

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Na senda de uma antropologia fenomenológica em Maurice Merleau-Ponty [In search for a phenomenological anthropology in Maurice Merleau-Ponty]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	d' Almeida Pereira, Carlos
Publisher	Centro Universitário São Camilo
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-02 20:15:30
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/214612

Na senda de uma antropologia fenomenológica em Maurice Merleau-Ponty

In search for a phenomenological anthropology in Maurice Merleau-Ponty
En la búsqueda de una antropología fenomenológica en Maurice Merleau-Ponty

Carlos d'Almeida Pereira*

RESUMO: Apesar de a filosofia pontyana não descerrar indícios tácitos de cariz antropológico, o principal objectivo deste estudo será o de demandar no ideário do autor francês os bosquejos mais relevantes da “antropologia fenomenológica” cuja existência se assume, se diligenciará fundamentar, e se tentará mostrar como premente para a sociedade tecnológica. No cumprimento metodológico de tais pressupostos, centrar-nos-emos em *Phénoménologie de la Perception* (1945), obra maior do fenomenólogo e terreno profícuo à nossa investida; analisaremos igualmente o incontornável legado de Husserl, bem assim como a sua superação por intermédio da “fenomenologia do corpo” – que de forma idêntica se examinará – de Merleau-Ponty. Franquearemos, ainda, a gravidade do pensamento do autor na superação do “solipsismo” áspero das teorias subjectivistas moderna – que as inflexões fenomenológicas husserlianas não lograriam subjugar – e até o seu carácter precursor nos estudos empreendidos nas áreas da neurologia. Concluiremos revelando o teor antropológico da filosofia pontyana na predição de uma potenciação do ensejo correlacional entre corpo e consciência, mediante a perspectivização não de uma relação “objectiva”, mas de uma relação “vívida”, e por intermédio de uma prescrição do *humano* enquanto estrutura holística significante existencialmente situada.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia. Fenomenologia. Fenomenologia - Merleau-Ponty.

ABSTRACT: Although Pontyan philosophy does not has tacit indications of an anthropologic affiliation, the main objective of this study will be to look in the ideas of the French author the most relevant aspects of “phenomenological anthropology” whose existence we assume and whose bases we will endeavor to show and will try to show to be very pressing for the technological society. In the methodological exploration of such assumptions, we will center ourselves in *Phénoménologie de la Perception* (1945), the most important work of the phenomenologist, which constitutes a productive place for our effort; we will also analyze the uncontornable legacy of Husserl, as well as its overcoming by the “phenomenology of the body” – that will also be examined – of Merleau-Ponty. We will also face the gravity of the thought of the author in the overcoming of the “rough solipsism” of modern subjectivist theories – that Husserlian phenomenological inflections would not be able to overwhelm – and even its pioneering character in studies undertaken in the area of neurology. We will conclude disclosing the anthropologic content of Pontyan philosophy in the prediction of a potentiation of the co-relational link of body and conscience by means of the perspectivation not of an “objective” relation, but of a “lived” one, and by means of a prescription of the *human* as an existentially situated significant holistic structure.

KEYWORDS: Anthropology. Phenomenology. Phenomenology - Merleau-Ponty.

RESUMEN: Aunque no haga en la filosofía pontyana indicaciones tácitas de una afiliación antropológica, el objetivo principal de este estudio será buscar en las ideas del autor francés los aspectos más relevantes de la “antropología fenomenológica” cuya existencia asumimos y cuyas bases nos esforzaremos para demostrar, e intentaremos demostrar como muy relevantes para la sociedad tecnológica. En la exploración metodológica de tales asunciones, nos centraremos en *Phénoménologie de la Perception* (1945), el trabajo más importante del fenomenólogo, que constituye un lugar productivo para nuestro esfuerzo; también analizaremos la herencia innegable de Husserl, así como su superación por la “fenomenología del cuerpo” – que también será examinada – de Merleau-Ponty. También haremos frente a la gravedad del pensamiento del autor en la superación del “solipsismo duro” de las modernas teorías subjectivistas – que las inflexiones fenomenológicas de Husserlian no podrían superar – e incluso de su carácter pionero en los estudios emprendidos en el área de la neurología. Concluiremos con la revelación del contenido antropológico de la filosofía pontyana en la predicción de una potenciación del acoplamiento co-relacional cuerpo - conciencia de promedio la perspectivización no de una relación “objetiva”, sino “viva”, y de un prescripción del *ser humano* en cuanto estructura holística significativa existencial situada.

PALABRAS LLAVE: Antropología. Fenomenología. Fenomenología - Merleau-Ponty.

* Licenciado em Filosofia. Pós-graduado em Bioética com Especialização em Antropologia e Saúde. Pós-graduado em Neurociências. Doutorando em Bioética na Universidade Católica Portuguesa. Professor de Filosofia e Investigador no Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa, Porto. E-mail: cpereira@porto.ucp.pt

INTRODUÇÃO

Maurice Merleau-Ponty nasceu em Rochefort-sur-Mer, em 1908. Paralelamente a uma admirável carreira acadêmica, Merleau-Ponty vinha desenvolvendo uma obra de tal modo pertinente que Paul Ricoeur o intitulou como “o maior dos fenomenólogos franceses¹”; uma morte prematura, contudo, coibiu-o de ultimar os seus conteúdos.

A vigorosa entoação ontológica de Edmund Husserl constituirá alfa e ómega da doutrina pontyana; não obstante, envolver-se-á Merleau-Ponty numa acesa contenda com a fenomenologia de Husserl, pois, embora a sua linha de pensamento seja daquela tributária, é num esforço crítico de superação que se desenvolve toda a reflexão do filósofo francês. O desvio operado por Merleau-Ponty na doutrina de Husserl viria a confluir nos domínios de uma nova ontologia, proposta tacitamente presente no ideário do pensador: perante uma filosofia da consciência impõe o advento de uma filosofia do corpo, dimensão comumente olvidada pela tradição filosófica ocidental.

