

4

A percepção e o sensível como diálogo

Precisamos conceber as perspectivas e o ponto de vista como nossa inserção no mundo-indivíduo, e a percepção, não mais como constituição do objeto, mas como nossa inerência às coisas. (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 408).

Através da revisão do sentir, Merleau-Ponty abre a possibilidade de um novo sentido para a percepção. A mais ínfima sensação, como vimos, aparece já animada por um sentido. Abrindo um âmbito sensível espontaneamente estruturado, este dado significativo não necessita de uma operação reflexiva. No entanto, se Merleau-Ponty afirma a anterioridade deste sentido em relação à atividade reflexiva, é inegável haver no sujeito algum poder criador sobre o sensível, pois, de outro modo, sua apresentação seria impossível.

Sentir se diferenciou de um mero efeito mecânico de impressão do mundo externo, assim como de uma criação mental. De acordo com a posição proposta por Merleau-Ponty, a sensação abre o mundo como fenômeno, uma ligação aberta a nós, que percebemos qualidades sensíveis. Esta estrutura traz, para o filósofo, ao invés de um intelecto, o corpo como sujeito da percepção. A ânsia metafísica de abandono do âmbito da sensibilidade em direção a uma apreensão ideal da realidade se encontra, então, frustrada pelo caráter fundador e jamais abandonado da sensação. Vemos assim como o corpo não pode mais ser tratado como mero objeto ou um dado accidental da constituição da subjetividade.

Neste capítulo, veremos como, aprofundando esta relação entre sensação, corpo e mundo, Merleau-Ponty chega às noções de corpo próprio e campo fenomenal. Estes termos substituem, nos pontos a ser apresentados, os conceitos chave do pensamento moderno de sujeito e objeto, pois afirma um ponto de união jamais desfeito ao dissolver a suposta completude ontológica do pensamento moderno.

4.1. O campo fenomenal como coexistência entre corpo e mundo

A tematização do corpo na discussão sobre a percepção desfaz a autonomia substancial que sustenta o dualismo moderno. De acordo com Merleau-Ponty, “eu percebo com o meu corpo”¹, afirmação que suscita agora uma exploração de seu significado. Para isto, é preciso desconstruir a idéia do corpo como receptáculo ocasional da alma ou da subjetividade, mas inserção desta no mundo pela percepção.

A chave para esta reformulação se encontra na intencionalidade, noção fenomenológica por excelência, e implicitamente presente na idéia de sensação como comunicação vital entre sujeito e o mundo. A afirmação de que sempre alcançamos o mundo de acordo com um sentido constituído coloca em evidência uma atividade espontânea da consciência. Sempre dirigida ao mundo, o objeto seria a outra face necessária, e não ocasional, de sua própria constituição. A famosa fórmula fenomenológica, “consciência é sempre consciência *de* alguma coisa”, subverte o dualismo moderno ao mostrar como consciência e mundo não podem ser separados como instâncias opostas.

Para Merleau-Ponty, este encontro com o mundo se dá num nível anterior ao do pensamento constituído. O sensível não se mostra em unidades de objetos isolados, mas, como vimos, num contexto relacional. Apenas este simples dado já desmente a idéia da percepção como intelecção de substâncias. É o modo de aparição do todo que permite a existência de partes isoladas. Dito em outras palavras, não são os objetos que se encontram constituídos no espaço; a consciência os constitui e, em contrapartida, se constitui em função de um mundo que lhe faz frente.

Um simples exame de nossa experiência concreta nos confirma esta posição. Enquanto percebemos, somos capazes de nos ater a apenas um objeto por vez. Vemos, por exemplo, uma árvore ou uma ilha, de acordo com o direcionamento de nossa atenção. Isto não quer dizer, no entanto, que a fixação de um objeto faça aquilo que o cerca desaparecer, mas apenas que os demais estejam mantidos em segundo plano, prontos, a qualquer momento, a um exame do olhar.

¹ MERLEAU-PONTY 1945, pág. 344.

É essencial aqui a idéia da constituição do objeto em função de uma diferença com aquilo que Merleau-Ponty chama de horizonte:

Ver um objeto é, ou o ter na margem de um campo visual e poder fixá-lo, ou responder efetivamente a esta solicitação fixando-o. Quando o fixo, me anco-ro nele, mas esta “parada” do olhar é apenas uma modalidade de seu movimento: eu continuo no interior de um objeto a exploração que, outrora, o sobrevoava; de um só movimento eu fecho a paisagem e abro o objeto. (MERLEAU-PONTY, 1945 p. 95)

A percepção concreta, aquela que realmente experimentamos, se fundamenta nesta exploração de objetos destacados de um fundo. Ao invés de uma apresentação estática do espaço objetivo, temos, portanto, a percepção como uma relação dinâmica. O sujeito não pode ser uma plenitude à parte do mundo, pois, se a intencionalidade mostra a consciência direcionada necessariamente a um objeto, seria impossível fechar a subjetividade numa atividade pura e independente.

A atenção, citada no capítulo anterior durante a crítica ao seu uso intelectualista, ganha nesta dinâmica um novo sentido. Ao invés de um o ato pelo qual uma inteligência constitui ou se dirige à realidade, ela passa a representar um poder criador no processo da percepção. Através dela, o corpo pode, sobrevoando uma paisagem, se ancorar em determinado objeto, aprofundar sua exploração e, em seguida se dirigir a outro objeto.

O que a estrutura da percepção assim considerada abre, portanto, é uma atividade guiada por uma carência daquele que percebe. Um espírito imparcial não necessitaria explorar a realidade, uma vez que a possui simultaneamente à vista e vai a ela apenas com um interesse especulativo. Do ponto de vista dos objetos, se estes fossem meras entidades simultaneamente presentes e justapostas no espaço, por que razão, um pôr do Sol atrairia alguma atenção para si? A apresentação perceptiva dos objetos apenas faz sentido enquanto o mundo nos alcança despertando em nós alguma proposta - seja um pôr do Sol como espetáculo visível ou um copo d água, com a qual mataremos nossa sede.

Vale ressaltar que esta relação com o sensível não realiza uma completa determinação das estruturas dos objetos, tal como se a mente chegasse, por fim, a uma transparência absoluta:

A atenção progressivamente articula o que inicialmente é dado como positivamente indeterminado, como um “significado ainda ambíguo”. Não há, no início, nem um caos absoluto, nem qualidades perfeitamente distintas; e tampouco há uma completa transparência no fim deste desenvolvimento. A atenção é criadora, mas a sua criatividade é *motivada* por aquilo que era inicialmente dado como horizonte indeterminado. LANGER, 1989, pág. 12.

Esta relação apenas se torna possível enquanto o sujeito não possui de antemão o mundo. Nem aquele que percebe, nem o percebido, deste modo, se apresentam indiferentemente ao outro no ato da percepção. Por esta razão, Merleau-Ponty caracteriza esta atividade como um comércio ou um diálogo.

O filósofo ressalta com isto a incessante apresentação e troca entre duas instâncias que, em sua base, são complementares. A própria incompletude, aliás, funciona como motivadora deste diálogo. O sensível jamais se mostra por inteiro e o sujeito, por outro lado, se engaja em sua exploração, tanto por necessidades próprias, como por aquilo que o mundo suscita nele.

É neste espaço de interação que Merleau-Ponty caracteriza o campo fenomenal, noção substituta da idéia moderna de mundo. Este termo vem a descartar aquele primeiro momento da percepção que, segundo os filósofos, era tomado como dado sem um devido questionamento – o espaço objetivo plenamente constituído.

Os objetos ao invés de se apresentarem simultaneamente a uma consciência absoluta, são constituídos a partir do poder de explorá-los. Apenas pelas qualidades sensíveis esta relação sujeito e mundo pode se desenrolar, de modo que o corpo não é apenas um coadjuvante no processo perceptivo, mas, antes, seu próprio protagonista. Cada percepção, desta forma, se torna uma espécie de experiência: O sujeito da sensação não é nem um sujeito que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela, ele é uma potência que co-nasce [co-naît] em certo meio de existência ou se sincroniza com ela. MERLEAU-PONTY 1945, pág. 256.

