

**Paulo Pimenta Marques**

**MERLEAU-PONTY: ACERCA DA INTENCIONALIDADE**

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
2012

**Paulo Pimenta Marques**

**MERLEAU-PONTY: ACERCA DA INTENCIONALIDADE**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Lógica e Filosofia da Ciência

Orientador: Carlos Roberto Drawin

Belo Horizonte  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
2012

## **Folha de aprovação**

a Davi  
para meus pais

## Agradecimentos

Ao professor Carlos Roberto Drawin, cuja orientação sempre se deu de forma cordial e tolerante. Seu estilo marcou-me pela serenidade e capacidade de concentração esclarecedora, bem ao estilo de Merleau-Ponty.

Ao professor Hugo César da Silva Tavares por ter me iniciado na obra de Merleau-Ponty e pela admiração contagiante com a qual ele vê o autor francês.

A professora Livia Guimarães, pelo acompanhamento e incentivo.

Ao professor Marcelo Pimenta, pelas observações pontuais e decisivas, e pela força fraterna.

A Andrea, da secretaria do departamento, pela competência, disponibilidade, cordialidade e força.

Aos meus professores do departamento e aos funcionários da FAFICH.

Aos colegas Guilherme Cardoso, Alex, Ronaldo Pimentel, Eduardo Dayrel e Vantuil, pela convivência e referência filosófica.

Ao professor Pe João MacDowell, por seu apoio e incentivo, e na pessoa de quem agradeço aos professores, funcionários e alunos da FAJE pela convivência durante o período que lá estive.

Ao professor João Lino, pela amizade enriquecedora e pela visão arguta da filosofia.

Ao Davi, meu filho, pela presença, pela força e pela perspicácia dos comentários.

Ao Gil Sevalho, pelo sentido de equilíbrio poético.

A Ester Reis, pelo constante acompanhamento, incentivo e visão crítica.

A todos os amigos e familiares que me acompanharam, apoiaram e sempre me incentivaram na minha empreitada.

*In Memoriam:* Aos professores: Pe Henrique Cláudio de Lima Vaz, eterna fonte de inspiração e pelo precioso ensinamento sobre a paciência do conceito. Sônia Maria Viegas, com quem aprendi a ver a beleza na reflexão filosófica. Moacir Laterza, pelo ensinamento da reflexão filosófica destemida.

O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade.

(PhP, XV, 19)

A filosofia tem sua origem na poesia e aspira voltar para a poesia. Trabalhar o sentido nas coisas, nos gestos, nos acontecimentos, experimentar intensamente o significado da vida, eis em que consiste o poetizar, atividade humana por excelência.

(Sônia Viegas)

## Resumo

O objetivo dessa pesquisa é expor a noção de *intencionalidade* presente nos primeiros trabalhos de Maurice Merleau-Ponty. Apresentamos a leitura que Merleau-Ponty faz da tradição através de uma hermenêutica própria. Abordamos as noções de impensado e operante. Em seguida abordamos o período fundador do projeto filosófico do autor nos anos trinta. Numa constante confrontação com a Sexta *Meditação metafísica* de Descartes, Merleau-Ponty elabora seu projeto intelectual através do constante exame do problema das relações entre o corpo e a alma. Através da filosofia da existência e da encarnação de Gabriel Marcel, ele busca reabrir a dimensão da filosofia interdita pelo dualismo cartesiano. Para tanto, o autor recorre à noção de intencionalidade afetiva de Max Scheler, primeira manifestação da noção de intencionalidade na obra do autor. Merleau-Ponty vai recuperar a natureza intencional da percepção e do desejo através da opção pela via filosófica da fenomenologia. Com isso, o autor quer combater a tradição idealista cartesiana e kantiana e a filosofia reflexiva, e enfrentar o vazio do dualismo antropológico contemporâneo, o qual destituiu a complexidade passivo-ativo do ser humano, tornando incompreensível sua unidade e seus laços com o mundo e com outrem. Após ser relacionada à temporalidade e à subjetividade na *Fenomenologia da percepção*, a noção de intencionalidade operante, a única forma de intencionalidade que atinge uma certa estabilidade, vai gradualmente perder terreno até se aproximar de uma psicanálise ontológica e ceder seu lugar para a noção de *quiasma* na última fase da obra inacabada do autor.

**Palavras Chave: Intencionalidade. Impensado. Operante. Dualismo. Existência. Fenomenologia. Corpo. Temporalidade.**

## Abstract

This study aims at showing the notion of intentionality found in the first works of Maurice Merleau-Ponty. We present Merleau-Ponty's reading of tradition through an hermeneutics of his own. We approach the notions of unthought and operative. Then, we approach the founding period of the author's philosophical project in the thirties. In a constant confrontation with Descartes' Sixth *Metaphysical Meditation*, Merleau-Ponty constructs his intellectual project through the examination of the soul or mind and body relations problem. Through Gabriel Marcel's philosophy of existence and incarnation, he wants to open the dimension of philosophy which was forbidden to thought by the Cartesian dualism. To do so the author uses Max Scheler's notion of affective intentionality, which is the first manifestation of the notion of intentionality in Merleau-Ponty's works. The author recovers the intentional nature of perception and desire by deciding to follow the philosophical alternative of phenomenology. This means that the author wants to question the Cartesian and Kantian idealistic tradition and the reflexive philosophy, so that he can attack the contemporary anthropological emptiness, which removes the active-passive complexity of human being, making it incomprehensible in its unity and its bonds with the world and others. After being related to temporality and subjectivity in *Phenomenology of perception*, the notion of operative intentionality, the only form of intentionality to achieve some stability, will gradually fade until it approaches an ontological psychoanalysis and gives its place to the notion of *quiasm* in the author's unfinished last phase.

**Key words: Intentionality. Unthought. Operative. Dualism. Existence. Phenomenology. Body. Temporality.**

## Lista de abreviaturas

As seguintes abreviaturas indicam as obras de Merleau-Ponty citadas no presente trabalho, além de entrevistas e notas inéditas do autor francês, todas relacionadas na Bibliografia:

ChRe – *Christianisme et ressentiment*

Con – *Conversas*

DC – *A dúvida de Cézanne* (edição Cosac & Naif)

EM – *Être et Monde*

EnCh – *Entrevista de Merleau-Ponty com George Charbonnier*

EP – *Éloge de la philosophie*

EtAv – *Être et Avoir*

IP – *L'institution la passivité-Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*

Llp – *Le langage indirect et les voix du silence* (Edição Pensadores)

Nat – *A Natureza*

NC – *Notes des Cours au Collège de France – 1958-1959 et 1960-1961.*

NMS – *La Nature ou le monde du silence*

Nog – *Note de Cours sur l'origine de la Geometrie*

Nti – *Notes de travail* (inéditas)

OE – *L'oeil et l'esprit*

P1 - *Parcours*

P2 – *Parcours deux*

PhEx – *Philosophie et existence*

PhP – *Phénoménologie de la perception*

PPE - *Psychologie et pédagogie de l'enfant*

PrP – *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*

RC – *Resumés de cours*

S – *Signes*

SC – *La structure du comportement*

SNS – *Sens et non Sens*

UAC – *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*

VI – *Le visible et l'invisible*

Obs.:

- As numerações separadas por vírgula que seguem as abreviaturas correspondem sequencialmente ao original e à tradução brasileira. O ponto e vírgula corresponde à separação entre partes citadas.

- Todas as traduções não indicadas na bibliografia, ou modificadas, são de nossa autoria.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	1
<b>Parte I: A hermenêutica merleau-pontyana e o período fundador</b> .....	9
<b>Capítulo 1</b>	
<b>Merleau-Ponty e a tradição</b> .....	9
1.1 A tradição é esquecimento das origens: Merleau-Ponty leitor e a noção de impensado .....	9
1.2 A intencionalidade husserliana e Merleau-Ponty .....	15
1.2.1 Brentano e a intencionalidade como representação .....	17
1.2.2 Duas noções de intencionalidade de Husserl .....	19
<b>Capítulo 2</b>	
<b>A filosofia da existência e a encarnação</b> .....	29
2.1 A leitura que Merleau-Ponty faz de Descartes .....	29
2.2 O problema das relações da alma e do corpo .....	32
2.3 A filosofia da existência e o mistério da encarnação .....	42
2.3.1 A existência como encarnação .....	42
2.3.2 As relações entre encarnação, problema e mistério .....	47
2.3.3 A contemplação intelectualista .....	48
2.3.4 A existência como encarnação torna-se mistério ou enigma .....	49
<b>Capítulo 3</b>	
<b>A intencionalidade abre a dimensão da filosofia</b> .....	51
3.1 A fenomenologia e a opção pela percepção e o desejo .....	51
3.2 A intencionalidade afetiva: Merleau-Ponty e Scheler .....	55
3.2.1 A natureza intencional do amor e da percepção .....	55
3.2.2 O comércio direto com o mundo e com outrem .....	59
3.2.3 As essências alógicas .....	62
3.3 A abertura da dimensão da filosofia .....	64
<b>Parte II: A fenomenologia e a vida intencional</b> .....	68
<b>Capítulo 4</b>	
<b>Merleau-Ponty e a fenomenologia</b> .....	68
4.1 Além da crítica do conhecimento e a crítica ao pensamento objetivo .....	68
4.2 <i>A Fenomenologia da percepção</i> .....	76
4.2.1 A forma ou estrutura .....	76
4.2.2 A mudança de objetivo .....	79
4.2.3 A crítica aos prejuízos clássicos e o retorno aos fenômenos .....	82
4.2.4 O paradoxo da percepção .....	86

<b>Capítulo 5</b>	
<b><i>A Fenomenologia da percepção e a vida intencional</i></b> .....	90
<b>5.1</b> O corpo e as formas intencionais .....	91
5.1.1 A intencionalidade motora, o arco intencional e o movimento de existência .....	94
5.1.2 A sexualidade e a fala.....	100
<b>5.2</b> Outrem e a experiência intencional .....	105
<b>5.3</b> A intencionalidade mais original .....	108
5.3.1 A intencionalidade operante .....	108
5.3.2 Temporalidade, subjetividade e intencionalidade .....	112
<b>5.4</b> A intencionalidade após a <i>Fenomenologia da percepção</i> .....	116
<b>Conclusão</b> .....	119
<b>Bibliografia</b> .....	128
<b>Apêndice A - A leitura genética transversal de Emmanuel           de Saint Aubert da obra de Merleau-Ponty</b> .....	138
<b>a)</b> Os três cenários .....	139
<b>b)</b> O projeto ontológico e a unidade da obra .....	146
<b>c)</b> A divisão da obra: da encarnação à carne .....	149

## Introdução

Há na filosofia contemporânea uma rica literatura a respeito da problemática da noção de intencionalidade. Ao mesmo tempo em que ela ocupa um papel central não apenas no movimento fenomenológico, mas em várias outras correntes de pensamento, ela é motivo de muita controversa, uma vez que, por exemplo, ela está diretamente relacionada à difícil problemática da consciência e da instauração de sentido. Basta examinar os trabalhos recentes a esse respeito para se deparar com as mais variadas tendências de discussão como, por exemplo, o debate organizado por Dominique Janicaud (1995) e a produção de Jocelyn Benoist (2005; 2007; 2009). Esses autores apontam para o debate produzido em correntes contemporâneas tradicionalmente consideradas contrastantes tais como as correntes fenomenológicas e analíticas. Incluem-se no debate a denominada corrente fenomenológica não intencional de, por exemplo, Michel Henry (1995), a perspectiva que relaciona intencionalidade e linguagem, como a filosofia analítica de Chisholm e Searle, assim como as pesquisas cognitivas de Dretske, Dennet, e de Fodor com sua teoria computacional da mente, além de Dreyfus (1982a), o qual leva a tradição fenomenológica para o centro dessas ciências. Dreyfus ao mesmo tempo que contribui para o debate na sua crítica da inteligência artificial (1991) e em outros estudos (2002, 1982b) é marcado por interpretações polêmicas a respeito da aproximação de Husserl e a filosofia analítica da mente, a ponto de provocar reavaliações e críticas tais como as de Petitot, Varela, Pachoud & Roy (1999) e de Zahavi (2007). Assim, o escopo dessa problemática abrange também as teorias consideradas clássicas como as de Brentano e Husserl, atingindo aquelas que tratam do ser no mundo como as de Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty.

O tema não é novo pois remonta a Parmênides de Éleia, aos sofistas Gorgias e Protágoras, a Platão e a Aristóteles. Caston (2007) situa a problemática resumidamente na

filosofia antiga onde a filosofia de Aristóteles, por exemplo em *Sobre a alma*, se destaca com as novidades de sua teoria psicológica, estados intencionais e as relações nestes entre matéria e forma<sup>1</sup>. Quanto à filosofia medieval a escolástica apresentaria aquelas que seriam as fontes doutrinárias do pensamento de Husserl ou da fenomenologia, na interpretação tanto inovadora como polêmica de Muralt (1998).

Antes de abordarmos a fenomenologia de Merleau-Ponty e tratarmos do objetivo de nossa pesquisa, a título de ilustração para melhor situarmos o tema da intencionalidade, vejamos uma breve referência à fenomenologia do ponto de vista de dois representantes do grupo de filósofos contemporâneos que aproximam fenomenologia, filosofia da mente e ciência cognitiva. Trata-se de Evan Thompson e Dan Zahavi<sup>2</sup>. Em um artigo conjunto (2007) os dois autores interpretam aquelas que seriam algumas das questões da pesquisa científica mais atual acerca da problemática da consciência. Para eles tal pesquisa sobre a consciência visa compreender como ela surge das operações do cérebro e do corpo, assim como compreender as relações entre a experiência consciente e o processo cognitivo. Inevitavelmente daí surge uma série de problemas conceituais sobre a natureza e a estrutura da consciência tais como: qual a relação entre intencionalidade e consciência? qual a relação entre auto consciência e consciência? qual é a estrutura temporal da experiência consciente? o que é imaginar ou visualizar algo, e como este tipo de experiência se difere da percepção? como a experiência corporal está relacionada à auto consciência? De acordo com os dois autores tais questões da ciência foram abordadas na tradição filosófica da fenomenologia inaugurada por Edmund Husserl (1859–1938) ao longo de todo o século passado e continuam

---

<sup>1</sup> Cf. o interessante artigo de Pierre Loraux, “La Pierre dans l'Âme” (in JANICAUD, 1995), onde ele trata da questão da intencionalidade em Aristóteles. Ele abre o artigo afirmando que “em resumo, todos derivam do *Sobre a alma* de Aristóteles, mesmo se eles querem desconhecê-lo, todos aqueles que se perguntam como pode haver *alguma coisa na mente [espírito]* que não seja de antemão da mesma natureza que ela sem contudo ser-lhe apenas extrínseca; ou, mais exatamente, todos aqueles que desejam dizer essa coisa, mas desviando-se de uma formulação absurda, a mente – o mental, o psíquico ... - considerada como um saco preenchido de conteúdos” (p. 181).

<sup>2</sup> Evan Thompson é professor na Universidade de Toronto. Dan Zahavi é professor na Universidade de Copenhagen.

a serem abordadas até hoje.

Vemos assim a indicação de uma possível aproximação entre fenomenologia e ciência e entre fenomenologia e outras tradições filosóficas. Todavia, não abordamos essas aproximações em nossa investigação acerca da intencionalidade em Merleau-Ponty. Tratamos do problema crucial da oposição fenomenológica ao pensamento objetivo da ciência, mas não o estendemos muito. Interessa-nos a tradição fenomenológica francesa que se aproxima mais de autores como Sartre, Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, Michel Foucault, Mikel Dufrenne, Alphonse De Waelhens e Jean-Luc Marion. Todos esses autores trabalharam a problemática da intencionalidade, da intersubjetividade, da consciência do tempo, da linguagem, além de outras questões, evidentemente. Para melhor nos situarmos tomemos, por exemplo, o que diz Sartre (1905-1980) a respeito da noção de intencionalidade tomada de Husserl em seu famoso artigo de 1939, publicado em 1947.

A intencionalidade é a noção fundamental da filosofia de Husserl, diz Sartre. Para o filósofo francês o sentido da famosa frase de Husserl de que “toda consciência é consciência de alguma coisa” significa que a filosofia da transcendência nos “lança” para fora de nós mesmos, lá “no meio da ameaça, sob uma luz ofuscante”. Para Sartre Husserl define intencionalidade como a “necessidade para a consciência de existir como consciência de outra coisa que ela” (SARTRE, 1947, p. 31). Como exemplo ele se refere à ideia de que o “conhecimento” como “representação” pura é apenas uma forma possível de minha consciência desta “árvore; posso também amá-la, temê-la, odiá-la, e esse ultrapassamento da consciência por ela mesma, que chamamos de 'intencionalidade', se encontra no medo, na raiva e no amor” (p. 31).

Nosso trabalho visa expor a noção de intencionalidade presente nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty. Para tanto, não trabalhamos uma questão específica, mas buscamos mostrar o surgimento dessa noção e seus desdobramentos posteriores onde ela

aparece na obra do autor. Todavia, a questão da *transcendência* pode ser considerada como uma questão fundamental diretamente relacionada ao nosso tema. Isto é, como o próprio Merleau-Ponty diz, “a questão é sempre a de saber como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que os retomo e os vivo (PhP, 417, 487). De um ponto de vista geral, na *Fenomenologia da percepção*, ele diz que seu objetivo sempre foi “unir a perspectiva idealista, segundo a qual nada é senão como objeto para a consciência, e a perspectiva realista, segundo a qual as consciências estão inseridas no tecido do mundo objetivo e dos acontecimentos em si” (PhP, 489-490, 574). Esse trabalho de união será realizado pela noção de intencionalidade na perspectiva de um *cogito* paradoxal, desenvolvido na conjunção da questão da subjetividade e da temporalidade. Quanto à importância da questão da intencionalidade na obra merleau-pontyana, citamos Paul Ricoeur. Referindo-se às influências de Husserl e de Heidegger na obra merleau-pontyana, o autor afirma que a genialidade de Merleau-Ponty

consiste, por um lado, em ter percebido na fenomenologia husserliana do tempo uma análise que subverte todo idealismo da *Sinngebung* e exige uma refundação das noções de intencionalidade e de constituição, de acordo com o primado do ser-no-mundo; por outro lado, em ter reconhecido na hermenêutica heideggeriana não tanto uma ruptura com toda a fenomenologia da subjetividade, quanto a transposição desta numa linguagem ontológica que prolonga a sua eficácia” (RICOEUR, 1996, 131).

Assim, passemos agora a apresentar algumas indicações do método que utilizamos em nossa pesquisa, e com isso a precisar um pouco mais os períodos onde se encontram nosso objeto de pesquisa, os primeiros trabalhos de Merleau-Ponty.

Tratando-se de um autor como Merleau-Ponty todo trabalho filosófico sobre ele se depara de imediato com as dificuldades de seu texto. Como começar a ler sua obra e interpretá-la considerando afirmações como as que se encontram em duas passagens de sua obra, uma da fase final e outra da inicial? Vejamos um comentário das passagens.

Em uma nota de trabalho de *O visível e o invisível*, de 1959, ao tratar da relação entre a

percepção e a linguagem, Merleau-Ponty descreve a percepção como um “sistema diacrítico, relativo, opositivo”, um “espaço primordial, topológico (isto é, talhado numa voluminosidade total que me envolve, onde estou, que se encontra por trás de mim, tanto quanto à minha frente)” (VI, 267, 199). As significações, ao contrário, “são invisíveis”. Posso ver o “ser natural”, ao passo que não posso ver o “Ser” da linguagem. Além disso, quanto à relação das “positividades” dessas duas “instâncias” é sobre a “relativa positividade do percebido” que “repousa a positividade do invisível” (VI, 267, 199). Todavia, é preciso compreender que

“o sensível, é precisamente o meio em que pode existir o *ser* sem que tenha que ser posto; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio de o Ser manifestar-se sem tornar-se positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente” (VI, 267, 199).

Face a isso, a seguinte afirmação encontrada na mesma nota de trabalho de *O visível e o invisível* nos dá uma boa ideia do sentido de sua última filosofia, embora inacabada: “*não há mundo inteligível, há mundo sensível*” (VI, 267, 199; destaque nosso). É evidente que essa afirmação não é de toda e de imediato compreendida, teríamos que contextualizá-la no quadro do último período da obra do autor e interrogar, como ele mesmo imediatamente o faz na própria nota, acerca do que seria esse *há*, ou em outro lugar, acerca do que seria o que ele chama de “deiscência do ser”, ou o ser brotando-se, o sensível vindo a ser e permitindo a intelecção, a passagem do sensível, da percepção para a linguagem, para o inteligível. Recuando aproximadamente 10 anos, de 1959 para 1948, encontramos essa outra afirmação no prefácio de *Sens et Non Sens*: “há, mais do que um mundo inteligível, núcleos irradiantes separados por faces de noites” (SNS, p. 8). No entanto, em outra passagem, encontrada no prefácio da *Fenomenologia da percepção*, ele afirma: “porque estamos no mundo, estamos *condenados ao sentido*, e não podemos fazer nada nem dizer nada que não adquira um nome na história” (PhP, XIV-XV, 18; destaque no original). Merleau-Ponty tem o gosto da ambiguidade e da escrita alusiva. As flutuações, circularidades e subentendidos de seu texto revelam uma filosofia que busca, principalmente, não “o pensamento adequado ou a evidência

apodítica” (PhP, XI-XII, 14), mas, diz ele, “aquilo que eu vivo” em um “mundo inesgotável” (PhP, XI-XII, 14). Esse é o paradoxo inevitável para quem decide começar a ler Merleau-Ponty. As reflexões devem continuar ininterruptamente, pois nosso autor mesmo diz que as questões da filosofia são interiores à nossa vida. Além disso, diz ele,

só encontramos nos textos aquilo que nós colocamos ali, e, se alguma vez a história exigiu nossa interpretação, é exatamente a história da filosofia. É em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido. A questão não é tanto a de enumerar citações quanto a de fixar e objetivar esta *fenomenologia para nós* que faz com que lendo Husserl ou Heidegger, vários de nossos contemporâneos tenham tido o sentimento muito menos de encontrar uma filosofia nova do que de reconhecer aquilo que eles esperavam. A fenomenologia só é acessível a um método fenomenológico (PhP, II, 2).

Há uma espécie de circularidade nessas afirmações. Todavia, o que Merleau-Ponty quer dizer ao afirmar que é em nós mesmos que se encontra o sentido da fenomenologia refere-se não à positividade dos enunciados e das predicções definitivas, mas à subjetividade do escritor no sentido daquilo que o motivou, de seus impasses e hesitações, de seu impensado.

Portanto, para começar a ler Merleau-Ponty e interpretá-lo, mesmo correndo o risco de desfigurar sua filosofia, buscamos nos ater à recomendação que faz Saint Aubert (2008): na leitura da obra de Merleau-Ponty uma das dificuldades está

no poder sedutor de uma escrita metafórica, na verdade muito trabalhada e rigorosa, através da qual Merleau-ponty tenta recarregar o poder descritivo da fenomenologia separando as categorias usadas que pensam doravante em nosso lugar, desconfiando de um jargão esotérico que crê renovar o sentido apenas renovando as palavras. Compreender este esforço [de Merleau-Ponty] e beneficiar-se dele exige manter com essa escrita uma relação não poética, submetendo-a a uma exegese científica (SAINT AUBERT, 2008, p. 8-9).

Não fizemos uma leitura apenas linear e cronológica da obra de Merleau-Ponty. Em grande medida mantivemos a recomendação de Saint Aubert, assim como utilizamos seu próprio método de leitura a partir dos inéditos e da perspectiva das três obras que apresentamos no Apêndice A. Quer dizer, fizemos uma leitura também transversal da obra merleau-pontyana tendo como hipótese de trabalho principal a obra de Saint Aubert de 2005, a qual trata em grande parte do primeiro período da obra merleau-pontyana, numa leitura genética

transversal.

Por fim, para compreendermos a verdadeira dimensão da hermenêutica merleau-pontyana e suas dificuldades, apresentamos o comentário de Jean-Bertrand Pontalis, em artigo na revista *L'Arc*,<sup>3</sup> sobre o modo bastante pessoal de filosofar de Merleau-Ponty, modo este que nos aparece menos como o de um historiador da filosofia ou professor tradicional, e mais como *é* ser um verdadeiro filósofo:

Sempre tem-se escrúpulo de avaliar, na obra de um filósofo, a relevância de um imaginário. Escrúpulo justificado se devêssemos ali encontrar um recurso definitivo para depreciar a função de verdade da pesquisa filosófica, mas injustificado se se busca na obra ela mesma traços daquilo que a anima e organiza. No caso de Merleau-Ponty, haveria infidelidade à obra se lhe prescrevêssemos, por princípio, limites que ela somente pode ultrapassar para realizar-se. O que Freud trouxe de mais interessante, escreve Merleau-Ponty, é “a ideia de um simbolismo que seja primordial, originário (...), encerrado em um 'mundo para nós', responsável pelo sonho e mais geralmente pela elaboração de nossa vida' (RC, p. 69-70). Com um homem para quem, seguramente, falar de 'vida filosófica' (EP, p. 10) não seria álbi ou modo de dizer, deveríamos tentar revelar, através do movimento da frase ou do livro, as metáforas obsessivas, os deslizamentos e transformações dos conceitos, esse simbolismo primordial agindo nas mediações múltiplas que ele se dá: arqueologia de um pensamento (PONTALIS, 1971 *apud* SAINT AUBERT, 2004, p. 18)

Quanto ao nosso percurso, nossa pesquisa visou mostrar como a noção de *intencionalidade* está presente nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty. Para tanto, dividimos nosso estudo em duas partes. Na primeira, inicialmente, apresentamos uma possível interpretação da hermenêutica merleau-pontyana face à leitura da tradição e de um outro filósofo com a ajuda da noção de *impensado* (capítulo 1), de modo que, com isso, pudéssemos expor mais adequadamente o período fundador da obra merleau-pontyana onde a noção de intencionalidade aparece pela primeira vez, o período dos anos trinta. É nesse período que Merleau-Ponty lança as bases de seu projeto intelectual e intenção filosófica a partir do problema das relações da alma e o corpo tal como formulado por Descartes na *Sexta Meditação metafísica*. Numa oposição aos limites rigorosos do dualismo da tradição idealista francesa de inspiração cartesiana e kantiana, Merleau-Ponty engaja-se, inicialmente, em uma

<sup>3</sup> “Présence, entre les signes, absence”, n°46, 1971, p. 63-64.

filosofia da existência e da encarnação de inspiração marceliana, através da valorização da existência sensível que tem o corpo como seu arquétipo (capítulo 2), para em seguida, e praticamente ao mesmo tempo, fazer a opção pela via filosófica da fenomenologia com a ajuda do pensamento de Max Scheler, o que significa a descoberta e valorização da *natureza intencional* do desejo e da percepção, abrindo assim a dimensão da filosofia (capítulo 3).

A segunda parte visou mostrar essa descoberta da dimensão intencional da existência humana efetivada numa fenomenologia do corpo ou da percepção. De início, situamos a originalidade e oposição da fenomenologia merleau-pontyana face tanto à interpretação estabelecida de inspiração crítica da fenomenologia husserliana, quanto ao pensamento objetivo da ciência. Em seguida, a partir da noção de forma ou estrutura desenvolvida na primeira obra do autor, *A estrutura do comportamento*, fizemos uma breve apresentação da *Fenomenologia da percepção*, onde a noção de intencionalidade aparece efetivamente e ocupa um lugar capital (capítulo 4). Para explorar a noção de intencionalidade (capítulo 5), apresentamos suas diversas formas através da noção de corpo próprio, assim como fizemos uma breve referência a outrem e a experiência intencional. Em seguida, apresentamos a forma de intencionalidade que adquire uma maior estabilidade e importância, assim como uma originalidade a partir de uma concepção de Husserl. Por fim, depois de nos referirmos muito brevemente ao problema da temporalidade e suas relações com a subjetividade e a intencionalidade, apresentamos um resumo do destino da noção de intencionalidade após a *Fenomenologia da percepção*, destino esse que se revela gradualmente na direção de uma psicanálise ontológica, conforme interpretação de Saint Aubert (2005, p. 152). Nossa conclusão buscou destacar a noção de impensado e operante aproximando-as da hermenêutica merleau-pontyana.

## Parte I

### A hermenêutica merleau-pontyana e o período fundador

#### Capítulo 1

##### Merleau-Ponty e a tradição

#### 1.1 A tradição é esquecimento das origens: Merleau-Ponty leitor e a noção de *impensado*

Antes de abordarmos o tema da intencionalidade trataremos de uma questão difícil e controversa a respeito da filosofia de Merleau-Ponty: a sua leitura da tradição e da história da filosofia através da noção de *impensado*. As reflexões a esse respeito nos permitirão penetrar na filosofia de nosso autor e mostrar como o seu modo de filosofar nos revela que a leitura que ele faz da tradição e de outros pensadores tem características próprias.

Quando Merleau-Ponty diz com Husserl em “O filósofo e sua sombra” que a “tradição é esquecimento das origens” (S, 201, 175) evidentemente ele quer relacionar os termos no tempo. Porém, não no sentido da sucessão do tempo objetivo, como sendo aquilo que foi esquecido e abandonado, restando ao presente lamentar a sua perda por não ter garantido a sua sobrevivência e tentar recuperá-lo. Consideremos que uma vez fundada a tradição a origem é esquecida; desconsiderada pelo presente é da ordem do passado. Todavia, mesmo não sendo considerada pelo presente ela “opera” nele (Nog, p. 22). “O operante é aqui esquecimento”<sup>4</sup>. A origem não é possuída pelo pensamento, não é ideia em sentido positivo, ela é “presente enquanto ausente”, e a tradição que ela funda é “certo pleno feito de certo vazio”, diz Merleau-Ponty, ela não é da ordem do em si, é uma presença que carrega “dimensões negativas”, ela é “abertura de um campo e não significação fechada” (NEVES,

---

<sup>4</sup> Entenda-se “operante” no sentido de “uma razão de ser que oriente o fluxo dos fenômenos sem estar explicitamente posta em nenhum deles” (PhP, 61, 81). Como veremos adiante esta noção se aproxima da noção de intencionalidade tal como Merleau-Ponty a elaborou a partir de Husserl.

2009, p. 158).

No caso da tradição de uma obra expressa em texto filosófico, o pensar, seja o de Husserl, de Descartes ou de Merleau-Ponty, não é a letra, não é coisa, nem é espírito puro, não é supra-sensível. É o que abre e circunscreve um campo a pensar, e dessa forma é interrogação. É “matriz de ideias”, e não apenas circunscrição de um objeto de pensamento. Nesse sentido, se a obra de Husserl ou de Descartes contém um “impensado” (S, 202, 176)<sup>5</sup> - que vai permitir o aparecimento da filosofia de Merleau-Ponty - isso significa que a filosofia que ali se encontra quando a lemos ou pensamos não está completamente presente a si mesma, ela carrega dimensões e vazios para serem pensados. Mais precisamente o impensado não se refere àquilo que estando implícito aguarda sua explicitação, compreendido como um pensamento que permanece em estado latente, positivo, acabado, à espera de um pensar que possa explicitá-lo e dar-lhe seu destino de alguma forma já pré determinado, pois já estava ali mas não foi visto, no espaço do pensamento que isola e analisa, da “meditação disfarçada em diálogo” (S, 259, 175), mas se refere ao espaço do envolvimento de ideias. Sem ser o que não foi pensado, ou o que, uma vez pensado não chegou a ser dito; não sendo “menos”, mas “o *excesso* do que se quer dizer e pensar sobre o que se diz e se pensa”, ele “é o que, no pensamento, faz pensar e dá o que pensar” (CHAUÍ, 2002, p. 39). E Marilena Chauí continua para afirmar que o impensado,

não é o que estaria ausente como privação, mas aquilo cuja ausência é promessa e antecipação. Como todo invisível, o impensado é uma ausência que conta no mundo porque não é um vazio, mas ponto de passagem. Não é buraco. É poro. Não é lacuna que preenchemos, mas trilha que seguimos. Ausente estando presente na trama cerrada de um discurso, sem entretanto oferecer-se sob a forma de teses completamente determinadas, é aquilo que sem o tecido atual desse discurso não poderia vir a ser pensado por um outro que o lê. Pensar é uma experiência que nos inicia às significações iniciando-se no campo criado pelo pensamento de outrem. Nem positivo nem negativo, o impensado é *dimensão* do pensamento (CHAUÍ, 2002, p. 40).

Em “O filósofo e sua sombra” Merleau-Ponty deixa claro que ao trabalhar ali a obra

---

<sup>5</sup> Em “O filósofo e sua sombra” “o devir do sentido é posto em linguagem heideggeriana: é o impensado” (CHAUÍ, 1989, p. 189).

de Husserl ele quer evitar a alternativa difícil entre a interpretação objetiva e a arbitrária, visto que ali não estão “*objetos* de pensamento”, uma vez que, como “a sombra e o reflexo”, da mesma forma eles seriam eliminados se submetidos ao exame analítico e isolante. Se buscamos reencontrar o pensamento e a obra, para sermos fiéis a eles, “só nos resta um caminho: pensar de novo” (S, 202, 176; tradução modificada). E assim é se compreendermos que pensar de novo não é repetir, mas pensar o que se esconde entre o significante e a significação expressa. Quer dizer, se compreendermos que há uma direção tomada pelo pensamento merleau-pontyano relativa às noções de “desequilíbrio” e de “excesso”, a qual diz que

[há] um desequilíbrio permanente entre o significado e o significante. O excesso do primeiro com relação ao segundo constitui o *sentido* propriamente dito, o que implica, portanto, na possibilidade de uma transformação imanente ou de um *dever do sentido* (CHAUÍ, 1989, p. 189).

Assim, Merleau-Ponty diz na fase intermediária de sua obra que não há significações “absolutamente transparentes, a gênese do sentido jamais se conclui” (LIp, 52, 91)”. Na relação entre linguagem e sentido não há subordinação, “o que *queremos* dizer não se mostra, fora de toda palavra, como pura significação. Não é senão o excesso do que vivemos sobre o que já foi dito” (LIp, 104, 123). Do mesmo modo, já nos primeiros trabalhos, na *Fenomenologia da percepção*, nosso autor se refere à mesma ideia:

A linguagem nos ultrapassa, não apenas porque o uso da fala sempre supõe um grande número de pensamentos que não são atuais e que cada palavra resume, mas ainda por uma outra razão, mais profunda: a saber, porque esses pensamentos, em sua atualidade, jamais foram "puros" pensamentos, porque neles já havia excesso do significado sobre o significante (PhP, 447, 521)<sup>6</sup>.

Ou ainda, agora em um tom de crítica direta ao idealismo, ele diz que o erro das filosofias

<sup>6</sup> Cf. Müller, 2001, sobre a relação entre certas teses linguísticas de Saussure e os escritos de Merleau-Ponty sobre a linguagem, em especial aqueles posteriores à *Fenomenologia da percepção*. Müller adverte sobre a ideia equivocada de que algumas das teses de nosso autor “estivessem antecipadas em Saussure. Ao contrário, as noções merleau-pontyanas de forma linguística e pensamento consideram, respectivamente, as noções de significante e significado apresentadas por Saussure, reeditando-as sem os prejuízos psicológicos a partir dos quais seu autor as formulou”. Por exemplo, Merleau-Ponty não toma “o significado como um fenômeno psíquico, mas como um movimento expressivo dos signos, que nenhum signo pode conter, que nenhuma forma linguística pode esgotar” (p. 153-154). Cf. Saussure, 1972, p. 80.

reflexivas<sup>7</sup> é acreditar que o sujeito em sua meditação possa “apreender *sem sobras*” o objeto de sua meditação, “nosso ser se reduzir a nosso saber” (PhP, 76, 97; destaque nosso). Mais ainda, em “Le Roman et la Métaphysique”, de 1945, ao analisar o primeiro romance de Simone de Beauvoir, *A convidada*<sup>8</sup>, de 1943, Merleau-Ponty destaca a proximidade entre filosofia, literatura, e expressão:

Doravante, a tarefa da filosofia e aquela da literatura não podem mais estar separadas. Quando se trata de fazer falar a experiência do mundo e mostrar como a consciência se escapa no mundo, não se pode mais se gabar de alcançar uma transparência perfeita da expressão. A expressão filosófica assume as mesmas ambigüidades que a expressão literária, se o mundo é feito de tal maneira que ele não possa ser expresso senão pelas 'narrativas' e como mostrado com o dedo (SNS, p. 49).