É sobre *Phénoménologie de la Perception*, obra publicada em 1945, que iremos empreender as nossas ponderações, já que se trata de um dos trabalhos mais apurados do autor e no qual, a partir de uma inflexão na fenomenologia husserliana, a percepção como experiência originária da significação desponta como tema principal. A tentativa de subjugação de uma filosofia da consciência e do sujeito anima na íntegra *Phénoménologie de la Perception*, alertando o filósofo para o carácter primordial de uma consciência irreflexiva corpórea em relação à consciência reflexiva, que radica naquela. A tematização do enredo exige, porém, sob pena de se assumir mutilada, a partilha de algum do protagonismo de Merleau-Ponty com Edmund Husserl.

1. O LEGADO DE HUSSERL

Husserl nasceu em Prossnitz, na Morávia, em 1859, descendente de uma família hebraica. Se os trabalhos da juventude do autor, tributários do ambiente cientificista e psicologista da época, se debruçavam sobre a matemática e a lógica, a ventura do encontro com Brentano, no decorrer da década de 80, proporcionou-lhe a abertura a um outro tipo de horizonte, como o das tradições aristotélica e escolástica. Efectivamente, a influência de Bren-

tano, pela instigação da propensão filosófica de Husserl à radicalização do sentido da filosofia como ciência de verdade absoluta, conduziu-o ao abandono dos preconceitos psicologistas, que, como generalizações da experiência que são, não se impõem como leis integralmente válidas. Husserl notou que o psicologismo e a ciência de rigor almejada se exercitavam em terrenos apartados.

Quanto à ideia de fenomenologia, surge esta na mente de Husserl por intermédio de Stumpf, estudioso da relação entre os actos psíquicos e os seus correlatos objetivos, para quem aquela se afigura como um fundamento primário das ciências. Husserl acha-se, dessa maneira, munido do instrumental necessário ao estabelecimento da filosofia como ciência de rigor: uma teoria da intencionalidade, herdada de Brentano, que projecta remodelar; uma ciência preliminar, a fenomenologia, que planeia desenvolver em direcção distinta.

Mas ninguém patentearia tão categórica influência no desenvolvimento dos ideais fenomenológicos como Descartes, a ponto de Husserl ter cognominado a fenomenologia emergente como um “neo-cartesianismo, ainda que [esta] se tenha visto obrigada a rejeitar quase todo o conteúdo doutrinal conhecido do cartesianismo, na medida em que deu a certos temas cartesianos um desenvolvimento radical” (p. 9)². Em verdade, o propósito fenomenológico assume-se como uma continuação, na transformação extrema, do cartesianismo em relação aos problemas do conhecimento, da constituição do objecto e da intersubjectividade.

Se o intuito de Husserl é o de facultar à filosofia uma nova e radical fundamentação como ciência universal *apriorística*, mediante uma superação do empirismo e do psicologismo, Descartes^{3,4} constitui a melhor influência possível pela atitude revelada no *Discurso do Método* e, principalmente, nas *Meditações Sobre a Filosofia Primeira* em que, a partir de uma imposição de subjectividade, se ambiciona a edificação de um ideal de filosofia como unidade universal das ciências – a *mathesis universalis*. Descartes havia instaurado, nos proémios da modernidade, um distinto modo de filosofar, que, por um reenvio para o âmago do próprio sujeito, renega um objectivismo incauto e projecta as traves mestras de um subjectivismo transcendental. O complexo processo de transição da visão medieval do cosmos para a figuração moderna, na versatilidade de uma dialéctica de continuidades e rupturas, desembocaria em um tempo impregnado de contra-

dições, de incertezas e de descrenças, no qual o homem não raras vezes se sentia perdido e desorientado (p. 45-7)⁵. A instauração da *dúvida*, contudo, virá revelar riquezas assombrosas: quando nada parecia capaz de subsistir à torrente de um cepticismo radical, dispôs-se Descartes a uma devoção plena ao sujeito. A procura de um método cujo propósito fora o de resistir à descrença generalizada conduziu o pensador francês ao *cogito* e, com esse, a uma mudança paradigmática na orientação filosófica. Enquanto que na metafísica clássica o ser ocupava o lugar central, a filosofia moderna reconhecerá no sujeito – evidente como *cogito* – a entidade fulcral e o fundamento da realidade. Em um desempenho que viria a culminar em Kant, nos termos próprios de Gustavo de Fraga, “Descartes deu início ao movimento de que resulta a primazia da teoria do conhecimento, pelo acento posto na reflexão do sujeito sobre si mesmo” (p. 1135-6)⁶. Ao filósofo do *cogito*, concede-se, categoricamente, a honra de preludiar o império da subjectividade.