O campo fenomenal, deste modo, seria como um palco onde todos os atos, tanto do sujeito, como de apresentação do mundo, tomam lugar. Este espaço não estaria localizado nem na mente representacional do sujeito, nem presente como

propriedade nos objetos. Se for possível falar em localização, esta aconteceria *entre* sujeito perceptivo e mundo percebido.

Veremos no capítulo seguinte como o sujeito perceptivo, mesmo ao emitir um pensamento ou se dirigir a outro, não sai deste âmbito de interações. Delimitado este espaço, devemos aprofundar agora como nele se articulam as relações entre corpo e mundo sensível.

4.2.

O corpo próprio como dimensão do comportamento

Uma conseqüência imediata da colocação do campo fenomenal como espaço próprio da percepção reformula a questão de *quem* percebe e, ao mesmo tempo, *o que* é percebido. Como sabemos, não podemos mais nos referir à dualidade ontológica moderna, uma vez que temos agora o corpo como sujeito da percepção numa relação com o objeto não mais fundada numa atitude cognitiva, mas vital.

No caso da subjetividade, um dos argumentos preferidos de Merleau-Ponty para interditar sua plenitude substancial é constantemente repetido em vários de seus escritos. O filósofo evoca a imagem de alguém entretido na exploração de um objeto. Enquanto toca e gira o objeto com uma das mãos, temos nele a posição de puro sujeito, enquanto entidade autônoma dirigida ao mundo. No entanto, o sujeito se surpreende quando, subitamente, sua outra mão toca aquela que explorava o objeto. Desta vez, aquele corpo que, há pouco, portava uma subjetividade pura, se toma, ele próprio, como objeto. O corpo explorador passa então a corpo explorado.

Este exemplo, em certa medida alegórico, permite a Merleau-Ponty afirmar o duplo caráter do corpo. O pensamento moderno, ao aliar o espírito unicamente a uma atividade autônoma da reflexão, relegou o corpo, assim como os demais corpos extensos, a mero objeto.

O filósofo utiliza uma identificação, em certa medida, semelhante ao argumento moderno, para mostrar uma condição comum entre o corpo humano e a matéria. No entanto, esta equivalência serve apenas para introduzir o paradoxo da

percepção:

Visível e móvel, meu corpo conta-se entre as coisas, é uma delas, está preso no tecido do mundo, e sua coesão é de uma coisa. Mas, dado que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo ao seu redor, elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas em sua carne, fazem parte de sua definição plena, e o mundo é feito do estofado mesmo do corpo (MERLEAU-PONTY 2004 pág. 17).

Neste ponto, não haveria discordância com a colocação de Descartes: o corpo é feito do mesmo material do mundo. O filósofo moderno teria se equivocado ao supor que o papel do corpo se esgotaria uma vez satisfeita esta condição, enquanto para Merleau-Ponty, ao contrário, este dado confirma justamente seu caráter indefinido. Nosso corpo seria como um território ambíguo, local em que puro sujeito e puro objeto se entrecruzam, sem que nenhum se preencha inteiramente. É por sua constituição de portador de sensações que esta completude se torna inviável, o que o exemplo do corpo que toca e é tocado vem ilustrar.

A consciência se dirige ao mundo via estrutura corporal, e, desta forma, a subjetividade existe apenas enquanto corpo. Este é o veículo no qual as atividades do sujeito encontram oportunidade de realização. Em seu primeiro livro, *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty já havia buscado uma maneira de abordar o corpo tentando ultrapassar sua redução à condição de objeto. O modo como o filósofo elabora a sua crítica nos parece um tanto estranho à primeira vista, uma vez que, ao contrário da percepção, o comportamento jamais representou uma grande questão para a tradição filosófica. Além disto, nesta primeira obra, vemos se construir um debate distante da metafísica clássica, aliado especialmente à psicologia da *Gestalt*.

Desta maneira, não são os nomes de Descartes, Kant ou Hegel os encontrados nas páginas deste livro, mas os de personalidades inteiramente desconhecidas a um estudante de filosofia. É curioso notar, ainda, como, ao utilizar conceitos e temas da física, biologia e psicologia, o filósofo assume quase a autoridade de um profissional de alguma destas áreas; por vezes se aliando a determinada posição de algum autor, mas, também, por vezes afirmando algo de inteiramente novo.

O fato de que o debate sobre o comportamento tenha cedido lugar a uma reflexão posterior sobre a percepção, tendo esta última se estabelecido como o tema

por excelência de Merleau-Ponty, poderia sugerir o abandono de um primeiro momento “psicologista” e a subsequente tentativa de assumir um discurso propriamente filosófico. No entanto, ao analisarmos com cuidado a maneira como Merleau-Ponty recoloca tanto o comportamento como a percepção, veremos uma perfeita coerência e continuidade entre estes dois momentos. A nova concepção adquirida pelo comportamento constituirá, tal como tentaremos mostrar a seguir, um ponto essencial ao pensamento de Merleau-Ponty, especialmente em sua afirmação de corpo próprio.

Nesta primeira obra, *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty busca reformular as teorias existentes sobre o assunto denunciando a artificialidade de suas análises, já que pressupõem os corpos como um amontoado de objetos dispostos num espaço tridimensional e indistinto. Os movimentos corporais, desta forma, seriam meras resultantes de uma cadeia infindável de causas e efeitos.

Entendido sob este contexto, o enfoque na noção de comportamento se torna perfeitamente coerente, uma vez que este era um conceito central, embora aplicado de maneira diferente, tanto para a física, biologia e psicologia. A física o utilizaria para se referir ao mundo puramente material, destituído de vida, ao passo que a biologia, com o reino da matéria dotada de vida, e a psicologia, no estudo do homem.

Merleau-Ponty mostrará, no entanto, como a biologia e a psicologia não diferiram devidamente da física que, desde Galileu, parecia exercer um fascínio irresistível sobre estas e outras áreas. O que teríamos seria uma biologia que estuda o comportamento animal reduzindo-o a um objeto, apenas considerado num grau mais complexo do que a matéria inerte, assim como uma psicologia para quem o homem, também objeto, se elevaria ainda um grau acima nesta escala. Merleau-Ponty tenta mostrar, ao contrário, que cada um destes reinos possui um modo próprio de atividade, de modo que cada uma apresentaria um ponto elementar diferente, ao invés de complexidade gradativa.

Uma vez que esta orientação empirista e mecanicista se impunha às três áreas de estudo citadas, a explicação sobre o movimento dos corpos se limitava à delimitação da interação mecânica com o meio. O comportamento, desta maneira, resultaria meramente de influências externas. A psicologia científicista, citada no

capítulo anterior com o behaviorismo, poderia ser entendida como representante extrema desta concepção, uma vez que reduzia o sujeito a uma pura exterioridade mecânica.

O sistema de causas e efeitos aplicado pela ciência clássica à ordem física supõe necessário reduzir os objetos a uma análise puramente quantitativa. Na observação do comportamento do mundo físico, a física julga lidar com uma multiplicidade de vetores atuando sobre corpos. É este modo de interação que a física procura descrever, extraindo daí leis gerais (a da gravidade, do atrito, etc.). Um objeto em movimento, deste modo, seria algo como a soma da força da gravidade, mais a da força aplicada e a resistência de atrito do solo.

Apesar de aceita constantemente pela ciência e mesmo fora dela², Merleau-Ponty acredita haver nesta concepção uma idéia equivocada sobre a natureza do comportamento dos objetos inanimados, supondo haver na ordem física uma unidade organizadora diferente da simples soma de vetores. Uma corrente elétrica – segundo um exemplo citado pelo próprio filósofo - não se compõe de um mosaico de forças físicas aleatórias, em que cada uma obedece unicamente à sua própria lei. Para Merleau-Ponty, ao contrário, “a verdade da física não se encontra nas leis tomadas uma a uma, mas em sua combinação” (PONTY, 1942, pág. 150). Isto quer dizer que o objeto da física se encontra dentro de uma totalidade integrada a uma pluralidade de influências, ao qual o filósofo dá o nome de *forma* ou *estrutura*.