Portanto, se o sentido é produto do “excesso” provocado pelo desequilíbrio, pelas diferenças, isso significa que uma filosofia, seja a de Husserl, ou a de Descartes, por exemplo, se ela não está inteiramente presente a si mesma, se ela traz dimensões e vazios a serem pensados, se ela já é “diferença”, pensar o “impensado” nela só nos revelará sua identidade numa espécie de traição aparente, para sermos-lhe “fiéis num outro nível” (NEVES, 2009, p. 159). Essa identidade é uma espécie “estranha de identidade”, pois só se mostra à distância através do trabalho da diferença. E se soubermos apreender essa diferença compreenderemos com Merleau-Ponty que “a vida pessoal, a expressão, o conhecimento e a história avançam obliquamente, e não reto em direção a fins ou conceitos”. Se procuramos muito deliberadamente, não obtemos aquilo que queremos, “não faltando pelo contrário ideias, valores, a quem souber absorver, meditando na vida, o que da sua fonte espontânea se libera” (LIp, 104, 123).

Com essa visão de uma tradição que é esquecimento, mas cuja origem opera no presente como abertura através das diferenças, e a compreensão de que pensar não é posse

---

<sup>7</sup> Evidentemente Merleau-Ponty se refere aqui à reflexão idealista, pura consciência de si, diferentemente de sua própria reflexão que, primeiramente fenomenológica, isto é, que não se retira do mundo, nos últimos textos caminhava para uma forma original, na perspectiva ontológica, cujo modelo é, por exemplo, a reversibilidade da mão palpante e da mão palpada.

<sup>8</sup> Cf. bibliografia *infra*: Beauvoir, 1986.

intelectual de ideias como objetos de pensamento, mas circunscrição de um campo para pensar, interrogação, através da ideia de impensado como dimensão do pensamento, o qual sempre revela um excesso que constitui o sentido como produto das diferenças, ao mesmo tempo começamos a compreender tanto o que é ler um filósofo para Merleau-Ponty, e daí o que pode ser história da filosofia para ele, como alguns traços do que é sua própria filosofia e modo de filosofar. Interessado nas diferenças, ou em outrem, no sentido amplo<sup>9</sup>, na *Fenomenologia da percepção*, ele diz:

na compreensão de outrem, o problema é sempre indeterminado porque apenas a solução fará os dados aparecerem retrospectivamente como convergentes; somente o *motivo central* de uma filosofia, uma vez compreendido, dá aos textos do filósofo o valor de signos adequados. Há, pois, retomada do pensamento de outrem através da palavra, *reflexão em outrem*, um poder de pensar *segundo outrem* que enriquece nossos próprios pensamentos (...). Começo a compreender uma filosofia deslizando para dentro dela, na *maneira de existir desse pensamento*, reproduzindo seu tom, o sotaque do filósofo (...). No caso da prosa e da poesia, diferentemente da música e da pintura, a potência da palavra é menos visível do que a dos sons e a das cores porque, conhecendo o sentido comum dos vocábulos, temos a ilusão de possuir em nós tudo quanto é preciso para compreender qualquer texto” (PhP, 208-9, 243-44; tradução modificada; destaque nosso).

Mais exatamente, essa indeterminação na compreensão de outrem revela não uma falha ou uma impossibilidade, mas aquilo que move e faz mover, as inquietações do filósofo que se lê, o sentido de suas questões e soluções, o *motivo central* de sua filosofia. Como leitor é evidente que Merleau-Ponty se interessava pelo lado sistemático dos autores que ele lia. Todavia, muito mais do que a lógica interna e a coerência de uma obra ele buscava os paradoxos e os impasses revelados pelo pensamento do autor. Isto é, para Merleau-Ponty o pensamento, a reflexão é movimento rumo à não coincidência ou a uma espécie de fundo de ausência que toda presença a si ou coincidência revela. É isso que é reflexão em outrem. Ler um outro autor não é examinar seu pensamento apenas em um nível intelectual, e nem coincidir com ele revelando-o na sua literalidade. É circunscrever o campo onde esse pensamento se deu, e apreender a maneira de existir de tal pensamento significa impedir que

---

<sup>9</sup> No sentido que inclui as diferenças, até aquilo que contradiz, e até mesmo o que não é filosofia, a não-filosofia.

ele permaneça fechado em uma representação estéril na “vida decente dos grandes sistemas” (EP, 48). Significa revelar a indeterminação da experiência traduzida não em pura positividade para observação, mas em trabalho filosófico constante. Por outro lado, se há uma pluralidade de interpretações, diz Merleau-Ponty em *O olho e o espírito*, é porque, para a “contingência”, elas são

mesmo sua razão profunda, que fazem desse plano [da contingência] um tema durável da vida histórica e têm direito a um estatuto filosófico. (...) Quanto à história das obras, em todo caso, se elas são grandes, o sentido que lhes damos posteriormente se originou delas. A própria obra inaugurou o campo onde se mostra sob uma outra luz, ela é que *se metamorfoseia e se torna* a sequência, as reinterpretações intermináveis das quais ela é *legitimamente* suscetível não a transformam senão em si mesma; e, se o historiador redescobre sob o conteúdo manifesto o excesso e a espessura de sentido, a textura que lhe preparava um longo futuro, essa maneira ativa de ser, essa possibilidade que ele desvenda na obra, esse monograma que nela encontra fundam uma meditação filosófica (OE, 62-63, 34).

Para Merleau-Ponty ler um filósofo é portanto abrir sua filosofia, quer dizer, inaugurar um campo para uma nova reflexão, uma nova meditação.

Nesse sentido, contra o idealismo da tradição Merleau-Ponty visa interrogar a reflexão filosófica enquanto positividade absoluta, de modo que, ao problematizá-la com as noções de operante e de impensado exige dela uma maior abertura da dimensão da filosofia. Como veremos, Merleau-Ponty começa o trabalho filosófico que exige essa abertura bem cedo, ao final de seus estudos no começo dos anos trinta. Mas é somente ao final dessa década e início da seguinte que esse trabalho começa a se efetivar com a publicação de suas duas primeiras teses, *A estrutura do comportamento* (1942, concluída em 1938) e a *Fenomenologia da percepção* (1945), sobre as quais falaremos na segunda parte desse trabalho.

Veremos a seguir uma breve apresentação de duas noções de intencionalidade elaborada por Husserl a partir de Brentano e retomadas por Merleau-Ponty. Embora a primeira forma de intencionalidade trabalhada por nosso autor não seja a husserliana, mas a que foi retomada de Scheler, como veremos no terceiro capítulo, com a apresentação das duas intencionalidades husserlianas não só faremos uma primeira aproximação entre as concepções

de intencionalidade nas duas filosofias, mas também entraremos em contato com a fenomenologia husserliana, da qual Merleau-Ponty tomou vários conceitos fundamentais para interpretá-los a seu modo. Ao mesmo tempo isso também nos ajudará em nossa abordagem, no terceiro capítulo, da fenomenologia de Scheler, contemporâneo e herdeiro do pensamento do fundador da fenomenologia.

## 1.2 A intencionalidade husserliana e Merleau-Ponty

Se é possível afirmar, como diz André de Muralt (1998), que a filosofia moderna inaugurada por Descartes rejeita a noção de intencionalidade oriunda dos escolásticos (p. 68)<sup>10</sup> ou afirmar como faz Husserl mais moderadamente numa passagem da *Krisis* que ela está implícita em Descartes<sup>11</sup>, tem-se como consequência a reclusão da filosofia na esfera da imanência; e a solução cartesiana para o problema do conhecimento não considera “o pensamento humano em sua condição de fato como garantia de si mesmo”, mas toma como apoio “um pensamento que se possui absolutamente” (PhP, 55, 78), nos ensina Merleau-Ponty. É o que também destaca Martin C. Dillon em *Merleau-Ponty's Ontology* (1997), onde defende a tese de que as duas perspectivas mais importantes da filosofia moderna ocidental, o empirismo e o intelectualismo, podem ter uma origem próxima comum em Descartes. Para tanto, seria preciso mostrar que “ambas perspectivas dependem, em um nível fundamental, da

<sup>10</sup> Quanto à interpretação de Muralt, considere-se as observações de Jean-François Courtine na apresentação do livro do autor, as quais não deixam de apontar para as dificuldades ali presentes. Muralt apresenta várias teses a respeito das “origens” do projeto fenomenológico bastante audaciosas, o que, ainda assim, não lhes tira a legitimidade. Ele “é um dos primeiros a reconsiderar a clara linha de força que reconduz, via Brentano, de Husserl a Bolzano: através do estudo renovado da intencionalidade, da doutrina das intenções segundas e da adequação no cumprimento da visada signitiva, - diz Courtine -, é então um rosto completamente diferente da fenomenologia que se oferece a nós, iluminado por um diálogo legítimo e fecundo não apenas entre Husserl e Frege, mas sobretudo entre Husserl e Tomás de Aquino, Duns Scot ou Gregório Rimini” (Muralt, 1998, orelha).

<sup>11</sup> Numa passagem de *Krisis* Husserl (1970) parece atestar uma presença implícita da intencionalidade em Descartes: “Um elemento [nas *Meditações*] permanece para ser revelado expressamente como bastante significativo, embora completamente pouco desenvolvido: intencionalidade, a qual forma a essência da vida egológica. Uma outra palavra para ela é *cogitatio*, ter algo conscientemente (...), e.g. experimentando, pensando, sentindo, desejando, etc.; pois todo *cogitatio* tem seu *cogitatum* (p. 82)”.

pressuposição cartesiana de que a certeza deve ser obtida fundamentando o conhecimento em elementos cuja transparência fornece um fundamento absoluto para o conhecimento” (p. 33). Além disso se o empirismo e o intelectualismo dependem fundamentalmente de uma redução à “esfera da imanência”, a qual eles têm em comum, eles tendem a “ruir um sobre o outro”.

Dillon assim descreve o que se passa:

Ambos fundamentam a certeza na transparência dos dados com os quais o conhecimento deve ser construído. O acesso a esses dados é descrito em termos de intuição sensível, por um lado, e intuição intelectual, por outro; mas, uma vez que ambas formas de intuição reduzem a matéria de cognição a dados imanescentes, as diferenças entre eles não é crucial (DILLON, 1997, p. 33)<sup>12</sup>.

Na *Fenomenologia da percepção* a seguinte passagem não apenas atesta essa afinidade entre o empirismo e o intelectualismo, mas também traça alguns componentes do quadro que constitui o dualismo ontológico de Descartes que inaugura o pensamento moderno; dualismo esse que - e aqui antecipamos um pouco a questão - será constantemente combatido por Merleau-Ponty em toda sua obra:

Partia-se de um mundo em si que agia sobre nossos olhos para fazer-se ver por nós, tem-se agora uma consciência ou um pensamento do mundo, mas a própria natureza deste mundo não mudou: ele é sempre definido pela exterioridade absoluta das partes e apenas duplicado em toda a sua extensão por um pensamento que o constrói. Passa-se de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta, mas esta segunda ideia vale exatamente tanto quanto a primeira e só se sustenta contra ela, quer dizer, por ela. O parentesco entre o intelectualismo e o empirismo é assim muito menos visível e muito mais profundo do que se crê (PhP, 49, 69).

Muralt refere-se ao empirismo e ao intelectualismo denominando-os positivismo e idealismo e à ausência da intencionalidade nas duas tendências. Para ele a crítica transcendental kantiana não se ocupa muito da intencionalidade, e é somente na aurora do século XX com as filosofias de inspiração científica que se vê um renascer da noção de intencionalidade na crítica do conhecimento (1998, p. 68). Nesse sentido é provável que dois movimentos de pensamento, o primeiro representado por Henry Bergson (1859-1941) e o segundo por Franz Brentano<sup>13</sup> e Edmund Husserl (1859-1938) sejam os grandes protagonistas

<sup>12</sup> Cf. Dillon, 1997, p. 9-34, para um estudo do problema das origens cartesianas do empirismo e intelectualismo, com contrapontos com o pensamento de Husserl e Merleau-Ponty.

<sup>13</sup> Franz von Brentano (1838-1917) – filósofo de língua alemã trabalhou para a aproximação entre filosofia e

da reação filosófica contra essa situação que, além de outras características, tem a marca da exclusão da intencionalidade<sup>14</sup>. Em vista disso voltemo-nos agora para o exame da posição de Brentano e sua concepção de intencionalidade.

### 1.2.1 Brentano e a intencionalidade como representação

Pode-se dizer que para Brentano a noção de intencionalidade é em certo sentido a retomada da noção de *intentio* dos escolásticos<sup>15</sup>. Enquanto para esses *intentio* significava o objeto para o qual o desejo ou a inteligência tendiam<sup>16</sup> visando suprir o que faltava para um aperfeiçoamento de si mesmo (MURALT, 1998), Brentano afirma que a intencionalidade representará a característica fundamental dos fenômenos psíquicos, os quais sempre se referem a algo diferente de si. Seu uso dessa noção buscava descrever alguma característica dos fenômenos psíquicos que propiciassem uma distinção clara destes face aos fenômenos físicos. Para Brentano tal característica seria encontrada no fato de que os fenômenos

---

ciência, especialmente a psicologia. Professor de Husserl, foi também o mestre de vários pesquisadores da corrente chamada *Gestalt*, em parte contemporânea de Husserl. É Brentano que introduz a frase tão famosa no meio fenomenológico, “toda consciência é consciência de alguma coisa” (Salanskis, 2006, p. 59).

<sup>14</sup> Representada pelas duas correntes filosóficas antagônicas herdeiras de Descartes essa situação é vista por Martin Dillon, a partir da Sexta *Meditação Metafísica*, como constituindo um “reduccionismo moderno: os objetos de ciência – as coisas que podemos verdadeiramente conhecer – são quantidades (*quanta*) irredutíveis, produtos de análise exaustiva e que se prestam à precisão do cálculo e processamento matemáticos” (1997, p. 16). Essa posição de Dillon coincide com a posição de Saint Aubert (2005), a qual tomamos como hipótese de trabalho principalmente no segundo e terceiro capítulos.

<sup>15</sup> Os escolásticos atribuíam duas acepções à noção de intencionalidade (do latim *intentio*), como ato moral e como ato intelectual. A primeira, tem sua origem na vida espontânea da linguagem corrente, isto é, como projeto de uma ação futura, como ato de uma vontade real, como intenção moral. É a partir dessa conotação realista que, por exemplo, Sto. Tomás de Aquino (1225-1274), vai elaborar a intenção como “a tendência da vontade para um fim real” (MURALT, 1998, 63). Ela é, assim, um ato, porém com sua realidade imperfeita face à posse, fruição da coisa desejada; e a vida moral é uma tendência de uma vontade para um fim, um movimento de um estado de imperfeição indeterminado para um estado de perfeição acabada, isto é, conforme a *causalidade final*, ela é a “passagem da potência ao ato”. Portanto, primeiro ato moral, a intenção é “fundamento primeiro de toda vida de amor (...) da alma a seu Deus” (MURALT, 1998, 64). A segunda acepção, do campo do conhecimento, vê a inteligência também em estado de imperfeição potencial, a qual também tende para um objeto para possuí-lo e completar-se nele. O conhecimento é, então, definido para os escolásticos como uma tendência da inteligência especulativa para um objeto.

<sup>16</sup> Note-se que embora a pergunta pelo conhecimento somente se estabeleça no pensamento moderno (PORTA, 2002), isto é, como ruptura com a questão ontológica, pode-se dizer que para os escolásticos o conhecimento é resultado da síntese entre objeto e potência, ou seja, a inteligência ou a faculdade intelectual se encontra em estado de imperfeição potencial e tende a alcançar o objeto cognoscível (cf. Muralt, 1998).

psíquicos ou são representações ou têm por base representações.

Para ele o uso da palavra representar tal como na expressão “ser representado” significa o mesmo que “aparecer” ou “ser fenômeno” (BRENTANO, 1935, p. 68), diferentemente do sentido da fenomenologia de Husserl, ou do sentido da distinção kantiana entre fenômeno e *numeno* (SPIEGELBERG, 1982, p. 47). O fenômeno mental, diz Brentano, contém um objeto em si mesmo como uma particularidade exclusiva, sem realidade exterior à representação. Esses objetos são caracterizados por uma “inexistência intencional”<sup>17</sup> de modo que por possuírem uma relação interna com o ato apenas existem nessa relação. Eles são assim compreendidos como “objetividades imanentes” no sentido escolástico. Mohanty (2006) assim resume a questão: “fenômenos mentais para Brentano são *atos* mentais designado por verbos, ou substantivos gerundiais, tais como 'acreditando', 'percebendo', 'desejando' e 'esperando' - não (...) conteúdos mentais tais como imagens ou dados sensoriais. Apenas os primeiros são intencionais nesse sentido” (p. 69-70). E diz Brentano na famosa passagem ainda hoje objeto de muita polêmica:

todo fenômeno psíquico [mental] é caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média chamavam de a inexistência intencional (ou, às vezes psíquico [mental]) de um objeto, e o que poderíamos chamar, embora não totalmente sem ambiguidade, referência [*Beziehung*] a um conteúdo, a direção [*Richtung*] até um objeto (pelo qual não se deve entender aqui uma realidade), ou a objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico [mental] inclui algo como um objeto dentro de si; embora nem todos façam assim da mesma maneira. Na apresentação algo é apresentado, no juízo algo é afirmado ou negado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado, e assim por diante.

Essa inexistência intencional é característica exclusiva de fenômenos mentais. Nenhum fenômeno físico exhibe qualquer coisa equivalente a ela. Podemos, portanto, definir os fenômenos mentais dizendo que eles são aqueles fenômenos que contêm um objeto intencionalmente dentro deles mesmos (BRENTANO, 1973, p. 88).

Não é nosso propósito analisá-la aqui. Diremos apenas que é possível afirmar que a abordagem brentaniana do tema se dá numa forma de apreensão psicológica da intencionalidade, visto que esta é compreendida como característica inerente aos fenômenos internos. Como bem resume Coelho Junior (2002), se para os escolásticos o conceito de

<sup>17</sup> “Inexistência intencional” (*mentale In-Existenz*) tem o sentido literal de implicar a existência de uma “*intentio*” dentro do “ser intencionado”, e não de negação, como se incorporado nele, concepção esta que se origina em Sto. Tomás (SPIEGELBERG, 1982, 37).

intencionalidade indicava o caráter representativo do objeto imanente em relação ao objeto exterior, para Brentano “o fenômeno mental continha como característica exclusivamente sua um objeto dentro de si mesmo e, exemplificava, afirmando que no ódio, sempre algo é odiado, no amor, amado” (p. 98).

Se agora nos voltarmos para Husserl veremos que para ele, na medida em que há independência do âmbito ideal em relação aos eventos psíquicos do homem concreto, tal compreensão é insuficiente pois revela um “immanentismo” que deve ser superado (MOHANTY, 2006, p. 70). E é essa questão que nos permite passar para uma breve apresentação do surgimento de duas noções de intencionalidade em sua fenomenologia, a intencionalidade de ato e a intencionalidade operante, as quais foram diretamente tratadas por Merleau-Ponty<sup>18</sup>.

### **1.2.2 Duas noções de intencionalidade de Husserl**

Husserl, na formação de sua fenomenologia, por um lado, herda através de Brentano o pensamento moral e crítico da Idade Média; por outro, situa-se no cruzamento dos dois pontos de vista ou tendências da filosofia moderna referidas acima. O que resulta dessa situação não é, inicialmente, a referência direta de Husserl ao pensamento de Brentano, mas o desenrolar de seu pensamento na esteira do desenvolvimento do pensamento moderno. Husserl se opõe a uma “teoria” que busca o acordo entre as duas tendências herdeiras do sistema cartesiano: o

---

<sup>18</sup> Evidentemente não temos a pretensão de mostrar como se constituem os dois modos de intencionalidade husserlianos. Como já é bem sabido entre os comentadores da obra de Husserl a questão da intencionalidade contém um alto grau de dificuldade e complexidade para interpretação, mesmo no momento em que ela aparece. Para se ter uma ideia das dificuldades veja-se a declaração de De Waelhens (1959) ao expressar a convicção de que há uma doutrina da intencionalidade em Husserl: “longe de ser um ponto de partida fácil e evidente ela não pode ser sustentada a não ser no quadro de uma teoria completa a respeito das relações da consciência e do real, e que ela antecipa (...) uma ontologia” (p. 115). Tal interpretação coloca-se em confronto direto com a posição, por exemplo, de Moura (2008), o qual rejeita a presença de uma ontologia na fenomenologia husserliana.

*psicologismo.*

Na interpretação de Dan Zahavi (2003), essa teoria afirma que a epistemologia diz respeito à natureza cognitiva do perceber, acreditar, julgar e conhecer. Como esses fenômenos são fenômenos psíquicos é evidente que cabe à psicologia investigar e explorar suas estruturas. O mesmo vale para o raciocínio lógico e científico, o que significa que a lógica deve ser vista como parte da psicologia e as leis da lógica como regularidades psicológicas, cuja natureza e validade devem ser investigadas empiricamente (Hua 18/64, 18/69)<sup>19</sup>. Assim, é a psicologia que fará a fundamentação teórica da lógica.

Para Husserl essa posição “erra ao ignorar a diferença fundamental entre o domínio da lógica e o da psicologia” (ZAHAVI, 2003, p. 8). A lógica como, por exemplo, a matemática, não é uma ciência empírica e não diz respeito aos objetos que existem factualmente. Ao contrário, ela investiga estruturas e leis ideais, e suas investigações são caracterizadas por sua certeza e exatidão. A psicologia, ao contrário, é uma ciência empírica que investiga a natureza factual da consciência e seus resultados são portanto caracterizados pelo mesmo caráter vago e mera probabilidade que marca os resultados de qualquer outra ciência empírica (Hua 18/181). Reduzir a lógica à psicologia é conseqüentemente um erro de categoria que ignora completamente a idealidade, a apoditicidade e aprioridade que caracterizam as leis da lógica (Hua 18/79-80).

Dessa forma pode-se dizer que “o erro fundamental do psicologismo é não distinguir corretamente entre o *objeto* de conhecimento e o *ato* de conhecer” (ZAHAVI, 2003, p. 9). Enquanto o ato é um processo psíquico que decorre no tempo e que tem um começo e um fim, isso não é verdade para os princípios lógicos ou verdades matemáticas que são conhecidas (Hua 24/141). Embora os princípios da lógica sejam apreendidos e conhecidos pela consciência, quando tomamos consciência tomamos consciência de algo *ideal* que é completamente diferente dos atos de conhecer psíquicos *reais*, e que é irreduzível a eles. Essa

---

<sup>19</sup> A abreviação Hua refere-se à *Husserliana*; cf. Bibliografia.

distinção entre o ideal e o real, como já vimos com Mohanty (2006), é fundamental para Husserl. A tal ponto, diz Zahavi, que “em sua crítica do psicologismo ele às vezes aproxima-se de um tipo de platonismo (lógico): a validade dos princípios ideais são independentes de qualquer coisa realmente existente” (2003, p. 9)<sup>20</sup>.

Em vista disso talvez seja possível dizer com Muralt (1998) que o psicologismo negligencia a heterogeneidade essencial entre a consciência e seu objeto, a qual funda as relações entre eles e, conseqüentemente, a intencionalidade; e no mesmo movimento, reafirma-se a autonomia da lógica e da crítica do conhecimento face à psicologia. Dessa forma, conclui-se que a crítica husserliana visa “reabilitar a lógica e fundar novamente a crítica do conhecimento, e portanto a noção de transcendental, sobre a intencionalidade” (MURALT, 1998, 69). Evidentemente, nos limites de nossa investigação, não discutiremos essa conclusão e suas muitas conseqüências. Portanto, avancemos um pouco mais em nossa apresentação, agora a partir de um dos temas mais importantes da fenomenologia que é o tema da “volta às coisas mesmas”.

Se, como diz Thévenaz (1966), “o problema que assombra Husserl desde sua *Philosophie der Arithmetik* (1891) até sua morte é o dos fundamentos” (p. 39), seja ele o fundamento da lógica ou da epistemologia, então a máxima “retorno às coisas mesmas”, que já é bastante conhecida, adquire um significado preciso. Sua filosofia buscava uma “filosofia mais rigorosa e mais radical do que aquelas que ele tinha encontrado em seu caminho”

---

<sup>20</sup> Aqui apontamos para a complexidade dessa questão. Ela pode nos conduzir para problemas como, por exemplo, o da relação entre uma ontologia da linguagem e uma ontologia da subjetividade transcendental. Problema esse que, face às várias diferentes interpretações, permanece em aberto, tanto em Husserl como em Merleau-Ponty. Mais exatamente, esse problema remete à questão, ainda hoje bastante controversa nos dois autores, relativa às relações entre o transcendental e o existente. Cf. Zahavi (2003) e Moura (2006) para uma discussão detalhada da relação entre a esfera ideal da subjetividade transcendental e a esfera natural da subjetividade psicológica tradicional em Husserl.

Merleau-Ponty, por sua vez, sem negar o domínio da idealidade, vê o significado como enraizado no mundo e sujeito à sua temporalidade. Em seu projeto ele parece indicar um abandono da atemporalidade do significado, das entidades matemáticas e leis científicas. Estas, apontariam para uma atemporalidade apenas “presuntiva”, como quer Dillon: “é uma conseqüência da posição de Merleau-Ponty que todos os significados, tanto aqueles manifestos no fluxo do mundo perceptivo como aqueles extraídos do mundo e aprisionados na linguagem, estão sujeitos a processos de transformação históricos. (...) [A] atemporalidade atribuída a tais entidades ideais como os números e leis é sempre apenas uma imutabilidade putativa” (1997, p. 78).

(SPIEGELBERG, 1982, p. 76-77)<sup>21</sup>. E seria exatamente nas “coisas” que se encontrariam as “raízes ou começos” do conhecimento, e nas quais se baseiam “todos nossos conceitos”<sup>22</sup>. Todavia, para tanto é preciso destacar que as coisas em questão não são as realidades exteriores ao sujeito, mas os seu vividos, os quais devem ser examinados em primeiro lugar. Ao criticar o pensamento clássico, Husserl reprova, por exemplo, seu modo de pensar restrito às palavras, “sem levar em consideração os vividos aos quais [elas] correspondem” (DASTUR, 2007, p. 9). Como comenta Dartigues (1973) a esse respeito, referindo-se ao *princípio dos princípios* das *Investigações lógicas*, para Husserl

o discurso filosófico deve sempre permanecer em contato com a intuição se não quiser se dissolver em especulações vazias. Esse retorno incessante à intuição originária, “fonte de direito para o conhecimento”, Husserl o chama o *princípio dos princípios*. ‘Significações que não fossem vivificadas senão por intuições longínquas e imprecisas, inautênticas – se é que isso acontece através de intuições quaisquer – não poderiam nos satisfazer. *Nós queremos voltar às coisas mesmas*’ (DARTIGUES, 1973, p. 21).

Isso não quer dizer que se deva limitar às “impressões sensíveis”, correndo o risco de aderir a um ceticismo como o de Hume. “Pois, se é verdade que os fenômenos se dão a nós por intermédio dos sentidos, eles se dão sempre como dotados de um sentido ou de uma ‘essência’” (DARTIGUES, 1973, p. 21). Dessa forma, “a intuição será uma intuição das essências ou do sentido”, indo além dos dados dos sentidos. É preciso, portanto, insistir na adoção de uma atitude “antinatural” ou “fenomenológica” da reflexão, de modo que o fenomenólogo possa transformar os vividos, os dados dos sentidos, em objetos de investigação. Como isso se dará?

Quer para Brentano oriundo da tradição escolástica, quer para o intelectualismo ou idealismo, empirismo ou realismo, a separação entre sujeito e objeto, entre consciência que

<sup>21</sup> Da interrogação dos fundamentos da matemática Husserl passa à lógica, depois à epistemologia, à ontologia e mesmo à história. Todavia, seu projeto não consiste em erguer uma ciência exata da fenomenologia, como na matemática. A fenomenologia será uma ciência rigorosa, mas não exata, ou uma ciência eidética que busca as essências ou o sentido, que procede por descrição e não por dedução. Ela se ocupa de fenômenos, mas com uma atitude diferente das ciências exatas e empíricas. Cf. Thévenaz, 1966, p. 39.

<sup>22</sup> Cf. Spiegelberg (1982, p. 77) para comentário a respeito do que ele chama de a “virada para o objeto” que antecedeu a “virada para o sujeito” na fenomenologia husserliana.

percebe e objeto que é percebido era um pressuposto básico e por isso o mundo existente para uma consciência só o era a título de representação. Para Husserl, todavia, a consciência se define essencialmente em termos de intenção voltada para um objeto – ideia essa tomada de Brentano e modificada -, o qual não é necessariamente algo exterior à consciência. Assim a atitude fenomenológica significará o abandono da atitude natural que é a do senso comum e do cientista na medida em que não se considerará mais as coisas como existentes em si mesmas, independentes, em um mundo que se põe a si mesmo. Portanto, há uma nova concepção de consciência não mais vista como um “conteúdo, uma espécie de caixa na qual as coisas em miniatura se alojariam, mas que compreende, ao contrário, o ato da consciência como uma *intencionalidade*” (DASTUR, 2007, p. 10). E a correlação entre sujeito e objeto, ou consciência e mundo, se dará em um modo mais original visto que agora a consciência é sempre consciência de alguma coisa<sup>23</sup>.

Portanto, é nesse contexto do desenvolvimento do pensamento de Husserl que podemos examinar as duas formas de intencionalidade aos quais Merleau-Ponty se refere na *Fenomenologia da percepção*, rejeitando uma e valorizando a outra. Passemos às duas formas.

Husserl frequentou as aulas de Brentano sobre psicologia e certamente aprendeu sobre o conceito de intencionalidade. No entanto, ele somente introduziu tal conceito em seu próprio trabalho após um longo período. Mas é em 1894, após um longo esforço de trabalho, que começou com *Filosofia da Aritmética* (1975), que, finalmente, Husserl “supera” o “imanentismo de Brentano” ao trabalhar a análise da linguagem e examinar o fenômeno da representação; imanentismo esse que caracteriza tanto empirismo quanto intelectualismo,

---

<sup>23</sup> De acordo com Rovighi (1999) Husserl distingue três significados do termo consciência: “1) consciência como consciência total do eu; 2) consciência como percepção interna; 3) consciência como intencionalidade. No primeiro significado a consciência é o conjunto de todos os fatos psíquicos que constituem o eu empírico; é o 'feixe de fenômenos' de que fala Hume. No segundo significado, 'consciência' significa 'auto-consciência' (embora o termo não seja usado por Husserl). No terceiro significado a consciência é sempre *consciência de algo*. Ora, o algo de que temos consciência (o percebido, o imaginado, o pensado) não é um constitutivo real do eu, da consciência no primeiro significado (p. 373)”.

conforme já vimos acima, e que desde o início Husserl quis superar. Para Mohanty,

[e]le faz isso descobrindo por si próprio que as representações [apresentações]<sup>24</sup> (*Vorstellungen*) eram de dois tipos: *intuitivo* (onde um conteúdo é dado no ato, embora mesmo aqui ele reconheça que quando um objeto externo é dado, todo o sistema de conteúdos correspondendo a tal objeto vai muito além dos conteúdos que são realmente imanentes ao ato) e *representativo* (no qual o objeto representado não é nada imanente). O último tipo de *Vorstellung* é dirigido para a intuição do que *não* é dado (MOHANTY, 2006, p. 70).

Com a superação do “imanentismo”, é nas *Investigações lógicas*, de 1900-1901, que Husserl trata do problema da intencionalidade pela primeira vez<sup>25</sup>. Para Levinas (1974), em seu primeiro sentido, a noção de intencionalidade em Husserl designa a “maneira para a consciência de *conter idealmente outra coisa que ela*” (p. 22; destaque no original). O exame de um exemplo tirado de Honda (2004) pode nos ajudar a começar a compreender tal sentido. Consideremos a distinção husserliana entre a representação (*Vorstellung*) no sentido “intuitivo” e no sentido “representativo”. Deixando de lado toda a complexidade do problema das intuições categoriais e seu caráter transcendental, pode-se dizer que, basicamente, a representação (ou apresentação) *intuitiva* consiste em perceber objetos visíveis, como por exemplo uma mesa, ou uma árvore; e a representação (ou apresentação) *representativa* caracterizaria um tipo diferente de ato de consciência. Por exemplo, a percepção de uma bandeira vista como um pano colorido preso a uma haste e compreendida como símbolo de outra coisa, de um país, ou de um clube de futebol. Nesse caso, através de algo que nos é dado na percepção, outra coisa é visada. Representar assim seria algo como intencionar. Portanto, a questão que aparece é a de compreender como se realiza a passagem do dado ao não dado, o reenvio a outra coisa que não está na própria percepção. Haveria uma atividade da consciência responsável por essa passagem, um ato subjetivo responsável pelo que Husserl chama de

<sup>24</sup> Mohanty usa o termo inglês “*presentations*” em seu texto.

<sup>25</sup> Mohanty (2006) assim resume esse início da empreitada husserliana: “Nas *Investigações lógicas*, Husserl introduziu a tese da intencionalidade em três etapas. Na *Primeira Investigação*, ele começa com uma tese semântica, uma teoria do significado, em conexão com 'expressões'. Na *Quinta Investigação*, ele se ocupa do tema da consciência, e diretamente refere-se à tese brentaniana. Ele define a noção de 'ato, rejeita o imanentismo de Brentano, e precisamente distingue entre o conteúdo e o objeto de um ato intencional. Na *Sexta Investigação*, tudo isso é abordado nos conceitos de conhecimento como realização de intenção, e da verdade como evidência” (p. 70); na denominação das *Investigações* o destaque é nosso.

doação de sentido, *Sinngebung*. Isto é, a mediação da atividade intencional da consciência, na sua apreensão de conteúdos sensoriais dados, animaria os signos para que eles produzissem conteúdos representativos não dados, de qualidades distintas. Tal forma de intencionalidade foi chamada de “intencionalidade noética” (HONDA, 2004, p. 420) ou “de ato”.

Merleau-Ponty rejeita essa forma de “intencionalidade de ato” presente no fenômeno de doação de sentido. Sua crítica se dá porque tal forma se desenrola no terreno do intelectualismo onde a consciência se afirma essencialmente como um “eu penso”<sup>26</sup>. Husserl manteria, conforme Merleau-Ponty, pelo menos na primeira e na segunda fase de seu pensamento, senão uma exterioridade entre o signo e o significado pelo menos a presença da consciência sempre conduzindo o processo, isto é, um idealismo (FERRAZ, 2008, p. 157-158) que Merleau-Ponty rejeita. Para nosso autor as significações não necessitam ser primeiramente representadas numa instância pairando sobre a experiência para assegurar a diferença e a identidade dos dados ou impressões percebidos. “Nossas palavras não exprimem porque estão animadas por atos intencionais autônomos e presentes a si” (MÜLLER, 2000, p. 218). Ao contrário de Husserl Merleau-Ponty não admite a dependência das palavras aos atos intencionais. Para ele “são nossas intenções que dependem da palavras”. Mais exatamente as intenções se realizam por meio das palavras como “atos intencionais de fato”, como “pensamentos” (MÜLLER, 2000, p. 218). Compreendidas como gestos “de meu corpo”, as palavras, antes de serem “um meio de expressão”, são a própria realização das significações. Dessa forma, diz Merleau-Ponty,

[o] ato de expressão, essa junção, pela transcendência, do sentido linguístico da palavra e da significação por ela visada, não é, para nós, sujeitos falantes, uma operação segunda a que recorreríamos apenas para comunicar a outrem nossos pensamentos, mas é a tomada de posse das significações por nós, sua aquisição (S, 112-113, 96; tradução modificada).