Husserl consolida toda essa etapa do projecto cartesiano, disponibilizando-se a adoptar as virtualidades do método do filósofo francês. Como Descartes, advoga um retrocesso às profundidades do ego, por vislumbrar em tal movimento virtualidades de inesgotável proficiência, e, porque o estabelecimento da filosofia como ciência rigorosa obriga a um regresso às próprias coisas – de onde irrompe a imediata doação de sentido daquelas numa evidência pura – compromete-se julgar apenas e só em evidência e até examinar criticamente a própria evidência. Essa disposição nos conduz a uma etapa em que a validade do mundo, da vida mental e das ciências se encontra colocada fora de vigência pela designada *epoché* fenomenológica, ou seja, a interdição de qualquer tipo de arbítrio acerca do mundo objectivo. A *epoché* fenomenológica revela contornos de uma radicalidade que a dúvida metódica cartesiana numa atingira, uma vez que arrebatava à vigência o solo da experiência do mundo, por aquele não constituir uma evidência apodíctica. O mundo concreto patenteia-se agora como um mero *fenómeno* de ser, vigorando somente nas cogitações da “minha” consciência. Mas se se perde com esse procedimento a possibilidade de supor a existência de um mundo, a restrita atenção dedicada à *consciência* de mundo permite que nos conquistemos a nós próprios como egos genuínos com a corrente genuína das nossas cogitações. E é na nossa consciência que o mundo, enquanto correlato, recebe *significação e constância de ser*.

Sustentados em Alexandre Morujão, podemos afirmar que o fraccionamento entre Husserl e Descartes acontece precisamente porque o pensador francês, “na urgência em fundamentar o objectivismo e as ciências exactas” (p. 272)⁷, concebeu o ego como um postulado axiomático fundamentador das ciências mundanas, pelo que em Descartes, de alguma maneira, uma pequena parcela de mundo se quedou fora do alcance redutor da *epoché* fenomenológica. Descartes não consumou o radicalismo da dúvida, validando aspectos mundanos que não tinham sido dados ao seu espírito numa evidência efectivamente apodíctica. Daí que “Husserl, embora considere a descoberta cartesiana do *cogito* o acontecimento inaugural e maior da filosofia moderna, não deixe de criticar o dualismo metafísico a que Descartes sucumbira” (p. 273)⁷, pela transformação do ego em instância inaugural de raciocínios causais fundamentadores de leis causais. Perante a maior das descobertas, o ego, Descartes não captou o seu sentido mais genuíno, avaliando-o apenas como simples proposição apodíctica e premissa fundante da sua filosofia.

À fenomenologia, ao invés, impõe-se a missão de cumprir fidedignamente os propósitos da *epoché* no que concerne à rejeição da vigência das circunstâncias do mundo e das ciências mundanas; do solo judicativo do sujeito dever-se-ão excluir todos os factores terrenos que embarguem o advento do ego transcendental, após o que esse ego transcendental eclodirá como sustentáculo de todo o ser objectivo e única realidade que se pode colocar judicativamente. Efectivamente, porque a *epoché* potencia o aflorar da consciência não só como instância divergente da realidade objectiva, mas também como uma integridade por si só, a subjectividade poder-se-á afirmar constitutiva por fundar o transcendente no imanente.

Neste momento do nosso trabalho, afigura-se imperativo perspectivar o tema da fenomenologia como reacção ao solipsismo que as filosofias modernas vinham patenteando. Onde se vislumbra tal reacção? Verificamos, pelo contrário, que a redução fenomenológica nos parece conduzir a remotos horizontes de isolamento, em que o ego se exhibe como um *solus ipsea*, a quem apenas a sua própria subjectividade transcendental faz companhia. Em uma passagem das *Meditações Cartesianas* é o próprio Husserl quem questiona:

“Quando eu, o eu meditante, me reduzo pela *epoché* fenomenológica ao meu ego transcendental absoluto, não me tornarei por isso mesmo *solus ipse* (...) e não

estará a fenomenologia a estigmatizar-se como solipsismo transcendental?²²

Efectivamente, a nossa caminhada parece endereçar-se para uma segregação integral. Essa solidão preambular, no entanto, é um primeiro passo, crucial no avanço subsequente para a intersubjectividade transcendental. Perfilha-se o abandono da reclusão solipsista até então verificada pela convicção de que a objectividade advirá da consonância entre uma multiplicidade de subjectividades.

O trajecto empreendido por Descartes conseguira alcançar um campo de intelecção a partir do qual seria legítimo aspirar a evidências constrangentes, mas uma vez colocado o problema de como pretender que tais certezas fossem em mim algo mais que um mero traço de consciência, somente o amparo da *veracitas divina* permitiu ao pensador francês solucionar tal dificuldade. A certeza do *cogito*, por si só, não assegura as convicções exteriores a ele, por ser uma certeza sustentada pela dúvida. Dessa maneira, o *cogito* cartesiano não foi capaz de realizar o salto da certeza subjectiva para a objectiva. A fenomenologia, por sua vez, não fugindo ao seu maior desafio, irá questionar com frontalidade de que maneira as evidências que irrompem na minha consciência poderão obter significação concreta.

A proposta fenomenológica vislumbra a resposta em uma indagação transcendental. O ego transcendental, elevando-se acima de si mesmo, descobre-se como o local onde se constitui o mundo como fenómeno, isto é, como *cogitatum* de um *cogito*. Tal descoberta vem revelar que todas as *cogitationes* se processam a partir do molde estrutural fornecido pelo meu ego, ou seja, são polarizadas pelo eu-puro enquanto doador de sentido e de ser. Na terminologia de Leibniz, o eu seria agora uma “mónada”. No entanto, ao contrário daquele pensador – que concebia as mónadas como entidades isoladas e inacessíveis aos outros e ao mundo – as mónadas husserlianas estão munidas de meios de comunicação com as suas semelhantes.