Temos aqui, pela primeira vez, a introdução de um dos principais conceitos de Merleau-Ponty. Já vimos anteriormente como, saída da *Gestalt*, a noção de forma aponta para uma unidade diferente da mera decomposição de elementos compostos em átomos simples. No caso da percepção, esta idéia resultou na descoberta de uma unidade significativa, consequência de uma consciência doadora de sentido ante um contexto sensível.

Na física, esta unidade seria, segundo Merleau-Ponty, a de corpos submetidos a uma infinidade de forças atuantes dentro de um contexto. Isto significa que o estudo do comportamento de um corpo físico deve levar em consideração o ambiente em que

² Incluindo filósofos como Kant e Bergson, servindo de parâmetro para afirmarem a liberdade humana em contraposição ao sistema necessário de causas e efeitos da matéria.

ele se encontra. O mesmo objeto em movimento no planeta Terra se move de maneira diferente de outro localizado em solo lunar em função da diferente influência exercida pela gravidade.

Os objetos de estudo da física, deste modo, não podem ser entendidos como entidades puramente extensas localizadas no espaço objetivo clássico. Eles se referem a um modo de interação característico de certo local, sob certas condições. Merleau-Ponty resgata aqui, mesmo no nível da matéria inorgânica, a importância do contexto sensível - primeiro a ser descartado pela investigação clássica. A própria ciência contemporânea se deu conta desta necessária influência do contexto e se viu forçada a incluir até mesmo o ponto de vista do observador como relevante e influente nos experimentos de análise, tal como descreve, por exemplo, o princípio de incerteza do físico Heisenberg.

Ao passarmos ao exame dos corpos de seres vivos, devemos nos voltar a um modo inteiramente novo de investigação. Ao invés de simples extensão de matéria submetida a forças externas, os seres vivos diferem daqueles por serem capazes de ação autônoma, trazendo uma forma totalmente nova de interação com o ambiente.

Para uma biologia de orientação positivista, no entanto, esta ação diferenciada introduzida pelos seres vivos não seria mais do que aparência. Os mecanismos fisiológicos funcionariam como meras engrenagens de uma máquina, traduzindo os dados exteriores em estímulos acionando movimentos puramente mecânicos como resposta.

Merleau-Ponty rejeita esta abordagem ao distinguir o comportamento dos animais como possibilidade de interação com o meio, aberta com a percepção. Perceber significa se relacionar, não com uma diversidade múltipla de forças físicas, mas com um campo delimitado de objetos. Isto quer dizer que apenas com os seres vivos, seja uma ameba, uma ave ou mesmo na ordem humana, podemos falar em comunicação entre um organismo e seu meio exterior.

Os pontos desenvolvidos por Bergson sobre o mesmo tema podem nos ajudar a esclarecer este significado trazido pelo surgimento da vida. Tal como afirma o autor de *Matéria e Memória*, o perceber inicia uma nova maneira de comportamento de um corpo físico, pois cria um tipo de interação até então inexistente. Em termos

materiais, o corpo vivo não se distingue em nada de uma pedra ou mesa. No entanto, certo fragmento extenso, caso dotado de vida, e apenas enquanto se encontra por ela animado, possui um tipo distinto de relacionamento com o meio.

De acordo com Bergson, o corpo vivo seria um *centro de ação*, cujos movimentos executados dizem respeito a um compromisso assumido por este fragmento de matéria, delimitado em um organismo, com o meio. Enquanto o corpo se mantém como um ponto sempre presente durante toda a vida, aquilo que o cerca e ultrapassa seus limites se move incessantemente.

No entanto, a percepção não se impõe como algo único e idêntico a todas as espécies de ser vivo. A maneira como cada espécie percebe varia drasticamente de uma para a outra, a ponto de bactérias rudimentares serem sensíveis apenas a variações luminosas e o homem, por outro lado, perceber uma infinidade de cores e movimentos.

Esta variedade de modos de perceber o exterior, ao invés de suscitar a discussão sobre qual espécie enxerga o mundo “tal como ele é”, nos revela algo sobre a própria natureza da percepção, ponto também bastante discutido por Bergson e que parece servir a Merleau-Ponty. O que a percepção abre não é um acesso à matéria em si mesma, e sim aquilo que o organismo possui como necessário para a sua própria sobrevivência.

Voltando propriamente à argumentação de Merleau-Ponty, o filósofo enxerga no surgimento da percepção, assim como Bergson, um novo tipo de relacionamento com o exterior calcado sobre as necessidades biológicas do organismo. Isto faz com que o exterior jamais se apresente como um conjunto homogêneo de excitações traduzidas em termos fisiológicos pelo corpo. Ao sentirmos fome, nossos sentidos se tornam mais sensíveis às impressões relacionadas à comida. Um prato sobre uma mesa atrai imediatamente nossa atenção, ao passo que em outras ocasiões poderia passar despercebido.

Desta maneira, defende Merleau-Ponty, a abertura ao mundo possibilitada pela percepção o traduz em termos não mais de excitações mecânicas. Obviamente a visão e a audição dependem de um mecanismo físico capaz de possibilitar a propagação da cor ou do som, mas de todo o espaço constantemente apresentado ao

organismo, as necessidades selecionarão do momento presente aquelas relacionadas com a necessidade atual. O filósofo afirma, deste modo que “a unidade dos sistemas físicos é uma unidade de correlação, aquela dos organismos, uma unidade de *significação*”. (MERLEAU-PONTY, 1975 pág. 168).

Esta unidade se organiza em torno de uma simples constatação – os organismos percebem o mundo à sua volta. No entanto, o modo como o sensível aparece a cada ser vivo, não se estende de maneira homogênea a todos eles. Em primeiro lugar, a reação de um ser vivo se reflete no comportamento, designando ao mesmo tempo como estes seres percebem e como reagem a seu meio.

Deste modo, como mostra Merleau-Ponty em sua primeira obra, percepção e comportamento estão intrinsecamente relacionados, formando estes precisamente uma unidade ou estrutura. Não se trata, portanto, de dois fenômenos isolados, da percepção de um lado, somada ao comportamento do ser vivo, mas de um só acontecimento.

O filósofo Merleau-Ponty utiliza o exemplo de um experimento realizado por Köhler, um dos fundadores da *Gestalt*, em resposta às idéias behavioristas, para quem os animais – inclusive os humanos - aprenderiam unicamente por meio de tentativas e erros. Este experimento, célebre na etologia, utiliza um chimpanzé colocado em uma grade com um cacho de bananas posicionado fora do alcance de seu corpo, e mostra que o chimpanzé é capaz de elaborar uma estratégia totalmente nova para alcançá-las. Para isto, o animal utiliza um pedaço de pau, isto é, um instrumento. Köhler qualificou este tipo de aprendizado de “*insight*”, pois o macaco elaborou esta estratégia de maneira cognitiva, sem passar por uma série de etapas comportamentais de tentativas e erros. Isto sugere que os primatas humanos e não humanos podem aprender e criar idéias utilizando um raciocínio.

De acordo com Merleau-Ponty, este experimento mostra o tipo de comportamento aberto pela percepção em um animal bem desenvolvido. O que teria levado o macaco a utilizar algo como um instrumento seria a capacidade de visualizar no pedaço de pau algo além do materialmente apresentado. Deste modo, a percepção, para estes animais, se apresenta como a capacidade de visualizar unidades de significado na matéria. Nos seres mais rudimentares, como ratos, por exemplo, o

comportamento segue o modo de tentativa e erro, o que significa, por outro lado, uma percepção mais limitada do mundo.