<sup>26</sup> “Originalmente”, diz Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, a “consciência é não um 'eu penso que', mas um 'eu posso'” (PhP, 160, 192), numa referência, em nota, à presença usual dessas expressões nos inéditos de Husserl, sugerindo uma tomada de posição contrária do autor alemão nos seus últimos escritos, os quais eram inéditos na época que Merleau-Ponty os leu. Por outro lado, a leitura da *Fenomenologia da percepção* nos mostra muitas vezes a crítica de Merleau-Ponty a Husserl se revestindo de um tom muitas vezes bastante tímido e hesitante, como se houvesse uma relutância da parte de nosso autor em criticá-lo. A nota que acompanha essa passagem citada é um exemplo disso.

Face a essa posição anti-intelectualista de Merleau-Ponty, a seguir iremos acrescentar mais alguns tópicos presentes no projeto fenomenológico husserliano para melhor introduzir a segunda forma de intencionalidade à qual já nos referimos, a forma de intencionalidade operante.

No estudo da experiência, tomando como exemplo o exame da percepção, pode-se dizer que perceber não é para Husserl e para o Merleau-Ponty da primeira fase receber sensações na psique ou mente, não há fenômeno que não seja fenômeno para uma consciência de algo, não há consciência sem que ela seja consciência de algo, sem que ela seja determinada como uma certa maneira de visar os objetos, o mundo. Para toda modalidade da consciência intencional temos uma correspondência ou uma certa maneira do objeto se apresentar à consciência. Husserl denominará a atividade da consciência de *noése*, e de *noema* o objeto constituído por essa atividade. Por outro lado, o ser em si não se esconde atrás das aparências ou do fenômeno, mas a percepção do real só pode ser apreendida em perspectivas, em perfis. Quer dizer, é da essência do percebido não poder ser objeto de exploração exaustiva, mas desvelar-se progressivamente e de ser apreendido em perspectiva. Portanto, Husserl faz a distinção fundamental entre objeto para uma consciência (intencional) e objeto puro e simples.

Dessa forma como a percepção é sempre dada por perfis, como no exemplo da percepção de um cubo onde esse aparece numa perspectiva ou noutra de modo que a cada momento apenas três lados apresentam-se ao observador estabelecendo uma relação entre o dado e o não dado, o objeto será a síntese da totalidade desses perfis, ou aparências. Portanto, tal como já expresso nas *Meditações Cartesianas*, de 1929, Husserl diz que “a coisa espacial se reduz a uma unidade intencional que por princípio não pode ser dada senão como uma unidade que liga essas múltiplas maneiras de aparecer” (*apud* HONDA, 2004, p. 422). Esse

“sistema de reenvios intencionais estabelecido independentemente da atividade de qualquer ‘eu penso’” (HONDA, 2004, p. 422) será chamado de “intencionalidade noemática” ou “operante”. Será essa forma de intencionalidade que Merleau-Ponty vai valorizar.

Assim sendo há uma relação pré teórica ao mundo aquém da relação de objetivação, mais originária do que ela. Mais precisamente, por um lado, há a forma de intencionalidade que Husserl na Quinta *Investigação* (ZAHAVI, 2008, p. 666) denomina, como vimos, “intencionalidade de ato”, uma forma de objetivação de intencionalidade, e, por outro, há também uma forma mais fundamental passiva ou “operante” de intencionalidade não objetivante, o qual Husserl analisa em detalhes nos trabalhos tardios tal como no texto *Analysen zur passiven Synthesis* (ZAHAVI, 2008, p. 666)<sup>27</sup>. Como já dissemos acima é essa última forma que vai ser retomada na *Fenomenologia da percepção*, onde, no prefácio, nosso autor apresenta uma de suas definições como a de uma intencionalidade mais estável depois de várias tentativas mal sucedidas<sup>28</sup>. Veremos tal forma no quinto capítulo, onde examinaremos a *Fenomenologia da percepção*.

Assim, passaremos a caracterizar, nos dois próximos capítulos, o período onde aparece a primeira formulação da noção de intencionalidade merleau-pontyana. Tal período, anterior à elaboração das duas grandes teses, *A estrutura do comportamento* (1942) e *Fenomenologia da percepção* (1945), posterior aos estudos de Merleau-Ponty, ao final dos anos vinte e início dos anos trinta, é o período no qual nosso autor constrói seu projeto intelectual e fundamenta sua intenção filosófica. Em reação à tradição idealista cartesiana e kantiana, que torna incompreensível a unidade do ser humano como corporeidade e impensável as relações com o mundo e com outrem, isto é, fechando a filosofia na esfera da imanência, ele se volta para a questão da união da alma e do corpo. A partir dessa questão, a qual se revelará ao longo de

---

<sup>27</sup> Cf. *Husserliana* 11. *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Ed. Margot Fleischer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

<sup>28</sup> É importante observar que o Prefácio da *Fenomenologia da percepção* onde se encontra uma das definições da intencionalidade operante foi escrito após o término da obra.

toda sua obra, atento a todas as formas de pensamento, Merleau-Ponty faz uma leitura crítica da Sexta *Meditação metafísica* de Descartes e traça uma problemática própria. E é na filosofia da existência e da encarnação de Gabriel Marcel que ele encontra o suporte para, inicialmente, investir contra os dualismos da herança cartesiana, tal como veremos no próximo capítulo. Praticamente ao mesmo tempo, nosso autor se engaja na investigação fenomenológica e no estudo da percepção, para encontrar em Max Scheler a referência que lhe faltava para suprir o vazio antropológico contemporâneo, a dimensão essencial de todo engajamento da alma, sua natureza intencional, permitindo com isso a abertura da dimensão da filosofia. A primeira formulação merleau-pontyana da noção de intencionalidade surge portanto a partir de Max Scheler, como veremos no terceiro capítulo. Assim, comecemos examinando a leitura que nosso autor faz de Descartes, a principal fonte de toda a problemática do projeto merleau-pontyano.

## Capítulo 2

### A filosofia da existência e a encarnação

#### 2.1 A leitura que Merleau-Ponty faz de Descartes

Pouco tempo depois da publicação de *A fenomenologia da percepção*, em notas de cursos ministrados na *École Normale Supérieure* nos anos 1947 – 1948 (UAC, 2002) sobre o problema da união da alma e do corpo em Descartes, Malebranche, Maine de Biran e Bergson, na primeira lição, Merleau-Ponty faz uma surpreendente afirmação a respeito da história da filosofia: “toda a história da filosofia é uma retomada pessoal pelo filósofo do problema que ele estuda; retomada subjetiva (...) mas não reflexão livre” (UAC, p. 11). Aqui evidentemente ele não quer dizer que não é possível haver qualquer objetividade em história da filosofia. Na realidade o que ele quer dizer é que não há um “método” puramente objetivo, e que se deve procurar uma “verdade que não se ofereça” a esse método. Em seguida, na mesma lição, o autor se refere à filosofia de Descartes. A recomendação é a mesma. Mas agora a ideia da presença da subjetividade na leitura de um filósofo toma mais forma. Diz ele que “a verdade de Descartes

não é o que ele foi empiricamente; não é o resumo dos textos cartesianos; é, juntos, a totalidade do que ele escreveu e o *modo como ele viveu*, unidos pela intuição que podemos ter de uma verdade que ele procurou exprimir. Por exemplo, Descartes se colocou o problema da união da alma e do corpo; afirmou sua distinção, mas ele também pensou que essa distinção deveria ser esquecida na vida de todo dia. *A objetividade da história da filosofia não se encontra a não ser no exercício da subjetividade*. O meio de se compreender um sistema é colocar-lhe as questões das quais nos mesmos nos ocupamos: é assim que os sistemas aparecem com suas diferenças, que eles atestam se nossas questões são idênticas àquelas que se colocavam seus autores.

A história da filosofia é uma confrontação, uma comunicação com os sistemas, análoga àquela que podemos ter com os homens. Por mais que os filósofos escolham, sua escolha é sempre acompanhada, como na margem, de um vestígio daquilo que ele deixa de lado. Toda consciência de uma coisa é, ao mesmo tempo, consciência do que não é esta coisa. Cada escolha filosófica se destaca sobre o fundo do que não foi escolhido, e é através disso que os filósofos se comunicam; é este *resíduo* que mantém o diálogo entre os homens e, como consequência, a história da filosofia (UAC, p. 11-12; destaque nosso).

Percebe-se assim que a aproximação entre a objetividade da história da filosofia e o exercício

da subjetividade não significa buscar compreender Descartes tal como ele se compreendeu, ou como acreditamos que ele deveria tê-lo feito, recuperar o que ele disse, mas significa, ao contrário, expressar o que ele nos diz e mesmo imaginar o que ele poderia nos dizer ao ponto de nele encontrar certas intuições que nos proporcionem uma melhor compreensão de nós mesmos. Ou então devemos compreender que tais empreendimentos se dão sob a ótica daquilo que já aprendemos acima com a noção de impensado, de excesso, do *resíduo* resultante das diferenças que surgem quando rejeitamos a predominância da positividade da presença a si das ideias para que nelas vislumbremos o que as motivam e nos dão a pensar. E, mais ainda, se, como diz nosso autor acima, “toda consciência de uma coisa é, ao mesmo tempo, consciência do que não é esta coisa”, devemos pensar outrem, ou repensá-lo, pensando a partir dele, levando em conta o que não é ele mesmo, as diferenças, as quais invariavelmente não se deixam apreender tão imediata e facilmente pois podem, por exemplo, aparecer como “unidade[s] discordante[s]” tal como nos dizem os exemplos abaixo.

Em três passagens bastante ilustrativas, de 1957, inéditas, e que integram o manuscrito *La Nature et le monde du silence*<sup>29</sup>, pertencentes ao último período do itinerário de nosso autor, aprendemos um pouco mais sobre a perspectiva adotada por Merleau-Ponty, agora em contraste direto com a perspectiva adotada por Gueroult (1953). É assim que acerca de Descartes e o cartesianismo, ele diz o seguinte:

Há uma história do passado tal como ele se pensa e uma história do passado à luz do que sucedeu e de nossas questões. Querer suprimir essas e não colocar para Descartes a não ser questões cartesianas, é dizer que não acreditamos na filosofia.

Há a história do passado tal como ele foi vivido ou expresso. E há uma história que dá a significação desse passado à luz do que sucedeu e em relação à nossas questões. Se não podemos colocar para Descartes a não ser questões cartesianas, é porque não há nada em comum entre ele e nós, é porque não há filosofia. (...) Ver-se-ia que há uma filosofia precisamente se não buscássemos tanto o sistema mas as intuições.

'Cartesiano' não quer dizer que se vai fazer história da filosofia no sentido de Gueroult, i.e. exame interno do sistema e da integração das verdades. 1) Tomaria muito mais do que algumas horas por ano. 2) Isso seria referir-se ao que Descartes

<sup>29</sup> Manuscrito, como sequência de trabalho, de 1957, reunido, com outros documentos, no volume *Être et Monde, Bibliothèque Nationale*, volume VI. Cf. Saint Aubert, 2008, p. 44 -53, para a publicação inédita das páginas de abertura do manuscrito, cuja importância está no fato de que ali, “pela primeira vez, Merleau-Ponty tem por objetivo propor uma ontologia” (2008, p. 41),

*disse*, renunciar a ver nele várias intuições, eventualmente discordantes, reduzi-lo sobre o plano único de uma ordem homogênea, talvez aumentar o que em Descartes é o menos importante. Para ver o mais importante deve-se talvez fazer o que Delbos não quer fazer, meditar sobre as passagens. 3) Isso seria renunciar à colocação em perspectiva, i.e. a ver em Descartes o exemplo de uma dificuldade que está localizada no sistema que é talvez a espinha do pensamento ocidental. Deixar-se-ia escapar ao mesmo tempo o mais próprio e o mais universal de Descartes ... (...). Portanto, reflexão livre sobre certos temas incontestavelmente cartesianos não para reconstituir sua organização na *ordem*, mas para valorizar sua unidade discordante e talvez propor novo começo ontológico (NMS, *apud* SAINT AUBERT, 2005, p. 20-21).

Vê-se aqui uma tomada de posição pelo menos análoga às reflexões de 1947-48. É possível até que a referência de nosso autor a uma “reflexão livre” signifique aqui uma maior certeza quanto ao que significa “reflexão em outrem” ou “pensar segundo outrem”, reflexão livre essa que, aparentemente, ele interditava anteriormente (UAC, p. 11), mostrando assim uma pequena hesitação em assumi-la. Mas o que importa destacar é a perspectiva de reflexão proposta por nosso autor, ou seja, a reflexão em outrem que busca o impensado do autor, mais suas intuições e menos as ideias aparentemente presentes a si mesmas de forma transparente permitindo uma maior convivência com as contradições que as operações constitutivas do *Cogito* e da imanência intelectual interditam sem mais considerações. Já no texto inacabado, *O visível e o invisível*, em uma nota de trabalho de 1959, ele diz:

Há a verdade de Descartes, mas sob a condição de ser lida nas entrelinhas; a atmosfera do pensamento de Descartes, o funcionamento cartesiano; e isso não é imposição a Descartes de um ponto de vista exterior, à sua filosofia, de uma *questão* que não é a sua. Mostrar que há um absoluto, uma filosofia imanente à história da  $\phi$  e que, entretanto, não é reabsorção de todas as filosofias numa só, nem, de outra parte, ecletismo e ceticismo. Vê-se isso quando se consegue fazer da filosofia uma percepção, e da história da  $\phi$  uma percepção da história – Tudo se resume nisto: fazer uma teoria da percepção e da compreensão que mostre que compreender não é situar na imanência intelectual, que compreender é apreender pela coexistência, lateralmente, *em estilo*, e assim atingir de um golpe os pontos longínquos desse estilo e desse aparelho cultural.

O que aí [- neste capítulo -] vou dizer sobre a história da  $\phi$  antecipa o que direi sobre o *Cogito* e sobre o logos (...). Não há senão antecipações, (...). A filosofia como problemas concêntricos (VI, 242, 180. Tradução modificada).

Concluimos com essas passagens, dando destaque à ideia de que para Merleau-Ponty compreender não é somente “situar na imanência intelectual”, mas “apreender pela coexistência, *lateralmente*”, mostrando, assim, que “a hermenêutica merleau-pontyana não é

aquela de uma restituição científica dos autores que ela convoca” (SAINT AUBERT, 2005, p. 20), tal como se dá no estilo de Gueroult. Ao contrário, Merleau-Ponty, pouco a pouco, constrói uma problemática pessoal, experimenta e progride, marca seu próprio caminho. Em outras palavras, ao ler um outro filósofo ele o faz menos como comentador, historiador ou professor de filosofia, e mais como o que é para ele *ser* um filósofo. Não se prendendo a um espírito escolar ele era um homem que levava a marca dos debates de seu tempo sempre atento a todas as áreas de pensamento. Ao examiná-las buscava sempre vê-las sob uma nova ótica ontológica sempre em construção, a sua própria. Nesse sentido Descartes lhe forneceu o texto fundamental que iria permiti-lo trabalhar do começo ao fim de toda sua obra o problema que é, provavelmente, o mais importante da herança cartesiana: o problema das relações da alma e do corpo. É sobre esse problema que falaremos na próxima seção.

## **2.2 O problema das relações da alma e do corpo**

Ao fazer uma revisão do sentido de suas pesquisas em filosofia, em entrevista dada a Georges Charbonier em 1959, Merleau-Ponty declara que “o ponto de partida de suas pesquisas foi no fundo bastante tradicional”, e que após seus estudos, concluídos em 1929, ele “se liga” ao problema das “relações da alma e o corpo como a um problema” que lhe interessava em especial, e que continuou nesse “sentido” durante quinze anos, “e é o resultado desse esforço que apareceu sob a forma de dois livros (...) que são todos os dois consagrados mais ou menos ao problema das relações da alma e do corpo” (EnCh, 1959 *apud* SAINT AUBERT, 2005, p. 18). Naquela época, impressionou-lhe o cartesianismo de seu “mestre” Léon Brunschvicg, o qual aceitava entre o espírito e o corpo, uma distinção categórica do que é consciência e do que é coisa, “a existência como coisa e a existência como consciência

sendo opostas uma à outra” (EnCh, 1959). Tal interesse de Merleau-Ponty é comentado por Gerard Lébrun em uma de suas notas para a tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior das *Meditações* de Descartes, publicada em 1973 (DESCARTES, 1973, p. 81-150). Lébrun destaca a importância dessa obra para a compreensão da filosofia de Merleau-Ponty. Mais exatamente ele comenta a primeira frase do famoso parágrafo da Sexta *Meditação* onde Descartes afirma “que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo” (DESCARTES, 1973, p. 144). Para Lebrun, “pode-se dizer, por exemplo, que a *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty constitui, em certo sentido, um comentário dessas linhas”<sup>30</sup>.

Quase quarenta anos após esse comentário de Gerard Lebrun, aprendemos com Emmanuel de Saint Aubert, em seu trabalho atual e bastante abrangente acerca de toda a obra de Merleau-Ponty<sup>31</sup>, que a problemática das relações da alma e do corpo constituiria uma motivação fundamental a partir da qual Merleau-Ponty teria não apenas arquitetado sua obra de 1945 mas alicerçado sua “intenção filosófica” e construído todo o seu “projeto intelectual”; sua origem estaria presente precisamente na passagem da Sexta *Meditação*, a qual Merleau-Ponty retoma criticamente ao longo de toda sua obra. A seguir apresentamos o texto preciso que Merleau-Ponty teria “sempre guardado no espírito”. Trata-se da “versão francesa à qual ele sempre se refere, com tradução de duc de Luynes revista e aprovada por Descartes” (SAINT AUBERT, 2005, p. 24), de 1647:

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un

<sup>30</sup> Nota 175, que é aqui reproduzida: “Frase capital. Descartes não estabeleceu que eu sou um entendimento + um corpo, porém que em mim há, além do mais, uma 'mistura' dessas duas substâncias. E esta mistura *de fato* corrige o dualismo *de direito*. A ideia de que sou totalmente corpo e totalmente espírito anuncia um tema fundamental da Antropologia moderna. Pode-se dizer, por exemplo, que a *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty constitui, em certo sentido, um comentário dessas linhas” (Descartes, 1973, p. 144).

<sup>31</sup> Cf. Apêndice A.

pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps ( DESCARTES, 1897-1909).

O texto em português que consultamos é a tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, a partir do original da 1ª edição de 1641<sup>32</sup>, que apresentamos a seguir:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo (DESCARTES, 1973, p. 144).

Comentando essa famosa passagem da Sexta *Meditação* em notas de cursos ministrados na *École Normale Supérieure*, aos quais já nos referimos acima, Merleau-Ponty afirma, na segunda lição, que “a questão da união da alma e do corpo não é em Descartes uma simples dificuldade especulativa como com frequência se supõe” (UAC, p. 13). Mais exatamente ao final de sua obra Descartes descobre o que deveria ter sido o seu ponto de partida, o que vem ameaçar e destruir não apenas suas primeiras meditações, mas todo o seu pensamento<sup>33</sup>. Contudo, ao invés de retroceder Descartes reforça ainda mais sua ontologia para não vê-la arruinada. Dessa forma Merleau-Ponty vê toda a dificuldade aparecer na Sexta *Meditação*. Nela “a união nos é 'ensinada' pelos sentimentos de fome, de sede, etc... que se

<sup>32</sup> DESCARTES, 1973. Chamamos a atenção para a seguinte observação: essa tradução foi feita a partir do original da 1ª edição, Paris, 1641, conforme indicado no próprio volume da Editora Abril, cuja referência está incompleta. Essa edição não foi corrigida por Descartes. Porém, o que cabe aqui destacar é que, se comparadas, as duas versões, de 1641 e a de 1647, não apresentam nenhuma diferença relativa à passagem em questão. Cf. *Meditações sobre Filosofia Primeira / René Descartes*; tradução: Fausto Castilho. - Ed. Bilingue em latim e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. (Coleção Multilíngues de Filosofia UNICAMP – Série A – Cartesiana I). 1ª reimpressão, 2008. Traduzido de: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1964-1974, vol. VII.

<sup>33</sup> Cf. UAC, p. 13 – 16, para os comentários de Merleau-Ponty a respeito da contradição no interior das *Meditações*, mais exatamente entre a Primeira e a Sexta *Meditações*, além de várias referências a outras passagens fundamentais de Descartes a respeito do problema da união da alma e do corpo.

originam 'da mistura do espírito com o corpo'; ora, 'todos esses sentimentos (...) não são outra coisa senão certas maneiras confusas de pensar'" (UAC, p. 13). Isso significa que o problema para Descartes é “dar conta de um fato paradoxal: a existência do corpo humano” (UAC, p. 13), corpo que eu *sou*. Isso implica no fato de que “Descartes deveria se colocar o problema do corpo vivo, 'confundido e misturado' com a alma” (UAC, p. 13-14). Se o problema é esse, Descartes não o resolve e sua opção é esquivar-se. O que é distinto na ordem da pureza só responde ao que é distinto e à pureza. A confusão permanece inacessível ao pensamento. Para Merleau-Ponty Descartes “não sustenta em nenhum lugar que se possa pensar a união. Não há nada a dizer. As noções que ele introduz a esse respeito são míticas no sentido platônico da palavra: destinadas a lembrar ao ouvinte que a análise filosófica não esgota a experiência<sup>34</sup>. A união não pode ser conhecida a não ser pela união” (UAC, p. 15)<sup>35</sup>. Traça-se assim o destino dos dualismos antropológicos que Merleau-Ponty vai constantemente contestar. Esses dualismos, na perspectiva do pensamento puro, desemaranham com suas obras de clarificação a complexidade da “mistura” presente em “nossas instituições” e em “nossa vida expressiva”. Ao fazerem isso,

[eles] tornam incompreensíveis a unidade do ser humano, e não chegam a pensar seus laços com o mundo e com outrem. A partir do conceito de carne<sup>36</sup>, Merleau-Ponty tenta justamente elaborar uma filosofia do *laço*, compreendida como unidade antropológica, relação ética e ontológica (laços do homem consigo mesmo, com outrem e com o mundo, que engaja até o laço do ser e do nada). Se Sartre atinge um ponto culminante entre os pensamentos que Merleau-Ponty quer, assim, combater, Descartes será o seu principal fundador, numa ontologia secretada na medida de seu abandono de nosso forro passivo-ativo no regime da confusão que não estamos encarregados de pensar (SAINT AUBERT, 2005, p. 18).

Dessa forma, Merleau-Ponty conduz seu pensamento primeiro para uma problemática da encarnação através de uma filosofia da existência e do corpo para depois passar à problemática da carne, ou da união e do laço perdidos, em sua última fase.

<sup>34</sup> Evidentemente deve-se compreender a noção de “experiência” no sentido buscado por Merleau-Ponty através de sua fenomenologia, a qual revelará, como veremos, um plano situado aquém das construções e das idealizações da ciência, ou do pensamento objetivo; cf. *infra* seção 4.2.

<sup>35</sup> Cf. Carta a Elizabeth de 28 de Junho, 1643, A.T. III, p. 693. Cf. Também *Respostas às IV objeções*, A.T. VII, p. 228-229.

<sup>36</sup> Cf. Apêndice A.

Se é assim, Merleau-Ponty vê na Sexta *Meditação* uma boa e uma má perspectiva do cartesianismo. Boa porque essa passagem representaria o lugar onde Descartes estabelecera o espaço para a meditação sobre a encarnação<sup>37</sup>, má porque tendo encontrado “o mais precioso dos tesouros” - a constatação da mistura, da confusão, ou da união, e a possibilidade de pensá-la - ele não o explora “e o enterra para sempre” (SAINT AUBERT, 2005, p. 25). É esse texto fundamental que vai permitir Merleau-Ponty trabalhar do começo ao fim de toda sua obra as questões relativas à possibilidade de pensar a união, ou de pensar a possibilidade de abertura da dimensão da filosofia. O conflito cartesiano se desenha para nosso autor desde o “pensamento confuso” mencionado n' *A estrutura do comportamento* em 1942, até atingir a rica expressão dos “emblemas” e de um “tremor prontamente superado” em *O olho e o espírito* (p. 56, 32), assim como o “subentendido” da linguagem como “véu esticado” de *O visível e o invisível*, em 1960 (p. 252, 188).

O pensamento confuso dessa mistura aparece n' *A estrutura do comportamento* com a crítica à ideia segundo a qual à filosofia não cabe tratar do “problema das relações da alma e do corpo”, pois este, diz Merleau-Ponty, “se colocaria apenas no nível de um pensamento confuso” (SC, p. 217, 311); como diz Descartes, a percepção, por exemplo, deve ser remetida “à ordem da vida, ou do pensamento confuso” (SC, p. 233, 334). Ou ainda,

já que o mundo físico e o organismo podem ser pensados apenas como objetos de consciência ou significados, o problema das relações da consciência com suas 'condições' físicas ou orgânicas só existiria no nível de um pensamento confuso que se atém a abstrações; ele desaparece no domínio da verdade, onde subsiste originalmente apenas a relação do sujeito epistemológico com seu objeto. Nisso consistiria o único tema legítimo da reflexão filosófica (SC, p. 220, 316).

Na obra mais conhecida dos primeiros trabalhos, a *Fenomenologia da percepção*, de 1945, Merleau-Ponty remete para a psicologia do século XIX os elementos principais do conflito cartesiano ao tratar do corpo: “apreendo meu corpo” dessa forma, diz nosso autor, como um “objeto-sujeito”, com a capacidade de “ver” e de “sofrer”, mas essas

<sup>37</sup> Nos últimos textos esse espaço que pode ser considerado o “impensado” de Descartes será ocupado explicitamente pela reflexão sobre a “dimensão autêntica da carne e de sua fenomenalidade de imbricação”; cf. Apêndice A.

“representações confusas” eram vistas como “curiosidades psicológicas”, ou exemplos de um “pensamento mágico”, cujas leis a psicologia e a sociologia estudam para ligá-las como objeto de ciência ao “sistema do mundo verdadeiro”. As ambiguidades do corpo,

enquanto corpo tocante e corpo tocado não podiam (...) ser traços de estrutura do próprio corpo; não afetavam sua ideia, tornavam-se os 'caracteres distintivos' dos conteúdos da consciência que compõem nossa representação do corpo: esses conteúdos são constantes, afetivos e bizarramente emparelhados em 'sensações duplas', mas, com exceção disso, a representação do corpo é uma representação como as outras e, correlativamente, o corpo é um objeto como os outros. Os psicólogos não percebiam que, ao tratar assim a experiência do corpo, eles apenas adiavam, em consonância com a ciência, um problema inevitável (PhP, 111, 140).

De outubro a novembro de 1948 Merleau-Ponty participa de sete conferências, ou “conversas” radiofônicas, encomendadas pela Rádio Nacional Francesa com o objetivo de divulgar seu pensamento. Nestas ele apresenta várias críticas a Descartes, uma das quais - retirada de uma passagem dos textos redigidos pelo próprio Merleau-Ponty e que eram lidos durante as transmissões - nos mostra claramente o conflito da “mistura” ou da “confusão” da alma e do corpo. Eis a passagem retirada da “V Conversa”, denominada “O homem visto de fora”:

Encontramos tudo em Descartes, como em todos os grandes filósofos, e é assim que ele, que havia distinguido rigorosamente o espírito do corpo, chegou a afirmar que a alma era não apenas o chefe e o comandante do corpo, como o piloto em seu navio, e sim tão estreitamente unida a ele que ele sofre, como observamos quando dizemos que temos dor de dente.

Só que, segundo Descartes, quase não podemos falar dessa união da alma e do corpo, podemos apenas experimentá-la pela prática da vida; para ele, qualquer que seja nossa condição de fato e mesmo se de fato vivemos, segundo seus próprios termos, uma verdadeira "mistura" do espírito com o corpo, isso não nos tira o direito de distinguir absolutamente o que está unido em nossa experiência, de manter em direito a separação radical do espírito e do corpo, que é negada pelo fato de sua união e, finalmente, de definir o homem sem se preocupar com sua estrutura imediata e tal como ele aparece a si mesmo na reflexão: como um pensamento esquisitamente vinculado a um aparelho corporal, sem que a mecânica do corpo ou a transparência do pensamento sejam comprometidas pela sua mistura. Pode-se dizer que, a partir de Descartes, exatamente aqueles que seguiram com mais fidelidade seu ensinamento nunca deixaram de perguntar-se, precisamente, como pode nossa reflexão, que é reflexão sobre um determinado homem, livrar-se das condições as quais este parece sujeito em sua situação inicial (Con, p. 46 - 47, tradução corrigida).

Essa elaboração do conflito revela o que nos parece a determinação de Merleau-Ponty de levar a cabo seu projeto. E essa determinação é confirmada pois ela também aparece no

último texto do autor publicado em vida: numa bela elaboração do conflito cartesiano em *O olho e o espírito*<sup>38</sup>, numa passagem do terceiro capítulo, o autor comenta as relações entre o pensamento e a visão em profundidade. Merleau-Ponty tem seu pensamento já estabelecido no interior do terreno ontológico, e não trata ali exatamente da Sexta *Meditação*, mas de uma outra obra, a *Dióptrica*. Ao final o autor ironiza a posição tomada por Descartes em relação ao problema da união entre a alma e o corpo. Acompanhemos a passagem de *O olho e o espírito*:

Essa visão de fato e o 'há' que ela contém não perturbam no entanto a filosofia de Descartes. Sendo pensamento unido a um corpo, ela não pode por definição, ser verdadeiramente pensamento. Podemos praticá-la, exercê-la e, por assim dizer, existi-la, mas dela nada podemos tirar que mereça ser dito verdadeiro. Se, como a rainha Elizabeth, quisermos à força pensar algo a esse respeito, não há senão que retomar Aristóteles e a Escolástica, conceber o pensamento como corporal, o que não se concebe, mas é a única maneira de formular diante do entendimento a união da alma e do corpo. Em verdade, é absurdo submeter ao entendimento puro a mistura do entendimento e do corpo. Esses pretensos pensamentos são os emblemas do “uso da vida”, as armas eloquentes da união, legítimas com a condição de não serem tomadas por pensamento. São os indícios de uma ordem da existência – do homem existente, do mundo existente – que não nos compete pensar. Essa ordem não marca em nosso mapa do Ser nenhuma *terra incógnita*, não restringe o alcance de nossos pensamentos, porque está sustentada, como este, por uma Verdade que funda tanto sua obscuridade quanto nossas luzes. É até aqui que devemos prosseguir para encontrar em Descartes algo como uma metafísica da profundidade: pois essa verdade, não assistimos a seu nascimento, o ser de Deus é, para nós, abismo ... *Tremor prontamente superado*: para Descartes é tão inútil sondar esse abismo quanto pensar o espaço da alma e a profundidade do visível. Sobre todos esses assuntos, estamos desqualificados por posição. Tal é o segredo de equilíbrio cartesiano: uma metafísica que nos dá razões decisivas para não mais fazermos metafísica, que valida nossas evidências limitando-as, que abre nosso pensamento sem dilacerá-lo (OE, 54-56, 31-32; destaque nosso).

Nota-se assim a referência ao “tremor prontamente superado” onde se compreende que na Sexta *Meditação* são abertas, para em seguida se fecharem definitivamente, todas as questões trabalhadas ao longa da obra de nosso autor e que a última filosofia, a “filosofia da carne”, assumiria de forma definitiva. Acreditamos que seja assim. E da mesma maneira que em vários outros textos também em sua obra inacabada, *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty descreve a ameaça da confusão, ou da mistura ao pensamento filosófico:

O espírito é o que pensa, o mundo é o que é pensado, não se poderia conceber nem a imbricação de um no outro, nem a confusão de um com o outro, nem a passagem de um para o outro, nem mesmo o contato entre eles (...). A filosofia recusa, pois, como desprovido de sentido, todo entrelaçamento do mundo com o espírito e do

<sup>38</sup> Cf. Sartre, 1961, em “Merleau-Ponty vivant”: “há *O olho e o espírito* que diz tudo contanto que saibamos decifrá-lo” (p. 372).

espírito com o mundo. (...). Desse modo, com a correlação de princípio entre o pensamento e o objeto de pensamento, estabelece-se uma filosofia que não conhece nem dificuldades, nem problemas, nem paradoxos, nem reviravoltas: uma vez por todas, apreendi em mim, com a pura correlação daquele que pensa com aquilo que ele pensa, a verdade de minha vida, que também é a verdade do mundo e a das outras vidas. De uma vez por todas, o ser-objeto se coloca diante de mim como o único dotado de sentido para mim, e toda inerência dos outros a seus corpos e a de mim mesmo ao meu é recusada como confusão – de uma vez por todas, o ser-si me é dado na adequação de meu pensamento a ele mesmo, de sorte que também desse lado não se cogita de levar a sério a mistura do espírito com o corpo (VI, 71-73, 54-55).

Noutro exemplo retirado de uma passagem também de *O visível e o invisível*, quase ao final do primeiro capítulo intitulado “Reflexão e interrogação”, encontramos Merleau-Ponty não apenas às voltas com o problema da filosofia reflexiva<sup>39</sup>, mas, mais do que isso, com o problema de ver a filosofia apartada do campo da experiência e a necessidade dela se “misturar”:

Se finjo pela reflexão encontrar no espírito universal a premissa que desde sempre sustentava minha experiência, isto somente é possível esquecendo o não-saber do início, que não é nada, que não é tampouco verdade reflexiva, e que também é preciso explicar. Só me foi dado chamar o mundo e os outros a mim e tomar o caminho da reflexão, porque desde o início estava fora de mim, no mundo, junto aos outros, sendo que a todo momento essa experiência vem alimentar minha reflexão. Esta é a situação total que uma filosofia deve explicar. Ela só o fará admitindo a dupla polaridade da reflexão, e que, como dizia Hegel, entrar em si também é sair de si (VI, 74, 56).

Dessa forma essas passagens de *O visível e o invisível* nos mostram que o problema do interdito à filosofia originado pelo conflito cartesiano e o desafio de enfrentá-lo faz um claro apelo à filosofia para a recuperação da fenomenalidade do mundo, a necessidade de incluir a experiência na reflexão. Além disso, se retomarmos os comentários de nosso autor na entrevista de 1959, citada acima, a respeito de seus interesses iniciais em filosofia veremos que ele comenta a distinção categórica entre a alma e o corpo, ou entre o corpo e o espírito, na relação do pensamento com ele mesmo e com outrem, e isso, note-se bem, no momento de sua filosofia nascente, muito antes dos textos de *O visível e o invisível*. Para nosso autor,

[q]uando o espírito reflete sobre sua verdadeira natureza, ele se percebe somente como pura consciência, pensada no sentido cartesiano, e é ele mesmo que é ainda o espectador da relação do espírito e do corpo. Ele a vê, pensa, constitui, isso faz parte do universo do pensamento, mas não é uma ligação do pensamento com outra coisa

<sup>39</sup> No sentido das filosofias idealistas.

que ele mesmo. E é essa imanência filosófica do pensamento com ele mesmo que sempre chocou-me, que sempre pareceu-me insuficiente, de modo que desde a época de meus estudos propus-me trabalhar sobre esse problema, das relações do espírito com o que não é ele: como torná-las compreensíveis, como torná-las pensáveis (EnCh *apud* SAINT AUBERT, 2005, p. 18).