O ego como mónada concreta é o extremo principal de todas as posições judicativas perante o mundo. Mas existem no mundo outros *egos*, outras mónadas, que também se posicionam judicativamente perante a realidade mundana. O próprio mundo não é um domínio de pertença exclusiva do meu ego, mas dá-se, também, aos outros; nele experimento os outros enquanto outros e enquanto uns para os outros, embora esses só me interessem

depois de reduzidos, depois de se apresentarem à minha consciência como *cogitatum*, ou seja, como fenómenos de ser. No entanto, o meu ego, por ter reduzido o mundo e com ele os outros egos, assume-se como o pólo principal da relação do eu com os outros *eus*. Assim, na minha mónada espelham-se as outras mónadas, constituídas, por co-apresentação, na minha; o ego transcendental coloca à sua frente, numa espécie de jogo de espelhos, um *alter ego* transcendental que se apresenta como análogo a mim – embora não como idêntico –, pois, como diz Husserl:

“O outro remete, pelo seu sentido constitutivo, para mim próprio, o outro é um reflexo de mim próprio, e todavia, para falar com propriedade, não é um reflexo; é o meu *analogon* e, todavia, não é um *analogon* no sentido habitual do termo”².

É na mónada respeitante ao ego que efectuou a redução que se atinge uma jurisdição apriorística, onde, pela exclusão dos dados não apodícticos, impera a evidência. Como, porém, à radicalidade da *epoché* resistem os dados hiléticos ou sensitivos e o molde intencional que os congrega e vivifica, assevera Husserl que será a partir desses dois elementos que a consciência, dotada de um poder constituinte, se revela apta a reconstituir processualmente o mundo suspenso pela redução.

Eis que nos encontramos nos domínios de uma subjectividade constituinte. Da intersubjectividade, a esta altura, ainda poderíamos dizer que só se revela no *alter ego* como reflexo do ego originário. Mas, uma vez que o que tem sentido para mim, por transposição analogizante, pressuponho que tenha sentido para todos os outros, a uma esfera de pertença do eu posso fazer corresponder uma esfera de pertença dos outros *eus*. Dessa maneira, ulteriormente à revelação do eu – e dessa decorrente – assoma uma comunidade ilimitada de mónadas e a intersubjectividade transcendental, campo profícuo ao advento da objectividade.

Nessa altura, Husserl julga consumado o objectivo de concretizar a exigência cartesiana de uma ciência universal *apriorística* por uma fundamentação absoluta. Na parte final das *Meditações Cartesianas*, o mestre fenomenólogo expressa-se convictamente:

“(…) o método fenomenológico [facultou]: a tomada de consciência de si próprio sob a forma da redução transcendental, a explicitação intencional de si próprio – do ego transcendental isolado pela redução –, a descrição sistemática na forma lógica de uma eidética

intuitiva. Mas explicitar-se a si próprio de uma maneira universal e eidética, equivale a dominar todas as possibilidades constitutivas possíveis e imagináveis “inatas” ao ego e à intersubjectividade transcendental.” (p. 194)

Ou seja: o percurso para a obtenção da objectividade, dos fundamentos de uma ciência filosófica, inicia-se com um auto-conhecimento monádico, num primeiro momento, e intermonádico, depois. O axioma *ego cogito*, preconizado por Descartes, só por si não nos endereçaria à morada da fundamentação última, daí que a fenomenologia aponte para uma auto-reflexão universal, onde o mundo, num desempenho preliminar perdido pela *epoché*, é reconquistado em todo o seu fulgor.

O projecto fenomenológico, tributário do ego transcendental, possuía na instituição da filosofia como ciência de rigor a sua aspiração mais elevada. Mas a demanda husserliana de constituir a filosofia como uma ciência da verdade absoluta, com uma validade universal alicerçada em pressupostos apriorísticos, ficou por realizar na sua mais completa radicalidade. O próprio Husserl, nos derradeiros momentos da sua vida, não escondeu a dor que lhe provocara a delapidação do seu sonho de uma ciência rigorosa. Se já Kant notara que, enquanto certas ciências, como a lógica, a física e a matemática, se revelavam definitivamente instituídas, a filosofia permanecia sujeita a uma divergência de opiniões no seu interior – o que a impedia de se revelar pujante –, também Husserl, pela determinação revelada no estabelecimento de uma ciência de rigor, patenteava um desejo de unificação interina que concedesse crédito e consistência à disciplina. Compreendemos hoje que tal empresa estaria sempre votada ao fracasso, pela crença de que a filosofia se desenvolverá perpetuamente numa pluralidade de vozes e pela convicção científica de que tanto faz parte da condição humana a vontade de se achar no umbral do conhecimento absoluto como a certeza de que o passo final jamais será dado. Daí se poder asseverar que a filosofia, enquanto ciência rigorosa, não mais foi que uma quimera onírica, um Telos ideal ou, até mesmo, uma transcendentalidade radical condenada ao fracasso.

É questionável ainda em Husserl a efectiva libertação do solipsismo que o filósofo se propusera realizar. Poder-se-ão conjecturar os outros *egos* como meras representações em mim, como unidades sintéticas de um processo de verificação que se desenrola na minha interioridade, ou

eles são efectivamente outros? Se o outro é para si próprio um “eu”, um “eu puro” que de nada carece para existir, revela-se extremamente complexo conceber a exequibilidade da existência de um sujeito constituinte (o outro) apenas na dependência directa doutro sujeito constituinte (eu). A dignidade própria irreductível de cada ser humano não parece compadecer-se com a vontade intersubjectiva de Husserl, que dimanava da utopia de o outro se dar para mim numa transcendência total.