Com o homem, esta relação se complexifica ainda mais. Assim como o comportamento significativo animal, possuímos a capacidade de enxergar na matéria uma utilização além do que os dados perceptivos sugerem. Mas, além disso, nossa percepção consegue visualizar nos objetos um fim em si mesmo, sem a necessidade de uma aplicação. Uma pedra, por exemplo, pode ser aplicada a uma pluralidade de usos - desde um instrumento, até uma utilização artística ou religiosa. No caso dos chimpanzés, o que o levou a utilizar o pedaço de pau como instrumento foi uma ação a ser realizada. No homem, por outro lado, não são necessários estímulos para nos servirmos dos objetos, eles próprios estão abertos a utilizações múltiplas.

E uma vez que a percepção sempre mobiliza uma forma de comportamento equivalente à sua complexidade, a própria conduta humana também se reveste de significado simbólico. Seus gestos podem conter uma série de significados jamais sugeridos pela estrutura anatômica. Por exemplo, as duas mãos encostadas na frente do peito se tornam um modo de oração na cultura católica, e, por outro lado, uma forma de meditação aos praticantes de ioga. Segundo Merleau-Ponty, a novidade trazida pela espécie humana é um modo de comportamento *simbólico*.

A tradição metafísica considerou o homem a partir de sua condição de “animal racional”. No entanto, esta conjunção entre animal e racionalidade pareceu apenas um ponto de partida, imediatamente abandonado em função da razão. De acordo com a análise de Merleau-Ponty, por outro lado, a peculiaridade humana não se encontra centrada na razão, mas aberta desde a estrutura da percepção e do comportamento. Isto faz com que, para o filósofo, nosso ponto de partida sobre o mundo não se centre num “eu penso”, e sim num “eu posso”, o que quer dizer, o mundo me afeta de algum modo, e meus mecanismos corporais e intelectuais podem responder a esta solicitação.

Basta dizer, por exemplo, que antes de realizar operações complexas de pensamento, uma criança necessita de uma enorme variedade de aprendizagens, como andar em duas pernas, utilizar as mãos, ser capaz de reconhecer outros seres humanos ou falar. Todos estes atos não se centralizam numa razão reflexiva, mas fazem parte

da dinâmica existente entre o mundo percebido e uma autonomia motora corporal.

Para Merleau-Ponty, trata-se aí de duas aprendizagens intrinsecamente ligadas. Uma criança não aprende a enxergar o mundo “em si”, para, em seguida, manipular objetos. O filósofo afirma que, para uma criança, uma vela muda imediatamente de aspecto a partir do momento em que ela passa a ser vista como algo que queima.

O sujeito reflexivo moderno se opõe ao mundo e dele se aproxima por um ato analítico. Ao buscar um momento anterior a esta operação de pensamento, Merleau-Ponty encontra um ser vivo, cujas sensações são o signo do engajamento e comunhão com a realidade. Ao paradoxo de duas substâncias incomunicáveis, temos agora um sujeito encarnado ligado por um cordão umbilical ao mundo.

Se a filosofia não foi capaz de enxergar e tematizar esta comunhão originária é, segundo Merleau-Ponty, por se render àquilo mesmo que a percepção sugere. Enquanto razão de todas as aparências, o que ela apresenta à consciência é um mundo de objetos estáveis e acabados. Tomando esta constituição como ponto de partida, a filosofia clássica julgava que tudo o que tinha a fazer era, numa pesquisa retroativa, remontar às causas que tornaram esta configuração possível.

Para Merleau-Ponty, não há, no entanto, como remontar à gênese causal da percepção, pois, como demonstramos num trecho destacado acima, ela cria, “de uma só vez”, o espetáculo do sensível. Isto quer dizer que não há “causa primeira” a ser detectada na percepção, e sim uma espécie de acontecimento, cuja significação o filósofo assume e busca aprofundar: É a noção mesmo de imediato que se encontra transformada: é, a partir de agora, não mais a impressão..., mas o sentido, a estrutura, o arranjo espontâneo das partes. (PONTY, 1945, pág. 85).

A referência a este âmbito significativo, como agora sabemos, só faz sentido enquanto o organismo, ou seja, o corpo possibilita um relacionamento diferenciado com o mundo. É ele, portanto, e não a subjetividade autônoma moderna, o verdadeiro sujeito da percepção. A questão assumida por Merleau-Ponty, portanto, não é mais entre sujeito e mundo, e sim entre corpo e campo fenomenal. Veremos nas seções seguintes como esta nova colocação introduz na filosofia temas antes invisíveis para a

tradição, como a espacialidade, a linguagem e o outro.

4.3.

A espacialidade recolocada pelo corpo próprio

A colocação do corpo como inerência de um ser vivo no mundo traz a necessidade de uma nova concepção de espacialidade, distante daquela do espaço objetivo. Temos agora não mais a tematização do âmbito do método científico, tal como a filosofia moderna necessitou justificar, mas um mundo apresentado como experiência.

Aquele meio homogêneo em que objetos se dispõem de forma indiferenciada e uniforme ignora, pelas próprias exigências do método científico, qualquer referência a uma perspectiva. Partir de um ponto de vista significaria possuir uma visão limitada daquilo que repousa de maneira autônoma e independente de qualquer posição.

Vimos anteriormente algumas causas que levaram a ciência a buscar ultrapassar o mundo sensível. Os teoremas de Newton e Galileu necessitaram se desprender da referência a um observador para se tornar eficazes. Para estas teorias, ocupar certo fragmento de espaço, se defrontar apenas com certas faces dos objetos, torna impossível o conhecimento das verdades da física.

Ao abrir uma porta para entrar num cômodo, o aposento ao qual me dirijo se encontra à minha frente. Porém, ao me virar para fechar a porta, passo a tê-lo presente atrás de minhas costas. Para a noção objetiva de espaço, a sala se encontra fixa num local, não importando minha posição em relação a ela. Coordenadas absolutas, como as de norte e sul constituem o verdadeiro guia da disposição dos corpos no espaço. A lida com as coisas a partir de um ponto de vista particular se torna, assim, apenas acidental. Deste modo, a noção de profundidade é abolida do pensamento objetivo, assim como a de opacidade. Cada objeto se mostra com total clareza e auto-evidência, pois o método científico exige a anulação de uma situação em relação ao espaço, tal como aquele observador estrangeiro descrito no primeiro capítulo.

Caso queiramos pensar o mundo a partir da experiência de um ser vivo, ao

invés de um pensamento puro, no entanto, estas relações necessitam ser recolocadas. Como vimos na seção anterior, a percepção na série animal, apesar de pouco se diferenciar de um automatismo em suas bases, se dirige a uma interação significativa com o mundo. No homem, este caráter significativo se complexifica ainda mais, dando lugar a uma percepção simbólica.

Ocupar um ponto espacial se desdobra numa exigência imediata: devemos nos posicionar em relação ao mundo, pois, como bem afirma Bergson, qualquer ser vivo é um centro de ação. Num sentido mais imediato, portanto, todas as referências com o mundo externo dizem respeito a necessidades vitais. Vemos agora como aquela estrutura do comportamento do capítulo anterior rege nossa vida encarnada.

Fixar relações espaciais em termos absolutos significa aplicar uma dimensão teórica ao espaço e, portanto, desconsiderar sua relação direta com o sentido vital. Para o sujeito engajado em suas atividades, as noções do espaço absoluto apenas servem casualmente como orientação, por exemplo, numa navegação, em que uma bússola indica o curso a ser seguido. Esta recorrência eventual a coordenadas fixas, no entanto, não significa, de modo algum, uma sujeição ao espaço absoluto.

Já que não há ponto de vista, não é possível falar também em localização, num “aqui”. O sujeito teórico, aquele que julga necessário um afastamento do mundo, não se posiciona em relação ao espaço. Os objetos deste âmbito e mesmo o próprio corpo do sujeito se encontram em toda a parte e em parte alguma. Por outro lado, nos afirma o filósofo:

A palavra “aqui”, aplicada a meu corpo, não designa uma posição determinada em relação a outras posições ou a coordenadas exteriores, mas a instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo, em relação às suas tarefas (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 130).

