



Griot: Revista de Filosofia

ISSN: 2178-1036

griotrevista@gmail.com

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

Santos, Renato dos
A resignificação da percepção e a intersubjetividade em Merleau-Ponty
Griot: Revista de Filosofia, vol. 12, núm. 2, 2015, pp. 196-212
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v12i2.660>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576664591013>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

A RESSIGNIFICAÇÃO DA PERCEPÇÃO E A INTERSUBJETIVIDADE EM MERLEAU-PONTY¹

Renato dos Santos²

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

 <https://orcid.org/0000-0002-1402-7162>

RESUMO:

O objetivo desse artigo é mostrar como a questão da intersubjetividade é pensada por Merleau-Ponty em termos de percepção do outro. Todavia, para que isso seja possível, se faz necessário, primeiramente, contrapor as concepções clássicas da percepção, as quais trataram o fenômeno da percepção ora como um ato da consciência, ora como uma mera ferramenta do corpo. Para Merleau-Ponty, inversamente, a percepção é para nós a fonte da inteligibilidade, é ela a condição de possibilidade para a estruturação do conhecimento. Ademais, para que a existência do outro não se reduza à uma mera projeção do meu pensamento, se faz necessário que concebamos a subjetividade não mais em termos cartesianos, como uma substância (*res cogitans*), que constrói o exterior com o seu poder de julgar. Mas sim como uma subjetividade corpórea, enraizada no mundo, e que a consciência deixe de ter o estatuto de constituição do objeto e passe a ser consciência perceptiva. Somente assim, portanto, outrem poderá figurar-se em minha percepção, porquanto minha percepção nunca esgota o percebido.

PALAVRAS-CHAVE: Percepção; Intersubjetividade; Merleau-Ponty.

THE RESSIGNIFICATION OF PERCEPTION AND THE INTERSUBJECTIVITY IN MERLEAU-PONTY

ABSTRACT:

The aim of this paper is to show how the issue of inter-subjectivity is thought by Merleau-Ponty in terms of perception of the other. However, for this to be possible, it is necessary, first, to oppose the classical conceptions

¹ Esse texto é referente a uma parte do primeiro capítulo da dissertação de Mestrado, a qual está em andamento.

² Mestrando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Paraná –Brasil. Email: renatodossantos1@hotmail.com.

of perception, which dealt with the perception of the phenomenon either as an act of consciousness, or as a mere tool body. For Merleau-Ponty, conversely, the perception is for us the source of intelligibility, it is the condition of possibility for the structuring of knowledge. In addition to the existence of the other is not reduced to a mere projection of my mind, it is necessary to conceive the subjectivity no longer in Cartesian terms, as a substance (*res cogitans*), which builds the exterior with its power to judge. But as a corporeal subjectivity, rooted in the world, and that consciousness ceases to be the reserve status of the object and pass to perceptual awareness. Only in this way, so others may appear in my perception, because my perception never depletes perceived.

KEYWORDS: Perception; Intersubjectivity; Merleau-Ponty.

Introdução

As análises realizadas em torno da questão da percepção por Merleau-Ponty em *A Estrutura do comportamento* e, sobretudo, na *Fenomenologia da Percepção*, revelaram, entre outras coisas, o reducionismo da concepção realista e intelectualista acerca da percepção na medida em que se desvelou o arcabouço do mundo pré-objetivo ou, se quiser, o mundo originário, que perfaz o solo onde todas as projeções e introjeções são assentadas. Enquanto que, para a perspectiva intelectualista, o ato de ver consiste unicamente no ‘pensamento de ver’ algo, para o realismo trata-se de um acontecimento puramente objetivo que ocorre numa natureza em si (DUPOND, 2002, p. 62).

A discussão em torno da percepção é notadamente conhecida na modernidade. Com o racionalismo, representado por Descartes, e o empirismo desenvolvido por Locke, marca-se, de forma decisiva, a discussão em torno da questão do conhecimento e, com efeito, cada qual forja sua própria estrutura epistemológica. Para a ontologia cartesiana, fundada na dicotomia sujeito e objeto, ou *res cogitans* (universo do pensamento como essência da subjetividade) e *res extensa* (universo das extensões sensíveis), os fenômenos do mundo sensível deixam de ter importância, uma vez que cabe ao *cogito* a capacidade de organizá-los e representá-los. Por outro lado, o empirismo inglês trata a percepção como uma ferramenta do corpo, responsável por abstrair dos objetos suas qualidades.

Para Merleau-Ponty, ao contrário dessas perspectivas, a percepção deve nos remontar ao originário, é ela que nos liga ao mundo, a fonte de onde emerge o conteúdo do conhecimento. Mas se trata de um mundo anterior à reflexão, às elaborações científicas, porquanto a própria reflexão provém desse horizonte pré-lógico. Contudo, para que isso seja possível, é preciso reconhecer, na percepção, um caráter autônomo, alguém de uma

consciência determinante e, igualmente, da clássica dicotomia do sensível e inteligível.

Mas o que a percepção tem a ver com a intersubjetividade? De que modo a intersubjetividade depende da percepção? Ora, por ser a percepção aquilo que nos permite desvelar o horizonte pré-objetivo, será nessa dimensão também que o contato com outrem se dará de maneira direta, no sentido de que não penso o outro, mas tão somente existo com ele em um drama comum.