A atracção pela posse da evidência imediata das coisas conduziu, assim, Husserl aos domínios de uma fundamentação integral, radicalizando o mundo e o próprio carácter existencial do sujeito a extremos que nunca Descartes houvera concebido. O sujeito, reduzido pela *epoché* – suspensão universal do juízo em relação a qualquer tipo de experiência mundana –, irrompe agora como um “eu puro”, detentor de uma aptidão constitutiva e indagadora, a intencionalidade, pelo qual o objecto assoma à consciência com uma pureza fenomenal que permite o seu exame ininterrupto. No entanto, para que o objecto possua uma validade de alcance supra-individual é necessário que se manifeste não apenas na circunstância do sujeito individual mas também na situação de uma pluralidade de sujeitos cognoscentes. Terá Husserl ultrapassado o isolamento a que este *ego puro*, circunscrito pela *epoché* ao que se constitui no ego absoluto, se encontra votado? Embora Husserl negue tal isolamento, o problema do solipsismo parece perpetuar-se longos anos após o *Discurso do Método*.

2. MERLEAU-PONTY E A “FENOMENOLOGIA DO CORPO”

Os fenomenólogos posteriores trilharam veredas prudentemente menos radicais que as do seu mestre. Heidegger, ao invés de partir de um eu isolado como fizera Husserl, e após definir o homem como *Dasein*, cultiva para esse a designação *Ser-com*, exacerbando o factor circunstancial / situacional daquele num mundo habitado por outros *Ser-com*; e Merleau-Ponty, de quem nos ocuparemos agora com mais detenção, pela rejeição do sujeito transcendental husserliano, instalar-se-á numa fenomenologia do corpo, alertando para a necessidade de repor as essências na existência e para o facto de o genuíno *cogito* não substituir o mundo pela significação de mundo, numa atitude que, no entanto, jamais renegará crédito

às potencialidades da fenomenologia enquanto método. Mas uma nova concepção antropológica, imersa no esforço de pensar o homem na sua unidade *carnal*, apresta-se a assomar pela pena de Merleau-Ponty, mediante a superação da dimensão idealista da fenomenologia husserliana, e a partir da pressuposição de um *cogito* “encarnado”, de um corpo que se reempossa na consciência.

Enquanto que Husserl desejara instituir a fenomenologia como método científico universalmente válido, Merleau-Ponty, no prefácio da obra anteriormente referenciada, vai afirmar arrojadamente que “essa primeira ordem que Husserl dava à fenomenologia iniciante de ser uma “psicologia descritiva” ou de retornar “às coisas mesmas” é antes de tudo a desaprovação da ciência” (p. 3)⁸. É, no entanto, uma afirmação que, uma vez contextualizada, se revela menos perniciosa do que parece, pois que chama a atenção para a incumbência “descritiva” da fenomenologia, em oposição à análise e à explicação propostas pela ciência, que incorrem no erro de objectivar o sujeito e o mundo. A fenomenologia, arredando-se desse equívoco, faz sobressair a dimensão fenomenal mundana enquanto apenas significativa para uma consciência. Até aqui, Merleau-Ponty acompanha Husserl; a originalidade pontyana assoma na proposta de uma mediação das relações entre consciência e mundo a ser estabelecida pela presença corporal do sujeito, ou seja, pelo corpo próprio fenomenal.

Efectivamente, a temática do “corpo”, por regra negligenciada na perspectiva científica da época, percorre transversalmente todo o ideário do pensador francês. Dimensão existencial humana, instância de intercâmbio entre consciência e mundo – mundo esse que consiste numa estrutura prévia à reflexão que sobre ele se exerça – e enlevo da existencialidade terrena, o corpo fenomenal, nos antípodas do corpo objectivo, é o “veículo do ser no mundo” a partir do qual o indivíduo se relaciona com as coisas e com os outros⁸. (p. 97) Intuição de alguma forma já presente em *La Structure du Comportement*, subsistindo activamente ainda em *Le Visible et l'Invisible*, irrompe em *Phénoménologie de la Perception* como móbil de abertura do ser humano às vicissitudes mundanas; por agregar concomitantemente as dimensões do “em si” e do “para si”, o corpo próprio ou fenomenal ultrapassa o âmbito do fisiológico, prestando-se à actividade gnoseológica por intermédio da dimensão vivencial do Homem⁸. (p. 90) Em termos concretos, o corpo fenomenal é o corpo vivido

– cuja noção vastamente ultrapassa, com o autor, o cariz “objectivista” facultada pelas ciências –, e a coexistência íntima e interna entre mundo e corpo caucionam que este último se converta em meio privilegiado de o ser humano obter um manancial de significâncias provenientes do tecido sólido da realidade; a relação da consciência com o mundo é, assim, estabelecida pela mediação do corpo próprio.

Segundo Merleau-Ponty, poderemos, então, falar numa “consciência corporal”, distanciada de qualquer propensão analítico-reflexiva, pois que todo o acto *consciencializante* demanda a presença corporal do sujeito na apreensão perceptiva do mundo: os objectos sobrevêm tal como são porque me devoto a eles numa abertura recíproca – do corpo fenomenal em relação a eles; daqueles, como fenómeno, em relação ao corpo.

Desse modo, se o acesso da consciência ao mundo se processa através da mediação efectuada pelo corpo, o exame das relações entre consciência e corpo deve ser prioritário a qualquer outra investigação. Realce-se que a consciência a que Merleau-Ponty se refere é sempre entendida como consciência perceptiva, factor que distancia o pensamento deste autor das posições empirista e intelectualista da consciência. Efectivamente, perpassa em *Phénoménologie de la Perception* um confronto entre a filosofia que Merleau-Ponty procura engendrar e aquelas propostas que, pelo distanciamento a que se votam da percepção – o empirismo pelo mecanismo explicativo e o intelectualismo pela análise reflexiva –, se revelam incapazes de compreender a constituição do mundo objectivo que tomam como objecto de análise.