Esta relação espacial característica do corpo próprio toma esta “ancoragem” como o necessário posicionamento e abertura ao mundo³. Apenas em função destas primeiras coordenadas pode o sujeito, agora localizado necessariamente em um ponto específico, realizar qualquer ação possível. Esta nova configuração, no entanto, não

³Por esta razão Merleau-Ponty toma emprestado o termo de Heidegger ser-no-mundo, para designar nosso único modo possível de experiência – a de um sujeito que, ao mesmo tempo, é um posicionamento no mundo.

somente recoloca a noção de coordenadas espaciais em relação a uma medida absoluta, como também a própria experiência do sujeito em relação a seu corpo.

Como já vimos com o “paradoxo” apontado por Merleau-Ponty, num primeiro momento, nosso corpo possui uma materialidade que pouco o distingue de todas as outras formas extensas do universo. No entanto, uma vez que o possuímos como veículo de nossa presentificação no mundo, a relação traçada com ele vai muito além de um mero posicionamento ocasional.

Nenhuma fração da extensão de nosso corpo nos é indiferente. Ao zelarmos pela sua manutenção o sentimos de maneira global - dos dedos dos pés aos fios de cabelo. Isto faz com que, apesar de podermos localizar as partes do corpo espacialmente⁴, possuímos com ele uma relação distinta da mera justaposição de partes.

Ao corpo enquanto presentificação de uma subjetividade no mundo importa menos o saber de como se dispõe seus órgãos do que usá-los. Isto quer dizer que o comportamento possui o corpo como uma totalidade de membros disponíveis para realizar uma ação. Merleau-Ponty chama essa estrutura de “esquema corporal”.

Dificilmente podemos afirmar, seguindo um exemplo de Merleau-Ponty, que meu braço sobre uma mesa se encontre ao lado de um cinzeiro, assim como este cinzeiro está ao lado de um telefone. A posição espacial do corpo não é um mero acidente, indiferente à maneira como o próprio corpo se dispõe. “O contorno de meu corpo é uma fronteira que as relações de espaço comuns não ultrapassam” (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 127).

Da mesma forma, não possuímos todas as partes do corpo integralmente evidentes ao mesmo tempo, apesar de nosso sistema sensitivo nunca se ausentar. Se estivermos em pé apoiados apenas com uma mão sobre uma mesa, exemplifica Merleau-Ponty, apenas uma fração de nosso corpo possuirá o foco de nossa presença - o contato entre mão e mesa. A não ser que um acidente comprometa algum outro membro, como por exemplo, um súbito corte provocado pela quina da mesa na perna, o restante do corpo permanece em segundo plano em vista de minha atual ação.

Portanto, podemos dizer que arrastamos a totalidade corporal aonde formos,

⁴ Em formulações do tipo “meus pés se encontram abaixo de minhas canelas”, e assim por diante.

em função da ação a ser realizada. Aproximamo-nos aqui novamente da formulação de horizonte e fundo utilizada por Merleau-Ponty na descrição do fenômeno da percepção. Da mesma maneira como a totalidade da paisagem permanece disponível para que cada uma de suas partes se mostre, a totalidade de nosso corpo se estrutura em vista da ação a ser realizada.

Se o espaço corporal e o espaço exterior formam um sistema prático, o primeiro sendo o fundo sobre o qual pode se destacar ou o vazio sobre o qual pode *aparecer* o objeto como alvo de nossa ação, é evidentemente na ação que a espacialidade do corpo se realiza. (MERLEAU-PONTY, pág. 132)

Portanto, o corpo, arrastado durante a totalidade de nossa existência se encontra presente como forma de interação com o meio. Nossos membros funcionam como uma espécie de ferramenta à mão para lidar com as situações apresentadas.

Relembrando o argumento de Descartes citado acima, para este filósofo, o fato de um membro poder ser retirado sem comprometer a integridade do pensamento significaria um caráter acidental do corpo. O movimento corporal resultaria de uma manipulação dos membros pelo pensamento, tal como se uma vontade devesse deliberar sobre cada ato.

Merleau-Ponty utiliza um caso famoso nos estudos psicológicos e fisiológicos para desmentir este argumento cartesiano. Muitos pacientes que tiveram membros do corpo amputados o sentem ainda presentes, e freqüentemente, mesmo uma dor constante. Este fenômeno suscitou diversas teorias dos cientistas. Para Merleau-Ponty, estas tentativas de explicação sobre o fenômeno falham por tomar o corpo como objeto em si, apartado do pensamento. Tanto os recursos do empirismo, quanto do intelectualismo não seriam capazes de uma aproximação adequada do problema. Apenas para citar uma destas hipóteses, a psicologia intelectualista atribuía à lembrança representacional, ainda estocada no cérebro, a experiência do membro ainda presente no corpo.

Para Merleau-Ponty, por outro lado, o caso do membro fantasma faz transparecer uma presença pré-reflexiva e pré-objetiva sobre o qual o corpo estaria situado. Sem dúvida, o paciente *sabe* sobre seu membro perdido, condição, portanto, já assimilada pelo pensamento consciente. O que o levaria a agir e sentir seu membro

ausente seria uma permanência do esquema corporal, tal como o paciente se acostumou durante toda a existência a dispor:

Possuir um membro fantasma é permanecer aberto a todas as ações, cujo braço apenas é capaz, é reter o campo prático que possuía antes da mutilação. O corpo é o veículo do ser no mundo, e possuir um corpo é para um ser vivo se unir a um meio definido, se confundir com certos projetos e nele se engajar continuamente (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 111).

Ainda outro exemplo clarifica bem este ponto. Alguém que adquira uma bengala estranhará inicialmente este instrumento, se atrapalhando com sua manipulação. Na medida em que com ela se acostume, a bengala se torna tão assimilada pelo corpo que passa a fazer parte dele. Deste modo, caso seja perdida subitamente, os movimentos corporais do portador muitas vezes vacilarão ao executar um gesto como se ela ainda estivesse à sua disposição. Contra a posição cartesiana, portanto, esta colocação afirma que o caráter sempre suscetível de modificação do corpo não implica uma não pertença substancial deste com o sujeito. Possuir um corpo constitui nossa condição inalienável. No entanto, a disposição variável do mecanismo corporal significa apenas que sua manipulação depende de uma aprendizagem, fornecida pelo hábito, e anterior à reflexão. O corpo revela, portanto, um modo de existência que não cabe naquela definição clássica de substância, como o que é eternamente presente e homogêneo, malgrado as sucessivas mudanças.

O movimento corporal não resulta de uma intervenção contínua do pensamento, pois dispomos de nossos membros de maneira espontânea e irrefletida. É durante a infância que aprendemos a manipular nosso corpo. Sabemos como mesmo algo aparentemente simples, como andar sobre duas pernas, exige tempo e amadurecimento, tanto muscular quanto motor. A realização plena desta ação ocorre quando a criança pode caminhar irrefletidamente.

No entanto, mesmo este ato modo de caminhar não é uma necessidade “substancial” ao homem, mas uma aquisição cultural. São famosos os exemplo de crianças que, devido a fatalidades, foram perdidas ainda recém-nascidas e criadas por lobos. Uma das características mais chamativas nestes casos é a disposição corporal adquirida por elas. Uma vez que cresceram no meio de lobos, estas crianças são

incapazes de caminhar sobre duas pernas e seus corpos são adaptados a uma locomoção quadrúpede.

O modo como manipulamos nosso corpo não decorre, portanto, de uma necessidade universal. Merleau-Ponty cita ainda o caso do sorriso, que designa um sinal de alegria para um ocidental, ao passo que um japonês o enxerga como expressão de raiva. O corpo próprio, desta forma, não é aquele mero objeto manipulado por uma subjetividade imparcial e situada fora do tempo, mas a expressão tanto de um aprendizado motor, como de uma existência temporal e cultural específicas:

É por ser uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode se distinguir de todo o processo em terceira pessoa, de toda modalidade de *res extensa*, como de toda *cogitatio*, de todo conhecer em primeira pessoa – e que ele pode realizar a junção do psíquico com o fisiológico (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 109).