Dito isso, nosso objetivo nesse artigo é, precisamente, mostrar como a partir da contraposição das teorias clássicas da percepção, a fim de posteriormente ressignificá-la, torna-se possível, na obra *Fenomenologia da Percepção*, pensar a relação intersubjetiva numa coexistência silenciosa ou, em outros termos, pré-objetiva.

Da crítica às concepções clássicas ao primado da percepção

Quando Descartes, na *Segunda Meditação*, expõe o exemplo do pedaço de cera, fica evidente a soberania do pensamento em relação ao sensível. Segundo Descartes (2005, p. 49-50), quando tirado de uma colmeia um determinado pedaço de cera, este ainda possui várias qualidades; ainda mantém sua doçura do mel que continha, da mesma forma o aroma das flores de que foi recolhido; sua cor, sua grandeza, enfim, todas as características de um corpo encontram-se nesse. No entanto, ao aproximar este pedaço de cera do fogo, essas qualidades desaparecerão. Ele provavelmente perderá sua densidade, da mesma forma sua cor e grandeza. Mas, ainda se pode dizer que é a mesma cera? Por certo que sim. Porém, o que possibilita dizer que é a mesma cera não são os sentidos, mas sim a capacidade de julgar do espírito que consegue distinguir a verdade do erro, que reconhecerá que a cera derretida ainda é ela mesma. Portanto, como diz Merleau-Ponty (2004, p. 4), “a verdadeira cera não é vista com os olhos. Só podemos concebê-la pela inteligência”.

Ora, a partir do exemplo anterior, é interessante notar que se o ato de ‘ver’ está submetido à averiguação criteriosa do espírito, este deixa de ser uma faculdade do corpo, como capacidade sensível, e passa a ser uma ação puramente reflexiva. Nesse aspecto, a percepção se reduz “a um mero registro das excitações da retina, tornando-se uma operação intelectual em que os dados sensoriais se neutralizam sob uma “síntese ativa” do entendimento” (SILVA, 2009, p. 50).

Se, no intelectualismo, a percepção foi reduzida à representação do pensamento, para o empirismo, a percepção consiste na organização das sensações que os objetos suscitam aos sentidos. Para Locke (1978, p. 175), enquanto a tarefa da sensação está em abstrair dos objetos suas qualidades, a fim de que possam se transformar em ideias, a percepção tem a função de

coordenar essas ideias na medida em que é a condição necessária para se estruturar o conhecimento.

Segundo Merleau-Ponty (2011, p. 70), o empirismo permanece na crença dogmática do mundo como totalidade dos acontecimentos espaço-temporais e, ademais, concebe a consciência como um “cantão” desse mundo. O racionalismo, por sua vez, rompe com o mundo em si, já que é ele é constituído pela operação da consciência, mas essa consciência constituinte, ao invés de ser abstraída diretamente, é construída de forma a ser possível a ideia de um ser absolutamente determinado.

Na verdade, a despeito do empirismo e do racionalismo confrontarem-se epistemologicamente, existe um parentesco entre os dois bem mais profundo do que se pode conceber. Na lógica do sujeito e do objeto, “passa-se de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta, mas esta segunda idéia vale exatamente tanto quanto a primeira e só se sustenta contra ela, quer dizer, por ela” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 69). Assim, o ‘gene’ que atesta o parentesco entre o racionalismo e o empirismo é, precisamente, o ideal de subjetividade absoluta forjada na modernidade. “Sejam quais forem as discordâncias, os modernos têm em comum a idéia de que o ser da alma ou o ser-sujeito não é um ser menor, que talvez seja a forma absoluta do ser” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 168).

Ademais, é preciso lembrar que, tanto o empirismo quanto o racionalismo, possuem como pano de fundo a mesma concepção de mundo³ construída pela física moderna, isto é, um mundo constituído por uma totalidade de partes coexistentes e estagnadas. Ora, na medida em que se concebe um mundo acabado, resta somente a tarefa de representar os objetos, visto que os mesmos são em si imutáveis e simples. É por esse motivo que o empirismo, por mais que empregue fielmente a crença no mundo em si, não obstante, recai na ideia de uma subjetividade operante, pois é justamente essa subjetividade a responsável por organizar e processar as informações abstraídas desse mundo.

De acordo com Merleau-Ponty (2011, p. 6), ao contrário, o mundo “não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio

³ Segundo Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1991, p. 32, grifo do autor), na obra *A Nova Aliança: a metamorfose da ciência*, “Galileu e seus sucessores pensam a ciência como capaz de descobrir a verdade *global* da natureza. Não somente a natureza é escrita numa linguagem matemática decifrável pela experimentação, como essa linguagem é única; o mundo é homogêneo: a experimentação local descobre uma verdade geral.” Ademais, segundo as autoras, é interessante notar que a visão de mundo que existia naquela época se fazia presente também no modo de se fazer ciência. Um exemplo disso é a concepção de mundo como um relógio que, aliás, é retomado por Descartes como uma metáfora para descrever o universo da *res extensa*. “O relógio é um mecanismo *construído*, sujeito a uma racionalidade que lhe é exterior, a um plano que suas engrenagens executam de forma cega. O mundo-relógio constitui uma metáfora, que remete ao Deus-relojeiro, ordenador racional de uma natureza autômata” (1991, p. 34, grifo do autor)

natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas.” Ora, mas qual a relação do estatuto de mundo para a percepção? No que, exatamente, a percepção depende do mundo? Ou, antes, a percepção depende do mundo?