O empirismo responsabiliza a experiência sensitiva por todo o conhecimento que o ser humano possa auferir. A sensação, unidade celular da percepção e impressão pura, através de um processo associativo e estruturante irá constituir o objecto percebido, que mais não é que um encadeamento de sensações. Os dados brutos provenientes dos órgãos dos sentidos são decifrados num primeiro momento, vindo depois a constituir na mente a vida psíquica inerente ao sujeito. Na perspectiva empirista a sensação não aufere outro estatuto além do de impressão pura, posição da qual Merleau-Ponty discorda e se pretende demarcar. Para este, a sensação faz sempre parte de um campo perceptivo, isto é, possui uma significância, ou, nas palavras do autor, está “grávida de um sentido”⁸ (p. 353). A exemplo de um quadro no qual o artista pre-

tenda expressar a noção de profundidade, a sensação será um relevo que se destaca de um fundo.

O intelectualismo, por sua vez, desprezando o sedimento primitivo possibilitador do desempenho processual constitutivo, irá circunscrever a actividade perceptiva a um dado adquirido, esquecendo o próprio movimento de constituição. Se no processo gnoseológico o empirismo, manifestando uma crença ilimitada na experiência sensível, atribui todo o enfoque ao objecto, o intelectualismo irá advogar o primado da consciência, vislumbrando na subjectividade a procedência absoluta de sentido da realidade objectiva. Por pressupor uma relação de transparência entre consciência e mundo, o intelectualismo é também refutado por Merleau-Ponty, pois tal conjectura viria revelar um sujeito transcendental constituinte, suposição categoricamente ausente das considerações deste filósofo francês. Descartes e Kant são explicitamente visados pela crítica pontyana pois foram eles que coroaram a consciência como imponência gnoseológica absoluta, como garante da veracidade do sujeito e do mundo. As palavras do autor são claras:

“Descartes e sobretudo Kant desligaram o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no acto de apreendê-la; eles fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o acto de ligação como fundamento do ligado”⁸(p. 4).

Para Merleau-Ponty o intelectualismo como ponto de vista reflexivo não faculta uma imagem fidedigna da realidade, porque, uma vez que recorre à análise dos elementos mundanos para os compreender, provoca a decomposição destes nas suas partes constituintes até ao momento de reconstituição empreendido pela síntese; o mundo, desta feita, encontra-se momentaneamente fragmentado, fracionado, nada nos garantindo que pela síntese tudo se reorganize sem haver perdas no procedimento. Desta feita, a inspiração de *Phénoménologie de la Perception* recusa tanto o empirismo como o intelectualismo por estes esquecerem a situação concreta do sujeito da percepção, sendo proposta nesta obra a substituição de uma consciência constituinte por um sujeito perceptivo corporificado.

O estudo das relações entre corpo e consciência por Merleau-Ponty empreendido remetem-no para a denegação das dissertações cartesianas em que a consciência, a res

cogitans desmembrada do corpo, a res extensa, exercia um ilimitado poder coercitivo sobre este. Consciência e corpo perspectivavam-se como autênticos compartimentos estanque, o que não impedia, contudo, a absoluta soberania daquela. A concepção de homem operava a exemplo de uma qualquer hierarquia estratificante em que as divisões inferiores – corpóreas – se confinavam à dependência das camadas espirituais. Antepondo a estas concepções a ideia de uma ilimitada correspondência entre uma consciência que perpassa num corpo e um corpo que exala consciência, Merleau-Ponty vem preferir a noção da superioridade da consciência em relação ao corpo em favor da concepção de uma preponderância do composto consciência-corpo em relação a cada um dos seus constituintes. E porque “a verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece”⁸ (p. 6), é ao homem integral que corpo e consciência devem vassalagem. Merleau-Ponty, desta maneira, parece denunciar o “erro de Descartes” cerca de cinquenta anos antes de António Damásio, e mesmo preludiar algumas aferições da “inteligência emocional” de Daniel Goleman.

O alcance da reflexão empreendida neste domínio estende-se à crítica a uma consciência reflexiva que se arrogava o papel de garantia do eu e certeza do mundo: o ego despontava em simultaneidade com o decurso da reflexão; o mundo assomava enquanto correlato de uma consciência, enquanto mundo pensado. Merleau-Ponty não aceita a dependência extrema da subsistência do mundo em relação à estrutura do sujeito cogitante, porque tal nos conduz novamente à soberania da *res cogitans* em relação à *res extensa* – sendo agora o mundo a *extensão* – e se antepõe entre mundo e consciência uma cisão, uma fronteira delimitativa. O autor interpreta esta subsistência do mundo ao nível da reflexão como um distanciamento da consciência em relação ao corpo, uma desquitação entre mundo e espírito, decorrente do desprezo que os referidos pensadores concederam à percepção em favor da reflexão.

Phénoménologie de la Perception apela também para o carácter rudimentar que o mundo reduzido ao pensamento patenteia. Se o mundo constitui para a análise reflexiva uma presença inobliterável, a partir da qual se desencadeia a reflexão, no processo de consciencialização decorre uma progressiva redução da importância do papel daquele, que mais não é, no desfecho final, que apenas pensamento de

mundo ou correlato intencional. Um mundo circunscrito à sua dimensão eidética revela indubitáveis proficiências de operacionalização e de articulação, as quais accionam uma evidente comodidade explicativa; no entanto, esta absoluta clareza elucidativa vem revelar o depauperamento a que o mundo foi sujeito, já que determinados aspectos mundanos, de inerente fulgor essencial, revelam uma impossibilidade de sistematização ou teorização, impugando a explicação que a análise reflexiva intentava operar e quedando-se, desta maneira, fora dos contornos do mundo reflexivo. É nestes incautos meandros que se move a reflexão, pois que se julga escorada numa subjectividade imaculada, numa consciência luminosa, e na crença em que o mundo pensado se simetriza com o mundo em si e, logo, que nada na natureza se subtrai à explicação.