Esses exemplos nos mostram que há um problema comum entre as duas fases do pensamento do autor, a inicial e a final, e que esse problema é o problema da necessidade da filosofia se modificar. Além disso, se levarmos em conta a definição da intencionalidade husserliana como a elaborada por Levinas, de que a intencionalidade designa a “maneira para a consciência de *conter idealmente outra coisa que ela*” (LÉVINAS, 1974, 22), já mencionada acima<sup>40</sup>, Merleau-Ponty, ao falar de seu interesse inicial acerca do problema das relações do espírito com o que não é ele, nos leva a crer que ele já se refere à noção de intencionalidade, ou de fenomenologia, que ele começou a buscar ao final de seus estudos.

Portanto, é no contexto do problema das relações entre a alma e o corpo, na perspectiva do conflito cartesiano interior à Sexta *Meditação*, que compreendemos que a leitura que Merleau-Ponty faz de Descartes traduz “uma nova questão” que ele se colocava também em 1948: como é possível “que haja um setor que não se possa pensar?” (UAC, p. 15). Este é o escândalo que despertou a intenção filosófica de Merleau-Ponty. Se examinamos as primeiras obras encontramos, n' *A estrutura do comportamento*, a afirmação de que “Descartes não procurou integrar o conhecimento da verdade e a prova da realidade, a intelecção e a sensação” (SC, 212, 305)<sup>41</sup>; e na obra de 1945, a *Fenomenologia da percepção*, encontramos a lapidar afirmação de que “a questão é sempre a de saber como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que os retomo e os

<sup>40</sup> Cf. seção 1.2.2.

<sup>41</sup> Merleau-Ponty comenta o problema da “mistura”: “A experiência de meu corpo como 'meu, que põe em descrédito a metáfora aristotélica da alma como um piloto em seu navio, é explicada por sua vez através de uma 'mistura' real do 'espírito com o corpo'. Assim, o universo da consciência revelado pelo *Cogito* e que parecia dever encerrar em sua unidade até a percepção era apenas, no sentido restrito, um universo de pensamento: ele dá conta do pensamento de ver, mas o fato da visão e o conjunto dos conhecimentos existenciais permanecem fora dele. A intelecção que o *Cogito* havia encontrado no coração da percepção não esgota seu conteúdo; na medida em que a percepção se abre para um 'outro', na medida em que é a experiência de uma existência, ela provém de uma noção primitiva que 'só pode ser entendida por ela mesma' de uma ordem da 'vida' na qual as distinções do entendimento são pura e simplesmente anuladas” (SC, 212, 304-305).

vivo” (PhP, 417, 487). Com isso pode-se dizer que Merleau-Ponty elabora do começo ao fim de sua obra o problema que talvez resuma a “negligência essencial da filosofia, seja na abordagem do ser, da verdade ou dela mesma” (SAINT AUBERT, 2005, p. 48). A tradição cartesiana, e, com ela, a tradição idealista, destituem a realidade da verdade, a vida do pensamento, o existente do ser. Como veremos a seguir, essa interpretação tem sua origem no período de formação do autor. Merleau-Ponty busca desde os primeiros trabalhos reabrir para a filosofia todos os setores da vida, contra Léon Brunschvicg, e sob a influência de Gabriel Marcel e Max Scheler. Porém, “como permitir ao entendimento puro a definição do ser e do verdadeiro se ele não é fundamentado para conhecer o mundo existente” (RC, p. 100), visto que “a união não pode ser conhecida senão pela união” (UAC, p. 15), ou, ainda, que “é a vida que compreende validamente a vida” (RC, p. 100)?

Tal situação quer dizer que a filosofia deve ser reformada e tomar como território próprio “o terreno confuso da existência” (SNS, p. 313). É assim que para explorar esse terreno indistinto ela deverá se fazer fenomenologia. “Nós aprendemos a reconhecer a ordem dos fenômenos. Estamos misturados ao mundo e aos outros em uma confusão inextricável” (PhP, 518, 610). E inextricável significa aqui que tal implicação não pode ser explicada, pois corre o risco de desaparecer. Isso porque o estilo da fenomenologia de Merleau-Ponty diminui a tarefa da analítica intencional de desimplicar o implicado, para destacar “a arte do começo filosófico: reconhecer a ligação e admirar-se com ela, descrevê-la e interrogá-la, experimentá-la e colocá-la a prova, o que supõe ao mesmo tempo uma participação e uma distância, o complexo de uma ‘fé interrogativa’” (SAINT AUBERT, 2005, p. 50), cuja formulação será tentada nos últimos textos. Porém, já nos primeiros textos tal tentativa se dará sob a forma de uma “fé originária da percepção” (PhP, 66, 85), ou “fé primordial” (PhP, 468, 548). É assim que no mesmo ano de publicação da *Fenomenologia da percepção*, em 1945, em uma conferência dada no *Institut des hautes études cinématographiques*, publicada em *Sens et*

*non-sens*, Merleau-Ponty já expressa essa necessidade de uma reforma da filosofia:

Uma boa parte da filosofia fenomenológica ou existencial consiste em se *admirar* com essa inerência do eu no mundo e do eu no outro, em nos descrever esse paradoxo e esta confusão, em fazer ver a ligação do sujeito e do mundo, do sujeito e dos outros, ao invés de *explicá-la*, como faziam os clássicos (SNS, p. 104-105; destaque nosso).

Dessa forma para que a “filosofia contemporânea” faça “aparecer a união do espírito e do corpo, do espírito e do mundo e a expressão de um no outro”, ela não pode se constituir em “encadear conceitos, mas em descrever a mistura da consciência com o mundo, seu engajamento em um corpo, sua coexistência com os outros” (SNS, p. 104-105), nesse terreno confuso que é a existência. É sobre isso que falaremos na seção seguinte.

## **2.3 A filosofia da existência e o mistério da encarnação**

### **2.3.1 A existência como encarnação**

Como já mencionamos o projeto intelectual de Merleau-Ponty inicia-se após seus estudos por volta do início dos anos trinta. Essa é uma época de grande depressão econômica mundial, da ascensão do fascismo, época que põe em cheque a civilização capitalista e burguesa. Tal situação desperta a necessidade de renovação do pensamento moral e político de intelectuais franceses de inspiração cristã, para então atingir o círculo intelectual de Merleau-Ponty. Politicamente de esquerda até a época de estudante e por algum tempo depois um católico praticante, ele se insurge contra o idealismo moralizante presente no pensamento liberal dominante na universidade francesa, o qual não era capaz de fazer frente às adversidades do momento, era preciso buscar alternativas. Em meio a tal situação o jovem Merleau-Ponty frequenta os pensamentos, por exemplo, de Emmanuel Mounier, Jacques

Maritain, Paul Claudel, e de outros intelectuais ligados às correntes neo-tomistas e neo-escolásticas da época, os quais contestam a burguesia e o pensamento idealista de inspiração cartesiana e kantiana. A contestação merleau-pontyana de inspiração marxista viria mais tarde sob a influência de Georges Lukács e “Alexandre Kojève, cujas palestras sobre Hegel ele assistiu no final dos anos 30” (MATTHEWS, 2010, p. 162)<sup>42</sup>. Portanto, desde o início de seu projeto intelectual as questões filosóficas de Merleau-Ponty andam juntas com suas preocupações pessoais e os debates políticos de sua época.

O interesse de Merleau-Ponty pela aproximação entre filosofia e experiência vivida pode ser traduzido pelo pensamento sobre a existência concreta que resultou na filosofia existencial ou da existência<sup>43</sup>. A entrada dessa última na França deu-se através de Gabriel Marcel (1889-1973), através das influências que chegavam através de Husserl, Heidegger e Jaspers, diz Merleau-Ponty em conferência de 1959<sup>44</sup> onde ele faz uma revisão de seu itinerário intelectual e em particular de sua filosofia da existência. É no período posterior a seus estudos, de 1930 a 1939, quando ele já leciona filosofia nas províncias e prepara sua tese de doutorado que se deu a “entrada na filosofia da existência tal como ela nos vinha (...), em particular, através da revista *Esprit*”, a qual, sob “o incentivo de “Mounier”, com frequência tratava de “temas da filosofia da existência” (PhEx, p. 253). “Em reação contra uma filosofia de tipo idealista, kantiana ou cartesiana, a filosofia da existência se traduziu primeiro para nós através da predominância de um outro tema, o tema da *encarnação*” (PhEx, p. 254)<sup>45</sup>.

Tal tema aparece principalmente sob a influência da leitura que nosso autor faz do pensamento da encarnação de Gabriel Marcel, o qual tem um papel fundamental nas primeiras

<sup>42</sup> Sobre o Marxismo de Merleau-Ponty, em geral, cf. p. 161-171; cf. Também DOSSE, 2008, para a formação geral de nosso autor na perspectiva das ciências humanas.

<sup>43</sup> Merleau-Ponty faz uma distinção entre filosofia da existência ou pensamento existencial, que é o seu, e o existencialismo, que ele rejeita, tal como principalmente Sartre o desenvolveu a partir de 1945. Cf. PhEx, 247-248.

<sup>44</sup> “La philosophie de l'existence”: transcrição de uma conferência de Merleau-Ponty na *Maison canadienne* da cidade universitária de Paris, em 14 abril de 1959, com emissão radiofônica em 17 novembro de 1959, em *Conférence de Radio-Canada*. Cf. P2, p. 247-266.

<sup>45</sup> Cf. Moutinho 2004, p. 264-293, para uma visão detalhada a respeito da questão da encarnação do ponto de vista dos conceitos de “reflexão” e “constituição”. Cf. também Apêndice A c.

oposições merleau-pontyanas ao idealismo francês representado por Léon Brunschvicg. Além disso Merleau-Ponty descobre a obra do pensador francês antes de conhecer a obra de Husserl e de Heidegger, e será marcado constantemente pelas leituras de “*Existence et objectivité*” e do *Journal métaphysique* (MARCEL, 1927) iniciando sua empreitada contra o objetivismo<sup>46</sup>. Nesse sentido sua filosofia se volta contra o modo de conhecer que outorga como “essencial à filosofia [ater-se a] uma definição da inteligência que a fecha sobre si, [o que é] talvez garantir-lhe uma espécie de transparência e como uma atmosfera protegida, mas isso é talvez, também, renunciar a conhecer o que é” (ChRe, p. 33). Ou seja, para Merleau-Ponty, a filosofia deve engajar-se a favor do pensamento da existência. Tratava-se, diz ele em sua resenha de 1936 sobre o livro de Gabriel Marcel *Être et avoir*<sup>47</sup>, “de pensar o que a maioria dos filósofos tomaram como resíduo. Pois, não estamos 'equipados' para pensar a existência, e todo o trabalho resta a fazer” ( EtAv, p. 39). É preciso criticar o “universo da ciência” representado pelo “criticismo de M. Brunschvicg”, para o qual, sobre aquilo “que não foi reduzido em objeto de ciência, não podemos nada dizer, nada pensar, nem mesmo que ele existe”. Contra isso, opõe-se a ideia de que “a objetividade não pode esgotar a existência” (ChRe, p. 32).

Portanto, a influência de Gabriel Marcel sobre nosso autor orienta sua concepção de ser em direção à existência *sensível*. Nesse sentido, uma passagem encontrada no primeiro fascículo do *Journal de la métaphysique* marcará profundamente nosso autor. Para Gabriel Marcel,

quando se observa a evolução das doutrinas metafísicas desde por volta de um século, impressiona-nos constatar quanto os filósofos idealistas concordam, em geral, em reduzir ao mínimo o papel da existência, do *indice existencial* na economia geral do conhecimento (...). Esta presença sensível da coisa que, se ela não se confunde com sua existência, aparece pelo menos para uma reflexão não prevenida como sua manifestação, sua revelação a mais imediata: eis o que uma filosofia voltada ao mesmo tempo para as ideias e para os objetos tenderá

<sup>46</sup> Cf. seção 4.2.

<sup>47</sup> Resenha da obra de Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Paris, Montaigne, 1935, [Éditions Universitaires, 1991], apresentada sob o mesmo título, *Être et avoir*, em 1936, primeiramente publicada em *La vie intellectuelle*, 8<sup>e</sup> année, nouvelle série, t. XLV, octobre 1936, p. 98-109, e retomada em P1, p. 35-44. Cf. Saint Aubert, 2005, p. 77-99, para uma visão detalhada sobre o mistério da encarnação em Gabriel Marcel e Merleau-Ponty dentro do quadro da filosofia da carne merleau-pontyana em confronto com a ontologia cartesiana. Cf. também Apêndice A.

necessariamente a escamotear. (...) A existência aparece doravante como superada – ou reduzida – ou talvez simplesmente escamoteada (MARCEL, 1927, p. 309-311).

É esse interesse pela presença sensível da coisa, pela existência enquanto existência sensível que, além de marcar tão profundamente os primeiros trabalhos de Merleau-Ponty, vai ser por ele trabalhado ao longo de toda sua obra revelando já no início de sua aparição algo como o estilo da ontologia dos textos da última fase, da famosa “reabilitação ontológica do sensível” (S, 210, 195). Quanto à presença da existência em toda obra do autor é o corpo que se apresenta agora como elemento mais importante dos primeiros trabalhos. É assim que se a *existência* encontra seu arquétipo na existência *sensível*, essa última encontra o seu arquétipo no corpo vivido, “*meu corpo*”, ser sensível por excelência ao qual Gabriel Marcel consagra as últimas páginas de seu artigo - “*sou meu corpo*” (*Journal Métaphysique*, p. 323). A filosofia que minimiza o papel da existência na sua teoria do conhecimento obedeceria a uma rendição da inteligência diante da existência. Como diz Saint Aubert, ocorre um

[r]ecalque da *existência*, sobretudo do *ser sensível*, e no mais alto ponto do *ser carnal*: Merleau-Ponty retoma essa sucessão ordenada ao longo de uma obra que faz justamente se transformar uma na outra – e se completar – uma filosofia da existência, uma fenomenologia da percepção, e uma ‘psicanálise ontológica’ (VI, 323, 241) ou ‘filosofia da carne’ (RC, 178) (SAINT AUBERT, 2005, p. 80)<sup>48</sup>.

Portanto, a aproximação entre filosofia e existência ganha mais contorno. Merleau-Ponty comenta essa introdução do corpo como “arquétipo da existência sensível”. Diz ele em 1959:

Nos primeiros escritos de Gabriel Marcel, no seu *Journal métaphysique* por exemplo, ou mesmo nos seus artigos que ele publicou ainda anteriormente esse tema era colocado em relevo de um modo que nos impressionou a todos. Na filosofia, habitualmente, o corpo, meu corpo, é considerado como um objeto do mesmo modo que o corpo dos outros, do mesmo modo afinal que o corpo de um animal, do mesmo modo que afinal uma mesa, um objeto exterior. Eu, eu sou espírito, e em face de mim há portanto esse corpo que é um objeto. O que Gabriel Marcel sustentava era precisamente que não é nada disso e que se considero atentamente meu corpo não posso fingir que ele seja apenas um objeto. Em certos aspectos ele é eu, 'sou meu corpo', dizia ele. E não é apenas o corpo que interferia pois com ele o que era colocado sob o olhar de nosso espírito era de um modo geral o mundo sensível (PhEx, p. 254).

<sup>48</sup> Cf. Apêndice A sobre as expressões “ser carnal”, “filosofia da carne”, ou o conceito de “carne” e de “imbricação”.

Note-se nessa passagem que esta visão alargada do corpo como “emblema” do “mundo sensível” não se refere ao corpo objetivo da fisiologia ou da ciência, mas ao “corpo próprio”, sobre o qual Merleau-Ponty demonstrava seu interesse nos primeiros projetos de tese. Portanto, a título de ilustração tomemos um exemplo da concepção de corpo próprio retirado de *A fenomenologia da percepção* e que começa a ser desenvolvida na obra anterior, *A estrutura do comportamento*, mas que já está de certa forma anunciada nas resenhas dos anos trinta. Tratando da síntese do corpo próprio na obra de 1945 Merleau-Ponty compara o corpo “à obra de arte” (PhP, 176, 208). Ele não o compara a um “objeto físico”, mas a “um romance, um poema, um quadro, uma peça musical” (PhP, 177, 209). Para ele o corpo não é “a lei de um certo número de termos co-variantes” própria do “universo da ciência”, mas “um nó de significações vivas” (PhP, 177, 210). O corpo, a obra de arte, são “indivíduos”, isto é, “seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial” (PhP, 177, 209-210). Há uma “configuração”, uma “maneira de ser fundamental” própria destes seres. É o que compreendemos se nos voltarmos para a semelhança e convergência entre a busca de um filósofo e a busca do pintor. Se a ciência pode provar suas teses através do “cálculo” e “medidas” conhecidas de todos nós, diz Merleau-Ponty em *A dúvida de Cézanne* de 1945, “Cézanne, um artista, um filósofo devem não apenas criar e exprimir uma ideia, mas ainda despertar as experiências que a enraizarão nas outras consciências” (DC, 33, 135).

Além disso Merleau-Ponty ainda nos mostra como o corpo, do ponto de vista do tema da existência e da encarnação, ainda apresenta desdobramentos que estão na base da evolução de seu pensamento. Tal é o caso da questão do “mistério” também tomada de Gabriel Marcel.

### 2.3.2 As relações entre encarnação, problema e mistério

Ainda na conferência de 1959 Merleau-Ponty traça um quadro da história pessoal da sua própria pesquisa e quanto ela é tributária do pensamento de Gabriel Marcel. Dando destaque em sua apresentação à própria filosofia da encarnação de Gabriel Marcel ele diz que que ela implica em uma verdadeira refundação da *filosofia* e de seu *método* através da distinção entre problema e mistério, voltando-se ainda para a reelaboração da questão de *outrem*, da vida coletiva e da história. Assim, diz nosso autor, o tema da encarnação “não é apenas uma matéria ou um objeto de reflexão”, mas “uma maneira de filosofar” (PhEx, p. 255): rompe-se “o face a face cartesiano da existência como consciência e da existência como coisa”; a encarnação “abre o *espaço do mistério* que imbrica sobre seus próprios dados, e faz ruir o muro da objetividade que me desligava de outrem” (SAINT AUBERT, 2005, p. 83; destaque nosso). Pode-se dizer que as noções de encarnação e mistério passam a andar juntas.

Além disso nosso autor faz uma breve descrição da diferença entre problema e mistério tal como lhe parecia ser a posição de Gabriel Marcel, a qual era por ele assumida. Um problema, diz ele, “é uma questão que me coloco e essa questão eu a resolvo considerando diferentes dados que me são exteriores” tal como o faria para “saber como construir uma ponte”, por exemplo. “Considero os dados do problema e tento encontrar o desconhecido”. Já em filosofia o problema toma a forma de um “mistério” visto que “trata-se de uma outra coisa, porque em filosofia tratamos (...) de um espécie de problema muito singular”. Aquele que o coloca “está ele mesmo engajado. Ele não é o espectador do problema, ele é tomado no empreendimento” (PhEx, p. 255).

Portanto, com isso esclarece-se um pouco mais a relação entre encarnação e mistério. Mas é o que aprendemos com Saint Aubert que esclarece limpidamente a questão com seu comentário a respeito da interpretação de Jean Wahl dessa ideia fundamental em Gabriel Marcel: “A encarnação como o *Cogito*, e mesmo com mais razão do que o *Cogito*, é um fato

primitivo, mas um fato primitivo que não pode propriamente falando ser pensado” (1932, p. 237). Visto que essa afirmação foi feita antes da publicação de *Être et avoir*, ela não corresponde precisamente ao pensamento de Gabriel Marcel. Ao contrário de Jean Wahl deve-se compreender que

o mistério não é a obscuridade daquilo que não se pode pensar, aquilo além do qual não há nada e que se deve abandonar para a vida não filosófica. Ele não é uma porta fechada marcada por proibido entrar, nem o segredo de um percurso iniciático, mas o inacabamento daquilo além do qual há sempre mais para pensar. *O mistério ontológico* – e é isso que Merleau-Ponty vai cultivar até em seus últimos escritos – *é a profundidade de um espaço de transição e de transgressão*. Ele não assinala em direção a um ser do qual o homem estaria desligado, não evoca em primeiro lugar um abismo entre nós e o ser, mas antes esse excesso de proximidade que Merleau-Ponty chamará de “a promiscuidade do ser”. No mistério o conhecimento abraça o que o envolve, penetra um ser que é envolvente em razão mesmo de nossa situação fundamental de seres encarnados (SAINT AUBERT, 2005, p. 91; destaque nosso).

É essa ideia de “mistério ontológico” no sentido de um espaço de transição e de transgressão que destacamos, pois ela se constitui como uma característica que ajudarão Merleau-Ponty a identificar o modo de abordar os paradoxos presentes nos seus primeiros trabalhos. Com isso avancemos um pouco mais nessa aproximação entre encarnação e mistério tratando do problema da contemplação intelectualista criticada por Merleau-Ponty por tentar manter o face a face cartesiano.

### 2.3.3 A contemplação intelectualista

O mistério descarta o conhecimento face a face de um objeto para um sujeito, rompe toda “bipartição dentro-fora” para dar-se numa ligação ao ser como “envolvente-envolvido”, uma expressão que Merleau-Ponty usa na última fase. Saint Aubert nos ensina que a crítica de Gabriel Marcel à “contemplação intelectualista” estende a distinção presente, por exemplo, em “Russell [entre] *knowledge about* e *knowledge by acquaintance*” (SAINT AUBERT, 2005, 93). Merleau-Ponty adota essa perspectiva desde a introdução do artigo de 1936 (EtAv, p. 35-

36). Este tem o estilo não apenas de uma resenha, mas de uma contestação ao idealismo francês. Já na abertura do artigo o autor dispara sua crítica à Segunda *Meditação* de Descartes ao contestar a “contemplação intelectualista”, inaugurando dessa forma a crítica do “espectador estrangeiro”<sup>49</sup> desenvolvida n' *A estrutura do comportamento*. Para Merleau-Ponty o senso comum e os filósofos tomaram “por tipo ideal do conhecimento humano nossa contemplação de objetos inanimados, coisas indiferentes, e que não nos *tocam*. Quando de minha janela, vejo os homens que caminham pela rua ...” (EtAv, p. 35). Os filósofos, diz ele,

se estabeleceram numa 'atitude espetacular' (Marcel, 1935, p. 25) que despojava o objeto de seu aspecto humano, de suas investidas sobre nós, ao mesmo tempo que ela desprendia o sujeito de situações tais como a esperança, o desespero, a promessa, a invocação, onde ele está tão inclinado para o outro que dele torna-se inseparável ( EtAv, p. 37).

### 2.3.4 A existência como encarnação torna-se mistério ou enigma

Contra essa ideia de contemplação, ou de uma “atitude espetacular”, compreende-se que a perspectiva do pensamento da encarnação de Gabriel Marcel significa uma renovação da noção de *mistério* enquanto desvinculada de sua “significação religiosa” para dar-lhe uma “consistência filosófica”, isto é, o inesgotável visto positivamente. “Os mistérios não são verdades que nos ultrapassam, mas verdades que nos compreendem”, (SAINT AUBERT, 2005, p. 94-95)<sup>50</sup>. Sua abordagem, para Merleau-Ponty, é ainda original no sentido de “proceder a partir do corpo” e de fazer da encarnação o arquétipo de todo mistério. Isto é, o corpo é misterioso enquanto *sensível* segundo a articulação passivo-ativo do termo. Em outras palavras, ao assumir o ponto de vista de Gabriel Marcel no que diz respeito à problemática da encarnação Merleau-Ponty radicaliza e aprofunda o pensamento deste, mas não sem críticas<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Cf. P2, p. 12.

<sup>50</sup> “Merleau-Ponty retoma esse jogo de inversão pascalina (PhP, 467, 546-547), mas a exprime com frequência sob uma fórmula sóbria: 'eu sou disso' (*j'en suis*)” (Saint Aubert, 2005, p.95).

<sup>51</sup> Cf. Saint Aubert, 2005, p 95-97, para uma crítica ao pensamento de Gabriel Marcel a partir de seus conceitos e que repercutirão no pensamento de Merleau-Ponty já no final dos anos quarenta.

As repercussões se desenrolam desde a “figura da integração” em *A estrutura do comportamento* até às expressões como “a natureza enigmática do corpo próprio” na *Fenomenologia da percepção* (PhP, 230, 267)<sup>52</sup>; passa pelos textos intermediários<sup>53</sup> e chega ao último texto publicado, *O olho e o espírito*<sup>54</sup>. A existência como encarnação torna-se mistério ou enigma, transformando-se no foco central da fenomenalidade buscada pelo autor.

Portanto, o tema da encarnação passa a integrar a obra do autor alterando profundamente seu modo de filosofar na busca de uma reforma da filosofia. Nesse sentido veremos no próximo capítulo tanto o surgimento desse novo tipo de conhecimento já presente em Gabriel Marcel, o conhecimento fenomenológico e a perspectiva da intencionalidade, como a opção merleau-pontyana pelo estudo da percepção e, ainda timidamente, do desejo. Veremos que além da fenomenologia de Gabriel Marcel, a de Max Scheler e sua concepção de intencionalidade desempenharam um papel fundamental na construção do projeto merleau-pontyano em sua busca de uma abertura da filosofia iniciado nos anos trinta.

---

<sup>52</sup> Note-se que a sinonímia entre as expressões “enigma” e “mistério” já aparecem na resenha de 1936; cf. EtAv, p. 40.

<sup>53</sup> S (HoAdv), p. 290, 259; Nat, p. 273 e 335 (origs.); PM, p. 111, 106.

<sup>54</sup> OE, 18, 17; 21, 18. No período posterior à *Fenomenologia da percepção*, é a “figura nascente da ‘imbricação’” (cf. Apêndice A) que seguirá na mesma direção. Merleau-Ponty desenvolve e “aprofunda” o quadro formado pela “abordagem do mistério como imbricação generalizada”, representada pelos três “domínios de manifestação” que são a encarnação - ou a união da alma e do corpo - o amor e o mal (Saint Aubert, 2005, 93). Nos anos 1957-1959, ele se serve de Gabriel Marcel ao desenvolver sua própria ontologia “contra a ‘ontologia cartesiana’ e ‘a analítica sartreana do Ser e do Nada’” (Cf. Saint Aubert, 2005, p. 94-99, e Apêndice A, para uma descrição das relações entre Merleau-Ponty e Gabriel Marcel no que diz respeito ao movimento que vai da encarnação à carne).

## Capítulo 3

### A intencionalidade abre a dimensão da filosofia

#### 3.1 A fenomenologia e a opção pela percepção e o desejo

Se é possível afirmar, como diz Saint Aubert (2005, p. 101), que a fenomenologia de Max Scheler tenha fornecido a Merleau-Ponty o rigor que ele não teria encontrado na obra de Gabriel Marcel, então podemos ler no artigo de 1936 de nosso autor sobre esse último suas próprias posições em “evolução”:

Percebe-se cada vez mais que as análises do corpo próprio e do tu eram as primeiras tentativas de um método geral, os primeiros exemplos de um tipo novo de conhecimento. Parece que a fenomenologia forneceu a M. Marcel, não verdades todas feitas, mas um meio de explicitar e de justificar o que implicavam suas primeiras reflexões (EtAv, p. 38).

Mais ainda, o artigo de 1936 nos revelaria que além da questão do método encontra-se a possibilidade da fenomenologia “desencadear” uma ontologia. Como ali diz Merleau-Ponty,

ao mesmo tempo que ele reaproxima o ser do sujeito pela simples razão de que o único ser do qual podemos falar é aquele que conhecemos, mesmo que fosse de uma maneira inadequada, um método fenomenológico religa o sujeito ao ser, definindo-o como uma tensão ou intenção orientada para um termo. Doravante, abre-se um campo de pesquisas que ultrapassa o corpo próprio e o *tu* para se estender em geral a todos os 'engajamentos' da alma. Tomaremos por tema de análise o homem percipiente, pensante, desejante, esperançoso, amante, orante, e os seres percebidos, conhecidos, desejados, amados, adorados, invocados *tal como eles são visados ou pelo menos pressentidos nesses mesmos atos* (EtAv, p. 38-39).

Com esse novo campo de pesquisas que abarca todos os engajamentos da alma percebe-se que se a investigação de Merleau-Ponty, como já expresso no projeto de trabalho de 1933, se dirigia para “o problema da percepção e particularmente da percepção do corpo próprio” (PrP, p. 11), ela agora ultrapassa tal propósito e se associa ao tema da questão mais geral das relações da alma e do corpo tal como ela se coloca na vida afetiva, na arte ou ainda na vida religiosa. Essas várias entradas de uma mesma questão formam o centro do pensamento de Merleau-Ponty. Dessa forma, a percepção nunca foi considerada “a *única* entrada”, mas “uma

entrada *privilegiada* no sentido de que ela é uma dimensão *integral*” (SAINT AUBERT, 2005, p. 102). É o que ele diz em 1952 sobre a abordagem de suas duas primeiras obras, *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*. No esforço de suas pesquisas Merleau-Ponty buscava “um meio comum da filosofia e do saber positivo” que pudesse “revelar, aquém do sujeito e do objeto puro, uma terceira dimensão onde nossa atividade e nossa passividade, nossa autonomia e nossa dependência, deixariam de ser contraditórias” (P2, p. 13). Ou, em outras palavras, no esforço de uma abordagem relativa ao problema tradicional das relações da alma e do corpo a percepção torna-se tema porque

ela está na junção das duas ordens (...) e é sobre ela que tratam nossos dois primeiros trabalhos publicados, um, *A estrutura do comportamento*, considerando do exterior o homem que percebe, e buscando extrair o sentido válido das pesquisas experimentais que o abordam do ponto de vista do espectador estrangeiro, o outro, *Fenomenologia da percepção*, se colocando no interior do sujeito, para mostrar, primeiro, como o saber adquirido nos convida a conceber suas relações com seu corpo e seu mundo, e enfim para esboçar uma teoria da consciência e da reflexão que tornam possíveis suas relações (P2, p. 13).

Além disso, essa opção pela percepção se apresenta para Merleau-Ponty de modo análogo ao de uma outra dimensão, a da sexualidade. Se esta é também vista por ele como uma dimensão crucial, ele teria hesitado na escolha da linha de atuação de seu projeto, tendo optado pela via “mais prudente que consiste em estudar a vida perceptiva antes de abordar a vida desejante” (SAINT AUBERT, 2005, p. 102)<sup>55</sup>.

Como a hesitação de nosso autor teria sido responsável pelo estudo ainda discreto da vida desejante em sua grande tese, e também como efeito das consequências da incompreensão sobre seu primado da percepção, Merleau-Ponty tenta um reequilíbrio na direção de seu pensamento estendendo suas reflexões para outros domínios da vida expressiva. Dessa forma no período posterior à publicação de sua tese de 1945 como nos

---

<sup>55</sup> A dimensão da sexualidade aparece de alguma forma com certa discricção na *Fenomenologia da percepção*. Cf. Saint Aubert, 2005, p. 102, sobre o testemunho de Jacques Merleau-Ponty, primo de Merleau-Ponty, em entrevista dada em 1981, sobre a discussão entre Merleau-Ponty e seu orientador para a tese de doutorado, Émile Bréhier, a respeito da inclusão nesta obra de um estudo do corpo como ser sexuado.

mostram os textos reunidos em *Sens et non-sens*, publicado em 1948, ele aborda as outras “entradas mais diretamente: a sexualidade, [a linguagem, ou] a fala, a arte e a religião”. Essas regiões

não se fecharão nunca mais. Os últimos manuscritos revelarão que Merleau-Ponty tinha, em projeto, um *De l'amour*, e especulava a respeito de um ensaio sobre a questão religiosa. (...) [O] horizonte polifônico da filosofia de Merleau-Ponty não é o fruto de uma virada tardia mas a busca de uma abertura já legível nos artigos dos anos trinta. Para o jovem filósofo, a tradição idealista fechou cada uma das entradas, e sua busca consiste em encontrar as chaves dessas portas fechadas. Gabriel Marcel lhe ofereceu uma primeira chave principal (sou meu corpo, arquétipo do mistério ontológico), Max Scheler lhe oferece a segunda: se a percepção, a arte, os sentimentos, os atos religiosos não são degradações do universo dos objetos da ciência, não são os devaneios incoerentes do diverso sensível, é porque elas possuem uma outra natureza epistemológica, irreduzível à objetividade e todavia portadora de uma visada e de um sentido, uma natureza que mantém sua unidade tanto contra a dispersão da confusão como contra a estreiteza da univocidade. Uma natureza *intencional* (SAINT AUBERT, 2005, p. 103).

Assim, se relemos o primeiro artigo publicado de nosso autor, encontramos Merleau-Ponty se fazendo fenomenólogo pela primeira vez<sup>56</sup>:

Se a análise clássica dos sentimentos, da percepção, dos atos religiosos, não tivesse feito desaparecer senão nuvens, teria sido seu direito mesmo dissolvê-los. Na realidade, ela não dá conta de sua natureza intencional, constatável com evidência, ela falta portanto ao primeiro dever de uma análise correta que é explicar a própria aparência como tal (ChRe, p. 33).

Merleau-Ponty publica seu primeiro artigo, *Christianisme et ressentiment*<sup>57</sup>, em 1935, uma resenha sobre a tradução para o francês da obra de Max Scheler de 1933, *L'homme du ressentiment*<sup>58</sup>. O artigo mostra o conhecimento de nosso autor tanto da filosofia clássica como do cristianismo, além de exibir as correntes intelectuais contemporâneas que orientam profundamente seu pensamento. Sua pesquisa se volta tanto para uma “psicologia concreta” referindo-se a Freud, como para uma “filosofia concreta” ou “filosofia descritiva”. Além de se referir a Gabriel Marcel através do artigo *Existence et objectivité*, ele cita a obra de Jean Wahl,

<sup>56</sup> É no texto do projeto de trabalho de 1934 que a fenomenologia aparece pela primeira vez, porém, quase como uma simples menção; cf. PrP, p. 21-23.

<sup>57</sup> Publicado em *La vie intellectuelle*, 7<sup>e</sup> année, nouvelle série, t. XXXVI, 10 juin 1935, p.278-306; retomado em *Parcours 1935-1951*, p. 9-33. Cf. Emmanuel de SAINT AUBERT, 2005, p. 53-56 e 101-129, para uma contextualização e exame detalhado de vários tópicos do texto na perspectiva de toda a obra de Merleau-Ponty.

<sup>58</sup> “Les Essais”, Paris, Gallimard, 1933; “Idées”, 1970. Nesta obra, Max Scheler “retoma e discute a análise nietzscheana da *Genealogia da moral* e a crítica do cristianismo que ela faz” (SAINT AUBERT, 2005, 53).

*Vers le concret* (1932), a qual o influenciara por muito tempo, assim como demonstra um interesse pelo marxismo (ChRe, p. 25-26), e, principalmente, mostra um interesse cada vez maior pela fenomenologia<sup>59</sup>, menos a de Husserl do que a de Scheler, cuja fenomenologia da vida emocional se aproxima mais de suas questões. Merleau-Ponty já leu *Natureza e formas de simpatia* (1971), da qual expõe as linhas essenciais no artigo. Contra o positivismo de Augusto Comte (ChRe, p. 21, 28), contra o “universo da ciência” de Léon Brunschvicg, representante máximo da tradição “criticista e francesa”, contra as diversas formas de ressentimento a respeito da vida que essa ciência revela, tais como a “redução” (ChRe, p. 22-23) objetivante da existência corporal, o “recalque” (ChRe, p. 9, 15), a resistência burguesa ao comércio com outrem e o mundo, Merleau-Ponty delinea o “universo da percepção”. O artigo traz como termo chave a noção de “amor”, a qual será retomada nos textos posteriores indiretamente e tecnicamente como “desejo”<sup>60</sup>. Portanto, é no domínio da vida afetiva que Merleau-Ponty vai encontrar o apoio que lhe faltava para consolidar seu projeto de uma exploração integral do homem para reintegrá-lo consigo mesmo, com outrem e com o mundo. Vejamos como isso se dá através da noção de intencionalidade afetiva.