Para o filósofo, percepção e mundo estão ontologicamente indissociáveis, uma vez que o mundo, em contraste com a concepção moderna, é “o solo e cepa de nossa vida e de nossos pensamentos, não é um ponto objetivo plantado nalgum canto da galáxia, é nosso mundo natal e somos feitos de seu estofado” (CHAUI, 2002, p. 7). Ou seja, trata-se aqui de entender que o mundo é condição de possibilidade para nossa existência.

Com efeito, se o mundo é ontologicamente aberto e inacabado, a percepção de um objeto somente é possível através de perfis, visto que um objeto não se dá inteiramente, mas sempre por partes. Nesse sentido, segundo Merleau-Ponty (2006, p. 329), para que seja possível a percepção, ou seja, a apreensão de uma existência, faz-se necessário que o objeto não se apresente de forma completa ao olhar que nele pousa e que reserve aspectos visados na percepção presente, mas não possuídos. “Uma visão que não se fizesse de um certo ponto de vista e que nos desse, por exemplo, todas as faces de um cubo simultaneamente, seria uma pura contradição nos termos” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 329), uma vez que, para serem visíveis ao mesmo tempo, as faces de um cubo de madeira deveriam ser transparentes, e, assim, deixar de ser as faces de um cubo de madeira.

Em outros termos, se todos os lados de um cubo pudessem ser conhecidos em um só momento, não se estaria mais “lidando com uma coisa que se oferece pouco a pouco à inspeção, mas com uma ideia que meu espírito possuiria verdadeiramente” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 328). Para o filósofo (1990, p. 48), a coisa percebida não é uma unidade ideal detida pela consciência, mas sim “uma totalidade aberta ao horizonte de um número indefinido de perspectivas que se recortam segundo um certo estilo, estilo esse que define o objeto do qual se trata”.

Assim sendo, é interessante perceber que, conforme Merleau-Ponty (1990, p. 48), a percepção possui uma dimensão imanente e uma transcendente, o que, de certa forma, caracteriza um paradoxo. Enquanto a ‘imanência’ caracteriza o fato do percebido não poder ser estranho àquele que percebe, a transcendência, por sua vez, comporta sempre um além do que está dado. Não obstante:

Esses dois elementos da percepção não são contraditórios propriamente falando porque se refletirmos sobre essa noção de perspectiva, se reproduzirmos em pensamento a experiência perspectiva, veremos que a evidência própria do percebido, a aparição de “alguma coisa”, exige indivisivelmente essa presença e essa ausência (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 48, grifo do autor).

No capítulo sobre *O Corpo*, na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty apresenta o seguinte exemplo: se uma casa é vista sob um determinado ângulo, ela, por direito, será vista sob outra perspectiva num outro ponto de vista. Da mesma maneira, do seu interior, bem como de um avião. Nesse sentido, a casa em si não seria nenhuma dessas aparições. Ora, seria então a casa vista de lugar nenhum? Segundo o filósofo (2011, p. 105, grifo do autor), “ver é entrar em um universo de seres que *se mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim.” Em suma, a solução desse problema está em que “a casa ela mesma não é a casa vista de lugar nenhum, mas *a casa vista de todos os lugares*” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 106, grifo nosso).

Essa ambigüidade que se faz presente na experiência perceptiva é, justamente, a condição de possibilidade para o fluxo interminável do conhecimento. Ou seja, um mesmo objeto se dá para várias perspectivas e, apesar disso, ele não se acaba. “Ele se oferece como a soma interminável de uma série indefinida de perspectivas; cada uma das quais lhe diz respeito e nenhuma o esgota” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 47).

De toda sorte que, sendo o objeto de natureza inacabada, isso assegura o fato da percepção não ser um ato intelectual. Se fosse uma atividade reflexiva, seria preciso considerar que o objeto fosse concebido de maneira total, ‘real’, e esgotável a uma inspeção do espírito.

Para Merleau-Ponty, na perspectiva da experiência perceptiva, o objeto se oferece de maneira sempre ‘deformada’ em relação ao ponto de vista de onde se concebe. Essa ‘deformação’ é, justamente, a condição de possibilidade da apresentação do objeto para uma determinada percepção. Ora, mas o que torna possível a apreensão do lado ‘não visível’ do objeto, uma vez que a percepção só tem acesso a um lado do objeto, enquanto o outro ‘se esconde’?

A síntese responsável por agrupar os objetos percebidos e que, de certa maneira, atinge os dados perceptivos não é de natureza intelectual, mas sim uma ‘síntese de transição’, ou, se quiser, de ordem perceptivo-corporal. Ou seja, antecipo o lado não-visto do objeto porque posso realizar um contato com ele. Ao mesmo tempo, há um ‘síntese de horizonte’, na medida em que “o lado não-visto se anuncia a mim como “visível de alhures”, ao mesmo tempo presente e apenas iminente” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 47, grifo do autor).

Se, por exemplo, em um filme, a câmera se volta para determinado objeto e aproxima-se dele de modo a nos apresentá-lo em primeiro plano, logo podemos *lembrar* de que se trata de um cinzeiro ou da mão de um personagem. No mundo, ao contrário, tal reconhecimento não é necessário, uma vez que o horizonte assegura a identidade do objeto. Isto é, o horizonte “é o correlativo da potência próxima que meu olhar conserva sobre os objetos que acaba de percorrer e que já tem sobre os novos detalhes que vai descobrir” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 105).