Como afirmamos acima, a experiência que o corpo revela a um ser vivo é de um território ambíguo, um fragmento de matéria em que confluem sujeito e objeto, espírito e matéria, sem que nenhum deles jamais se realize plenamente. Este contexto pré-objetivo e pré-pessoal do qual o corpo próprio se nutre necessita agora ser também tematizado, uma vez que ele deve ser entendido agora em sua conjugação com o corpo.

4.4.

O olhar situado

O caminho seguido até aqui buscou delinear como o pensamento de Merleau-Ponty retira a subjetividade de uma indiferença em relação ao mundo concreto, “ancorando-a” num corpo sem o qual suas operações autônomas não seriam possíveis. Falta nesta seção explicitar como o objeto também segue um caminho semelhante, pois de pura extensão, se reveste de qualidades sensíveis, perdendo sua plenitude substancial. A seguir, veremos como os dois movimentos de “encarnação” do sujeito e objeto são, na verdade, a descrição de um mesmo ato. ”A teoria do

esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção”⁵, nos diz Merleau-Ponty, o que equivaleria à afirmação contrária de que a reflexão sobre a percepção implica também a de corpo unido aos objetos.

O corpo próprio é no mundo como o coração no organismo: ele mantém continuamente em vida o espetáculo visível, o anima e o nutre interiormente, forma com ele um sistema... Toda a percepção exterior é imediatamente sinônima de uma certa percepção de meu corpo, como toda a percepção de meu corpo se explicita na linguagem da percepção exterior (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 246, 249).

Como sabemos, o perceber foi relacionado à nossa condição de seres vivos, antes de atividades de pensamento. A análise do comportamento ressaltou como a percepção faz sentido enquanto necessidade vital de um organismo com seu meio, em que ambos formam um sistema de relações.

Desta maneira, fundamentar a percepção na teoria de um sujeito desinteressado falseia seu sentido primeiro que é a apresentação de uma porção do mundo a um ser vivo. O objeto apenas adquire unidade e aparente estabilidade em função desta estrutura corporal. Da mesma forma, o pensamento objetivo ignora o sujeito perceptivo por julgar o mundo constituído anteriormente a qualquer relação com o corpo.

Segundo Merleau-Ponty, ao invés de entidades repousando autonomamente no espaço objetivo, o objeto se mostra na medida em que se presta a uma exploração. Esta relação apenas ocorre, pois o objeto irradia cores, sons, gostos. Não é um espírito, portanto, que preside esta relação, e sim o corpo; é através dele, em primeiro lugar, que a aparição de um âmbito sensível faz sentido.

Na visualização de um cubo, por exemplo, o intelectualismo atribui nossa capacidade de reconhecê-lo ao fato de possuímos sua definição conceitual – um objeto de seis faces iguais. Relacionar esta apreensão intelectual a uma experiência limitada como a possibilitada pelo corpo significaria torná-lo irreconhecível.

No entanto, considera Merleau-Ponty, esta definição não corresponde à nossa experiência espontânea de percepção do cubo. A apresentação de objetos no espaço significativo não necessita atualizar continuamente conceitos. Evocar a definição do

⁵ MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 249.

cubo durante a percepção significa tomar como ponto de partida aquilo mesmo que a exploração já apresentou. Temos, neste caso, mais uma representação mental do que uma visualização, tal como nesta citação: o cubo de seis faces iguais é a idéia-limite pelo qual eu exprimo a presença carnal do cubo que está lá, sob meus olhos, sobre a minha mão, em sua evidência perceptiva (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 247).

Perceber implica possuir um objeto sob certo ângulo, alcançar e ter dele apenas um perfil, quando, paradoxalmente, reconhecemos uma totalidade presente. Para o pensamento objetivo, o espaço seria um meio fixo, pelo qual os objetos se amontoam, justapondo-se um ao outro. Uma verdadeira relação de distância, desta maneira, estaria expressa simplesmente na medida ocupada pelo espaço entre os corpos. O posicionamento tomado pelo sujeito ante os objetos, no entanto, representaria apenas uma relação acidental e secundária de distância.

Numa descrição existencial do corpo próprio, por outro lado, as relações espaciais assumem uma importância fundamental. São elas que determinam o modo de envolvimento do corpo com as coisas e seu modo de aparição. A distância faz, por exemplo, com que um latido distante apareça apenas como ruído de fundo, e o mesmo som de perto sugira perigo. Portanto, a distância tomada em relação aos objetos determina a experiência que teremos deles.

Os termos espaciais não podem ser entendidos como mera circunstância ocasional. É a posição em relação ao mundo, em primeiro lugar, que funda o modo de engajamento do corpo:

Aquilo que importa para a orientação do espetáculo, não é o corpo tal como ele é de fato, como coisa em um espaço objetivo, mas meu corpo como sistema de ações possíveis, um corpo virtual em que o “lugar” fenomenal é definido pela tarefa e por sua situação. Meu corpo está onde há qualquer coisa a ser feita (MERLEAU-PONTY 1945 pág. 297).

Esta tarefa a ser realizada pelo corpo o liga, portanto, ao que percebe. Os sentidos se encontram incessantemente afetados por cheiros, barulhos, visões, sensações táteis e gostos. Porém, esta pluralidade jamais desempenha em nós o mesmo grau de importância.

Em conjugação com a estrutura corporal, o corpo se direciona inteiramente ao membro executante de uma ação e faz isto em vista do direcionamento a um de nossos sentidos. Ao comer, os gostos aparecem com mais predominância; durante um concerto, da mesma maneira, nos entregamos inteiramente à audição; assim como, ao andar na rua, a visão e, eventualmente, a audição, são os principais solicitados.

As análises clássicas trataram esta pluralidade sensorial segundo as direções empiristas ou intelectualistas. De acordo com a corrente empirista, os cinco sentidos desempenham operações distintas. Uma vez que o empirismo parece equiparar o sujeito ao mesmo plano de causa e efeito da matéria, as sensações são traduzidas como estímulos mecânicos. A ação resposta surge, deste modo, como mero efeito desta causa sensível. Para o intelectualismo, o sujeito não chega a se envolver com o mundo, mas apenas *julga* sobre ele. O pensamento representa o centro invariavelmente homogêneo pelo qual as sensações externas oferecem algo como a questões a ser resolvidas. Cada movimento da subjetividade seria, desta forma, uma solução tomada deliberadamente em vista das questões colocadas pelos estímulos sensíveis.

De acordo com Merleau-Ponty, por outro lado, o contato dos sentidos com as sensações não se instala em nós nem como causa de um efeito mecânico, nem como decisão a ser tomada. Trata-se, antes, de um contexto em que uma espécie de diálogo é travada entre nossos sentidos e o mundo, sem nenhuma ou mínima interferência do pensamento objetivo.

A percepção, afirma Merleau-Ponty, é um ato de duas faces⁶. Os movimentos executados pelo corpo são o correlato da porção de mundo que a estimulou:

Quando nós dizemos que o vermelho aumenta a amplitude de nossas reações, não é preciso entender aí dois fatos distintos, uma sensação de vermelho e reações motoras, - é preciso entender que o vermelho, por sua textura que nosso olhar segue e abraça, é já uma amplificação de nosso ser motor (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 257).

⁶ A percepção exterior e a percepção do corpo próprio variam juntas porque elas são as duas faces de um mesmo ato (MERLEAU-PONTY 1945 pág. 247).

O fato do verde se mostrar ao corpo como relaxante e o vermelho provocar movimentos mais enérgicos não afeta o corpo à maneira de uma resposta mecânica, e sim cria uma atmosfera que o convida a certo modo de ser. Neste sistema de trocas entre corpo e campo fenomenal não há mais lugar para a exigência de clareza e distinção do espaço objetivo. Ao aliar a percepção ao pensamento, Descartes supõe no julgamento a necessária e contínua intervenção reflexiva no reconhecimento de objetos. Desta maneira, o filósofo francês explica como podemos nos enganar quanto ao percebido.