---

<sup>59</sup> O primeiro contato de Merleau-Ponty com a fenomenologia se deu durante os cursos livres de Georges Gurwitsch sobre Husserl, Scheler e Heidegger (Sorbonne, 1928 a 1930), posteriormente publicados pela editora Vrin em 1930 (*Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*). Merleau-Ponty leu essa publicação, como se vê no artigo *Christianisme et ressentiment*, o qual atribui a Gurwitsch o conhecimento do pensamento de Max Scheler. Também, conforme testemunho de M. De Gandillac, amigo de juventude de Merleau-Ponty, nosso autor assistiu às conferências de Paris que Husserl deu de 23 a 25 de fevereiro de 1929 (cf. Geraets, 1971, p. 7, nota 18). É provável que Merleau-Ponty tenha sido ajudado por Simone de Beauvoir ou por Gandillac na compreensão da língua alemã (cf. Saint Aubert, 2005, p. 54).

<sup>60</sup> Saint Aubert toma essa linha de reflexão em sua obra de 2004. No curso tardio sobre a natureza, Merleau-Ponty diz: “a percepção é uma dimensão integral, e uma dimensão ontológica de nossa vida, por que ela já é um modo de desejo” (Nat, 2000, p. 339-340). Cf. Apêndice A.

## 3.2 A intencionalidade afetiva: Merleau-Ponty e Scheler

### 3.2.1 A natureza intencional do amor e da percepção

Merleau-Ponty descobre na noção de *intencionalidade* uma ferramenta crucial para sua crítica. Nos anos trinta, face à separação entre a alma e o corpo das “metafísicas dualistas” (ChRe, p. 22) Merleau-Ponty já teve contato com o *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel; face ao espírito projetivo da tradição idealista e a antropologia fragmentada da psicologia do século XIX ele já iniciou suas pesquisas acerca da *Gestalttheorie*. Todavia, os resultados que ele encontra não lhe garantem o acesso às aparências tal como são, ou ao conhecimento daquilo que *é*, eles se mostram “insatisfatórios” para poderem dar conta da vida *afetiva*. É assim que essas insuficiências são supridas pela intencionalidade emocional de Scheler.

Em 1934 o segundo projeto de tese de Merleau-Ponty, *A natureza da percepção*, mostra, pela primeira vez, tanto uma referência à noção de intencionalidade (NaPer, p. 23), embora de forma indefinida, como um interesse pela obra de Husserl. Mas é o texto *Christianisme et ressentiment* que faz da *intencionalidade afetiva* o elemento essencial para a superação do idealismo. Merleau-Ponty busca na intencionalidade a tarefa de dar um sentido à vida afetiva, artística, e religiosa. Deve-se destacar que se nosso autor toma essa noção fundamental da fenomenologia de Max Scheler isso significa que ele a situa, primeiro, não no domínio da teoria do conhecimento, mas naquele da vida do desejo.

O empreendimento de Scheler (...) é a tentativa de introduzir na filosofia uma análise que não trataria mais apenas do conhecimento, mas da 'lógica do coração' da qual fala Pascal que Scheler define como intencionalidade emocional, e [a qual é] original em relação à intencionalidade do conhecimento (SAINT AUBERT, 2005, 104-105).

Scheler buscava combater com esse modo de intencionalidade duas posições extremas prejudiciais à moral e à teoria dos valores. A primeira,

que Scheler atribui a Descartes, Espinosa e Leibniz, considera a vida emocional como uma etapa da vida intelectual, mas uma etapa confusa: a emoção seria um

conhecimento obscuro, chamado a se esclarecer na e pela inteligência. A segunda, que se inicia em Kant, vê inversamente no emocional uma dimensão irreduzível ao intelectual, mas uma dimensão cega e caótica. Essas duas atitudes perderam o *sentido próprio* da vida afetiva, por que elas lhe negaram todo caráter intencional (SAINT AUBERT, 2005, p. 105).

Scheler ele mesmo admite, ao contrário, uma intencionalidade emocional, original, e que atua em um terreno estranho à intencionalidade intelectual, o terreno próprio das essências “alógicas” (ChRe, 19). Merleau-Ponty é atraído por essa abordagem da intencionalidade e a defende em sua resenha de 1935.

Conforme nosso autor ai nos diz, “ao invés de explorar em toda sua variedade a vida emocional do homem” a filosofia da tradição idealista se esforçou em negar “que há intencionalidades na vida emocional”, e que essa se abre a “valores próprios” (ChRe, p. 21-22). Assim o horizonte dessa tradição “estreitou-se incrivelmente” (ChRe, p. 21). Aproximando ressentimento e tradição idealista Scheler se esforçou para “restituir à consciência a variedade, as intencionalidades diversas que o ressentimento lhe retirou”, visto que é “próprio do ressentimento negar e restringir” (ChRe, p. 22). Assim é porque, por exemplo,

o homem destinado ao ressentimento é aquele que não pode perceber os valores de outrem sem referência a ele mesmo, que quer 'valer pelo menos tanto quanto os outros'. Se ele não o pode igualando-se a eles verdadeiramente, ele o poderá – e isso é próprio do ressentimento – fazendo da necessidade, virtude, e de sua fraqueza, o mais alto valor (ChRe, p. 11).

Mais exatamente, “uma filosofia do ressentimento explica *reduzindo*”. As reduções são “sistemáticas na teoria da vida, na teoria dos sentimentos ou na teoria do conhecimento, tanto quanto em moral” (ChRe, p. 22). E ainda, o pensamento de Kant teria um papel fundamental nesse “enfraquecimento vital da filosofia, pois ele isola o *bem* do amor ('o bem deve ser formal'), e esvazia, assim, a moral de uma parte de seu conteúdo *pessoal*” (SAINT AUBERT, 2005, p. 105-106). “A realização dos mais altos valores, naquilo que consiste o ato moral, é uma participação ou uma percepção plena, e não a afirmação heroica de uma forma vazia”

(ChRe, p. 20). Para restituir a “*percepção de outrem*”, e assim redescobrir o “amor interpessoal”, Merleau-Ponty investiga a vida perceptiva. O amor não é estado de consciência fechado sobre si mesmo, nem realização do dever moral, nem fuga para frente do ativismo, nem o estado de alma dos bons sentimentos, o amor é “um ato orientado que tem um sentido, que tem uma espessura intencional” (SAINT AUBERT, 2005, p. 106).

O empirismo e o idealismo subjetivo interpretam a consciência como um composto de impressões. Esses filósofos 'patéticos' negam que um conteúdo de consciência possa ter naturalmente um *sentido*; a consciência é feita de estados que recebem secundariamente uma significação, espacial por exemplo, pelo meio da associação de ideias. O amor, o ódio, a simpatia, não serão mais atos orientados mas estados de prazer ou de dor fechados sobre si (ChRe, p. 22-23).

Com essa passagem, vê-se uma breve prefiguração do primeiro objetivo crítico da antropologia de Merleau-Ponty. Com a dupla crítica do empirismo e do intelectualismo, presentes tanto n' *A estrutura do comportamento* como na *Fenomenologia da percepção*, revela-se dois movimentos opostos que se dirigem, juntos, para uma cisão do homem em duas faces, uma passiva e a outra ativa, embora sem se comunicarem. A consciência, portanto, é entendida como sendo uma espécie de recipiente de estados cognitivos ou afetivos, uma *tela de projeção* onde se sucedem ideias e afetos na medida de impressões fechadas sobre elas mesmas. Ou, ainda, ela é vista como um aglomerado de estados sem significação própria. Ela é, portanto,

cortada em duas, entre uma instância *cognitiva* que reduz a inteligência à razão (ao cálculo sobre representações), e uma instância *afetiva* que retira da vontade as forças passivas do desejo e confunde a alma com a imaginação, com um fluxo caótico de afetos. Patética e depressiva, a consciência está enferma por não ter mais nem *movimento* nem *desejo*, isto é, de não ter mais, ou melhor, de não *ser* mais o laço da alma e do corpo (SAINT AUBERT, 2005, p. 106-107).

Quanto ao que diz respeito a esse empobrecimento da consciência Saint Aubert faz uma analogia entre o empobrecimento da percepção e do amor ou do desejo. Ele diz: “a essência da percepção é esquecida”, porque ela é vista apenas como uma pura receptividade sem

sentido. Com isso é possível falar de duas transposições de direção que toma a filosofia de Merleau-Ponty. Vejamos como.

Na resenha de 1935 Merleau-Ponty diz o seguinte: “a essência do amor é esquecida. Porque não vemos mais nele senão um estado afetivo” (ChRe, p. 28)<sup>61</sup>. Todavia, essa ideia não se apresenta muito nos escritos de nosso autor posteriores a 1935, pois será transposta para a percepção. Mais precisamente, há uma transposição do estudo da percepção enquanto desejo para o estudo da percepção simplesmente. As reflexões de Merleau-Ponty apenas se darão novamente em torno da questão do amor e do desejo nos textos, em parte inéditos, onde nasce o conceito de “carne” (SAINT AUBERT, 2005, p. 107)<sup>62</sup>. Ao final dos anos quarenta o estudo da percepção passa temporariamente ao segundo plano, sendo substituído pelo pensamento ampliado sobre o conjunto da vida expressiva. Sua renovação no início dos anos cinquenta retomará as reflexões sobre o desejo e a carne. Há então “um novo efeito de transposição, do desejo à percepção”. Os últimos escritos, também em parte inéditos, revelam então uma nova ênfase no estudo do tema do desejo (a partir dos cursos de 1955 sobre a passividade e a instituição), onde a primeira transposição (para a percepção) parece em vários lugares se inverter. Como se vê em notas de preparação do curso sobre o conceito de *Natureza*, *Natureza e logos: o corpo humano* (Jan-maio 1960), a respeito do corpo e do desejo: “a estrutura estesiológica do corpo humano é, portanto, uma estrutura libidinal, a percepção um modo de desejo (...). O desejo apresenta o mesmo problema que a percepção” (Nat, 272, 339). Haveria, aqui,

uma estranha circularidade do pensamento de Merleau-Ponty, esta dupla transposição onde não se sabe finalmente mais o que – a percepção, ou o desejo – é um modo do outro, os dois reenviando (...) à uma única e mesma questão, aquela de sempre: à questão antropológica. Esta se formulava inicialmente nos termos

<sup>61</sup> A citação que acabamos de apresentar encontra-se em Saint Aubert, 2005, p. 107. Porém, encontramos tal passagem assim publicada na edição Verdier, 1997: “a essência do amor é esquecida. Por que não podemos mais ver no amor de si senão uma complacência em si mesma” (p. 28). Acreditamos que Saint Aubert tenha usado a edição da revista “Vie intellectuelle” de 1935. Todavia, a divergência permanece inexplicada, sobre a qual não debateremos em vista dos limites dessa pesquisa.

<sup>62</sup> O movimento de formação desse conceito inicia-se em 1949, com as conferências inéditas dadas no México, aprofundadas em 1951, com *O homem e a adversidade*, *A prosa do mundo*, tomando uma forma decisiva em 1953, com *Le monde sensible et le monde de l'expression*, inédito. Cf. Saint Aubert, 2008, p. 14.

clássicos da “união da alma e do corpo”, e se orienta progressivamente em direção à questão de reencontrar tudo que faz um homem nos poderes *expressivos* do corpo: na *carne*. A realização do projeto tardio *Do Amor*, cujos traços aparecem nos inéditos de 1960, teriam, talvez, esclarecido esse debate, e aprofundado a resposta ao que estava em causa em 1935 (SAINT AUBERT, 2005, p, 107-108).

Portanto, a última fase da obra merleau-pontyana revelará uma filosofia do laço, a qual “vê o desejo como 'uma relação de ser', e como o horizonte impensado de todo laço” ( SAINT AUBERT, 2005, p. 108). E é o que ele já prefigurava nos anos trinta ao constatar que as metafísicas dualistas conduziram ao vazio antropológico contemporâneo. Elas desfiguraram o que é “a simpatia, o amor ou o ódio, cuja natureza própria é de visar algum termo *outro* que eles mesmos, - para os quais, nesse sentido, a 'intencionalidade' é essencial”, diz nosso autor no texto de 1935 (ChRe, p. 19). Com isso há um esvaziamento, um empobrecimento radical do laço, nega-se a sua essência.

### 3.2.2 O comercio direto com o mundo e com outrem

É portanto em reação à ameaça extrema do vazio antropológico, representado, principalmente, pela tradição criticista e francesa, que nega a essência do laço com o mundo e com outrem, sua natureza intencional, em reação contra às diversas formas de ressentimento da vida da ciência, dentre as quais se destaca a visão objetivante da resistência burguesa ao comércio com outrem e com o mundo, que Merleau-Ponty vai se voltar para Scheler e suas análises das relações entre ressentimento e cristianismo estabelecidas por Nietzsche. É assim que o debate se desloca para o universo da percepção onde a noção de amor e mais tarde a noção de desejo terão um papel fundamental.

Merleau-Ponty aborda as dificuldades de Scheler em responder aos desafios de Nietzsche, o qual vê no perdão, no sacrifício, a “própria flor do ressentimento”. De modo

bastante resumido pode-se dizer que face ao papel do amor e do sacrifício cristãos, a questão para Scheler se constitui em “saber se o cristianismo não é senão uma maneira de se justificar para aqueles que não podem viver” (ChRe, p. 12). Scheler responde dizendo que

o amor não é um processo compensatório, não obedece ao tipo de equilíbrio dos sistemas físicos que respondem à exigência do menor potencial: ele é 'ao contrário, superabundância de vida'. O amor e o sacrifício não podem aparecer como contrários à vida a não ser que imaginemos a vida à maneira de um sistema conservativo. Na realidade, a observação sugere, ao invés, a ideia de uma expansão, de uma prodigalidade'. Esta abordagem da vida e esta fenomenologia do amor como difusivo de si e fecundo, percorre o pensamento de Merleau-Ponty (SAINT AUBERT, 2005, p. 108-109)<sup>63</sup>.

Portanto, Merleau-Ponty aprova Scheler afirmando sua “profunda confiança em tudo o que é dado imediatamente’, [e que] ‘não é uma vontade de dominar o mundo, mas um ímpeto de alegria de sua existência, de saudação para com o desabrochar da plenitude vital” (ChRe, p. 23). Contra toda “redução arbitrária da experiência” (GERAETS, 1971, p. 15) “como a região do vital era reduzida àquela do mecânico, a região do espiritual (...) reduzida àquela do vital, para tudo o que não é a inteligência” (ChRe, p. 23), Merleau-Ponty propõe, com Scheler, e contra o “naturalismo de Nietzsche”, “um comércio direto com o mundo e as coisas” (ChRe, p. 23). Da mesma forma, apesar dessa crítica ao pensamento de Nietzsche, Merleau-Ponty, como Scheler, retomam sua crítica deslocando-a da essência do cristianismo<sup>64</sup> para o tipo *burguês*. O que a crítica de Nietzsche “atinge, assim, é uma moral burguesa, que, desde o século XIII, não cessou de desintegrar a moral cristã” (ChRe, p. 24). Para Scheler, o termo “burguês”

designa menos o representante de uma classe social determinada do que um éthos particular, uma maneira de ser definida por uma atitude geral face à vida e ao mundo. O tipo burguês afeta a personalidade em todas as suas dimensões, particularmente naquela da relação a outrem, marcada por um coeficiente de distância que acentua a solidão do eu. A visão de mundo perde, então, em

<sup>63</sup> Cf. Saint Aubert (2005, 108-123) para uma análise em detalhe sobre as correlações dos conceitos de “ressentimento” e de “comércio” com “imbricação”, “carne” e “outrem” - na perspectiva dos últimos escritos -, assim como com alguns conceitos e expressões da primeira fase, como “irradiação” n' *A estrutura do comportamento*, “a lógica da extensão e de anexação do esquema corporal”, na *Fenomenologia da percepção*, na perspectiva da abordagem da vida e de uma fenomenologia do amor e do desejo, e que enfatiza como a existência ultrapassa, por todos os lados, a objetividade da tradição idealista. Cf. também Apêndice A.

<sup>64</sup> Cf. GERAETS, p. 16-17, para uma referência ao fato de que o artigo de Merleau-Ponty não visava resolver uma questão de ordem religiosa, embora possa conter uma profissão de fé.

espontaneidade, e o sujeito tende a dar uma explicação mecânica dos fenômenos vitais<sup>65</sup>. Os laços de participação se dilatam, o parentesco do homem com o universo se apaga: a amizade (com outrem), a afinidade (com o mundo), são substituídas por uma hostilidade do homem a respeito do mundo, da vida e de outrem, que ele procura explicar mais que a compreender, a dominar mais que a reencontrar. Este homem, segundo Scheler, apresenta uma deficiência 'bio-psíquica' que se manifesta por uma angústia permanente, o horror do risco, a desconfiança, a necessidade de garantias e de proteção. O gosto pela regularidade o coloca ao abrigo das surpresas, sua prudência calculadora o conduz a vigiar e a *se vigiar*, seu domínio de si mesmo procede menos de um apego a um bem superior do que a uma suspeição dos transbordamentos afetivos e as tempestades da paixão. Ele se compara a outrem sem se comunicar com outrem. Sua vitalidade é assim diminuída: ele perdeu este ímpeto que traz todo ser vivo, para lançar-se na motricidade, para um ultrapassamento permanente dos limites aparentes de seu corpo, para se reencontrar fora dele mesmo e reunir-se à unidade de tudo o que vive. O burguês ignora o sentimento apaixonado da natureza, a embriaguez da intimidade com o mundo ou com outrem, em uma palavra, esta 'experiência dionisíaca' que Scheler gosta de retomar de Nietzsche (SAINT AUBERT, 2005, p. 110-111).

Além disso, a coletânea de textos merleau-pontyanos publicados logo após à tese de 1945, reunidos em SNS (1948), reforça a crítica de Scheler com uma crítica marxista. A burguesia é vista como “um caso particular de alienação, um meio de fugir para além de, - uma recusa em ser, uma angústia diante da revolução, uma doença da consciência” (SNS, p. 136). Ou, ainda, em *Humanismo e terror* (1947), o burguês é o tipo que “toma como última instância o passado” (HT, p. 114), se caracteriza pela “falta de caráter”, a “fragmentação”, o “individualismo” e o “desespero” (HT, p. 209). Em *Aventuras da dialética* (1955) o pensamento burguês é visto como o “princípio de resistência” (AD, p. 296) que sustenta o “pensamento objetivo próprio à civilização burguesa” (SNS, p. 232), visto como uma espécie de pensamento “formal e analítico” e que se mostra mais como uma “pseudo objetividade” (HT, p. 230).

Constata-se, assim, um dilema para a filosofia. Deve ela esquecer nosso comércio com o mundo e os outros, se refugiando numa consciência que se relaciona apenas com ela mesma, onde a clareza lhe aparece de sua distinção do mundo, essa consciência sem intencionalidade que reprime a existência, e em primeiro lugar a existência sensível onde se opera a

<sup>65</sup> Cf. ChRe, p. 22, onde Merleau-Ponty transpõe esse traço às metafísicas cartesianas ou dualistas, “que reenviam à causalidade mecânica os fenômenos da vida, [e que] manifestariam no homem um divórcio entre a alma e o corpo, que é considerada com um 'triste sentimento de distancia e de objetividade', - e, portanto, um 'enfraquecimento vital'”; citação modificada.

circularidade *aberta* da carne<sup>66</sup>, da união da alma e do corpo; ou deve ela, ao contrário, se colocar do lado do ser misturado e admitir que suas próprias clarezas não serão nem claras nem distintas mas confusas, como é a confusão da imbricação e do comércio. A filosofia, diz a fenomenologia de Merleau-Ponty, deve estar do lado do ser misturado, uma vez que estando nós mesmos implicados no espetáculo e por assim dizer misturados às coisas teríamos apenas a representação de um universo se nos colocássemos no lugar de um “sujeito acósmico”. Nós nos precedemos a nós mesmos “junto às coisas para dar-lhes figura de coisas. Existe um sentido autóctone do mundo que se constitui no comércio de nossa existência encarnada com ele, e que forma o solo de toda *Sinnggebung*” (PhP, 503, 591). Daí a necessidade de se encontrar uma abertura para a filosofia que não a reduza a explicar a existência, mas busque compreendê-la nela mesma, sem dela se separar, permitindo-nos aproximar de uma compreensão da existência ao invés de uma existência compreendida.

### 3.2.3 As essências alógicas

A influência de Scheler no pensamento de Merleau-Ponty também está presente através do tema das “essências alógicas”. Não iremos desenvolvê-lo aqui devido, principalmente, ao fato de que a primeira fase da obra de nosso autor, que é o objeto de nossa pesquisa, não trata dele de forma tão explícita quanto na última fase. Iremos apenas fazer algumas referências a alguns tópicos que estão diretamente relacionados ao problema da intencionalidade. Tal tema encontra-se na obra de nosso autor, de uma forma ou de outra, desde *Christianisme et ressentiment* até os textos tardios<sup>67</sup>. Na resenha de 1935, Merleau-Ponty diz o seguinte:

Se nos dirigimos o olhar novo sobre o conteúdo da consciência emocional, ali

---

<sup>66</sup> Cf. Apêndice A.

<sup>67</sup> Cf. por exemplo ChRe, 19; SC, 231, 331; NC, 53, 78, 380.

descobriremos duas camadas essencialmente diferentes. De um lado, simples *estados afetivos* (...), que estão todos neles mesmos, como a cólera, o furor, o encanto; e de outro, sentimentos ou emoções (...), como a simpatia, o amor e o ódio, cuja natureza própria é de visar algum outro termo que não eles mesmos – para os quais, nesse sentido, a 'intencionalidade' é essencial. A mesma característica pertence, em geral, aos atos cognitivos, (...) [visar] além deles mesmos, um 'objeto'. Mas a intencionalidade das emoções tem por característica muito particular não poder ser expressa em significações intelectuais. Os conteúdos para os quais elas tendem não podem ser determinados pela inteligência senão secundariamente. Sua essência é, portanto, 'alógica': é o que exprimimos chamando-as de *valores* (...): valores do agradável e do desagradável, valores vitais, valores espirituais (os do verdadeiro e do falso, do belo e do feio, do direito e do injusto), enfim, valores do sagrado e do profano, visados 'nesses atos específicos do amor e do ódio (ChRe, p. 19)<sup>68</sup>.

Em outras palavras, certos conteúdos da experiência vivida se apresentam sem “significação disponível ou separável”. Por exemplo, “o bem, o mal, o belo, o feio”. Com as essências alógicas Scheler busca “fazer da fenomenologia dos valores um domínio de pesquisa autônomo, que não dependa daquele que funda a lógica” (SAINT AUBERT, 2005, p. 124). Seja na percepção mais simples, seja no amor das pessoas, as essências alógicas estão presentes no sentido que surge da união da alma e do corpo, ou da carne<sup>69</sup>. A especificidade desse sentido é que ele “não é livre” (PhP, 176, 209). Se tomamos a pintura, significação muda, perceptiva e carnal, vemos que ela oferece “o exemplo perfeito de uma essência alógica” (SAINT AUBERT, 2005, 124-125). É o que se constata nas *Conversas* de 1948 onde nosso autor se refere ao quadro como a uma “totalidade carnal onde a significação não é livre, mas ligada, cativa de todos os signos” (CON, p. 55-56)<sup>70</sup>.

Na *Fenomenologia da percepção* tal tema aparece sob a forma do deslocamento da vida intencional da *consciência* para o *corpo*, como veremos no último capítulo. Por fim, cabe

<sup>68</sup> Observe-se que, nessa passagem, em nota, Merleau-Ponty ressalva o fato de que, na perspectiva da intencionalidade, “Scheler não quer dizer que seja da essência do amor, por exemplo, visar um *autro ser humano*; (...) há um amor intencional de si; mas, mesmo nesse último caso, o amor não é um *estado*, ele é 'orientado para' um termo”.

<sup>69</sup> Há uma sinonímia nos últimos textos entre as “essências alógicas” e as “essências carnis”. Cf. Saint Aubert, 2005, p. 124-125. Cf. também a referência ao corpo janela da alma em *O olho e o espírito* (p. 81-82, 41-42).

<sup>70</sup> Cf. *Conversas VI*, de 1948, p. 54 (original), 55-66 (tradução), sobre o exemplo da arte e o mundo percebido, da pintura, da música, do cinema e da literatura, onde Merleau-Ponty discorre de modo a facilitar a compreensão dos conceitos de “carne”, “generalidade”, “típica”, “significação carnal”, etc. Merleau-Ponty fala, por exemplo, sobre a importância de se compreender que nas relações desses conceitos, “a forma e o conteúdo (...) não poderiam existir separadamente” (59, tradução). Quanto à tradução brasileira (Martins Fontes, 2004), há, ali, indícios da existência de graves equívocos, como o apontado pelo erro cometido exatamente no texto que recomendamos: na página 57 a expressão “charnelle” é traduzida por “tangível” e não “carnal”. Cf. Também Apêndice A, em especial o item a.

destacar que as significações das essências alógicas são mudas e não se deixam apanhar pela autonomia do conceito fruto da definição, sem se trair. Elas são significações “geradoras”, como um “ícone”, ou um “visível operante”, e terão um papel importante nas reflexões sobre a *carne* nos últimos textos ao absorverem toda distinção entre vida intencional e vida expressiva na esteira aberta a partir da *Fenomenologia da percepção*<sup>71</sup>. Isto é, a partir da abertura da dimensão da filosofia inaugurada pela obra de 1945. Portanto, voltemo-nos para a questão tentando relacioná-la ao momento onde se encontram suas raízes, nos anos trinta, ali onde Merleau-Ponty redescobre a obra de Descartes e a importância do tema da encarnação para se trabalhar a abertura da dimensão da filosofia. É o que faremos na próxima seção a partir de uma breve revisão de alguns tópicos abordados até aqui.

### 3.3 A abertura da dimensão da filosofia

Vimos que a interdição em pensar a existência, decorrente dos dualismos antropológicos resultantes da ontologia cartesiana, teve como consequência tornar incompreensíveis a unidade do ser humano ao se impedir pensar seus laços com o mundo, com outrem e consigo mesmo, fazendo com que a filosofia merleau-pontyana, através da busca de uma reforma, se tornasse uma fenomenologia e uma filosofia existencial, ao mesmo tempo. Mais precisamente, vimos que o problema das relações entre a alma e o corpo adquirido de Descartes implicava na encarnação no terreno confuso da existência, esta sendo retomada de Gabriel Marcel; vimos também a revalorização da percepção, do amor ou desejo através da noção de intencionalidade emocional retomada da fenomenologia de Scheler,

---

<sup>71</sup> Depois de mencionadas nas duas teses da fase inicial o tema das essências alógicas “não reaparece em seguida a não ser em 1955 (no curso sobre a passividade), depois se multiplica a partir de 1959, desde o curso sobre *La philosophie aujourd'hui*, até o curso de 1961 sobre a ontologia cartesiana, o qual sempre pesquisa as «essências secretas, desveladas e veladas, 'alógicas' (Scheler), umas se endereçando ao corpo estesiológico, outras ao corpo libidinal»” (SAINT AUBERT, 2005, p. 124); Cf. NC, p. 194.

contra o pensamento objetivo da ciência e o pensamento idealista da filosofia reflexiva.

Além disso vimos que o tratamento filosófico da encarnação requer cuidados especiais. Isto é, uma vez que a existência encontra seu arquétipo na existência sensível, e esta encontra seu arquétipo no corpo vivido, este visto como um emblema do mundo sensível, a encarnação torna-se mistério ontológico, ou enigma. Será, portanto, necessário recriar toda a teoria da consciência e da reflexão de modo a tornar possíveis as relações com o corpo e o mundo. Ou, melhor, como vimos, abre-se um novo espaço para a filosofia, um espaço onde a encarnação é compreendida como um espaço de transição e de transgressão, onde não se busca um ser do qual estamos apartados e em direção ao qual nos movemos, por estarmos dele desligado, numa espécie de abismo primordial entre nós e ele, mas, antes busca-se o excesso de proximidade entre ele e nós, pois encontramos-nos na situação fundamental e paradoxal daquele que desperta e pergunta como podemos estar abertos a fenômenos que nos ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que os retomamos e os vivemos (PhP, 417, 487). Ou ainda, como refletir a existência sem que ela se torne “apenas uma matéria ou um objeto de reflexão” (PhEx, p. 255)?

Para Saint Aubert (2005) a solução encontrada por Merleau-Ponty é a de recorrer a uma “metanoia<sup>72</sup>, conversão inversa do desvio operado por Descartes, que ele situa no próprio princípio do ato filosófico” (p. 50). O que isso significa? Significa que com Descartes “as *Regulae* encerravam a inteligência na ilusão de uma luz que se ilumina a si mesma e reenvia para a noite do não-saber tudo que lhe é estranho”. Com isso ela se afasta da “fenomenalidade da luz sensível que ilumina *o que não é ela*” (SAINT AUBERT, 2005, p. 50), para ver apenas a sua própria luz. Doravante “a consciência, que passa por ser o lugar da clareza é, ao contrário, o próprio lugar do equívoco” (PhP, 383, 445), e “a própria noção de consciência se obscurece” (P1, p. 66). Portanto, há um paradoxo de uma luz que tanto mais brilha, tanto

---

<sup>72</sup> Saint Aubert não indica se esse termo se encontra em Merleau-Ponty e nem a origem do sentido aqui usado. Nossa pesquisa não o localizou.

mais obscurece o mundo sensível.

Todavia, se nos voltarmos para a *Fenomenologia da percepção* encontramos nela um exemplo esclarecedor. Trata-se de um comentário de Merleau-Ponty a respeito da incapacidade do empirismo de compreender a experiência humana. Para um pensamento que se ignora e se instala nas coisas há um forte apelo quando se trata de descrever fenômenos, pois, para este

[o]s átomos do físico parecerão sempre mais reais do que a figura histórica e qualitativa deste mundo, os processos físico-químicos mais reais do que as formas orgânicas, os átomos psíquicos do empirismo mais reais do que os fenômenos percebidos, os átomos intelectuais que são as "significações" da Escola de Viena mais reais do que a consciência, (...) [ao invés] de reconhecer (...) a experiência que temos dele[s]. *Essa conversão do olhar, que inverte as relações entre o claro e o obscuro, deve ser efetuada por cada um e é em seguida que ela se justifica pela abundância dos fenômenos que permite compreender.* Mas antes dela eles eram inacessíveis, e à descrição que deles se faz o empirismo sempre pode objetar que ele não compreende. Neste sentido, a reflexão é um sistema de pensamentos tão fechado quanto a loucura, com a diferença de que ela se compreende a si mesma e ao louco, enquanto o louco não a compreende. (...) A alegria e a tristeza, a vivacidade e a idiotia são dados da introspecção, e, se revestimos com eles as paisagens ou os outros homens, é porque constatamos em nós mesmos a coincidência destas percepções interiores com signos exteriores que lhes são associados pelos acasos de nossa organização. *A percepção assim empobrecida torna-se uma pura operação de conhecimento, (...) e o sujeito que percebe está diante do mundo como o cientista diante de suas experiências.* Ao contrário, se admitimos que todas essas "projeções", todas essas "associações", todas essas "transferências" estão fundadas em algum caráter intrínseco do objeto, o "mundo humano" deixa de ser uma metáfora para voltar a ser aquilo que com efeito ele é, o meio e como que a pátria de nossos pensamentos. O sujeito que percebe deixa de ser um sujeito pensante "acósmico", e a ação, o sentimento e a vontade devem ser explorados como maneiras originais de pôr um objeto, já que 'um objeto parece atraente ou repulsivo antes de parecer negro ou azul, circular ou quadrado' (PhP, 31-32, 48-50; destaque nosso).

Isso nos faz compreender que Merleau-Ponty vai buscar, a partir de suas duas primeiras teses, *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*, uma maneira de recuperar a inserção no mundo sensível interdita pela filosofia da reflexão, tanto cartesiana quanto kantiana, nomeando-a inicialmente de um "retorno aos fenômenos", e, ao final de sua obra, de "reabilitação ontológica do sensível", como já mencionamos. Essa seria a questão da abertura fundamental procurada por ele desde seus primeiros projetos de trabalho e que será constantemente renovada até a última fase. Doravante o caminho para a abertura está estabelecido através da natureza intencional da percepção e do desejo, através do corpo como

arquétipo da existência sensível. Esse é o tema fundamental em torno do qual se construirá a fenomenologia de Merleau-Ponty, da qual nos ocuparemos no próximo capítulo. Depois disso, no quinto e último capítulo estaremos em condição de abordar a vida intencional na obra de 1945.

## Parte II

### A fenomenologia e a vida intencional

#### Capítulo 4

#### Merleau-Ponty e a fenomenologia

##### 4.1 Além da crítica do conhecimento e a crítica ao pensamento objetivo

É importante destacar em primeiro lugar, antes de abordarmos qualquer avaliação da fenomenologia merleau-pontyana ou da *Fenomenologia da percepção*, que as relações entre Merleau-Ponty e a fenomenologia não se reduzem àquelas entre Merleau-Ponty e Husserl. Embora o pensamento de Husserl ocupe um lugar central nas reflexões de nosso autor, além de autores aos quais já nos referimos, como Scheler e Gabriel Marcel, outros autores como Hegel, Fink, Gurwitsch, Bergson, Sartre, Heidegger e outros, exerceram uma influência em Merleau-Ponty tão fundamental quanto Husserl. Vejamos, por exemplo, o que nosso autor diz de Hegel na ocasião de uma conferência dada por Jean Hyppolite no Instituto de Estudos Germânicos de Paris, em 1947. Hegel, diz Merleau-Ponty, “está na origem de tudo o que se fez de importante na filosofia em um século”, seja a respeito do marxismo, de Nietzsche, da fenomenologia, do existencialismo alemão e da psicanálise. Ele buscou integrar o “irracional a uma razão alargada” (SNS, 109). O que ocorre é que os sucessores de Hegel insistiram antes naquilo que recusam de sua herança e não naquilo que lhe devem. É verdade que mais tarde Merleau-Ponty tece suas críticas a Hegel, como no texto de sua aula inaugural no *Collège de France* em 1953 (EP, p. 67), o que não desqualifica sua influência principalmente se levarmos em conta o modo de filosofar de nosso autor como vimos acima. Assim deve-se dizer que Merleau-Ponty forja um projeto filosófico próprio e que se apropria dos conceitos

fundamentais da fenomenologia de Husserl, mas os interpreta à sua própria maneira formando uma concepção ampliada de fenomenologia, a qual fundamentalmente se coloca contra a visão estabelecida<sup>73</sup>. Tal é o caso da leitura que Moura (2008) faz da fenomenologia e da intencionalidade presente na primeira fase da obra de Merleau-Ponty. Mostraremos a seguir um resumo da interpretação de Moura. Sua posição contrasta com a de De Waelhens (1959), uma vez que essa última se aproxima muito da perspectiva merleau-pontyana.