É preciso lembrar, além disso, que não é somente a dimensão horizontal que assegura a identidade dos objetos, mas também a dimensão temporal. Ou seja, a casa que se viu ontem, é a mesma casa que se vê hoje, tanto para mim, quanto para uma pessoa mais velha ou uma criança. Portanto, o objeto é visto a partir “de todos os tempos, assim como é visto de todas as partes e pelo mesmo meio, que é a estrutura de horizonte” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 106). Nesse aspecto, tanto na dimensão horizontal quanto na temporal, “a identidade do objeto resulta de uma síntese de todas as perspectivas” (MOUTINHO, 2006, p. 114).

Ademais, é oportuno reconhecer que tal síntese de perspectivas é somente “uma série concordante e indefinida de visões sobre o objeto”, mas isso não possibilita ter “o objeto em sua plenitude” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 107). Ou seja, o objeto em si jamais se dá à percepção, ele nunca se reduzirá ao objeto de minha experiência efetiva. “Meu olhar humano só *põe* uma face do objeto, mesmo se, por meio dos horizontes, ele visa todas as outras” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 107, grifo do autor). Sendo assim, a síntese dos horizontes “é apenas uma síntese presuntiva, ela só opera com certeza e com precisão na circunvizinhança imediata do objeto” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 107). Portanto, se há um objeto absoluto, “é preciso que ele seja uma infinidade de perspectivas diferentes contraídas em uma coexistência rigorosa, e que seja dado como que por uma só visão de mil olhares” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 107).

Contudo, se, por um lado, toda a vida da consciência é a de pôr objetos e, considerando que ela somente se reconhece na medida em que “ela mesma se retoma e se recolhe em um objeto identificável”, por outro, a posição absoluta de um determinado objeto tende a colocar em risco sua existência, dado que a consciência “imobiliza toda a experiência, assim como um cristal introduzido em uma solução faz com que ela instantaneamente se cristalice” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 109). Ora, o que se tem aí é, em suma, a alternativa de “não compreender nada do sujeito ou não compreender nada do objeto” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 109). Como esclarece Moutinho (2006, 115, grifos do autor), o que está em jogo aqui é o de saber como há para um sujeito o *em si*, visto que a consciência “se orienta para um objeto autônomo, que independe de mim para existir, para um *em si*”, da mesma forma que isso se faz *do interior* mesmo da experiência, ou seja, de uma determinada perspectiva.

Com efeito, é por meio de uma análise aprofundada acerca do corpo que será possível dar uma solução a esse antagonismo, na medida em que se postulará um sujeito que não seja nem pura consciência (que constitui o objeto) e nem pura extensão (se simplesmente abstrairia o sensível e se isolaria na perspectiva). Contudo, ainda será um corpo o sujeito de percepção, mas um corpo próprio, o que significa dizer que ele se furta da própria reflexão e desnuda, assim, uma camada pré-reflexiva que antecede a esta mesma reflexão. Além disso, de sorte que é através da noção de corpo

próprio que será possível desvelar um sujeito encarnado e a consciência não mais como constituição do objeto, mas consciência, porquanto de natureza perceptiva dos fenômenos que aparecem. É este, pois, o objetivo de Merleau-Ponty ao mostrar as insuficiências e prejuízos das abordagens clássicas⁴ do comportamento, mais precisamente a fisiologia e a psicologia modernas.

Para a primeira, o corpo é visto como um aglomerado de órgãos reunidos, os quais não possuem qualquer ligação entre si. Isso significa conceder ao corpo um estatuto de objeto, ou seja, que ele é composto de *partes extra partes* e que só é possível entre suas partes ou entre si mesmo e os outros objetos “relações exteriores e mecânicas, seja no sentido estrito de um movimento recebido e transmitido, seja no sentido amplo de uma relação de função variável” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 111).

Já para a psicologia, em sentido análogo, o corpo se reduz a um fato ordenado psiquicamente, no sentido de que é a mente quem “legisla” o comportamento emitido pelo corpo. Isto é, trata-se de outorgar ao corpo uma condição de dependência, porquanto ele está situado em um espaço que é passível de representação da consciência⁵.

Em contraste com as concepções clássicas, Merleau-Ponty procura mostrar que o corpo é para nós, na verdade, a condição de possibilidade da própria existência, ou seja, existimos unicamente a partir de uma facticidade⁶ corpórea, e não como consciência pura. Aliás, não há consciência pura, mas sim uma consciência, porquanto está literalmente enraizada no corpo. Dessa maneira, “o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 202).

⁴ É importante frisar que, tanto a fisiologia, quanto a psicologia e a própria medicina, possuem como pano de fundo a concepção do corpo como um objeto, a qual advém da ontologia cartesiana, que designou ao corpo um estatuto de *res extensa*, e, portanto, passível de ser decomposto, porquanto suas partes são estagnadas. Conforme pode-se constatar em uma passagem, na *Segunda Meditação*, quando Descartes (2005, p. 44) afirma que: “Considerava-me, primeiramente, como tendo um rosto, mãos e braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo”.

⁵ Ora, que é essa dicotomia sujeito e objeto, interior e exterior, senão um dos últimos bastiões da metafísica moderna (E, aqui, pensamos na metafísica de natureza cartesiana) que se mantém presente nas ciências contemporâneas, de modo a reproduzir os mesmos preceitos que foram construídos na modernidade.