O aliamento da percepção com o julgamento permitiria ainda “corrigir” certas ilusões perceptivas, como aquela em que um bastão se mostra deformado por sua metade se encontrar submersa num copo d água. O conhecimento das leis físicas sobre a refração da água, no entanto, nos permitiria saber de antemão que o bastão possui um tamanho único, apesar de o enxergarmos em dois tamanhos distintos. Para Descartes, portanto, o pensamento nos asseguraria dos erros ao qual constantemente nos expomos submetidos ao mero recurso dos sentidos.

Nos capítulos anteriores mostramos como, através de uma crítica ao ideal metafísico de superação do mundo sensível, Merleau-Ponty molda uma nova configuração filosófica. A definição do sentir como comunicação entre sujeito e mundo coloca no corpo um momento inseparável da existência. Anterior a qualquer elaboração racional ou teórica, o corpo nos apresenta um mundo com o qual nos relacionamos espontânea e continuamente.

O espaço como sistema de trocas entre corpo e campo fenomenal abre, por outro lado, a possibilidade do engano e do erro como momentos originários da percepção. Isto se torna possível, pois, segundo Merleau-Ponty, a ambigüidade constitui inexoravelmente a experiência de um ser encarnado.

Perceber não se traduz numa atividade imperfeita de conhecimento, mas numa relação autêntica de presentificação de um corpo e de um mundo. Pela percepção, apesar de lidarmos com objetos apenas parcialmente contemplados, os temos inteiramente presentes. Esta apresentação, como sabemos, não ocorre por um trabalho intelectual de inspeção de conceitos, apesar da participação ativa da consciência. Como vimos no segundo capítulo, faz parte da constituição da consciência se abrir

ante uma organização espontânea da realidade. Esta relação significativa não exclui, como exige o pensamento racional, o equívoco.

A ambigüidade da percepção não seria, no entanto, a afirmação de um relativismo do percebido, mas antes uma condição de um corpo, cujo acesso ao mundo possui apenas uma visualização parcial das coisas. Este acesso limitado, apesar disto, não faz com que perceber signifique estar suscetível a ilusões.

Julgamos ver Luisa, e, neste exato momento, a temos presente em nossa frente. Uma aproximação, no entanto, nos revela uma estranha. Do mesmo modo, a lua parece enorme no horizonte e mínima em pleno céu. Como nos mostra Merleau-Ponty, não é a medição objetiva das dimensões da lua que nos dará a palavra final sobre seu “verdadeiro” tamanho.

Relembrando este ponto essencial, para o filósofo, a consciência intencional organiza espontaneamente um sentido, constituído além da apresentação material. Isto significa que, em dado momento, a visualização do rosto de uma desconhecida sob certo ângulo trouxe Luisa para nosso campo visual. A possibilidade de uma percepção mais demorada nos revelar o engano não faz daquela presença anterior um erro de julgamento. Tal é, justamente, a relação com as coisas de um ser encarnado que alcança os objetos sob certo ângulo e em meio a outros.

Talvez a falsa percepção anterior possa ter sido conseqüência de uma má iluminação. À aproximação da desconhecida a um ponto iluminado de nosso campo, o equívoco se revela. Esta “mistura” entre o objeto visado com o seu ambiente não constitui uma fonte de erros, que apenas uma visão depurada poderia corrigir. Os objetos jamais se mostram fora de um contexto próprio, sendo este último tão influente a ponto de efetuar neles deformações.

Aquilo que cerca as formas percebidas não é uma mera vestimenta sobreposta, mas influi decisivamente na maneira como o objeto se mostra. Relembrando a ilusão de Müller, utilizada e comentada anteriormente, as setas no final das duas linhas transformam em duas visualizações diferentes medidas objetivamente idênticas. As setas, desta maneira, não devem ser entendidas como iguais, mas apenas pertencentes a contextos diferentes.

O ideal de apresentação “objetiva” das coisas por sua medida extensa mascara ainda o âmbito cultural do qual os objetos fazem parte. Algo objetivamente determinado como a lua se apresenta, a cada sociedade e tempo, em função ainda de outro contexto, desta vez histórico e cultural. A dupla leitura moderna de atualização do conceito “lua” pela consciência, ou a projeção de excitações luminosas na retina passam por cima deste fenômeno. Não é um erro, equívoco ou fantasia as diferentes representações culturais que este satélite assume em cada sociedade. As análises clássicas jamais puderam dar conta deste fator, uma vez que traduziam o fenômeno da percepção como representação de um objeto a um sujeito conhecedor.

Aquilo que a cultura, ou mesmo a história de um indivíduo apresenta sobre um objeto faz parte de suas propriedades, assim como qualquer outra característica “objetiva”, tais cor ou tamanho. Alguém que sofra de aracnofobia não acrescenta à visão de uma aranha uma reação posterior de medo e repulsa; este animal já contém, como parte de sua apresentação, os elementos suficientes que provocarão uma reação de fuga. Um tratamento terapêutico ou mesmo uma atitude de enfrentamento do medo pode fazer com que, passado algum tempo, esta pessoa perca o medo de aranhas. Isto não quer dizer, no entanto, que o temor deste animal fosse apenas um “acidente” ou elemento contingente de sua substância, mas revela um caráter temporal inerente à percepção.

Ao percebermos, contraímos no momento presente todo o nosso passado, tanto cultural quanto pessoal. Deste modo, nosso encontro com as coisas traz consigo inevitavelmente a marca de nossa história.

Não visualizamos uma casa como entidade eternamente presente, mas tal como se apresenta hoje. Amanhã podemos pintá-la de outra cor ou mesmo demoli-la, de modo que cada momento atual sugere poder ultrapassar seu enraizamento temporal. Foi justamente esta a tendência do pensamento metafísico – o de estender a aparente estabilidade do objeto momentaneamente presente a um número infinito de presentes.

4.5.

O espanto da percepção primordial

Retomando e restituindo o lugar devido do mundo perceptivo e, através deste, da temporalidade própria deste, Merleau-Ponty afirma um novo papel para a filosofia:

Uma boa parte da filosofia fenomenológica ou existencial consiste na admiração dessa inerência do eu ao mundo e ao próximo, em nos descrever esse paradoxo e essa desordem, em fazer *ver* o elo entre o indivíduo e o universo, entre o indivíduo e os semelhantes... (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 15)

Extremamente interessante no comentário acima é a afirmação de que a filosofia fenomenológica descreve o “paradoxo e a desordem” do entrelaçamento entre indivíduo, universo e o outro. Insistindo naquilo que citamos na introdução do trabalho, lembremo-nos da recusa de Merleau-Ponty em desfazer esta confusão. A percepção é um milagre e um paradoxo, nos afirma o filósofo, sem nunca buscar resolvê-lo.

Já em *Fenomenologia da Percepção*, assim como no restante da obra, Merleau-Ponty tenta aprofundar este caráter misterioso da experiência. Poderíamos assim dizer que, após descrever a experiência do ponto de vista de “como ela é”, ou seja, as formas de interação do corpo com o mundo e os outros, o filósofo passa à reflexão deste âmbito em seu estado nascente. Encontramos aqui aquela exigência, refletindo a talvez mais famosa citação de Merleau-Ponty, a de que filosofar é “reaprender a ver o mundo”.

Por esta razão, a arte parece tão de acordo com os propósitos do filósofo. Segundo Merleau-Ponty, as diversas produções artísticas do final do século XIX e início do XX tiveram por tema exatamente trazer à expressão este contato primordial da experiência com o mundo. O exemplo mais óbvio, para qualquer um que já tenha ouvido algo sobre Merleau-Ponty, é, sem dúvida, Cézanne. No entanto, não podemos dizer algo diferente de Balzac, Francis Ponge, Wallace Stevens, Proust, dentre muitos outros. No que diz respeito à percepção, Merleau-Ponty tenta encontrar aquilo que denomina seu estado nascente, ao qual Cézanne parece figurar como seu grande aliado. No texto *A dúvida de Cézanne*, escrito no mesmo ano de publicação de

Fenomenologia da Percepção – 1945-, vemos como o filósofo e o pintor possuem pontos comuns.