O mundo decorrente da percepção, por sua vez, revela uma robustez inacessível ao mundo reduzido. Nem sempre claro ou florescente, mas muitas vezes opaco por subsistirem nele factores indecomponíveis que escapam à explicação, apresenta-se, todavia, mais opulento e harmonioso, deixando perpassar uma complexidade essencial. O mundo perceptivo não se concilia com uma redução integral à consciência, o que dificulta a sua operacionalização, mas é nesta resistência que o dado opõe à explicação que perpassa a complexidade enriquecedora ulteriormente referida, pois que nos movemos agora nos domínios de uma abordagem ao real extraordinariamente profunda.

A absoluta clareza do dado que a análise reflexiva admite preconiza uma redução integral do mundo, o que garantiria a pujança gnoseológica tão almejada por Descartes e Kant. Merleau-Ponty, no entanto, alerta para o paradoxo em que se repercute tal ideal, pois “as relações entre o sujeito e o mundo não são rigorosamente bilaterais: se elas o fossem, a certeza do mundo, em Descartes, seria imediatamente dada com a certeza do *Cogito*, e Kant não falaria de ‘inversão copernicana’”⁸ (p. 4). Porque a reflexão alberga no seu seio algo que permanece sempre irreflectido – tal como escapa à luz do Sol um dos lados da Lua – o desígnio de que a realidade mundana é integralmente explicável e redutível à consciência jamais poderá ser aceite por Merleau-Ponty.

A fenomenologia pontyana, pela rejeição da reflexão e da sua dimensão explicativa, faz da percepção o seu portandarte, pois “o mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele”⁸ (p. 5) e aquela remete para a dimensão corporal do sujeito como instância básica de

comunicação com o mundo. A existência, na sua facticidade, edifica o pensamento, e se “o real deve ser descrito, não construído ou constituído”⁸ (p. 5), da percepção deverá dimanar todo o conhecimento, pois que esta se direcciona espontaneamente para o real como “tecido sólido” com o intuito de o descrever. Se o mundo é o “campo das minhas percepções”, “a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um acto, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os actos se destacam e ela é pressuposta por eles”⁸ (p. 6).

As veredas do pensamento de Merleau-Ponty, pela refutação da consciência reflexiva, conduzem-nos a uma consciência perceptiva ou corporal, que, declinando os enredos sinuosos da análise reflexiva, se move nos domínios do mundo percebido. Na relação que estabelece com o mundo o sujeito impõe a sua presença corporal, não sendo possível conceber um acesso às coisas ou uma abertura do sujeito ao mundo sem a interposição do corpo, de antemão comprometido com a realidade circundante.

Após este percurso, julgamo-nos capazes de sistematizar as mais relevantes considerações do propósito fenomenológico de Merleau-Ponty. A renúncia a um sujeito transcendental e a um mundo de essências puras previamente instituído irá confluír numa fenomenologia corporal, num sujeito ligado ao mundo pela sua dimensão corpórea e num *cogito* existencial, encarnado e temporal. A preferência pela percepção como meio de acesso à experiência mundana, em detrimento da reflexão, promove a reabilitação do corpo e dos sentidos, remetidos para desempenhos menores em Descartes e Kant. Enquanto para Descartes o *cogito* prioritário assumia o papel de fundador da existência, em Merleau-Ponty é a existência que funda o *cogito*, o pensamento, sendo que deste movimento decorrerá a chamada de atenção para a necessidade de repor as essências na existência, imposição que Husserl não observou. Husserl parece ter olvidado que o primado da existência é inexorável, pelo que Merleau-Ponty irá afirmar inequivocamente, e numa rica forma estilística, que “as essências de Husserl devem trazer consigo todas as relações vivas da experiência, assim como a rede traz do fundo do mar os peixes e as algas palpitantes”⁸ (p. 12).

Em relação ao problema da intersubjectividade, do “outro” que se dá para mim numa transcendência total, a solução pretendida por Husserl – como anteriormente observámos – afigura-se inconciliável com a dignidade irredutível do ser humano, redundando numa utopia. A

este respeito, *Phénoménologie de la Perception* deixa indícios preciosos, pois alerta para o facto de que se o outro é tão verdadeiro para si como para mim, é necessário que ambos possuamos a perspectiva de cada um de nós próprios, a perspectiva do outro e ainda a perspectiva exterior de cada um de nós. A dialéctica husserliana, através da direcção para o outro e conseqüente retorno ao eu, não se revela suficiente para o assomar da intersubjectividade, pois, para Merleau-Ponty, “Ego e Alter são definidos pela situação”³ (p. 8), sendo fundamental valorizar a percepção de mim e do outro em detrimento do pensamento da existência de mim e do outro como alguém para mim. No dizer de Merleau-Ponty, “o *Cogito* deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa condição que a subjectividade transcendental poderá, como diz Husserl, ser uma intersubjectividade”⁸ (p. 9).

A maneira mais justa de cessar os reparos pontyanos aos propósitos de Husserl será a de remeter para as elegantes palavras do autor:

“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 e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação de mundo”⁸ (p. 9).