Para Moura há uma incompatibilidade fundamental entre a fenomenologia de Husserl e a leitura merleau-pontyana. A questão que está no centro da filosofia de Husserl “é a pergunta pela possibilidade do conhecimento, pela possibilidade do acesso da subjetividade à transcendência” (2008, p. 18). Em outras palavras, não se dirigindo ao conhecimento das “regiões mundanas”, a fenomenologia está em “uma 'dimensão totalmente nova' em face ao conhecimento 'natural’”. Descartando todo interesse pelo conhecimento teórico do mundo a “verdade fenomenológica” de Husserl não compreende em si “o mundo existente” (MOURA, 2008, p. 19). Mais exatamente, para Husserl não existe uma “fenomenologia do ser’. Existe apenas uma fenomenologia da razão, expressamente identificada por ele à fenomenologia 'em geral’” (p. 19). Tal é o quadro geral onde aparecem os diversos modos de intencionalidade na fenomenologia de Husserl.

Dessa forma, continua Moura, a importância da intencionalidade na filosofia de Husserl se deve ao fato de que “se a pergunta que está no centro da filosofia é aquela de saber como o conhecimento é possível, como pode existir algo assim como uma consciência de objeto” (MOURA, 2008, p. 19), então é ao “território” da intencionalidade que são remetidos todos os “enigmas' da teoria da razão”. Isso é assim, diz Moura,

---

<sup>73</sup> Cf. Zahavi (2006) sobre a polêmica bastante atual acerca da leitura que Merleau-Ponty faz de Husserl. Além de referir-se a dois merleau-pontyanos reconhecidos, Gary Madison (1973) e Martin Dillon (1997), e outros, Zahavi empreende uma crítica à visão estabelecida de que a leitura merleau-pontyana de Husserl compreende uma fenomenologia não husserliana. O que chama a atenção para a crítica de Zahavi é o fato dela se dar inteiramente baseada em textos de edições recentes da *Husserliana*, aos quais Merleau-Ponty não teve acesso. Ao final de seu artigo Zahavi mostra vários acertos na leitura de Merleau-Ponty, muitos dos quais hoje já não seriam mais vistos como “impensados”, quer dizer, para Zahavi Merleau-Ponty poderia ter ido mais longe ainda na sua interpretação.

desde que não nos limitemos, é claro, a repetir esterilmente, com Brentano, que 'toda consciência é consciência de alguma coisa', e investiguemos em que consiste esse enigmático 'relaciona-se' ao objeto, e quais são as sínteses que estão encarregadas de transformar a consciência em consciência de algo. Isso significa que a importância da noção de intencionalidade, em Husserl, é indissociável de um primado teórico do 'problema do conhecimento', logo, de um primado do sujeito contemplativo ou epistemológico, que se pergunta pelas condições de possibilidade da experiência (MOURA, 2008, p. 19).

Moura acredita que Merleau-Ponty, ao contrário de Husserl, buscará fazer da filosofia novamente uma “doutrina, um certo conhecimento do mundo”, o qual, todavia, não se confundirá com o pensamento objetivo. É por isso que a filosofia da existência de Merleau-Ponty terá seu início a partir da crítica ao kantismo de Brunschvicg. O problema da existência para Merleau-Ponty, dessa forma, tratará sobretudo da “superação do criticismo”, quer dizer, da superação da interdição “de princípio” aplicada à filosofia de falar sobre o mundo, cabendo-lhe tratar apenas do “espírito que constrói os objetos da ciência”, desse “Uno que é a razão universal” (MOURA, 2008, p. 19)<sup>74</sup>.

Quanto à nossa posição tendemos a ver a interpretação que Merleau-Ponty faz de Husserl como legítima<sup>75</sup>; isso evidentemente como uma hipótese de trabalho levando-se em conta a reconhecida “especialidade” de Carlos Alberto Moura a respeito do pensamento husserliano. Vemos que Merleau-Ponty, em uma nota bastante esclarecedora na *Fenomenologia da percepção*, aponta claramente para a sua posição na primeira fase de sua obra face à fenomenologia de Husserl:

[e]m sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta que, por uma segunda "redução", as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, em que todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas. É todavia manifesto que de duas coisas uma: ou a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê por que a

<sup>74</sup> Quanto à posição de Moura a respeito da interpretação que Merleau-Ponty faz de Husserl, não a debateremos aqui. Cf. Moura, 2008, p. 20-31 para um comentário pontual de Moura a respeito das relações entre a concepção merleau-pontyana de existência, a filosofia crítica e Husserl.

<sup>75</sup> Nossa posição tende para a interpretação que Zahavi (2003) faz da leitura merleau-pontyana de Husserl. Zahavi admite as dificuldades de interpretação tratando-se de textos não publicados, numa referência às críticas de Paul Ricoeur, para quem a interpretação de um autor deveria ser baseada quase exclusivamente em escritos publicados pelo próprio autor. No caso de Zahavi o problema se dá na utilização dos “manuscritos de pesquisa” de Husserl. A solução adotada por ele foi explicitar as escolhas de interpretação, a qual permanece aberta e não definitiva, baseando-se em textos de Husserl já publicados na *Husserliana*, os quais corroboram várias posições de Merleau-Ponty na sua leitura de Husserl; Cf. Zahavi, 2003, p. 4-5.

reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, ou ela retém algo deste e é por isso que ela nunca despoja o mundo de sua opacidade. É nessa segunda direção que caminha cada vez mais o pensamento de Husserl, através de muitas reminiscências do período logicista — como se vê quando ele faz da racionalidade um problema, quando admite significações que em última análise sejam "fluentes" (*Erfahrung und Urteil*, p. 428), quando ele funda o conhecimento em uma *doxa* originária (PhP, 419, 651)

Assim pode-se dizer que Merleau-Ponty faz uma interpretação da fenomenologia husserliana com um forte apelo para a perspectiva ontológica<sup>76</sup>, o que lhe abre o caminho para ir além da crítica do conhecimento recomendada pelo criticismo, ao mesmo tempo evitando o pensamento objetivo. É o que veremos a seguir com a ajuda de De Waelhens (1959).

O tema da ontologia em Husserl e Merleau-Ponty aparece em De Waelhens em um artigo sobre a ideia de intencionalidade apresentado em um Colóquio Internacional de Fenomenologia, publicado em 1959. Como sabemos De Waelhens afirma que há uma doutrina da intencionalidade em Husserl e que “ela não pode ser sustentada a não ser no quadro de um teoria completa concernente às relações da consciência e do real, e que ela antecipa (...) uma ontologia” (1959, p. 115). De Waelhens busca com isso ampliar o escopo do estudo da noção de intencionalidade para além do domínio da análise da linguagem e do exame do fenômeno da expressão. Recorrendo a Eugene Fink ele afirma que o estudo da consciência intencional deve incluir a perspectiva ontológica. Nas palavras do próprio Fink, a respeito da fenomenologia de Husserl, o que está em jogo na análise intencional “formulada em seu princípio é a questão do *ser* da intencionalidade” (FINK, 1939/1974, 241-242). De Waelhens reforça essa perspectiva citando Merleau-Ponty. Na *Fenomenologia da percepção* nosso autor afirma que

[b]uscar a essência da consciência não será, portanto, desenvolver a *Wortbedeutung* consciência e fugir da existência no universo das coisas ditas; será reencontrar essa presença efetiva de mim a mim, o fato de minha consciência, que é aquilo que querem dizer, finalmente, a palavra e o conceito de consciência (PhP, X, 13)<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Cf. Apêndice A b.

<sup>77</sup> A citação de De Waelhens iguala consciência e intencionalidade no texto de Merleau-Ponty com uma indicação entre parênteses. Ele diz: “essência da consciência (ou da intencionalidade, a qual a consciência se iguala)”, 1959, p. 118.

Portanto, para Merleau-Ponty a atividade de conhecimento e a atividade da linguagem não são primeiras. É o que vemos, por exemplo, em sua conhecida oposição ao positivismo lógico tal como ela aparece no prefácio da *Fenomenologia da percepção*. Ao criticar a Escola de Viena ele diz que conforme o modo como esta última concebe a noção de “consciência” são as relações de “significação” que contam, com destaque para a “evolução semântica da palavra”. Dessa forma, a consciência não é “aquilo mesmo que nós somos” (PhP, IX, 12). E ele diz em sua crítica:

Este positivismo lógico está nos antípodas do pensamento de Husserl. Quaisquer que possam ter sido os deslizamentos de sentido que finalmente nos entregaram a palavra e o conceito de consciência enquanto aquisição da linguagem, nós temos um meio direto de ter acesso àquilo que ele designa, nós temos a experiência de nós mesmos, dessa consciência que somos, e é a partir dessa experiência que se medem todas as significações da linguagem, é justamente ela que faz com que a linguagem queira dizer algo para nós. (...) Buscar a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em ideia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema de discurso, é buscar aquilo que de fato ele é para nós antes de qualquer tematização (PhP, X, 12-13).

A ousadia do projeto fenomenológico de Merleau-Ponty face a tradição já se revela nessa citação. Considerando nossos pensamentos dependentes em relação às experiências perceptivas - como o próprio cartesianismo o admitiu, para imediatamente se afastar da terrível revelação deixando para a vida conhecer a união da alma e do corpo (PhP, 52, 73), como vimos acima -, Merleau-Ponty acreditava restituir a primordialidade das experiências através da reflexão. Porém, como fazê-lo se para isso há necessidade de pensamentos, necessidade de um trabalho filosófico da linguagem que não se reduza a encadear conceitos, ou à própria linguagem? Como poder-se-ia ainda falar em ontologia, em filosofia, sem ser levado para um paradoxo inextricável do qual só sairíamos se abandonássemos os pensamentos em favor da vida, paradoxo que já conhecemos e cuja origem se encontra na *Sexta Meditação* de Descartes?

Mas o que significa exatamente essa proximidade entre a reflexão e a existência, onde se daria a “relação de ser”, onde a perspectiva da “relação de conhecimento” passa para um segundo plano? É aqui que entra em cena a noção central da fenomenologia de Merleau-

Ponty, a noção de corpo próprio, considerado como o “veículo” dessa existência ou “do ser no mundo” (PhP, 97, 122). Assim é porque, como já dissemos, ao contrário de uma consciência vista fundamentalmente como um “eu penso que”, considerado na perspectiva de uma intenção de conhecimento, no ser-no-mundo a consciência apresenta-se “originariamente” como um “eu posso”<sup>78</sup> (PhP, 160, 192). Quer dizer, é a motricidade expressa pelo corpo próprio que se mostrará como a intencionalidade mais original do que qualquer intenção cognitiva. Ou seja, descartada a interferência da intelecção, essa característica motora da intencionalidade aproxima-se da intencionalidade noemática ou operante. É, portanto, para o sentido de uma autonomia de uma inteligibilidade presente na atividade motora ou corporal que tenderá a investigação de Merleau-Ponty, indo além de uma fenomenologia restrita à investigação sobre as relações de conhecimento e suas possibilidades, ou crítica do conhecimento<sup>79</sup>. Nesse sentido é possível admitir que a fenomenologia merleau-pontyana adquire em seu início o contorno de uma ontologia com características próprias, em oposição a uma *ontologia cientificista* ou do *pensamento objetivo*. Vejamos como.

Se na sua obra inacabada *O visível e o invisível*, redigida entre 1959 e 1960, Merleau-Ponty afirma expressamente que a *Fenomenologia da percepção* de 1945 é uma “ontologia” e não uma obra de psicologia (VI, 230, 171), anteriormente, durante o seu período de formação, ou período formador, nos anos trinta, sua reflexão já demonstra claramente uma preocupação com o estatuto ontológico da realidade, tal como se vê nas duas resenhas de 1935 e 1936<sup>80</sup>. Embora a intenção de um projeto ontológico somente comece a assumir uma forma explícita e

<sup>78</sup> Merleau-Ponty acrescenta em nota que o termo é usual nos inéditos de Husserl.

<sup>79</sup> Cf. Müller (2001) a respeito do que ele chama de “pensamento crítico” em Merleau-Ponty. Para Müller os teóricos críticos, os quais não se restringem a apenas uma escola filosófica, são censurados por Merleau-Ponty por não fazerem a crítica de seus próprios julgamentos acerca do mundo e da percepção contidos nas condições lógico-epistêmicas que eles, com razão, exigem das teorias. A questão, para Müller, reside, então, no fato dos teóricos críticos “não levarem a crítica até as últimas consequências” (p. 47).

<sup>80</sup> Cf. ChRe, 32-33; EtAv, 38-39. Cf. Apêndice b para uma breve discussão sobre o projeto ontológico de Merleau-Ponty.

sistemática a partir dos cursos no *Collège de France* sobre o conceito de Natureza, em 1957<sup>81</sup>, o que, juntamente com o artigo sobre Husserl, “O filósofo e sua sombra”, de 1959, culminará na ontologia selvagem de *O visível e o invisível*, a partir de *Signos*, é em reação contra a ontologia cartesiana, a ontologia do objeto<sup>82</sup>, resultante da relação antagônica entre sujeito e objeto, que já nos anos trinta, como sabemos, a filosofia de nosso autor se ocupa especialmente do problema das relações da alma e do corpo, como ele mesmo diz em um momento de revisão de seus primeiros trabalhos<sup>83</sup>.

Em *Signos* (1960) Merleau-Ponty chama de “pequeno racionalismo” aquele que, por volta do ano de 1900, tentava explicar “o Ser pela ciência”, supondo, assim, uma “imensa Ciência já feita nas coisas” (S, 185, 161). Dessa forma, a totalidade do real, tudo o que existe, seria explicado pelas leis que regem o mundo, bastando para isso encerrar o real numa rede de relações, revelando, como em um “mito”, o mundo inteiro. Instalando-se no ser exterior como “meio universal”, a ciência alcançaria o próprio Ser, diretamente, “como se o ser visado por ela não fosse um construto, como se a objetividade científica simplesmente preexistisse à ciência” (MOUTINHO, 2006, p. 28). Assim, pelo menos dois mitos caracterizavam tal situação: o mito das leis da natureza e o mito da explicação científica. Acreditava-se que a razão se confundia com o conhecimento das condições ou das causas. Dessa forma, a ciência torna-se uma ontologia, uma *ontologia cientificista* (S, 187, 162).

Mas Merleau-Ponty também fala do “grande racionalismo” do século XVII, do qual o pequeno racionalismo não passa de um “fóssil” (S, 186, 162). Para o primeiro, o ser exterior seria apenas um aspecto do Ser, há ainda “o ser do sujeito ou da alma e o ser de suas ideias, e as relações das ideias entre si” (S, 187, 162). Para o grande racionalismo, a relação entre o exterior e o interior, entre o corpo e a alma era vista como um problema legítimo. Mantendo a

---

<sup>81</sup> Cf. Nat, 2000. Cf. também Saint Aubert, 2006, p. 17-18. Saint Aubert vai mais longe e, com o auxílio da consulta aos textos e anotações inéditos de Merleau-Ponty, afirma a existência de uma manifestação explícita dessa intenção a partir de 1946, principalmente em reação às objeções feitas às duas primeiras teses merleau-pontyanas, *A estrutura do comportamento* (1942) e *Fenomenologia da percepção* (1945).

<sup>82</sup> Cf. RC, p. 126; Nat, p. 204-213. Ontologia do objeto ou do ser exterior “em si”.

<sup>83</sup> Cf. supra seção 2.2.

tensão entre as duas instâncias, ele conseguiu “pensar um acordo entre ambos” evitando uma ontologia científicista, isto é, preservando o domínio da racionalidade para a metafísica e a filosofia. Porém, pelo fato de se servir da “mediação de um *infinito positivo*, ou infinitamente infinito” (S, 187, 163)<sup>84</sup>, menos do que fruto de uma decadência, e mais como resultado do progresso da consciência e da experiência, o acordo afasta-se de nós por já se constatar que a historicidade do saber relativiza o pensamento. Descartada essa solução, rompe-se o acordo entre o sujeito e o objeto, da mesma forma que o acordo entre metafísica e ciência, e o ser exterior se estabelece como “meio universal”. “O ser visado pela ciência autonomiza-se, a ciência da natureza torna-se a medida do ser” (MOUTINHO, 2006, 31).

Mais que isso, o rompimento desencadeia uma polarização inversa ao primado do ser exterior, a do criticismo, ou do intelectualismo, o qual constitui o interior como “meio universal”, fazendo com que a natureza encontre-se completamente submetida ao sujeito transcendental. O mundo é então visto como “o conjunto de relações objetivas [trazidas] pela consciência”, não há nada “no mundo que seja estranho ao espírito” (SC, 1, 1). Estabelece-se assim o *objetivismo*, isto é, a distinção clara e distinta entre o objetivo e o subjetivo. É a crítica a esse objetivismo, ou pensamento objetivo, que está em jogo em *A estrutura do comportamento* (1942). Nessa obra, através da noção de *estrutura*, ou de forma, Merleau-Ponty inicia uma verdadeira renovação do pensamento moderno. Prefigura-se uma “nova maneira de ver o ser”. É através da análise da objetividade científica que nosso autor indica um “fundo não relacional” (S,190, 166)<sup>85</sup> de que essa objetividade depende, o qual é de ordem perceptiva, sem contudo elaborar uma fenomenologia da percepção. É a obra de 1945, *Fenomenologia da percepção*, que revelará esse fundo.

<sup>84</sup> Há aqui a necessidade de uma melhor compreensão dessa ideia de infinito positivo, a qual, acreditamos, tende, por exemplo, para a ideia de Deus na filosofia de Descartes.

<sup>85</sup> Merleau-Ponty toma a ideia de “fundo não-relacional” de Jean Wahl, o qual, por sua vez, o toma de Bradley. Cf. Jean Wahl (1925). Para Wahl a ideia diz respeito essencialmente a um plano onde não haveria a oposição entre sujeito e predicado ou sujeito e objeto, no sentido amplo, incluindo a vida afetiva (p. 5 – 12).

## 4.2 A Fenomenologia da percepção

Ao abordarmos a *Fenomenologia da percepção* é importante tratarmos d'*A estrutura do comportamento* pois as duas obras se relacionam. Todavia, desta última, não exploraremos a crítica ao pensamento objetivo, nem os componentes fenomenológicos ali antecipados. Trataremos da noção de forma. Essa noção terá um papel fundamental na passagem para a *Fenomenologia da percepção*, passagem que se dará através de uma mudança de objetivo na reflexão do autor. Em nossa abordagem veremos, também, o retorno aos fenômenos a partir da crítica merleau-pontyana aos prejuízos clássicos, crítica que se volta principalmente para o pressuposto do mundo objetivo. Essa crítica preparará a exploração da *Fenomenologia da percepção* e nos revelará o domínio onde se desenrolará a vida intencional do mundo fenomenológico, o domínio da experiência perceptiva, no qual o corpo próprio desempenha o papel central como laço paradoxal entre a consciência e o mundo. Por fim veremos o paradoxo da experiência perceptiva.

### 4.2.1 A forma ou estrutura

O objeto de estudo d' *A estrutura do comportamento* não é o “fundo não relacional”, a experiência natural e vivida, mas o relato dessa experiência pela ciência, um estudo crítico da psicologia experimental, do behaviorismo e da *Gestalttheorie*<sup>86</sup>. Quer dizer, Merleau-Ponty quer estudar o comportamento para mostrar que tais “ciências” o compreendem do ponto de

<sup>86</sup> Cf. Müller 2001, p. 176-177, onde ele sugere que os seguintes autores são notadamente objeto da crítica merleau-pontyana: os fisiologistas: HEAD (*Sensory disturbances from cerebral lesion*, Brain, 1911-2), SCHILDER (*Das Körperschema*, Berlin, Springer, 1923) e PIÉRON (*Le cerveau et la pensée*. Paris: Alcan, 1927); os psicólogos empiristas ou behavioristas clássicos: WATSON (*Behaviorism*. London: Kegan Paul, 1930), PAVLOV (*Leçons sur l'activité du cortex cérébral*. Paris: A. Legrand, 1929). Os filósofos intelectualistas são os seguintes: CASSIRER (*La philosophie des formes symboliques*. Trad. Claude Fronty. Paris: Minuit, 1972), BRUNSCHVICG (*L'expérience humaine et la causalité physique*. Paris: Alcan, 1922). Os psicólogos gestaltistas são os seguintes: KÖHLER, *Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, Zeitschr. f. Psychologie, 1913), KONRAD (*Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch*. Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1933), GUILLAUME (*La psychologie de la forme*. Paris: Flammarion, 1948).

vista do pensamento causal, isto é, como um conjunto de reações a estímulos isolados, e não do ponto de vista de uma estrutura ou forma. Desse modo ele busca ultrapassar as distinções clássicas do “psíquico” e do “fisiológico” (SC, 2, 3). Resumindo, pode-se dizer que a obra confronta os dados coletados pela psicologia experimental com a noção de *forma* ou *estrutura* popularizada por psicólogos alemães que a denominaram *Gestalt*. Nesse sentido, a discussão de Merleau-Ponty busca ultrapassar a psicologia da forma e a psicologia experimental que ela combate, mostrando que há uma filosofia implícita pressuposta pela *Gestalttheorie*, a qual é aquela do realismo objetivo e causal. Como Merleau-Ponty diz n' *A estrutura do comportamento*,

a teoria da forma tem consciência das consequências que um pensamento puramente estrutural acarreta e procura ampliar-se numa filosofia da forma que substituiria a filosofia das substâncias. Mas nunca levou muito longe esse trabalho de análise filosófica. Isso porque a 'forma' só pode ser plenamente entendida, e todas as implicações dessa noção evidenciadas, numa filosofia que se liberte dos postulados realistas que são os de toda psicologia (SC, 142-143, 206).

Além disso, ao invés de se perguntar que “espécie de ser pode pertencer à forma”, e criticar os “postulados realistas da psicologia”, os gestaltistas a colocam “entre os acontecimentos da natureza”, usando-a como uma “causa ou coisa real”, não se pensando mais segundo a “forma” (SC, 147, 212). Portanto, Merleau-Ponty faz sua crítica não enquanto psicólogo, mas enquanto filósofo. Ele não “visa elaborar uma psicologia da Forma, mas fazer o que os gestaltistas não haviam feito: estabelecer as bases de uma *filosofia* da Forma, da Estrutura” (MADISON, 1973, p. 24).

Assim, nosso autor fará sua crítica à *Gestalttheorie* no próprio domínio das psicologias exatas, o domínio do comportamento. Ele se engaja num estudo crítico da noção de comportamento, conforme ela é vista ou assumida tanto pelo intelectualismo quanto pelo empirismo da psicologia experimental, e confronta as posições e os dados de sua investigação com a noção de “forma”.

Conforme *A Estrutura do Comportamento* “existe forma sempre que as propriedades

de um sistema se modificarem para cada mudança ocorrida em uma única de suas partes e se conservarem, ao contrário, quando todas elas se modificarem mas conservando entre elas a mesma relação” (SC, 50, 70). Tal noção torna possível um tratamento dialético e não causal do comportamento. Vejamos como sobre ela nos ensina, numa perspectiva fundamental, o comentário de Moutinho (2006):

A forma traz um sentido que *não* é produto de uma atividade do espírito sobre materiais exteriores, ela implica uma 'organização espontânea para além da distinção entre atividade e passividade'; esse sentido é 'autóctone', advém da organização interna dos elementos (SH, 37)<sup>87</sup>, o que significa dizer que, no interior dela, tais elementos não têm existência separável, não são ligados de fora (p. 89).

A forma, portanto, implica em uma *intencionalidade* distinta daquela colocada pela consciência, a intencionalidade de ato, introduzida por Husserl, como já vimos, a qual “faz o mundo repousar na atividade sintética do sujeito (PhP, IV, 5), tornando a consciência a fonte da significação. A significação imanente, essa organização espontânea da forma, não requer a passagem a um sujeito transcendental, doador de sentido; há sujeito, mas não doador de sentido, fonte de significação. Em toda crítica merleau-pontyana essa perspectiva da noção de *forma* vai se tornar uma peça fundamental. Vejamos um pouco mais como ela se desenvolve.

A forma não é uma coisa, uma realidade física (SC, 155, 224), um ser de natureza, um “ser em si”; no seu sentido de ser ela existe para uma consciência inerente a um organismo: ela se comporta como um *objeto* para a consciência (SC, 225, 322). Ao mesmo tempo, ela participa da ideia no sentido em que um significado nela se realiza, mas ela não é uma ideia (VI, 258, 193), ela é um “objeto de percepção” ou um “conjunto percebido” (SC, 155, 224). Nesse sentido, ela permite vermos que “o que chamamos de vida já é consciência da vida” (SC, 199, 286), quer dizer, ela é “junção de ideia e existência” (MOUTINHO, 2006, p. 93).

Portanto, é esse sentido da noção de forma que vai contrastar com a interpretação da *Gestalttheorie*, visto que esta, como já anunciamos, realiza a *forma* tornando-a “presa de

---

<sup>87</sup> SH refere-se ao original *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Paris: CDU, 1975.

postulados realistas” (MOUTINHO, 2006, 93), o que a aproxima do psicologismo. Ao contrário, para Merleau-Ponty, a forma ou estrutura introduz um novo “regime de pensamento” porque “indica um caminho fora da correlação sujeito-objeto que domina a filosofia, de Descartes a Hegel” (S, 155, 133). Dessa forma, Merleau-Ponty vai buscar no mundo percebido, na percepção, a fonte de toda significação, ou de toda racionalidade.

#### 4.2.2 A mudança de objetivo

Se a experiência da percepção “nos põe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens; (...) [se] ela nos dá um *logos* em estado nascente” (PrP, 63), isso significa que ela nos coloca em presença do vivido, do originário e constituinte, anterior à causalidade. As ciências se instalam precisamente nesse mundo já “constituído, completo e real”, porém, sem saberem que a experiência perceptiva o constitui, como vimos acima. É o que nos mostra, mais uma vez, o exemplo da percepção de um cubo e seu perspectivismo:

para que haja percepção, isto é, apreensão de uma existência, é absolutamente necessário que o objeto não se ofereça inteiramente ao olhar que nele pousa (...). 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, já que, para serem visíveis simultaneamente, as faces de um cubo de madeira deveriam ser transparentes, ou seja, deixariam de ser as faces de um cubo (SC, p. 230, 329).

Essa é a relação “original e característica” entre as perspectivas e o objeto, e não “a relação externa entre signo e significado”. Isso se dá porque a consciência perceptiva está em contato com as formas físicas, biológicas e humanas, onde ocorre, como vimos, “a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade em estado nascente” (SC, 223, 319). O que significa que Merleau-Ponty assume uma “atitude transcendental” não criticista, uma vez que

para o criticismo é a consciência intelectual que realiza o papel de “meio universal” (SC, 199, 286). Para Merleau-Ponty é, portanto, a consciência perceptiva que se apresenta “como meio universal”<sup>88</sup>.

Nesse sentido, a concepção da consciência perceptiva merleau-pontyana parece divergir não apenas da visão kantiana, mas também da husserliana. Todavia, como vimos acima, há controversas sobre a posição husserliana quanto à exploração das estruturas concretas. Se Merleau-Ponty admite a atitude transcendental e considera um sentido imanente à vida perceptiva como primeiro nível de acesso ao mundo, ele se aproxima de Husserl a respeito do domínio antepredicativo, mas dele se afasta ao admitir a exploração da facticidade, pelo menos do ponto de vista estabelecido<sup>89</sup>.

Assim, é essa exploração da facticidade que torna necessário a volta aos fenômenos, à experiência perceptiva, e, portanto, à exploração de uma fenomenologia da percepção. Trata-se, diz Merleau-Ponty, da necessidade de se fazer “uma inversão do movimento natural da consciência” (SC, 236, 339). Esse movimento natural lança a consciência no mundo real, das coisas, e a faz esquecer que ele é constituído, não no sentido do intelectualismo, mas no sentido de que o mundo real não é primeiro “segundo o tempo” (PhP, 34, 53).

É portanto na Introdução da *Fenomenologia da percepção* que Merleau-Ponty vai abrir um “campo fenomenal”. Neste, as objetividades científicas perdem toda “clareza aparente” (PhP, 65, 85), pois elas são “incapazes de exprimir a maneira particular pela qual a consciência perceptiva constitui seu objeto” (PhP, 34, 53). Merleau-Ponty vai, portanto, através da redução, e da crítica da hipótese de constância, isto é, “crítica da crença dogmática no 'mundo', considerado como realidade em si no empirismo e como termo imanente do conhecimento no intelectualismo” (PhP, 37, 56-57), realizar a volta “aos fenômenos”, o que

<sup>88</sup> “A consciência perceptiva, diz Ferraz (2006), não é meio universal porque contém atualmente todas as manifestações possíveis dos objetos. (...) A consciência perceptiva é meio universal porque ela é a ordem pela qual qualquer contato com o ser é possível” (p. 42).

<sup>89</sup> Cf. Zahavi (2003) para uma discussão, com detalhes, a respeito das relações entre Merleau-Ponty, Husserl e alguns intérpretes tradicionais da filosofia de Merleau-Ponty.

ele ainda não poderia fazê-lo n' *A estrutura do comportamento* pois aí ele não se colocava na perspectiva da percepção, ou seja, na perspectiva da “efetiva *constituição* do mundo”. Muda-se o objetivo, e como consequência muda-se a perspectiva.

[E]nquanto a heteronomia do ser visado pelas ciências podia ser apontada na perspectiva objetiva do 'espectador estrangeiro' (SC, 175, 252; 199, 286), a passagem ao tema da constituição exigirá, ao contrário, uma 'adesão' (PhP, 34, 53) à experiência efetiva, desconhecida pelo 'espectador estrangeiro', pois agora procura-se mostrar o trabalho efetivo dessa experiência<sup>90</sup> (MOUTINHO, 2006, p. 96).

Tarefa penosa para Merleau-Ponty, pois, como ele diz ao final de *A estrutura do comportamento*, “seria necessário definir de novo a filosofia transcendental de maneira a integrar nela até o fenômeno do real” (SC, 241, 345; tradução modificada). E ele diz:

se o essencial da solução criticista consiste em relegar a existência aos limites do conhecimento e a encontrar o significado intelectual na estrutura concreta e se, como dissemos, o destino do criticismo está ligado a esta teoria intelectualista da percepção, nesse caso ela não seria aceitável (...). A 'coisa' natural, o organismo, o comportamento do outro e o meu existem apenas por seu sentido, mas o sentido que jorra neles ainda não é um objeto kantiano, a vida intencional que os constitui ainda não é uma representação, a 'compreensão' que dá acesso a eles ainda não é uma intelecção (SC, 241, 345).

Portanto, não devemos concluir que o recuo ao fenômeno signifique que a percepção se dê num terreno de “indeterminação absoluta”, mas deve mostrar “a passagem do indeterminado ao determinado” (PhP, 39, 59), efetivamente, e não apenas as *condições de possibilidade* do ser determinado. Mais precisamente, “o prejuízo do mundo determinado não vem da ciência”, mas ele se dá na “própria percepção” (MOUTINHO, 2006, p. 108), levando-se a “*esquecer* o perspectivismo” da experiência efetiva. Vejamos como isso se dá pela análise dos prejuízos clássicos.

<sup>90</sup> Cf. Moutinho, 2006, p. 96-99 para um longo e detalhado comentário dessa mudança de objetivo e perspectiva, onde se critica a posição, comum entre muitos leitores de Merleau-Ponty, diz Moutinho, como a defendida por Geraets (1971). Trata-se exatamente da passagem de *A estrutura do comportamento* para a *Fenomenologia da percepção* e a questão do transcendental. Há uma crítica comum tanto ao empirismo como ao intelectualismo, pois Merleau-Ponty vê em ambos a separação entre significação e existência, a qual impede de atingirem o domínio pré-lógico. Onde há uma mudança de objetivo, e daí uma mudança de perspectiva, vê-se uma mudança de tese. “A perspectiva do espectador estrangeiro, ao contrário do que pensa Geraets, não nos lança num transcendental puro”.

### 4.2.3 A crítica aos prejuízos clássicos e o retorno aos fenômenos

Já vimos que a busca da abertura da dimensão da filosofia resultou, através da incorporação da natureza intencional de todas as manifestações da alma, na transformação da filosofia da existência de Merleau-Ponty em fenomenologia. Isto é, Merleau-Ponty busca a fenomenalidade do mundo, o aparecimento do mundo para a consciência. Isso implica no abandono do recinto fechado da consciência instituído pelo idealismo, cartesiano e kantiano, e a filosofia reflexiva, para se instalar no terreno confuso da existência, aquém dos dualismos ou objetivismos e de toda determinação de princípio.

Voltando-se agora para a própria percepção e o mundo percebido, ao buscar explorar o campo fenomenal e efetivar um “retorno aos fenômenos”, Merleau-Ponty mostrará o “prejuízo comum a idealistas e empiristas”.

#### A crítica ao empirismo

##### A sensação

Merleau-Ponty começa o estudo da percepção pela noção de “sensação”. Segundo o empirismo, a significação virá de múltiplas associações, seus dados não se comunicam, pois veem a percepção com base em impressões puras ou em qualidades sensíveis fechadas em si mesmas, exteriores umas às outras. É a sensação que é a base dessa explicação realista, vista como a “experiência de um 'choque' indiferenciado, instantâneo e pontual” (PhP, 9, 23). “Por oposição a esses átomos exteriores entre si e a uma significação vinda de fora” (MOUTINHO, 2006, p. 101), Merleau-Ponty define o fenômeno perceptivo como a estrutura figura sobre um fundo (PhP, 10, 24), isto é, as partes compõem uma totalidade fenomênica, não são independentes entre si. Assim, há sempre um campo que excede o percebido e que se organiza espontaneamente. É isso o *fenômeno*, uma abertura dos elementos sensíveis uns aos outros

numa mútua dependência da qual brota a significação.

#### A associação e a projeção das lembranças

No que diz respeito à contribuição da memória na constituição da percepção, Merleau-Ponty quer, não uma “percepção possível”, mas “efetiva” e “atual”. É evidente que ele não quer romper com a relação ao passado, mas redefinir essa relação de modo que a experiência presente possa trazer a experiência passada. Não é a lembrança que traz a significação para a experiência atual. É esta última que, tomando uma “forma e um sentido”, evoca esta ou aquela lembrança. Não é a lei de associação que faz com que momentos do tempo se comuniquem, mas é o presente que se comunica com o passado internamente.

Portanto, é preciso que haja uma teoria do tempo para se falar “em 'presença' do passado, em 'reabertura' do passado a partir do presente” (MOUTINHO, 2006, p. 104). Dessa forma, a objeção de Merleau-Ponty ao associacionismo se dá contra uma significação resultante do encontro entre o sensível e as lembranças, mas a favor de outra que, “ao contrário daquela, 'nasce no berço do sensível e não vem de outro lugar’” (PhP, 28, 45). Esta é, assim, a forma que a experiência “pré-objetiva” vai adquirindo, na medida em que se torna “originária”. Resumidamente, esta é a crítica de Merleau-Ponty à associação empirista.

#### A crítica ao intelectualismo

##### A atenção e o juízo

Ao examinar a atenção, Merleau-Ponty nos diz que, ao contrário da crítica ao empirismo onde é a “conexão interna” entre os elementos que faz falta, na crítica ao intelectualismo, o que falta é a “contingência das ocasiões de pensar” (PhP, 36, 56). Isso

porque o intelectualismo acredita que, ao partir da consciência, ele “está seguro de possuir, desde o início, a verdade do objeto, isto é, a significação” (MOUTINHO, 2006, p. 104). Assim, a atenção será apenas “uma volta a si” da consciência, visto que ela já possui a significação, tal como se diz de um homem desmaiado que ele volta a si. Vê-se, então, esse máximo de clareza de um lado, e do outro a cegueira do empirismo, e ambas compartilhando o mesmo prejuízo de não se atentarem para a constituição do objeto. “Nos dois casos, não nos instalamos na consciência em vias de aprender, isto é, não nos instalamos na percepção efetiva”, uma vez que “o objeto a que se referem é o objeto completo e real” (MOUTINHO, 2006, p. 104). Essa atenção não criaria nada, pois a significação está disponível desde o início. Contra ela, Merleau-Ponty opõe uma atenção criadora (PhP, 38, 58).