⁶ Por *facticidade* entendemos aqui a noção que Merleau-Ponty herda de Heidegger (2012, p.387, grifo do autor), a saber, “*um caráter-de-ser do Dasein, assumido na existência*”. O filósofo alemão distingue dois tipos de facticidade: o primeiro é entendido como uma existência ôntica, aquela que caracteriza, por exemplo, os objetos regidos por leis causais no espaço; a segunda diz respeito ao modo próprio do existir humano, que se caracteriza por uma disposição transcendental de poder-ser.

Nesse sentido, poder-se-ia inverter a proposição cartesiana de “penso logo existo”, para “existo logo penso”, na medida em que, considerando que se pode ter alguma certeza se de fato existimos, essa só é possível ser entendida como existência situada, ou seja, através de um corpo emaranhado em uma dimensão espaço-temporal. Assim, “sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório do meu ser total” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 269).

Considerando que a existência se dá por meio de uma imanência corpóreo-temporal no mundo, é preciso perceber que isso ocorre pela dimensão do ‘eu posso’ e não do ‘eu penso’, uma vez que é próprio da intencionalidade corporal a capacidade de guiar o agir humano rumo ao mundo, e não um ato de pensamento. “O corpo em que eu existo assume o modo característico de um ‘eu percebo’, ‘eu posso’. Ele é a origem efetiva de todo *sentir*; é o fundamento universal de toda experiência humana” (SOMBRA, 2006, p. 125, grifo do autor).

Se é verdade que a consciência é secundária, *a posteriori*, dado sua encarnação no mundo, é verdade também que ela perde seu clássico “*status*” de ser uma consciência determinante, quer dizer, constituinte, uma vez que ela deixa de representar e passa a apresentar os dados apresentados pelos sentidos. Ou seja, a consciência deixa de ser consciência constituinte e passa a ser consciência perceptiva.

Com efeito, como se constatou até aqui, a percepção, diferente das visões clássicas, é responsável por nos ligar ao mundo, o qual é ontologicamente inesgotável e, por isso, somente é possível ter uma parcialidade do objeto, e nunca sua totalidade. Da mesma maneira, como se viu, as discrepâncias entre sensível e inteligível, corpo e alma, interior e exterior, são extintas, na medida em que nossa existência se dá a partir de uma encarnação corpórea no mundo. Assim, a subjetividade deixa de ser pensada como entidade suprema regida pela dimensão do pensamento, e passa a ser naturalizada⁷, na medida em há uma camada pré-reflexiva que o corpo próprio transita. Ora, como, nesse contexto, o outro aparece para o eu? Ou antes, como posso saber da existência de um outro que não sou eu? São, pois, estas questões que nortearão as investigações na seção seguinte.

A percepção do outro

Se a experiência perceptiva remonta sempre ao horizonte pré-objetivo, a um mundo natural, e por meio de uma existência anônima, será também nesse contato primeiro que o encontro com o outro ocorrerá.

⁷ Sobre a naturalização da subjetividade em Merleau-Ponty, conferir a seguinte obra: *A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*, de José de C. Sombra. A referência integral poderá ser conferida nas referências deste trabalho.

Aprendemos, na seção anterior, que toda configuração de um mundo já posto independe de minha decisão, ou seja, um mundo que não constituí, mas que me é dado no momento de minha facticidade. Nesse contexto, me perceberei fazendo parte de outras consciências que, assim como eu, são estranhas e anônimas.

De qualquer forma, “estou lançado em uma natureza, e a natureza não aparece somente fora de mim, nos objetos sem história, ela é visível no centro da subjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 463). Igualmente, os comportamentos aparecem na natureza e colocam-se nela numa forma de mundo cultural. Assim, não se tem à disposição somente um mundo físico como um ambiente de terra, ar e água, mas sim uma natureza cultural configurada por meio de plantações, igrejas, talheres etc., objetos que arrastam consigo implicitamente a presença de outros seres humanos. De fato, é pelo objeto cultural, porquanto realizado em uma sedimentação de ações humanas, que o eu sente a presença de outrem, apesar do seu véu de anonimato.

Para Merleau-Ponty (2011, p. 467), “o primeiro dos objetos culturais é aquele pelo qual eles todos existem, é o corpo de outrem enquanto portador de um comportamento”. No entanto, a questão é saber como é possível desvelar, através dos objetos culturais, um sujeito pessoal, e, ainda, ao contrário, como uma intenção pode sobressair-se da subjetividade e expressar-se por meio do seu corpo e nos objetos culturais? Em outros termos, não se trata aqui de uma relação entre exterior e interior, mas sim, conforme esclarece Moutinho (2006, p. 200, grifo do autor), de entender como uma subjetividade concebida através do corpo pode configurar-se como anônima. Ou seja, “o paradoxo é então o de *outrem* anônimo, o de uma consciência sem sujeito, isto é, sem Ego, e anônima, percebida no corpo”.

É, pois, através do corpo que Merleau-Ponty buscará a solução desse problema. Porém, é preciso lembrar que, conforme visto na seção anterior, trata-se de um novo estatuto do corpo, que passa assumir uma condição de corpo próprio, ou se quiser, corpo-sujeito. Ora, sendo o corpo um sujeito de percepção e, ademais, anônimo, a relação intersubjetiva aqui pensada por Merleau-Ponty ocorre a partir do horizonte em que o eu e o outro se dá antes por uma dimensão de anonimato, do que uma relação de dois egos em funcionamento reflexivo. Nas palavras de Bonan (2001, p. 11), a intersubjetividade deixa de ser pensada a partir do encontro de duas subjetividades definidas a partir de “sua independência, para voltar-se cada vez mais à dependência de um e de outro em referência a um contato comum que precede a sua subjetivação”.