3. A “ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA”

A “antropologia fenomenológica” que preceituámos irrompe, então, na potenciação do ensejo co-relacional entre corpo e consciência, ou entre natureza e espírito, mediante a perspectivização não de uma relação “objectiva”, mas de uma relação “vívida”, e por intermédio duma prescrição do humano enquanto estrutura holística significante existencialmente situada – aspecto que *Phénoménologie de la Perception* delega à tradição filosófica ocidental. O abandono da imaculabilidade egológica conduz-nos à presença do ser encarnado num mundo prévio à reflexão. E a possibilidade de comunicação existencial dimana da conversão do corpo em veículo de ser no mundo, assim se assuma este como “função da estrutura humana e não realidade em si”, como “espacialidade e motricidade de toda a estrutura humana” e como enlevo “de comunicação e de intersubjectividade” (p. 69-70). Com José Arias Muñoz, no seu estudo *La antropología fenomenológica de M. Merleau Ponty*, outorgamo-nos consagrar o conceito de “subjectividade carnal”¹⁰ (p. 73) enquanto con-

substanciador dos propósitos antropó-fenomenológicos do pensador francês – com ele se responde às questões da origem, da essência e, possivelmente, do mistério e do destino humanos no ideário pontyano onde, igualmente, a injunção da carne, na sistematização plena de homem, impõe uma “hiletização da consciência e uma espiritualização do corpo”⁹ (p. 71).

A pertinência duma entoação antropológica deste calibre, numa sociedade tecnologicamente perspectivada – e em que as tecnologias se aprestam a assomar, ou já assomam, vorazmente à interioridade constitutiva do ser humano –, emerge, pois, esplendorosamente. Os perigos de perspectivizar o homem, e fazer avançar as biotecnologias, mediante as tematizações antropológicas modernas ou mediante perspectivas como o denominado Mind-Body Problem – proposta inicialmente avançada na década de 80, estribada nos incipientes progressos científicos de âmbito neurológico, hoje em dia mais solidificada – são graves e amplos, pois se aquelas incorriam no risco do solipsismo, estas arrebatadamente “resolvem o problema [antropológico] a favor da unidade fisiológica (a identificação entre estados mentais e estados fisiológicos ou físico-químicos do cérebro)”¹¹ (p. 316). E deveremos contentar-nos com “a visão monista” que a ciência neurofisiológica cultiva para o homem? Convir-nos-á a conclusão de que “a alma, a consciência, o espírito, numa palavra, tudo o que a tradição metafísica estabeleceu de modo tão paciente e diversificado, é ‘somente’ o jogo de neurónios, isto é, o epifenómeno de um processo que a ciência descreve, ou a vicissitude de um desejo de que a psicanálise descreve a génese, as frustrações e as sublimações?”¹¹ (p. 316). Convictamente achamos que não. A consciência – não o dispensando – extravasa a inópia do âmbito do jogo neuronal.

Por isso, a proposta pontyana assume uma credibilidade ímpar, e por duas ordens de razões. Primeiramente, pela aproximação profeticamente correctora e ultimadora às aferições actuais logradas nos campos da neurofisiologia, no seu estudo da composição molecular e bioquímica que suporta as diferentes manifestações intelectuais do sistema nervoso: se nesta, na devoção à investigação das actividades intelectivas do ser humano, também o “corpo vivido”, o substrato biológico do homem, é celebrado – as funções originárias dos órgãos sensoriais, nas suas correlações com o todo holístico em que consiste o sistema nervoso, são perspectivadas como vector e suporte directo das

funções simbolicamente mais elaboradas que possam ser preconizadas pela mente humana – e os mais complexos fenómenos cognitivos são sempre tidos como tributários de desempenhos mecânicos do homem biológico, nem sempre se rememora que a actividade intelectual humana não se reduz às modelizações dos mecanismos neuronais elementares, algo que Merleau-Ponty tão bem compreenderia. Depois, pela adjacência à mais penetrante inflexão

denotada pela “complexidade” integradora e unificadora de perspetivações como a da *bioética profunda* de Rensselaer Potter – temática incontornável nos debates intelectuais contemporâneos: a irrupção do homem “total”, do homem que é *cogito encarnado*.

Serve bem o Homem a doutrina que, a nível antropológico, o perspetiva esclarecidamente. E a fenomenologia pontyana perspetiva-o como nenhuma outra.

REFERÊNCIAS

1. Cantista MJ. “Merleau-Ponty, Maurice”. In: Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa: Verbo Editora; 1992. p. 816-21. v. 3.
2. Husserl E. *Meditações Cartesianas*. Trad de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: Rés Editora; 1990.
3. Descartes R. *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*. Trad de Gustavo de Fraga. Coimbra: Almedina; 1976.
4. Descartes R. *Discurso do Método*. Trad de João Gama. Lisboa: Edições 70; 1986.
5. Védrine H. A nova imagem do Mundo: de Nicolau de Cusa a Giordano Bruno. In: Châtelet F, editor. *A Filosofia de Galileu a Jean-Jacques Rousseau*. Lisboa: Publicações Dom Quixote; 1979. p. 45-60.
6. Fraga G. “Descartes, René”. In: Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa: Verbo Editora; 1992. p. 1331-44. v. 1.
7. Morujão A. “Husserl e a Interpretação da História da Filosofia Moderna”. *Rev Portuguesa de Filosofia*. Braga: Faculdade de Filosofia de Braga. 1994;50:268-82.
8. Merleau-Ponty M. *Fenomenologia da Percepção*. Trad de Carlos Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes; 1999.
9. López G. *Reflexión sobre La Antropología Filosófica de M. Merleau-Ponty*. Disponível em: www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF9696220065A/PDF
10. Muñoz J. *La Antropología Fenomenológica de M. Merleau-Ponty*. Madrid: Editorial Fragua; 1975.
11. Renaud M. *Antropologia*. In: Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Lisboa: Verbo Editora; 1992. p. 311-8. v. 1.

Recebido em: 11 de fevereiro de 2009.
Versão atualizada em: 30 de março de 2009.
Aprovado em: 18 de maio de 2009.