Quanto à análise do juízo, considerá-lo como o que falta à sensação para que uma percepção se torne possível, como o que organiza “a dispersão possível das sensações” (PhP, 40, 60), como o que assegura “a determinação lógica”, em outras palavras, como o responsável pela percepção, deve-se à visão de que “o ser em questão é *completo e acabado*, portanto só conhece determinações de ordem predicativa – tarefa que cabe, no intelectualismo, justamente ao juízo” (MOUTINHO, 2006, p. 105-106).

Portanto, se, como vimos no primeiro capítulo de nossa investigação, a afinidade entre o empirismo e o intelectualismo se revelava no “ imanentismo”, aqui este último toma uma outra forma, pois se verifica que as duas doutrinas se revelam como variações do “pensamento objetivo”. Quer dizer, o empirismo supõe o mundo objetivo como causa do mundo fenomenal. Para o intelectualismo o mundo objetivo, “o mundo exato, inteiramente determinado, ainda é posto primeiramente, sem dúvida não mais como a causa de nossas percepções, mas como seu fim imanente” (PhP, 39, 59-60). A percepção volta-se para um em si como para seu fim (PhP, 66, 85). Desse modo, como bem resume Ferraz (2006), tanto o empirismo como o intelectualismo deixam escapar a especificidade da ordem fenomenal “ao

reduzi-la à ordem física ou ao pensamento. (...) [elas] padecem de uma ilusão retrospectiva. Elas se esquecem da prioridade das manifestações fenomênicas ao se obsedarem por seus resultados, os objetos, dando-lhes um falso caráter de anterioridade” (p. 63-64). Portanto, dá-se aqui o “prejuízo do mundo objetivo”, quer dizer, “a explicação da experiência perceptiva constituinte da realidade por meio da realidade por ela constituída” (p. 64).

Dessa forma, eu “não me ocupo mais de meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivo no saber antepredicativo, na comunicação interior que tenho com eles. Só falo do meu corpo em ideia, do universo em ideia, da ideia de espaço e da ideia de tempo” (PhP, 85-86, 109). O que significa que a investigação fenomenológica deve partir do sujeito engajado, e não, como faz o criticismo, das condições formais que tornariam esse engajamento possível. Diz Merleau-Ponty:

[q]uando se trata da consciência, só posso formar sua noção reportando-me primeiramente a esta consciência que eu sou, e particularmente não devo em primeiro lugar definir os sentidos, mas retomar contato com a sensorialidade que vivo do interior. Não somos obrigados a *a priori* investir o mundo das condições sem as quais ele não poderia ser pensado, pois, para poder ser pensado, em primeiro lugar ele não deve ser ignorado, deve existir para mim, quer dizer, ser dado (PhP, 254, 296).

Como vemos, mais uma vez, confirma-se a rejeição à relação de conhecimento, à crítica do conhecimento e ao pensamento objetivo, os quais impedem a aproximação entre existência e objetividade. Em seguida veremos o paradoxo da percepção, o qual se revela como o paradoxo emblemático de toda vida da consciência.

#### 4.2.4 O paradoxo da percepção

##### A síntese de horizonte espacial e temporal

Na percepção de um objeto é o *horizonte* que garante sua identidade. Não posso vê-lo a partir de todas as perspectivas ao mesmo tempo, pois isso implicaria vê-lo de nenhum lugar, o que quer dizer que o objeto seria invisível; é certo, portanto, que vejo-o de algum lugar. Isto é, quando fixo, por exemplo, meu olhar sobre uma parte da paisagem, “os outros objetos recuam para a margem e adormecem, mas não deixam de estar ali. Ora, com eles tenho à minha disposição os seus horizontes, nos quais está implícito, visto em visão marginal, o objeto que fixo atualmente” (PhP, 82, 104-105). Ou, seja, ocorreria algo como se cada objeto fosse o espelho de todos os outros (PhP, 82, 105). Posso, portanto, afirmar a síntese de todas as perspectivas por meio do horizonte que surge nas relações entre os objetos e ter assim a identidade do objeto que percebo.

Dá-se o mesmo na perspectiva temporal. Vejo uma casa de um certo ponto de minha duração. Acontece que cada momento do tempo se dá por testemunhos todos os outros, solicita o reconhecimento de todos os outros (PhP, 83, 106). O objeto é visto “a partir de todos os tempos, assim como é visto de todas as partes”. Dá-se, então, a “síntese” do objeto numa “estrutura de horizonte”. E é assim que Merleau-Ponty a descreve:

O presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, e, como este retém da mesma maneira o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente. O mesmo acontece com o futuro iminente que terá, ele também, seu horizonte de iminência. Mas com meu passado imediato tenho também o horizonte de futuro que o envolvia, tenho portanto o meu presente efetivo visto como futuro deste passado. Com o futuro iminente, tenho o horizonte de passado que o envolverá, tenho portanto meu presente efetivo como passado deste futuro (PhP, 83, 106).

Há, portanto, um “duplo horizonte de retenção e de protensão” que impede que meu presente seja um “presente de fato”, o que o destruiria pelo escoamento da duração, fazendo-o “um

ponto fixo e identificável em um tempo objetivo” (PhP, 83, 106).

### A síntese é presuntiva

Todavia, como se dá na visão, onde “meu olhar humano só *põe* uma face do objeto”, e mesmo que eu considere os outros olhares, eu só tenho apenas uma “série” “indefinida” de “visões”, “não tenho o objeto em sua plenitude” (PhP, 84, 107), assim também no tempo, onde, embora meu presente contraia “em si mesmo o tempo escoado e o tempo por vir”, só os possui em intenção. Em ambos os casos, o da perspectiva espacial e o da perspectiva temporal, “a síntese dos horizontes é apenas uma síntese presuntiva” (PhP, 84, 107). Só há precisão na “circunvizinhança imediata” do objeto, a “circunvizinhança distante” é um “horizonte anônimo” que “deixa o objeto inacabado e aberto, como ele é, com efeito, na experiência perceptiva” (PhP, 84, 107).

Portanto, se não há precisão, não deveria haver “um único objeto no sentido pleno” (PhP, 85, 109) para uma consciência. Porém, há posição de objetos. Isto é, a consciência tende a pôr objetos, “já que ela só é consciência, quer dizer, saber de si, enquanto ela mesma se retoma e se recolhe em um objeto identificável” (PhP, 85, 109). Essa posição do objeto implica em ir além dos “limites de nossa experiência efetiva” (PhP, 84, 108), isto é, esqueço o “perspectivismo da experiência”, o “algo” percebido é tratado como objeto, deduzido “de uma relação entre objetos” (PhP, 85, 108). Excedo “a experiência perceptiva e a síntese de horizontes” (PhP, 85, 109), da mesma forma em que a noção de “*universo*”, entendida como uma “totalidade acabada, explícita”, a das relações de “determinação recíproca”, excede a noção de *mundo*, entendida como “uma multiplicidade aberta e indefinida”, a das relações de “implicação recíproca”, diz Merleau-Ponty (PhP, 85, 109). Mais precisamente, “meu olhar” muda, meus olhos tornam-se “fragmentos de matéria”, e “meu corpo, que é meu ponto de

vista sobre o mundo”, torna-se “um dos objetos desse mundo”; “meu presente”, isto é, meu ponto de vista sobre o tempo, transforma-se em um momento do tempo entre todos os outros, minha duração um “aspecto abstrato do tempo universal, assim como meu corpo um modo do espaço objetivo” (PhP, 85, 108). Eis o “universo” objetivo do empirismo e do intelectualismo. É o que podemos acompanhar também na descrição abaixo:

Eu decolo de minha experiência e passo à *ideia*. Assim como o objeto, a ideia pretende ser a mesma para todos, válida para todos os tempos e para todos os lugares, e a individuação do objeto em um ponto do tempo e do espaço objetivos aparece finalmente como a expressão de uma potência posicional universal. Não me ocupo mais de meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivo no saber ante predicativo, na comunicação interior que tenho com eles. Só falo de meu corpo em ideia, do universo em ideia, da ideia de espaço e da ideia de tempo. Forma-se assim um pensamento 'objetivo' (...) - o do senso comum, o da ciência -, que finalmente nos faz perder contato com a experiência perceptiva da qual todavia ele é o resultado e a consequência natural (PhP, 85-86, 109).

Para Merleau-Ponty, a recomendação, assim como a tarefa a ser cumprida, são claras: “é preciso que reencontremos a origem do objeto [, ou do pensamento objetivo,] no próprio coração de nossa experiência, que descrevamos a aparição do ser e compreendamos como paradoxalmente há, *para nós*, o *em si*” (PhP, 86, 109-110).<sup>91</sup> Eis o paradoxo da percepção.

Esse paradoxo perpassa não apenas toda *Fenomenologia da percepção*, mas toda obra de Merleau-Ponty. Trata-se, acreditamos, de uma versão fenomenológica do paradoxo cartesiano que já mencionamos no segundo capítulo<sup>92</sup>. Será proveitoso rememorar-lo brevemente.

Ao assumir o desafio de pensar a “confusão cartesiana” do corpo e da alma a partir da *Sexta Meditação metafísica* Merleau-Ponty nos revela que ele está assumindo as dificuldades encontradas por Descartes traduzidas, por exemplo, na necessidade de “dar conta de um fato paradoxal: a existência do corpo humano” (UAC, p. 13), corpo que eu *sou*. Isso implica no fato de que “Descartes deveria se colocar o problema do corpo vivo, 'confundido e misturado'

<sup>91</sup> “Se, de um lado, a consciência tende a pôr objetos, quer dizer, se ela se orienta para um objeto autônomo, que independe de mim para existir, para um *em si*, é verdade também que isso se faz do *interior* mesmo da experiência, isto é, de uma perspectiva. Eis o paradoxo da percepção de que deve dar conta o fenomenólogo” (MOUTINHO, 2006, p. 115).

<sup>92</sup> Cf. seção 2.2.

com a alma” (UAC, p. 13-14). Se o problema é esse, Descartes não o resolve, esquiva-se. Dessa forma, diz Merleau-Ponty, para que a “filosofia contemporânea” faça “aparecer a união do espírito e do corpo, do espírito e do mundo e a expressão de um no outro”, ela não pode se constituir em “encadear conceitos, mas a descrever a mistura da consciência com o mundo, seu engajamento em um corpo, sua coexistência com os outros” (SNS, p. 104-105), nesse terreno confuso que é a existência. E ele diz ainda:

Uma boa parte da filosofia fenomenológica ou existencial consiste em se *admirar* com essa inerência do eu no mundo e do eu no outro, em nos descrever esse paradoxo e esta confusão, em fazer ver a ligação do sujeito e do mundo, do sujeito e dos outros, ao invés de *explicá-la*, como faziam os clássicos (SNS, p. 104-105; destaque nosso).

Iremos, portanto, nos dirigir à exploração dessa confusão a partir da consciência encarnada, do ser no mundo, nesse novo campo de experiência paradoxal tal como ele se manifesta através da vida intencional do corpo próprio. Esperamos acompanhar Merleau-Ponty não para resolver o paradoxo no sentido lógico, mas, como ele diz, para descrever e mostrar no sentido fenomenológico, para fazer ver.

## Capítulo 5

### *A Fenomenologia da percepção e a vida intencional*

Como já sabemos a “encarnação” revela uma característica fundamental da consciência perceptiva: ela sempre se refere ao corpo<sup>93</sup>; não como a um objeto exterior a si, mas como parte integrante de sua estrutura. Isso quer dizer que ao contrário da abordagem feita n' *A estrutura do comportamento* onde nosso autor busca compreender “as relações entre a consciência e a natureza” (SC, 1, 1) em grande parte do ponto de vista do “espectador estrangeiro”, isto é, “considerando do exterior o homem que percebe” (P2, p. 12-13), na *Fenomenologia da percepção* o problema passa a ser compreender o homem e o mundo a partir de sua “facticidade” (PhP, I, 1). Mais exatamente, Merleau-Ponty quer examinar o “sistema entre corpo próprio e mundo” (PhP, 60, 80) nas suas relações ou laços anteriores à relação cognitiva. Em outras palavras, ele quer colocar em prática a superação do vazio antropológico contemporâneo decorrente do dualismo cartesiano que interdita pensar a existência. Desse modo, se somos seres “encarnados” e não seres só de pensamento, a “experiência do corpo próprio opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade” (PhP, 231, 269). Portanto, veremos como Merleau-Ponty nos mostra a experiência do corpo próprio do ponto de vista da vida intencional, nos permitindo assim compreender os laços do homem com o mundo e com outrem, ou com o que é outro que ele mesmo.

Na *Fenomenologia da percepção* após a crítica aos prejuízos clássicos feita na Introdução, quer dizer, uma vez estabelecido o campo fenomenal e o retorno aos fenômenos, nosso autor se volta para a exploração da experiência perceptiva. Merleau-Ponty não elabora nenhuma teoria da intencionalidade, mas explora os atos intencionais, ou a vida intencional

---

<sup>93</sup> Cf. seções 2.3.1 e 2.4.

em outros atos e experiências. Não faremos aqui um resumo da obra de 1945 sobre esse tema. Iremos expor algumas manifestações da vida intencional presentes nas três partes que compõem a obra: a primeira referente ao corpo, a segunda ao mundo percebido e a terceira ao ser-para-si e o ser no mundo. Isto é, trataremos primeiro de três formas intencionais: a motora, o arco intencional e o movimento de existência. Em seguida veremos a manifestação da intencionalidade na sexualidade e na fala. Depois disso faremos uma breve referência a outrem e a experiência intencional. Por último, examinaremos a forma de intencionalidade mais original e sua relação à subjetividade e à temporalidade.

### 5.1 O corpo e as formas intencionais

Nos dois primeiros capítulos da primeira parte da *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty estende o estudo dos fenômenos à noção de corpo próprio ou fenomenal, aquém da concepção objetivista dominada pela causalidade física. Utilizando-se das patologias perceptivo-motoras ele quer comparar a atividade corporal normal com a patológica, de modo que esta última não seja vista como determinada apenas pelas condições físicas dos órgãos, mas também pela atuação do campo fenomenal<sup>94</sup>. Diz Merleau-Ponty que “mesmo a presença ou ausência de uma percepção não são efeitos da situação de fato fora do organismo, mas representam a maneira pela qual ele vai ao encontro dos estímulos e pela qual se refere a eles” (PhP, 89, 113-114). O corpo, através de um “sistema de equivalências”,

<sup>94</sup> Chauí (2002) assim descreve o interesse de Merleau-Ponty pelo patológico na *Fenomenologia da percepção*. Ela narra sua descrição do ponto de vista do que se fazia na obra de 1945: “Uma atenção especial era dada à patologia corporal. A doença não só permitia vislumbrar com maior nitidez a saúde como possibilidade de criar ou inventar novas normas vitais, o corpo ampliando sua capacidade significativa e expressiva, mas ainda permitia descobrir o sentido da vida intersubjetiva, ainda que sob a forma de recusa. (...) [O] ponto mais alto do interesse de Merleau-Ponty pelo patológico estava no modo como conferia à patologia o estranho poder de nos ensinar o que seriam o corpo, a vida e o mundo se a psicologia mecanicista ou a filosofia reflexiva tivessem razão. Noutros termos, se fôssemos o feixe de processos nervosos e fisiológicos de que falam os psicólogos, ou se fôssemos o esquema corporal extremamente simples comandado de fora pelo pensamento, como imagina os filósofos, então seríamos exatamente como a patologia descreve os doentes” (p. 69-70).

delimita o âmbito da experiência. O corpo próprio torna-se “meio universal”, a ponto de, diz Ferraz (2006), na sua postura ativa de “organização de uma forma que dê sentido aos estímulos”, Merleau-Ponty identificar “a atividade transcendental com a corporal” (p. 83).

Se há várias dificuldades para a fisiologia e a psicologia darem conta de eventos psicofísicos como, por exemplo, o distúrbio do membro fantasma - caso em que um doente continua a “sentir” um braço ou uma perna mesmo depois de tê-los perdido -, ou da anosognose - caso em que o doente “ignora” um membro deficiente -, é porque elas se atêm ao modelo cartesiano de um dualismo ontológico. As explicações fisiológicas fracassam porque não levam em conta o fato de que tal problema depende da história pessoal do doente, de suas lembranças, emoções. E a explicação psicológica porque ela considera o membro fantasma como uma *cogitatio*, uma vez que, por exemplo, a secção dos condutos sensitivos que vão para o encéfalo suprime o membro fantasma (PhP, 90-92, 115-117). Portanto, para que haja ligação interior entre o “psíquico” e o “fisiológico” é necessário que sejam ambos orientados não para os polos excludentes do objetivismo, mas para “um polo intencional ou para o mundo” (PhP, 103, 129), em que são um único movimento que “ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais” (PhP, 104, 130), em um “movimento de existência” que inclui uma “existência anônima” ou “corpo habitual”, o qual se sobrepõe ao “corpo atual” do objetivismo. Importa destacar que é através da noção de “ser no mundo”, tomada da obra de Heidegger *Ser e Tempo*, de 1927, que a ligação entre o psíquico e o fisiológico se deixa compreender.

Nosso corpo, com seus investimentos corporais, modula o pré-objetivo, o originário, ao qual estamos sempre ligados. É isso que Merleau-Ponty chama de ser no mundo (PhP, 94-95, 119). Deixando de lado conceitos envolvidos na questão dos comportamentos sensorio-motores, tais como o de hábito, de expressão e função de projeção, com seus desdobramentos, destacamos que essa modulação realizada pelo corpo próprio ou vivência significa que

ocorrências de nossa existência adquirem uma significação existencial. Como, por exemplo, no evento da percepção a espacialidade do corpo próprio revela na experiência da extensão corporal que “eu não preciso representar para mim os movimentos que devo executar para alcançar com a mão a região da cabeça que sinto comichar” (MÜLLER, 2001, p. 181). Realizo, espontaneamente, “a sinergia de minhas partes”. Isso ocorre com meu corpo, diz Merleau-Ponty, “porque suas partes se relacionam umas com as outras de uma maneira original: elas não estão desdobradas umas ao lado das outras, mas envolvidas umas nas outras” (PhP, 114, 143). “Todas elas estão comprometidas entre si, polarizando-se num só sentido, de modo a exprimir uma mesma totalidade ou significação existencial” (MÜLLER, 2001, p. 181-182). Essa polarização caracteriza o que Merleau-Ponty chama de esquema corporal .

No terceiro capítulo da primeira parte, “A espacialidade do corpo próprio e a motricidade”, o ser no mundo é relacionado ao “esquema corporal”. Merleau-Ponty vai tratar da noção de intencionalidade na *Fenomenologia da percepção* pela primeira vez - através de três tentativas de elaboração: a intencionalidade motora, o arco intencional e o movimento de existência -, referindo-se a um caso patológico, o conhecido caso Schneider.

Em nossa investigação, portanto, examinaremos, primeiro, as três formas iniciais de intencionalidade, e em seguida abordaremos duas outras manifestações corporais e suas formas intencionais, a sexualidade e a fala.

### 5.1.1 A intencionalidade motora, o arco intencional e o movimento de existência

#### A intencionalidade motora

Vimos no terceiro capítulo dessa pesquisa a descoberta de Merleau-Ponty da noção de intencionalidade como intencionalidade afetiva a partir de Max Scheler, ocorrida no período de formação de nosso autor nos anos trinta. Aqui, o primeiro modo de ser da noção de intencionalidade usada e descrita por Merleau-Ponty é a noção de “intencionalidade motora” (PhP, 128, 159). Ela aparece no capítulo “A espacialidade do corpo próprio e a motricidade” onde Merleau-Ponty comenta o caso Schneider analisado por Goldstein, numa retomada e tradução da noção de “*Bewegungsentwurf*” por “projeto motor”<sup>95</sup> e “intencionalidade motora”<sup>96</sup>:

O que lhe falta não é nem a motricidade nem o pensamento, e somos convidados a reconhecer, entre o movimento enquanto processo em terceira pessoa e o pensamento enquanto representação do movimento, uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um 'projeto motor' (*Bewegungsentwurf*), uma 'intencionalidade motora' (PhP, 128, 159).

Tal descrição já anuncia a natureza original dessa intencionalidade ao delegar ao corpo um papel de garantia. O movimento não é um produto de um projeto mental predeterminado, ele se dá através de um saber que não sabe de si. Meu movimento se dá sem que eu calcule a posição de meus membros em relação a um sistema de coordenadas. “De fato, possuo as conclusões sem que as premissas sejam dadas em parte alguma, executo a tarefa proposta sem saber o que faço” (SC, 29-30, 41). Portanto, voltemo-nos para o caso Schneider para uma melhor elucidação da questão.

Merleau-Ponty estuda o caso Schneider conforme narram Gelb e Goldstein. Schneider, um ferido de guerra, doente, é diagnosticado pela psiquiatria tradicional como sofrendo de

<sup>95</sup> Cf. PhP, 128, 159; 129, 160; 162, 630; 528, sem tradução. Titr, 19, OE, 17, 16.

<sup>96</sup> A tradução dessa noção não é uma tradução de Goldstein, mas uma adaptação pessoal retirada de um estudo de Paul Schilder sobre o esquema corporal: *Das Köperschema*, Berlin: Springer, 1923, p. 65; Cf. Saint Aubert, 2005, p. 132.

“cegueira psíquica”, pois é incapaz de executar “movimentos abstratos” com os olhos fechados, movimentos fora de situações efetivas, “como mover os braços e as pernas sob comando, esticar ou flexionar um dedo (PhP, 119, 149)”. Todavia, tal doente, mesmo com os olhos fechados, executa perfeitamente “movimentos concretos”, necessários à vida, desde que lhe sejam habituais. O mesmo doente,

incapaz de mostrar uma parte de seu corpo, leva vivamente a mão ao ponto em que um mosquito o pica (PhP, 120, 150). O que isso atesta, segundo Merleau-Ponty? Que o doente, ao revelar-se incapaz de *mostrar* o que ele pode *apreender, tocar*, coloca uma dificuldade ao objetivismo, pois atesta uma dupla consciência de lugar, enquanto, para o objetivismo, a consciência de lugar é uma consciência posicional cuja representação é ou não é. A partir daqui, torna-se necessário forjar conceitos capazes de exprimir que 'o espaço corporal me pode ser dado em uma intenção de apreensão sem me ser dado em uma intenção de conhecimento' (PhP, 121, 151). Se essa necessidade se impõe, é porque, para Merleau-Ponty, não se trata simplesmente de apontar uma função que existe no normal (a execução de movimentos abstratos) e faz falta ao doente (PhP, 125, 155). Pois, nesse caso, correríamos o risco de *anular* o testemunho da doença, simplesmente apontando nela uma *falta*, quando se trata, bem ao contrário, de compreender o que ela revela ao estado normal e vice-versa, compreendendo uma pelo outro – o que supõe, certamente, um *fundo comum* entre a doença e o estado normal, o que se revelou a Merleau-Ponty, por exemplo, no momento em que apontava a 'presença' do passado ou o corpo habitual, fundo que une ambos os polos. Daí por que, em vez de lançar um sinal negativo sobre a doença, será preciso compreendê-la como 'uma forma de existência completa', cujos procedimentos, por sua vez, são 'alusões' a uma função fundamental, função que representa justamente o fundo comum ao homem normal e ao doente, e do qual também os procedimentos patológicos não nos dão a 'imagem direta' (PhP, 125, 155) (MOUTINHO, 2006, p. 129-130).

Ao ter a necessidade de fazer “movimentos preparatórios” para localizar o estímulo em seu corpo, o doente precisa, antes, fazer passar a parte tocada ao estado de figura. Isto é, ao contrário do homem normal, ele não pode “irrealizar-se” como o ator, ou jogar no puramente virtual. No entanto, o doente pensa o movimento, tem dele a representação, lança-se em ensaios cegos, realiza movimentos. O que falta no insucesso do doente, “é o reconhecimento do fim *pelo próprio corpo*, não pelo pensamento, uma antecipação ou uma representação do resultado pelo corpo *como potência motora*, o que Merleau-Ponty chama a 'intencionalidade motora' (PhP, 128, 159)” (MOUTINHO, 2006, p. 131). Com isso, afirma-se, no homem normal, o fato de que “*todo movimento é indissoluvelmente consciência de movimento*”. Há um “projeto motor” (PhP, 128, 159), pelo qual o movimento abstrato é

tornado possível. “Para o doente, ao contrário, o mundo é 'inteiramente pronto', seu corpo só se engaja em 'tarefas urgentes' (PhP, 130, 161), concretas, habituais” (MOUTINHO, 2006, p. 132). A deficiência do doente, portanto, não diz respeito nem ao pensamento nem ao movimento como processo em terceira pessoa. Ela desvela a potência motora, motricidade que nos dirige não mais para o passado, mas para o futuro, por meio da intencionalidade.

### O arco intencional e o movimento de existência

As formas de intencionalidade na *Fenomenologia da percepção* têm o mesmo objetivo que a forma de intencionalidade afetiva (ou emocional) de Gabriel Marcel em *Christianisme et ressentiment*, porém mais radical. Esta última forma buscava construir uma teoria do conhecimento distinta da objetividade do criticismo, enquanto que a primeira busca deslocar definitivamente a intencionalidade da consciência para o corpo. É o que se vê no índice da *Fenomenologia da percepção* que reúne o tema da intencionalidade motora em um item geral: “a intencionalidade do corpo” (PhP, 528, tradução nossa)<sup>97</sup>.

Mas o que significa o deslocamento da intencionalidade da consciência para o corpo, o corpo entendido não de forma dualista, mas o corpo vivido, o corpo próprio, não como instância separada da consciência, mas integrando o todo de nossa existência? Vejamos como a noção de “arco intencional” se insere nessa integração.

Saint Aubert (2005) vê em nosso autor, num primeiro momento, uma tentativa frustrada e deformada de realizar esse deslocamento para o corpo. Quer dizer, fazendo algumas articulações com intenções pessoais, às vezes sutis, de aparência técnica, Merleau-Ponty tenta articular “fórmulas precisas” que não combinam entre si, revelando, na realidade, na

---

<sup>97</sup> Outros exemplos de intencionalidade do corpo: “há uma intencionalidade do corpo” (UAC, p. 82); uma “intencionalidade corporal” (S, 111, 94).

intencionalidade, “a essência mesma de nossa vida, nossa animação” (SAINT AUBERT, 2005, p. 137).

De fato, a intencionalidade motora se insere no problema mais transversal de identificar uma “função central” que dê conta de nossa unidade existencial, unidade da alma e do corpo, a qual já estava na perspectiva ou no horizonte d' *A estrutura do comportamento*. O mesmo capítulo da *Fenomenologia da percepção* que introduz a intencionalidade motora propõe uma outra formulação: o “arco intencional”. Abaixo da inteligência e da percepção, o arco intencional seria “uma função mais fundamental” (PhP, 158, 189). Merleau-Ponty mostra uma primeira descrição: a de “um vetor móvel em todos os sentidos, como um projetor, e pelo qual podemos orientar-nos para não importa o quê, em nós e fora de nós, e ter um comportamento a respeito desse objeto” (PhP, 158, 189-190)<sup>98</sup>.

Mas a figura do projetor não é satisfatória pois ela supõe uma “tela das coisas preexistentes” nas quais nossa relação de conhecimento não se engaja mais, nem nossa existência nem a delas. Para Merleau-Ponty, a comparação com o projetor “subentende objetos dados sobre os quais ele passeia sua luz, enquanto a função central da qual falamos, antes de fazer-nos ver ou conhecer objetos, os faz existir mais secretamente para nós” (PhP, 158, 190). Dessa forma, a primeira virtude da “intencionalidade corporal” é fazer existir as coisas nos fazendo existir, e enraizar assim o conhecimento num “mistério de coexistência”. O “arco intencional”, expressão tomada de Fischer, retoma essa perspectiva. Diz Merleau-Ponty:

[e]ntão digamos antes, tomando de empréstimo este termo a outros trabalhos<sup>99</sup>, que a vida da consciência – vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva – é sustentada por um 'arco intencional' que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É esse arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. É ele

<sup>98</sup> Cf. Hochheimer, *Analyse eines Seelembinden von der Sprache*, p. 69. citado por Merleau-Ponty.

<sup>99</sup> Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, In *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 1930, p. 250. Citado por Merleau-Ponty.

que se 'distende' na doença (PhP, 158, 190).

Dessa forma, em busca da unidade antropológica, como já vimos, após uma abrupta experimentação com a intencionalidade motora, a qual foi rapidamente deixada de lado, nosso autor encontra uma nova “fórmula mágica”, o “arco intencional”. Como a primeira, esta última é rapidamente utilizada em seu texto, e apenas anuncia uma solução que não é buscada: o autor a usa apenas três vezes. Em seguida a isso, ele simplesmente a abandona, sem aviso, abruptamente, talvez até sem se perceber<sup>100</sup>.

Merleau-Ponty continua sua busca da “função central”, e encontra, para Saint Aubert, “outras camuflagens com o mesmo horizonte inacessível” (SAINT AUBERT, 2005, p. 138). É o caso do “movimento de existência”:

[a] visão e o movimento são maneiras específicas de nos relacionarmos a objetos, e, se através de todas essas experiências exprime-se uma função única, trata-se do movimento de existência, que não suprime a diversidade radical dos conteúdos porque ele os liga, não os colocando todos sob a dominação de um 'eu penso', mas orientando-os para a unidade intersensorial de um 'mundo' (PhP, 160, 192).

No capítulo sobre o corpo como expressão e a fala Merleau-Ponty adverte que fazer “da motricidade um modo original de intencionalidade ou de significação (...) representa conceber o homem não mais como consciência, mas como existência” (PhP, 222, 637; em nota). E ainda, agora no capítulo sobre a espacialidade do corpo próprio e a motricidade, ele já afirmava que a noção de *Bewegungsentwurf* ou projeto motor permitia ultrapassar “a alternativa entre a consciência e o corpo” (PhP, 162, 630). Assim, podemos nos perguntar se haveria um equivalente implícito entre *sou meu corpo, perceber, mover-se, existir e dar existência a?* Para Saint Aubert a *Fenomenologia da percepção* não dá a esta noção de existência, que é “uma marca transversal da obra, uma verdadeira tentativa de definição”. Há somente “proposições lacônicas” (SAINT AUBERT, 2005, p. 139). Merleau-Ponty se

<sup>100</sup> Sobre essa forma de intencionalidade Saint Aubert critica A. L. KELKEL (1988), que em seu artigo sobre Merleau-Ponty, “Husserl e a intencionalidade corporal”, atribui à noção de arco intencional uma importância no pensamento de Merleau-Ponty que é desproporcional. O arco intencional é apenas uma tentativa confusa e logo abandonada (Saint Aubert, 2005, p. 138).

contenta, diz Saint Aubert, em caracterizar “o sujeito pela existência, quer dizer, por um movimento em que ele se ultrapassa” (PhP, 437-438, 511). No entanto, tal descrição não se encaixa numa “antropologia do homem interior”. É verdade que não há homem interior, o “homem está no mundo” (PhP, V, 6), mas esta afirmação deve ser bem compreendida:

[d]efinir o sujeito pela existência, quer dizer, por um movimento em que ele se ultrapassa, não é ao mesmo tempo consagrá-lo à ilusão, já que ele nunca poderá *ser* nada? (...) A objeção nos faz chegar ao ponto essencial. Não é verdade que minha existência se possua e também não é verdade que ela seja estranha a si mesma, porque ela é um ato ou um fazer, e porque um ato, por definição, é a passagem violenta daquilo que tenho àquilo que visio, daquilo que sou àquilo que tenho intenção de ser (PhP, 437-438, 511).

Assim, essas diferentes passagens acima, se agrupam em uma expressão maior, que liga *existência e movimento*, isto é, a expressão “movimento de existência”. É dessa forma que essa noção de existência usada por Merleau-Ponty para superar as antropologias da consciência encontra seu “análogo corporal na tensão do gesto e o ultrapassamento operado por este” (SAINT AUBERT, 2005, p. 140).

O que se passa, a nosso ver, é que Saint Aubert avalia essa tentativa de Merleau-Ponty como uma espécie de improvisação. Nosso autor teria tentado esboçar um conceito unificador situado entre Husserl e Heidegger. Quer dizer, não se considerando pronto para assumir uma concepção pessoal, Merleau-Ponty improvisa uma concepção através de termos pouco claros, tais como “para além de” e “mais profunda”. Vejamos como ele se expressa na seguinte nota localizada no capítulo sobre a espacialidade e a motricidade:

em nossa opinião, a originalidade de Husserl está para além da noção de intencionalidade; ela se encontra na elaboração dessa noção e na descoberta, sob a intencionalidade das representações, de uma intencionalidade mais profunda, que outros chamaram de existência (PhP, 141, 627).

Desse comentário de Merleau-Ponty, aparentemente inútil e contraditório, pois ao mesmo tempo que valoriza a originalidade de Husserl, o afasta da própria noção de intencionalidade com termos vagos, invocando o termo existência como tributário de “outros” autores não identificados, poder-se-ia concluir que Merleau-Ponty, tanto nos escritos dos anos 30, quanto

na *Fenomenologia da percepção*, em última instância, ainda se encontra preso à concepção de existência tal como foi elaborada por Gabriel Marcel, sem lhe atribuir uma nova formulação.

Portanto, é preciso esperar uma nova tentativa de formulação da noção de intencionalidade para compreendermos se há realmente sentido em aproximá-la da “existência”. Tal tentativa será efetivada no último capítulo da *Fenomenologia da percepção*, como veremos adiante. Antes disso, passemos ao exame de duas outras manifestações da vida intencional ainda localizadas na primeira parte da obra de 1945.

### 5.1.2 A sexualidade e a fala

#### A sexualidade

Merleau-Ponty quer destacar a "função primordial" através da qual podemos assumir nossa relação com o mundo, fazendo com que ele exista para nós, assim como "descrever o corpo enquanto o lugar dessa apropriação" (PhP, 180,213). Isto é, devemos examinar nossa experiência do ponto de vista daquilo que "só tem sentido e realidade para nós, quer dizer, nosso meio afetivo" (PhP, 180, 213). Além do que, examinar pelo "desejo" e pelo "amor", como um objeto ou um ser "poe-se a existir pra nós", permiti-nos compreender melhor aquilo que em geral existe.

Merleau-Ponty volta-se, então, para o exame da afetividade. Através da ajuda da reflexão sobre os experimentos trazidos pela patologia<sup>101</sup> deve-se destacar uma "zona vital", uma função "imaneente à vida sexual" pela qual tanto se dá a elaboração das possibilidades sexuais, motoras, perceptivas e até intelectuais do doente, quanto assegura-se que a

---

<sup>101</sup> Mais uma vez Merleau-Ponty exemplifica uma situação patológica referindo-se aos estudos de Gelb e Goldstein sobre o paciente Schneider, ferido de guerra com uma lesão na "esfera occipital" (cf. *A Estrutura do Comportamento*, 1972, 94-95). Como já vimos Schneider tem deficiências motoras e intelectuais, o que implica que seu comportamento afetivo e sexual também está comprometido.

normalidade sexual dependa das "potências internas do sujeito orgânico" (PhP, 182, 215). Em outras palavras, deve haver um "Eros" ou uma "Libido" "que animem um mundo original, dêem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo" (PhP, 182, 215). O caso de "inércia sexual" do paciente Schneider ilustra bem essa situação:

[Ele] nunca procura, por si mesmo, o ato sexual. Imagens obscenas, conversações sobre temas sexuais, a percepção de um corpo não fazem nascer nele nenhum desejo. O doente quase não abraça e o beijo não tem para ele valor de estímulo sexual. As reações são estritamente locais e não começam sem contato. Se nesse momento o prelúdio é interrompido, o ciclo sexual não procura prosseguir-se. No ato sexual, a *intromissio* nunca é espontânea. Se o orgasmo ocorre primeiro na parceira e ela se afasta, o desejo esboçado se apaga. A cada momento as coisas se passam como se o paciente ignorasse o que deve fazer. Não existem movimentos ativos, senão alguns instantes antes do orgasmo, que é muito breve. As poluções são raras e sempre sem sonhos (PhP, 181, 214).