Certamente, muito do que Merleau-Ponty afirma sobre Cézanne deriva de uma leitura filosófica de sua obra. No entanto, como vários trechos de cartas do pintor demonstram, vemos o quanto ambos se empenhavam em esforços semelhantes. Aquilo que Merleau-Ponty busca, e que estaria na base do trabalho do pintor francês, seria um modo de apreciação do mundo além do relacionamento pragmático com ele. Lançados em nossas atividades cotidianas, dificilmente temos olhos para os objetos que os tomando como contraponto ou estímulo para nossas ações e atividades.

De maneira alguma, no entanto, Merleau-Ponty pretende rebaixar este tipo de relacionamento com o mundo. Se fosse este o caso, aquilo que delineamos nos capítulos anteriores seria classificado como um modo menor e decaído de existência. Nada do que foi dito contradiz a busca das bases da experiência. Pelo contrário, devemos entender este gesto final como o problema, inaugurado pelo corpo próprio como sujeito da percepção, estendido aos seus últimos limites.

O próprio Cézanne, ao sintetizar a busca de sua obra, afirma naquela frase, de tão célebre que não se sabe nem de onde surgiu: “queria assustar Paris com uma maçã”. Esta afirmação possui um forte parentesco com as próprias raízes da filosofia. Nas clássicas afirmações de Platão e Aristóteles⁷, a origem da atitude filosófica deriva de uma experiência de espanto perante o mundo. Isto significa olhar para as coisas, seja o céu, o próprio corpo humano ou a atividade do pensamento com profundo estranhamento, tal como se aquilo se mostrasse pela primeira vez. A dialética socrática possuía como objetivo levar seus interlocutores a tal estado em que, despidos de suas crenças e preconceitos, aquilo que julgavam como óbvio aparecia a seguir como um enorme mistério.

⁷ “Sócrates — Estou vendo, amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente tua natureza, pois a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia. Ao que parece, não foi mau genealogista quem disse que Íris era filha de Taumante. Porém já começaste a perceber a relação entre tudo isso e a proposição que atribuímos a Protágoras? Ou não?” PLATÃO Teeteto, 155 d.

“Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores”. ARISTÓTELES, *Metafísica* livro I capítulo 2, 982b.

No entanto, o próprio Aristóteles já anuncia o modo como a filosofia se relacionará com este estado de maravilhamento. A ânsia do filósofo e, estendendo ainda mais, da metafísica clássica, é a de domar este mistério, resolvê-lo através de uma explicação racional da realidade. É desta maneira que muitos filósofos contemporâneos aliaram as pesquisas da metafísica com a da ciência.

Tal como expõem Merleau-Ponty, Bergson e muitos outros contemporâneos, o trabalho filosófico não deveria se resumir à construção de um conhecimento sólido sobre a realidade, mas na tematização e aprofundamento da experiência. O esforço mobilizador da filosofia e da arte do final do século XIX e o início do XX vai assim totalmente contra a tentativa metafísica de dissolução daquele mistério paralisante. Ao invés disso, vemos nestes autores uma tentativa, neste sentido semelhante à de Sócrates, de desfazer a familiaridade cotidiana e alcançar aquilo que a realidade possui de misteriosa.

São infindáveis os exemplos que poderiam ser evocados na arte contemporânea. Escolhemos, como forma de ilustração, um trecho de João Cabral. No poema “Uma faca só lâmina”, o autor tematiza os efeitos daquilo que denomina “idéia fixa” – que, como o próprio poeta confessa, se trata de um amor não correspondido⁸. Tão cortante como uma faca, a angústia possuiria como efeito positivo, e quase ontológico, despertar um estado paralisante, em que a avidez da faca-sentimento serve como gatilho para a mesma avidez adquirida pelo mundo e pela linguagem. É deste modo que o poeta afirma:

E tudo o que era vago,
toda frouxa matéria
para quem sofre a faca
ganha nervos, arestas.

Em volta tudo ganha
a vida mais intensa,
com nitidez de agulha
e presença de vespa.

⁸ Impossível não relacionar aqui a idéia heideggeriana de que os sentimentos, ou humores, estão na base de nossa relação com o mundo. No caso do poema, o amor não correspondido se traduziria numa angústia - simbolizada pela imagem da faca.

Em cada coisa o lado
que corta se revela,
e elas que pareciam
redondas como a cera

despem-se agora do
caloso da rotina,
pondo-se a funcionar
com todas suas quinas

(NETO, 1997, pág. 216)

Aplicando uma leitura meta-poética, a avidez cortante da faca, revelada pela angústia amorosa, se transfere para o poema, tornado tão cortante quanto o sentimento que o origina. O que a faca revela, e o poema reproduz, é um ultrapassamento do lida cotidiana com a linguagem e com o mundo, no qual ambos adquirem espessuras, passam a se revestir d“a vida mais intensa,/ com nitidez de agulha/ e presença de vespa”.

João Cabral afirmou certa vez como o objetivo da poesia, o de “revelar o ‘real real’. ‘Uma faca só lâmina’, desta maneira, não serve apenas como um poema isolado, mas como a descrição de seu próprio fazer poético que, aliás, se assemelha enormemente à de inúmeros outros autores.

Este espanto da percepção, no entanto, não é um privilégio de poucos filósofos e artistas. A obra destes autores simplesmente tenta tornar comunicável este momento, do qual todos possuem, conscientes ou não, a ocasional experiência. Alberto Tassinari, ao comentar os textos de Merleau-Ponty sobre pintura, afirma exemplarmente o significado deste espanto primordial:

[O espanto] É esse vento repentino que me leva a olhar a copa agitada da árvore fora de minha janela e que me apanha antes que o percebido e o cotidiano se intrometam. Nessa surpresa, o tempo como que demora, como que pára um pouco e me dá o presente em que traço da árvore o desenho – e que ela por sua vez também me desenha – da agitação de suas folhas e de seus galhos. É nesse coincidir de dois desenhos, que são um só, e no qual o que percebo como que o crio e o que crio como que já me esperava para desvendá-lo, que percebo como se nunca tivera percebido. (TASSINARI, 2004, pág. 148)

É deste modo que se realiza plenamente aquela estrutura do objeto percebido em ligação contínua com quem percebe. Se relacionar com o mundo é, de certa

forma, se entregar a ele, dissolver certa fração de nossa autonomia subjetiva em um de nossos sentidos. No momento em que esta entrega se radicaliza, não somos mais um sujeito pensante e afastado da realidade, e sim todo ouvido, ou inteiramente visão; uma comunhão com o percebido. Obviamente, o grau em que isto acontece depende do envolvimento com o percebido, cujo extremo seria aquilo que a tradição denominou de experiência estética.

Eu que contemplo o azul do céu não sou *em face* dele um sujeito acósmico, não o possuo em pensamento, não exibio perante ele uma idéia do azul que me forneceria o segredo, eu me abandono a ele, me enredo nesse mistério, ele “se pensa” em mim, eu sou esse azul mesmo do céu que se concentra, se recolhe e se põe a existir por si, minha consciência é atada a este azul ilimitado (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 259).

Delimitado este modo de contato com o percebido, devemos agora passar ao exame dos temas, antes invisíveis à metafísica clássica, e que necessitam de uma re colocação. A partir da ancoragem do sujeito no mundo sensível, não é apenas o objeto que se vê transformado, mas o próprio âmbito humano de relações. Veremos a seguir como a linguagem, o gesto, a reflexão, dentre outras atividades antes aliadas exclusivamente ao pensamento, se mostram como modalidades da existência corporal.