Primeiramente, vejamos como a percepção do outro para o pensamento objetivo acarreta dificuldade. Como sabemos, para as filosofias que consideram o corpo um aglomerado de membros, a existência do outro é de extrema dificuldade, uma vez que a única relação possível com o outro

por via da percepção seria de “face a face entre uma consciência nua e o sistema de correlações objetivas que ela pensa” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 467). Ou seja:

O corpo de outrem, assim como meu próprio corpo, não é habitado, ele é objeto diante da consciência que o pensa ou o constitui, os homens e eu mesmo enquanto ser empírico somos apenas mecanismos que se movem por molas, o verdadeira sujeito é sem segundo sujeito (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 467-468).

Ora, se se considera que o sujeito é dotado de uma capacidade de constituição do mundo⁸, torna-se inviável a possibilidade de existência de um outro eu mesmo porquanto meu pensamento o constitui. Quando Descartes, na *Segunda Meditação*, procura mostrar o poder do espírito ao diferenciar homens que passam pela janela, de simples autômatos vestidos de chapéu e casaco movidos por molas, deixa claro a impossibilidade de se abarcar outrem pela consciência. São homens não pelo fato de reconhecer neles um estatuto de existência, mas sim “pela potência de julgar que reside em meu espírito” (DESCARTES, 2005, p. 52).

Assim sendo, conforme Merleau-Ponty, para a ontologia objetivista, não há espaço para outrem e para uma diversidade de consciências. Se há um eu que constitui o mundo, não há lugar para uma outra consciência, pois seria preciso que ela também constituísse e, pelo menos nessa condição, o eu não poderia constituir essa outra visão. Não obstante, “mesmo se eu conseguisse pensá-la como constituindo o mundo, seria eu ainda que a constituiria como tal, e novamente eu seria o único constituinte” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 468).

De toda sorte que o fenômeno expressivo do corpo e do mundo, alhures das representações cientificistas, mostrará a possibilidade da coexistência entre o eu e o outro sem cair no prejuízo de destituição da posição de um sujeito por outro. Para isso, primeiramente, é preciso “conceber as perspectivas e o ponto de vista como nossa inserção no mundo-indivíduo, e a percepção, não mais como uma constituição do objeto verdadeiro, mas como nossa inerência às coisas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 469).

Considerando a imanência da consciência no corpo e no mundo, a percepção de outrem e de uma pluralidade de consciências deixa de oferecer dificuldade, visto que “o sujeito que percebe aparece provido de uma montagem primordial em relação ao mundo, arrastando através de si esta coisa corporal sem a qual ele não haveria outras coisas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 470). Ou seja, o sujeito enquanto corporeidade encontra-

⁸ Conferir na seção anterior, mais exatamente sobre a percepção para o empirismo e o intelectualismo.

se situado em mundo que ele não constituiu, que está aí antes de qualquer reflexão, e somente torna possível a percepção desse mundo através desse corpo primordial, dotado de uma capacidade expressiva.

Ora, a questão a ser colocada é: se é verdade que meu corpo arrasta consigo uma consciência, por que o corpo de outrem também não arrastaria? É fato que nos referimos aqui não ao corpo objetivo, descrito pela fisiologia, esse, como sabemos, não é possível possuir uma consciência, dado sua estagnação temporal-espacial. O corpo do qual é condição de possibilidade para a existência de uma outra consciência é, precisamente, o corpo próprio, o qual exprime comportamento que nele se esboça, que se faz ali a sua aparição, mas que não está realmente contido nele (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 470).

Segundo Merleau-Ponty (2011, p. 470), além de considerar o corpo próprio como ser de expressão de uma consciência encarnada, e reconhecer que há ali um outro eu, é preciso também considerar a consciência não mais como uma “consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência”, pois somente assim poder-se-á outrem desvelar-se por meio do seu corpo fenomenal.

Nesse aspecto, as antinomias do pensamento objetivo perdem sentido, visto que o ato de ver não consiste mais em um “pensamento de ver algo”, mas tão somente como posse de um mundo existente. Da mesma forma, o olhar de outrem pode figurar para mim através de seu corpo, pois “esse instrumento que chamamos de rosto pode trazer uma existência assim como a minha existência é trazida pelo aparelho cognoscente que é meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 471).

Ademais, é, pois, ao transpor o conteúdo vivenciado na percepção para a ordem do pensamento que se torna possível desnudar a primordialidade e, sobretudo, a sedimentação que se faz presente antes do eu trazer a nível de reflexão. Ou seja, a re-efetuação do conhecimento perceptivo por parte do trabalho realizado pela razão constata não somente que o horizonte pré-reflexivo é anterior, mas também que os dispositivos fenomenológicos da percepção são o rastro de todo pensamento possível, ou, se quiser, que o corpo é o pivô da existência. Em outros termos, a racionalidade confirma através de sua própria capacidade de introspecção, a existência do mundo pré-reflexivo e, na mesma medida, a presença de outrem, porquanto o contato com outro se dá, antes de tudo, na pré-objetividade e, vale dizer, como anônimos em um mundo fenomenal.

É verdade que, como sabemos, outrem se figura por meio de seu rosto, de seu corpo, o que torna possível confirmar que há ali um outro eu, visto que suas expressões remontam as minhas próprias expressões. Todavia, não se trata de conceber o outro por meio de uma analogia do meu próprio corpo, concedendo a outrem o mesmo estatuto que constato em meu próprio corpo. Ora, como dito anteriormente, é pelo fato do outro estar junto

comigo nesse horizonte tácito que posso encontrá-lo posteriormente quando refletindo sobre minha própria percepção. Em outros termos, é através da experiência primeira do meu corpo, “da sua disposição intencional e dos seus gestos que posso conceber o Outro como um Eu, uma existência como a minha, um comportamento como uma vivência subjetiva” (FALABRETTI, 2010, p 528).

Nesse sentido, a intersubjetividade é vivenciada a partir de uma relação anônima⁹, na medida em que compreendo o meu próprio corpo a partir de um contato com o corpo de outrem e, reciprocamente, outrem se compreende a partir do contato com meu corpo. A respeito disso, é interessante notar o exemplo de Merleau-Ponty (2011, p. 471-472) sobre um bebê de quinze meses. Conforme o filósofo:

Um bebê de quinze meses abre a boca por brincadeira se ponho um dos seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E, todavia, ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com meus. Isso ocorre porque sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos para morder, e porque minha mandíbula tal como ele a vê do exterior, é para ele capaz das mesmas intenções. A “mordida” tem para ele imediatamente uma significação intersubjetiva. Ele percebe as suas intenções em seu corpo, com seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções.

Ora, dito isso, é preciso considerar que o corpo de outrem não é um objeto para mim e, de modo reversível, meu corpo não é um objeto para ele na medida em que se trata aqui de dois sujeitos anônimos que se relacionam por uma intencionalidade própria da estrutura corporal. Além do mais, por serem sujeitos corpóreos, trata-se de uma relação não de duas consciências privadas, pessoais, mas de um corpo que percebe e de um corpo percebido.

Se é verdade que o sujeito de percepção é anônimo e pré-pessoal, também podemos dizer a bem da verdade que o mundo não se reduz a um espetáculo privado, ou, do mesmo modo, não há uma correlação desse sujeito com o mundo. O mundo é, antes de tudo, público e transcendente a um sujeito particular. Assim, para Merleau-Ponty (2011, p. 473, grifo do autor), o “eu que percebe não tem privilégio particular que torne impossível um eu percebido, ambos não são *cogitationes* encerradas em sua imanência, mas seres que são ultrapassados por seu mundo”. Outrossim, é preciso entender as perspectivas não como um feixe privado de um ego que as unificariam, mas, inversamente, minhas perspectivas e as de outrem são

⁹ Segundo Bonan (2001, p. 107-108), todo o trabalho de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* “consiste na exploração desse mundo intersubjetivo, antepredicativo, ao qual nós participamos por nosso corpo (primeira parte), que nos abre em seguida ao mundo percebido onde o sentido é anterior a toda constituição (segunda parte) e que já está sempre lá quando surge a subjetividade (terceira parte).”

ambas recolhidas na própria coisa, ou se se quiser, no mesmo mundo que participamos todos como anônimos de percepção.

Os objetos que circundam em torno da minha perspectiva não mais possuem somente um significado para mim. Estes objetos que, por vezes, possamos julgar serem “familiares” não mais estão somente a nosso dispor, como horizonte de significação. Alguém, um estrangeiro, transita por estes mesmo objetos e retira daí um arcabouço de sentidos que divergem dos meus. Ora, quem é esse estranho que surge inesperadamente e me tira a ilusão de ter o poder de ser o único a “produzir” significações sobre um objeto?

É preciso admitir, conforme Merleau-Ponty (2011, p. 474), que ele é “um segundo eu mesmo e o sei em primeiro lugar porque este corpo vivo tem a mesma estrutura que o meu”. Há em meu corpo certas intenções que configuram um certo poder sobre o mundo, do mesmo modo ocorre quando percebo outrem. Assim, meu corpo encontra no corpo do outro uma espécie de “prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo”, de modo que “[...] o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 474).

Com efeito, a despeito de o corpo ser o primeiro dos objetos culturais que possibilita a ligação com outrem, há ainda um outro objeto cultural que exercerá de modo essencial a relação com o outro. Trata-se, pois, da linguagem, a qual será responsável por constituir um solo comum entre eu e outrem na medida em que “meu pensamento e o seu formam um só tecido, meus ditos e aqueles do interlocutor são reclamados pelo estado da discussão, eles se inserem em uma operação comum da qual nenhum de nós é o criador” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 474-475).

A linguagem é responsável por possibilitar uma troca de signos entre o eu e o outro na medida em que nos encontramos ancorados em um solo comum. Além do mais, é também pela linguagem que outrem afirma sua presença, no sentido em que me percebo como não criador dos significados expressos por meio do diálogo, ou seja, como um sujeito não absoluto, mas sim interdependente de um outro para configurar determinado signo. Sendo assim, conforme esclarece Merleau-Ponty (2011, p. 475):

Existe ali um ser a dois, e agora outrem não é mais para mim um simples comportamento em meu campo transcendental, aliás nem eu no seu, nós somos, um para o outro, colaboradores em uma reciprocidade perfeita, nossas perspectivas escorregam uma na outra, nós coexistimos através de um mesmo mundo.

É verdade que, por meio da linguagem, outrem possui seus próprios pensamentos, no sentido de que não sou eu quem os constituo. Porém, não obstante, tenho sempre um horizonte de possibilidade em poder apreendê-los quando expressos por meio do diálogo. Dessa maneira, há, pois, uma

reversibilidade por meio da comunicação, porquanto a “objeção que o interlocutor me faz me arranca pensamentos que eu não sabia possuir, de forma que, se eu lhe empresto pensamentos, em troca, ele me faz pensar” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 475).

Para Merleau-Ponty (2011, p. 475), é somente após quando me recuo para minha solidão e me recordo do conteúdo realizado no diálogo com outrem que posso trazê-lo, esse conteúdo, à privacidade de minha vida. E outrem, por sua vez, regressará a sua ausência ou, por mais que permaneça presente, ele representará para mim uma espécie de ameaça.

A questão da percepção do outro por meio da linguagem somente representa problema para os adultos. A criança, entretanto, segundo Merleau-Ponty (2011, p. 475), “vive em um mundo que ela acredita imediatamente acessível a todos aqueles que a circundam, ela não tem nenhuma consciência de si mesma, nem tampouco dos outros, como subjetividades privadas”. Ademais:

A criança reconhece em outrem outro “ela mesma”. A linguagem é o meio de realizar uma reciprocidade com ele. Trata-se de uma operação por assim dizer vital, e não de um ato intelectual apenas. A Função representativa é um momento do ato total pelo qual entramos em comunicação com outrem. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 23).

Ora, a linguagem, assim como o mundo natural, nos revela um solo comum, do qual eu e o outro coexistimos enquanto agentes intencionais. Não se trata de um sujeito que concerne sentido ao percebido, mas tão somente é responsável por fazer a operação de sintetizar os sentidos esparsos dos fenômenos que aparecem. Nesse sentido, segundo Moutinho (2006, p. 207), a coexistência e a comunicação são possíveis justamente por não necessitar de um “terceiro termo que faça a mediação das consciências separadas, das ilhas de subjetividade, cada qual em seu espetáculo privado”.

Ou seja, na medida em que eu e outrem estamos assentados em um solo comum, tanto no âmbito do mundo natural quanto no cultural, não necessitamos de um terceiro agente capaz de nos traduzir um para o outro, visto que não somos sujeitos absolutos, consciências privadas. Se porventura tivéssemos nossos mundos privados, constituídos por nossas subjetividades, aí sim precisaríamos de um intérprete capaz de traduzir-nos para outrem. E, mesmo assim, esse intérprete precisaria ser de tal natureza capaz de conhecer todos os mundos privados possíveis, pois somente assim poder-se-ia traduzi-los. Porém, de toda sorte que a coexistência é pautada pela existência no mesmo ser, isto é, nos encontramos situados no mesmo mundo.

Considerações Finais

Na *Fenomenologia da Percepção* a intersubjetividade é vivenciada a partir de uma dimensão comum, onde eu e o outro estamos inseridos em uma natureza que não construímos, mas que nos foi dado no momento de nossa facticidade. É assim também com relação à dimensão cultural. Servimos-nos de determinados utensílios que conduzem a presença da ação humana, e por meio desse contato opero a partir destes signos que estão dados.

Ora, aprendemos que o primeiro dos objetos culturais que percebemos é, precisamente, o corpo de outrem. E o sei que é um corpo justamente por reconhecer nele intenções que se configuram em meu próprio corpo. Desse modo, o corpo de outrem me mostra que há ali um outro eu mesmo, no sentido de que se é verdade que meu corpo arrasta consigo uma consciência, por que não seria verdade que o corpo de outrem também não arrastaria?

Com efeito, o que Merleau-Ponty quer mostrar aqui é que a relação com outrem está muito antes de tentarmos enquadrá-lo em um conceito, de transpô-lo a uma cadeia de significações racionais. Na verdade, nós somente pensamos e decidimos depois de já estarmos atados em certas relações com o outro, o que possibilita nos orientarmos preferencialmente para determinado tipo de opiniões (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 49).

Portanto, por mais que se procure negar a existência de outrem, assim como vimos com o *cogito*, é preciso perceber que toda negação, necessariamente, pressupõe uma afirmação. E nesse sentido, ao passo que se negue outrem, automaticamente o está afirmando. Em outros termos, “mesmo a recusa indefinida de ser o que quer que seja supõe algo que seja recusado e em relação ao qual o sujeito se distancie” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 483).

Referências bibliográficas

- BONAN, Ronald. *Le Problème de L'intersubjectivité dans la Philosophie de Merleau-Ponty: la dimension commune*. v. 1. Paris: L' Harmattan, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DUPOND, Pascal. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Rio Preto: Ellipses, 2002.
- FALABRETTI, Ericson Sávio. A presença do Outro: inter-subjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 515-541, jul/dez. 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 1. ed. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

- LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Estrutura do Comportamento*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- _____. *Conversas*: 1948. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *O Primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. 1. ed. Campinas: Papirus, 1990.
- _____. *Psicologia e pedagogia da criança*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- _____. *Signos*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. 1. ed. Rio de Janeiro: Unesp, 2006.
- PRIGOGINE, Ilya; STANGERS, Isabelle. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. 1. ed. Brasília: UNB, 1991.
- SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. *A carnalidade da Reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. 1. ed. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.
- SOMBRA, José de Carvalho. *A subjetividade corpórea. A naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2006.