Tal inércia sexual não se explica pela perda da capacidade de representação do paciente, seja ela visual ou tátil, pois o aspecto concreto de sua deficiência, por exemplo, o enfraquecimento das poluções, não é devido à "fraqueza das representações, que são antes seu efeito do que sua causa" (PhP, 181, 215). Por outro lado, haveria aqui alguma perda dos "reflexos sexuais normais ou dos estados de prazer"? Mas nesse caso, se a sexualidade fosse um "aparelho reflexo autônomo", se o objeto sexual afetasse "algum órgão do prazer anatomicamente definido" (PhP, 181, 215), a lesão cerebral do paciente deveria provocar nele um "comportamento sexual acentuado", o que não se verifica. Dessa forma, como a "função" ou "potência interna", a "Libido", se comporta face a essas explicações da tradição filosófica? Merleau-Ponty a situa entre uma consciência de "representação" ou conhecimento e um "automatismo", no sentido de um "aparelho reflexo autônomo" (PhP, 182, 215). Um "puro estado de prazer" e "reflexos sexuais" são inexistentes para ele. O que se alterou no caso de Schneider foi a "estrutura da percepção" ou da "experiência erótica". Portanto,

o que desapareceu no doente foi o poder de projetar diante de si um mundo sexual, de colocar-se em situação erótica ou, uma vez esboçada a situação, de mantê-la ou

de dar-lhe uma sequência até a satisfação. A própria palavra satisfação nada mais significa para ele, na falta de uma intenção, de uma iniciativa sexual que reclame um ciclo de movimentos e de estados, que os 'ponha em forma' e que encontre neles a sua realização (PhP, 182, 216).

O paciente não vive mais a situação, não está "envolvido" nela. Dá-se aqui "um gênero de significação distinto da significação intelectual, uma intencionalidade que não é a pura 'consciência de algo'" (PhP, 183, 217). Através de um corpo a percepção erótica "visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência." Com a sexualidade, lidamos "não com um automatismo periférico", como nos diz o realismo da psicologia clássica, mas com uma "intencionalidade que segue o movimento geral da existência e que inflete com ela" (PhP, 183, 217). Schneider não está mais em "situação afetiva". "O sol e a chuva não são nem alegres nem tristes, o humor só depende das funções orgânicas elementares, o mundo é afetivamente neutro." (PhP, 183, 217) Vemos então que a vida sexual se dá como uma "intencionalidade original", que vai até às "raízes vitais da percepção" em todas as suas funções.

Portanto, essa forma intencional permite o ser no mundo tomar posse de seu meio. O que significa que a vida sexual distancia-se tanto do empirismo, da concepção que a reduz ao condicionamento de estímulos exteriores a reações de prazer e de dor, quanto do intelectualismo, que a transforma em efeito das atividades categoriais da consciência cognitiva. Para Merleau-Ponty "há uma compreensão erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma ideia, enquanto o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo" (PhP, 183, 217).

Como relação intencional, a sexualidade deve ser vista, não como uma "camada de fatos aos quais outros domínios da existência seriam remetidos, como poderia defender algum freudiano reducionista" (FERRAZ, 2006, p. 100). Na verdade, a sexualidade constitui uma forma geral da existência humana, pela qual uma vida pessoal pode se manifestar. Se há sintomas com elementos sexuais em grande "parte dos problemas psíquicos catalogados pela

psicanálise”, tal fato não se deve à existência de um “estrato sexual que determina as demais regiões da vida humana” (FERRAZ, 2006, p. 101), mas porque as formas de existência do ser no mundo sempre envolvem a sexualidade como momento expressivo da relação intencional entre o corpo próprio e o mundo. Como diz Merleau-Ponty, é preciso buscar a compreensão dos acontecimentos em suas relações recíprocas, ao invés de "relacioná-los a condições mecânicas" e causais. É assim que

no próprio Freud, o sexual não é o genital, a vida sexual não é um simples efeito de processos dos quais os órgãos genitais são o lugar, a libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins determinados, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta. É a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história (PhP, 185, 219).

Portanto, na sexualidade projeta-se a maneira do homem de "ser no mundo", a respeito do tempo e dos outros homens. Nesta história sexual como "elaboração de uma forma geral de vida" a "vida genital está engrenada na vida total do sujeito" (PhP, 185, 219).

#### A fala

Na *Fenomenologia da percepção* a fala é vista como “uma certa modulação do meu corpo enquanto ser no mundo” (PhP, 461, 540). Merleau-Ponty rejeita as teses do empirismo e do intelectualismo, as quais defendem, respectivamente, que as palavras são ou meros efeitos da excitação de estímulos físicos, ou invólucros de pensamentos claros e distintos. Para as duas doutrinas, a palavra nela mesma não tem sentido, quer dizer, ou o sentido se origina das associações fisiológicas, ou traduz essências preestabelecidas. Para Merleau-Ponty, a fala é uma “modalidade existencial” enformadora do mundo. Ele reconhece um sentido imanente à palavra, como, por exemplo, no caso do orador, pois ele “ não pensa antes de falar, nem mesmo enquanto fala; sua fala é seu pensamento” (PhP, 209, 244-245). As palavras não reproduzem um inteligível. Se a palavra é expressiva, então o sentido se dá no momento de

sua execução.

Mais exatamente, a tese defendida por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, no capítulo intitulado “O corpo como expressão e a fala”, é de que o pensamento não preexiste à sua expressão linguística. A fala realiza o pensamento. Uma exceção a essa situação é aquela na qual o sujeito sabe claramente da sua intenção intelectual antes de a formular explicitamente. Esse é o caso da fala denominada por nosso autor de “fala falada”, ou “secundária”, a qual traduz um pensamento previamente esboçado. Esse uso reprodutivo da fala distingui-se de um uso inédito, de uma “fala originária” ou “fala falante” (PhP, 229, 266). Nesse caso, o sujeito não pensa previamente o sentido daquilo que ele diz, pois seu pensamento será “produzido” por seu ato de expressão. Há um poder de se criar sentido por meio das próprias palavras. Essa fala se aproxima, desse modo, da intencionalidade gestual, a qual também não se utiliza de uma representação intelectual prévia do fim a ser alcançado pelo corpo. Tanto a fala quanto os gestos utilizam o poder geral do corpo para organizar um meio significativo. “Os comportamentos criam significações, diz Merleau-Ponty, que são transcendentem em relação ao dispositivo anatômico, e todavia imanentes ao comportamento enquanto tal, já que este se ensina e se compreende” (PhP, 221, 257). Ou, ainda,

o sentido do gesto não está contido no gesto enquanto fenômeno físico ou fisiológico. O sentido da palavra não está contido na palavra enquanto som. Mas é a definição do corpo humano apropriar-se, em uma série indefinida de atos descontínuos, de núcleos de significações que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais. Esse ato de transcendência encontra-se primeiramente na aquisição de um comportamento, depois na comunicação muda do gesto: é pela mesma potência que o corpo se abre a uma conduta nova e faz com que testemunhos exteriores a compreendam (PhP, 225-226, 262-263).

Quanto ao que diz respeito às intencionalidades corporais, nosso autor considera que a operação expressiva da fala difere em pelo menos um ponto das demais. A fala “se sedimenta” e institui um “saber intersubjetivo”. Através da fala falante, originária, criam-se significações que podem ser retomadas por outros. Quer dizer, as significações que já foram utilizadas e repetidas pela fala falada, ou secundária, foram significações pronunciadas pela primeira vez

em algum momento, para então fixarem um sentido inexistente, sedimentando-o (PhP, 226, 263).

Por fim, há duas consequências decorrentes da sedimentação da linguagem ou da fala. A primeira se refere à “ideia de que há um pensamento independente da expressão linguística” (FERRAZ, 2008, p. 55). O uso reiterado das significações cria a ilusão de que há uma “vida conceitual da consciência independente das habilidades expressivas” (FERRAZ, 2008, p. 55). O que acontece, diz Merleau-Ponty, é que o pensamento “como posse de ideias claras” é um “resultado da fala originária e não sua condição” (Cf. PhP, 446, 520-521).

A segunda consequência é a ideia de *verdade*, a qual revelaria “uma realidade independente dos sujeitos” (FERRAZ, 2008, p. 55). Isso decorre da própria atividade expressiva, quer dizer, os referentes usados pela linguagem são delimitados pelos próprios recursos linguísticos disponíveis.

Essas duas consequências são consideradas, diz Ferraz (2008), como “*ilusões necessárias* do processo de funcionamento da linguagem”. Pois, na *Fenomenologia da percepção*, não há um pensamento transcendente à fala que esta procurasse traduzir, nem acesso a uma realidade independente da referência linguística. Essas duas ilusões são “resultados da atividade expressiva e devem remeter a essa atividade como sua condição de possibilidade” (FERRAZ, 2008, p. 56).

## **5.2 Outrem e a experiência intencional**

A segunda parte da *Fenomenologia da percepção*, nomeada “O mundo percebido”, se coloca como o campo fenomenal em direção ao qual o sujeito encarnado se dirige. Nos limites de nossa pesquisa trataremos apenas alusivamente do tema dessa seção com o objetivo

de situá-lo e indicá-lo, sem desenvolver seu denso conteúdo. Faremos um breve resumo da percepção de outrem.

Para Merleau-Ponty a presença de outrem não é resolvida pelo intelectualismo. Se para o intelectualismo o sujeito é o sujeito que tudo constitui, como posso então “pensar uma outra consciência, pois seria preciso que ela também o constituísse, e, pelo menos em relação a essa outra visão sobre o mundo, eu não seria constituinte” (PhP, 402, 468). Merleau-Ponty também critica a hipótese do acesso a outrem por analogia, visto que a percepção de outrem não pode se dar por raciocínios analógicos, pois estes pressupõem a analogia.

Há, portanto, um acesso anterior a outrem, diz Merleau-Ponty, antes da “comparação explícita”. “É justamente meu corpo que percebe o corpo de outrem, e ele encontra ali como que um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo” (PhP, 406, 474). Outrem se dá a mim pela vida anônima dos corpos. Estes não são seres fechados na sua imanência, mas são ultrapassados por seu mundo, o que lhes permite serem ultrapassados um pelo outro. Assim, é na experiência perceptiva, na sua natureza perspectiva, com sua síntese de horizontes espaciais e temporais, sempre presuntiva, que há a possibilidade de um outro percipiente. Outrem nos é dado na experiência de um comportamento, sem a mediação de nenhuma operação intelectual. Ele é parte dessa experiência, não como um objeto constituído pelo sujeito, pois “se apresenta como excesso de significação da experiência em relação às tomadas de posição voluntárias da consciência” (FERRAZ, 2006, p. 164).

Através da experiência intencional, outrem também se dirige ao mundo, abrindo assim sua própria “experiência ao sujeito sem que ela seja constituída por esse” (p. 164). Numa rede de diferentes corpos que se recobrem, pelo menos parcialmente, a experiência do mundo mostra-se estável e intersubjetiva. “Entre minha consciência e meu corpo tal como eu o vivo, este corpo fenomenal e aquele de outrem tal como eu o vejo do exterior, existe uma relação

interna que faz outrem aparecer como o acabamento do sistema” (PhP, 405, 472). Portanto, com a “transcendência conjunta” na atuação de vários corpos voltados para um mundo, uma “unidade é confirmada mutualmente pela partilha das vivências” (FERRAZ, 2006, p. 164).

Por outro lado, se levarmos em conta a linguagem, veremos que ela realiza uma função essencial na percepção de outrem. Para Merleau-Ponty a experiência do diálogo estabelece “um terreno comum entre outrem e mim, meu pensamento e o seu formam um só tecido”, permitindo a experiência de um “ser a dois”, da qual nem um nem o outro, tomado individualmente, é o autor (PhP, 407, 474-475).

Dessa forma, à parte as várias discussões desenvolvidas por nosso autor sobre outrem e o mundo humano, como por exemplo as questões da “verdade objetiva”, do “solipsismo” e da “comunicação”, destacamos, por fim, dois pontos. O primeiro diz respeito à referência que Merleau-Ponty faz a uma “doxa originária”, à “certeza primordial” que temos de “tocar o próprio ser”, previamente a qualquer juízo, querendo dizer com isso que já nos encontramos em situação “em um mundo intersubjetivo” que é anterior a “toda *tomada de posição* voluntária” (PhP, 408, 476), e sobre o qual a ciência se apoia. O segundo, refere-se ao problema da “modalidade existencial do social”. Para Merleau-Ponty, “o problema da modalidade existencial do social reúne (...) todos os problemas da transcendência” (PhP, 417, 487).

com o mundo natural e o mundo social, nós descobrimos o verdadeiro transcendental, que não é o conjunto das operações constitutivas pelas quais um mundo transparente, sem sombras e sem opacidade se exporia diante de um espetáculo imparcial, mas a vida ambígua em que se faz a *Ursprung* das transcendências, que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre este fundo, torna possível o conhecimento (PhP, 418, 489).

### 5.3 A intencionalidade mais original

#### 5.3.1 A intencionalidade operante

Merleau-Ponty assim descreve no prefácio da *Fenomenologia da percepção* a noção de *intencionalidade* na sua versão mais estável a qual ele denomina de “intencionalidade operante”: essa noção é aquela que

forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata (PhP, XIII, 16).

Nosso autor a introduz pela primeira vez na terceira e última parte da *Fenomenologia da percepção*, no capítulo sobre a temporalidade. Isso, após algumas tentativas de formulação, com a intencionalidade afetiva ou emocional, a intencionalidade motora, o arco intencional e o movimento de existência, como vimos. Ele a introduz da seguinte maneira:

Em linguagem husserliana, abaixo da 'intencionalidade de ato', que é a consciência tética de um objeto e que, na memória intelectual por exemplo, converte o isto em ideia, precisamos reconhecer uma intencionalidade 'operante' (*fungierende Intentionalität*)<sup>102</sup>, que torna a primeira possível e que é aquilo que Heidegger chama de transcendência (PhP, 478, 560-561).

Dessa forma Merleau-Ponty reconhece uma outra intencionalidade sob a intencionalidade das representações, ou intencionalidade de ato husserliana, e lhe dá, como à intencionalidade motora e ao movimento de existência, o motivo da transcendência. Isto é, Vejamos como.

É provável que, ao contrário de um suposto acordo entre as concepções de Husserl e de Heidegger, as alterações aplicadas à noção de intencionalidade tomada de Husserl por

<sup>102</sup> Embora Merleau-Ponty atribua a Husserl a expressão de '*fungierende Intentionalität*', nessa passagem está a única referência a Husserl a esse respeito. Em uma nota Merleau-Ponty indica duas obras de Husserl onde, na verdade, a expressão não se encontra: “Husserl, *Vorlesungen zur Zeitbewußtseins*, Halle, Niemeyer, 1928, p. 430. *Formale und transzendente Logik*, Halle, Niemeyer, 1929, p. 208. Cf. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmundo Husserls*, p. 266”. Cf. Sain Aubert, 2006, p. 143; Geraets, 1971, p. 172. Na verdade o termo se encontra em Husserl nas seguintes obras, como já vimos acima: a intencionalidade de ato é examinada na Quinta *Investigação*; a intencionalidade operante no texto tardio *Analysen zur passiven Synthesis* (cf. ZAHAVI, 2008, p. 666).

Merleau-Ponty se devam mais a um terceiro filósofo, Eugen Fink. É dele que Merleau-Ponty toma aqui pela primeira vez o que permanecerá na sua tese a formulação mais estável e o resultado mais durável de uma longa hesitação<sup>103</sup>.

Merleau-Ponty encontra pela primeira vez a expressão “*fungierende Intentionalität*” no início de 1939, logo após o término da redação d' *A estrutura do comportamento*, na leitura de um artigo de Fink intitulado “*Le problème de la phénoménologie*”<sup>104</sup>. Além da descoberta da noção fundamental Merleau-Ponty também foi bastante influenciado pelo estilo de Fink, como por exemplo, por sua visão da “admiração”, esse “tremor de terra” que Fink coloca na origem de todo problema filosófico, convidando a redefinir o sentido de noções fundamentais. Também, o lema “volta às coisas mesmas” exige voltar para aquém dos prejuízos, colocando em cheque as categorias tradicionais. Mas o que é *intencionalidade operante* na interpretação de Fink?

A *intencionalidade operante* é abordada por Fink ao final do artigo onde ele trata da definição da analítica intencional. Para ele, a análise intencional não busca a separação dos dados presentes, mas quer fazer aparecer a *intencionalidade funcionante* ou *operante* (*fungierende Intentionalität*)<sup>105</sup>, isto é, “a 'função viva' da consciência formadora, produtora, e transformadora de sentido, 'que se reúne ela mesma dissimulando-se' para formar as simples unidades psíquicas dos atos (SAINT AUBERT, 2005, p. 143). Para Fink, o problema da intencionalidade consiste em “abandonar as grandes unidades de vida subjetiva dos atos” para interrogar a consciência-de originária “e a compreendê-la em sua função e formação viva de sentido”. (FINK, 1974, 239).

Merleau-Ponty atribui a Husserl a expressão “*fungierende Intentionalität*” sem nunca

<sup>103</sup> Merleau-Ponty admite essa dívida para com Fink. Cf. PhP VIII, 10 ; 478, 561 (nota p. 653).

<sup>104</sup> 1939, p. 226-270; 1974, p. 199-242. Cf. Geraets, 1971, p. 144, para um comentário a respeito da influência que a leitura desse artigo, e de toda a publicação de 1939, teve sobre as posições de Merleau-Ponty, em especial a respeito da ideia de sobrevoos d' *A estrutura do comportamento*.

<sup>105</sup> Com exceção da expressão “intencionalidade funcionante” encontrada em NMS, Merleau-Ponty sempre traduz *fungierende Intentionalität* por “intencionalidade operante”. Ele também usará o sinônimo “intencionalidade latente” encontrada na mesma fonte, Fink (1939, 267).

mencioná-lo. Apenas uma página da *Fenomenologia da percepção* remete a dois textos de Husserl nos quais a expressão não se encontra<sup>106</sup>. Saint Aubert recorre a Geraets (1971)<sup>107</sup> para explicar tal engano, remetendo a nova formulação de Merleau-Ponty a seu exame de *Krisis III*, em sua curta estadia em *Louvain*, em 1939, durante a guerra. A nosso ver, o resumo que Saint Aubert faz do exame de Merleau-Ponty do texto inédito de Husserl apresenta-se confuso e elíptico. Quer dizer, apenas compreendemos que Merleau-Ponty “recolhe a ideia de unidade de uma *vida operante* onde se operam a coesão da percepção e do movimento, mas lhe transfere o lugar e a instância da consciência para o corpo” (SAINT AUBERT, 2005, p. 144).

O fato é que Merleau-Ponty tomando de empréstimo a fórmula da intencionalidade operante diverge do projeto esboçado pelo próprio Fink. Este recorda as exigências da analítica intencional que quer permanecer “uma analítica acabada” (Fink, 1974, 240) e explorar o implicado só para explicá-lo, para se fazer “explicação quase *infinita* do universo da consciência em todas as suas implicações escondidas e imprevisíveis” (p. 240). Se a analítica intencional “tira a intencionalidade operante da noite da ausência de consciência onde ela está dissimulada sob seus próprios resultados”, não é senão “para trazer à luz uma fixabilidade objetiva”, para se fazer “explicação de implicação”, “*Explikation von Implikationen*” (p. 241 *apud* SAINT AUBERT, 2005, p. 145).

Tal esclarecimento se opõe ao estilo fenomenológico de Merleau-Ponty, pois desfaz o nó e não respeita o *Verflechtung* (entrelaçamento)<sup>108</sup>. Assim é porque o olhar do fenomenólogo, que se atem à “constatação contínua de uma espantosa junção entre o fato e o sentido, entre meu corpo e eu, eu e outrem, meu pensamento e minha fala” (S, 305-306, 272), supõe “a recusa metódica das explicações, porque elas destroem a mistura de que somos

<sup>106</sup> PhP, 478. Ref. a Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Niemeyer, 1928, p. 430, e *Formale und transzendente Logik*, Halle, Niemeyer, 1929, p. 208. Cf. Geraets, 171 para intencionalidade operante em Husserl.

<sup>107</sup> Cf. Geraets, 1971, p. 173. Saint Aubert, 2005, 144.

<sup>108</sup> Cf. “Husserl, 'desemaranhar', 'desembaraçar' o que está embaraçado. A ideia do quiasma e do *Ineinander* é, pelo contrário, a ideia de que toda análise que *desemaranha* torna ininteligível” (VI, 321-322, 240, *apud* Saint Aubert, 2005, p. 145).

feitos, e nos tornam incompreensíveis para nós mesmos” (S, 306, 272). Dessa forma, é de se destacar o interesse de Merleau-Ponty pela “conversão do olhar que consiste em se voltar do percebido para o perceber, a reaprender a ver” (SAINT AUBERT, 2005, p. 145). Nosso autor não admite conceber esta visão como a “iluminação de uma fixabilidade objetiva”. Para ele, o fascínio exercido pela “visão em profundidade” da vida perceptiva se dá no espaço da admiração filosófica, oposto à explicação metódica.

Portanto, sua fenomenologia quer “fazer *ver* o laço do sujeito e do mundo, do sujeito e dos outros, ao invés de *explicá-lo*” (SNS, 105), quer exprimir o laço sem desatá-lo, como o único modo de respeitá-lo. E para isso é preciso recusar a distancia da projeção, e não poderia mesmo se contentar com a neutralidade de uma “descrição”. Nem restituição, quer dizer, a tradução *a posteriore* de um laço preexistente, como no realismo, nem a pura constituição, como no idealismo. Pois a operação fenomenológica exprime um laço do qual ela participa como em todo trabalho da expressão.

Na recusa da explicação Merleau-Ponty não assume uma posição ante-intelectualista, ela não se reduz a um “vitalismo”. Para ele, “a vida cognoscente, como a vida perceptiva e a vida desejante, é animada por uma *intencionalidade das profundezas* onde se exerce a reciprocidade passivo-ativo de nossa relação ao ser. Esta reciprocidade é uma característica fundamental da *carne* (...) e dá à sua *ontologia* sua linha diretriz essencial” (SAINT AUBERT, 2005, p. 146, primeiro destaque nosso).

Dessa forma compreende-se que a fenomenologia só pode ser “descrição” já sendo também “expressão”, o que a conecta ao que é expresso, adquirindo assim uma perspectiva ontológica. Como diz nosso autor, no prefácio da *Fenomenologia da percepção*, é graças a essa “noção ampliada” que é a *intencionalidade operante* que

a 'compreensão' fenomenológica distingue-se da 'intelecção' clássica, que se limita às 'naturezas verdadeiras e imutáveis', e a fenomenologia pode tornar-se uma fenomenologia da gênese. Quer se trate de uma coisa percebida, de um acontecimento histórico ou de uma doutrina, 'compreender' é reapoderar-se da intenção total – não apenas aquilo que são para a representação as 'propriedades' da

coisa percebida, a poeira dos 'fatos históricos', as 'ideias' introduzidas pela doutrina -, mas a maneira única de existir que se exprime nas propriedades da pedra, do vidro ou do pedaço de cera, em todos os fatos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo (PhP, XIII, 16).

Nesse sentido, a intencionalidade operante participa da “operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão”, mostrando-nos que o corpo exprime “a existência total” (PhP, 193, 229).

### 5.3.2 Temporalidade, subjetividade e intencionalidade

#### Temporalidade e subjetividade

Para iniciar um resumo a respeito do tema da *temporalidade* de um modo bastante indicativo e ilustrativo, nos limites de nossa investigação, consideremos, em primeiro lugar, que para Merleau-Ponty as descrições fenomenológicas só adquirem sentido através da análise do tempo. Para ele, definir o tempo como uma sucessão de instantes ofusca a especificidade do passado e do futuro. É preciso remeter essas dimensões à subjetividade, um reduto de não-ser. Dessa forma, “o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de *minha* relação com as coisas” (PhP, 471, 551; destaque no original). Não há tempo no mundo objetivo, ele é “excessivamente pleno”. Conforme Ferraz (2006), é “apenas na subjetividade que há o ultrapassamento de si por algo que não se era e que se passou a ser” (p. 192). Dessa forma, a temporalidade se dá então como num movimento de transcendência, quando o passado e o futuro “se retiram do ser e passam para o lado da subjetividade para aí encontrar não algum suporte real, mas, ao contrário, uma possibilidade de não ser que se harmonize com sua natureza” (PhP, 471, 552; tradução modificada).

O tempo é descrito por Merleau-Ponty como “campo de presença”. Nem apenas lembranças ou conjecturas, o passado e o futuro são horizontes inerentes à experiência temporal do sujeito. Há, assim, a chamada retenção, pela qual

o presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, e, como esse retém da mesma maneira o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente (PhP, 83, 106).

E pela protensão, “um futuro iminente se antecipa no presente, como um horizonte para o qual o sujeito desliza” (FERRAZ, 2006, p. 192). “Para se ter um passado ou um porvir, diz Merleau-Ponty,

nós não temos que reunir por um ato intelectual uma série de *Abschattungen*, estes têm como que uma unidade natural e primordial, e é o próprio passado ou o próprio futuro que se anunciam através deles (PhP, 479, 561).

Não há, diz Merleau-Ponty para descrever a unidade do tempo, “um presente, depois um outro presente que sucede o primeiro no ser, e nem mesmo um presente com perspectivas de passado e porvir seguido de um outro presente” (PhP, 481, 564). E é a imagem do jato d'água que pode esclarecer o que se passa:

a água muda e o jato d'água permanece porque a forma se conserva; a forma se conserva porque cada onda sucessiva retoma as funções da precedente; onda impelente em relação àquela que ela impelia, ela torna-se por sua vez onda impelida em relação a uma outra; e enfim isso provém exatamente do fato de que, desde a fonte até o jato, as ondas não são separadas (PhP, 482, 565).

Assim, nos ensina Ferraz (2006), vemos que “um instante não é senão a antecipação de um instante seguinte e a sua própria passagem” (p. 193).

Merleau-Ponty identifica o tempo e o sujeito: “o tempo é alguém”, diz ele. A subjetividade para Merleau-Ponty “não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida” (PhP, 483, 566).

Esse rápido resumo a respeito das relações entre o tempo e a subjetividade nos mostra, por fim, que “o para si, a revelação de si a si não é senão o vazio no qual o tempo se faz”

(PhP, 492, 577). Portanto, “é essencial ao tempo não ser apenas tempo efetivo ou tempo que se escorre, mas tempo que se sabe, pois a explosão ou deiscência do presente para um porvir é um arquétipo da *relação de si para si* e desenha uma interioridade e uma ipseidade” (PhP, 487, 571; destaque no original).

### Temporalidade e intencionalidade

O Si, portanto, integra as diversas situações particulares. Se há uma consciência de fundo que suporta as situações particulares, essa consciência de fundo não pode recorrer a nenhuma outra. Ela deve pensar a si mesma para evitar uma regressão ao infinito. Isso é possível, diz Ferraz (2006), “devido a uma dialética interna à temporalidade” (p. 195). Por um lado, continua Ferraz,

o tempo é um ímpeto indiviso, a consciência do presente que estende horizontes retencionais e protencionais para além de si e distende-se intencionalmente para ambos os campos de presença. Por outro, o tempo se fixa numa multiplicidade de instantes organizados sucessivamente. Assim, o tempo não é somente a passagem temporal; ele também é o encadeamento dos instantes constituídos (p. 195).

Dessa forma, contra uma compreensão objetivista, Merleau-Ponty propõe uma concepção do tempo que leve em conta não apenas a singularidade do passado, do presente e do futuro, mas também a própria sucessão entre eles, que propriamente caracteriza nossa noção do tempo. Tratar-se-ia não meramente da ideia de tempo mas, sobretudo, da experiência do tempo, pois, assinala, "o problema é explicitar esse tempo no estado nascente (...) sempre subentendido pela *noção* do tempo, e que não é um objeto de nosso saber, mas uma dimensão do nosso ser" (PhP, 475, 557; destaques no original).

Portanto, Merleau-Ponty nos reenvia agora para o “campo de presença” como “experiência originária”. Nota-se, então, que dessa forma não se está designando um presente que contenha em si mesmo tanto o passado como o futuro, pois nesse caso não haveria tempo,

apenas "agoras". Ao contrário, no campo de presença nesse sentido de experiência originária, o passado, o presente e o futuro não são dados como momentos separados, mas nele o passado ainda se dá de alguma forma como presente. Do mesmo modo, o futuro; embora não pense nele, ele "está ali, como o verso da casa da qual eu vejo a fachada ou como o fundo sob a figura (...). Adiante daquilo que eu vejo e daquilo que eu percebo não há sem dúvida nada de visível, mas meu mundo continua por linhas intencionais que traçam previamente o estilo daquilo que virá" (PhP, 476, 557-558). Assim, o que o campo de presença evidencia como inscrita no tempo é uma intencionalidade, na medida em que o presente reenvia ao passado tanto quanto ao futuro.

Seguindo Husserl, Merleau-Ponty concebe o campo de presença como um sistema de linhas ou redes intencionais. "O tempo, diz ele, não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades" (PhP, 477, 558). E é apenas no domínio da experiência originária do tempo que não há necessidade de uma síntese de integração através de um ato intelectual. Em termos intencionais, cada dimensão temporal é visada como outra coisa que ela mesma, de modo que uma dimensão exprime outra. Com isso, seria possível afirmar que a temporalidade poderia ser entendida não meramente como mais uma intencionalidade, mas a *intencionalidade originária*? A resposta a tal questão ultrapassa em muito os limites de nossa investigação, a qual, a respeito do tempo, tem um caráter não demonstrativo, mas ilustrativo, como dissemos no início dessa seção.

#### 5.4 A intencionalidade após a *Fenomenologia da percepção*

É provável que a diversidade de sentidos atribuídos à noção de intencionalidade na *Fenomenologia da percepção* a tenha fragilizado na unidade da obra de Merleau-Ponty. Por outro lado, acreditamos que também é provável que já no período dos primeiros trabalhos do autor ele procurasse não se ligar tão direta e assumidamente às heranças da tradição, no sentido de que as flutuações e hesitações fossem o resultado de seus experimentos no paciente trabalho de maturação de seus próprios conceitos.

A flutuação se estabiliza com a última forma, a da intencionalidade operante, a única que Merleau-Ponty conserva após a *Fenomenologia da percepção*<sup>109</sup>. Após 1945, não se trata mais de arco intencional, raramente de intencionalidade motora<sup>110</sup>, intencionalidade afetiva ou emocional<sup>111</sup>. Cada vez mais a intencionalidade operante se dissocia de seu par de origem que ela formava com a intencionalidade de ato da articulação husserliana. Sua significação já pouco precisa na *Fenomenologia da percepção*, se generaliza ainda mais: ela tende a se confundir com o registro geral da “vida intencional”, e da “vida” simplesmente<sup>112</sup>. Merleau-Ponty continua a buscar o sentido geral daquilo que lhe havia seduzido em *Krisis III*, o mundo da vida ou vivido (*Lebenswelt*) e a *fungierende*. Na interpretação de Saint Aubert, a intencionalidade é “o sangue” da fenomenologia (NMS, 1957, *apud* SAINT AUBERT, 2005, p. 147), numa flutuação entre vida intencional e as intenções da vida de Bergson, numa ambiguidade como a que se dava entre “intencionalidade motora” e as “intenções de movimento” ou os “movimentos nascentes” de Bergson. É então que após a *Fenomenologia da percepção* a intencionalidade aparece mais nos textos dedicados a Husserl e ao estudo da história da fenomenologia. Ela desaparece de uma vez por todas após abril 1960 (Cf. SAINT

<sup>109</sup> Cf. IP, 225; P2, 223, 268; S, 209, 194; NC, 68, 292, 306; VI, 227, 169; 292, 218; 298, 222.

<sup>110</sup> PPE, 226, 227.

<sup>111</sup> PPE, 227.

<sup>112</sup> VI, 227, 169; 234, 174; RC, 112, 149; S, 226, 198.

AUBERT, 2005, p. 148)<sup>113</sup>. O que aconteceu?

Ela se apaga do texto de Merleau-Ponty para ceder lugar às noções de *carne* e *corpo operante*, as quais constituíam os horizontes das intencionalidades “motora”, “corporal” e “operante” que se entrelaçavam. Estas, desde o início, mostram uma intencionalidade que não se descrevia como uma “tensão da *consciência*” (SAINT AUBERT, 2005, 148), mas designavam a própria vida de um corpo abundante e irradiante que os últimos textos chamarão de *carne*.

Da visada intencional ao gesto efetivo, da tensão da *consciência* ao movimento do corpo, da *consciência-de* ao *corpo-para* e ao *corpo para corpo*, o que resta da intencionalidade husserliana? O que resta da intencionalidade sem *consciência*? O que significa uma intencionalidade corporal, constitutiva de nossa vida, interior ao ser (VI, 298, 222)? Ela não é mais o índice de ligação do diverso na *consciência*, da possibilidade de uma identidade, do movimento para a síntese, mas o índice de uma “unidade existencial”, que deve responder à questão da união da alma e do corpo, “arquétipo de todo laço ontológico” (SAINT AUBERT, 2005, 149), e sempre presente em Merleau-Ponty, como já vimos<sup>114</sup>.

Em *O filósofo e sua sombra* (S, 211-212, 185) Merleau-Ponty retoma a questão dessa espécie de torção imprimida à intencionalidade. O autor quer livrar a intencionalidade husserliana de seu idealismo sem cair numa forma de realismo finalista, correndo o risco de apagar a própria intencionalidade. É então que a intencionalidade operante adquire em Merleau-Ponty sua máxima extensão (ela é interior ao próprio ser) quando marca seu divórcio mais claro com a fenomenologia husserliana. Mas Merleau-Ponty não deixa a fenomenologia, e sua ontologia busca a “fenomenologia da gênese” (PhP, XIII, 16). Após a recondução da *consciência* ao corpo (a *incarnação marceliana*), os últimos textos passam para uma fase mais positiva, a da *carne*. Portanto, as últimas referências à noção de intencionalidade na obra de

<sup>113</sup> Conforme bibliografia completa de Saint Aubert (2004, p. 343), o último texto de Merleau-Ponty catalogado e editado é “Philosophie et non-philosophie depuis Hegel, de maio de 1961. Cf. NC, p. 275-352.

<sup>114</sup> Cf. supra seção 2.2. e infra Apêndice A.

nosso autor se dão no quadro dos últimos textos e continuam a exercer o papel de indexação do que Merleau-Ponty busca sem chegar a conceptualizá-lo suficientemente.

Nesta fase a noção de intencionalidade não exerce mais o papel de uma unidade funcional antropológica (a “função central” da *Fenomenologia da percepção*), mas aquele, mais radical, de uma “comunhão ontológica onde se exerce a identidade da carne”. A intencionalidade passa então a se associar a uma “psicanálise ontológica”. Serve às críticas merleau-pontyana a Freud, o qual é adaptado ao empreendimento fenomenológico de Merleau-Ponty vindo a representar a carne como *desejo, inconsciente e incorporação*: “o desejo não é previsão ou busca de um estado de prazer, ele é intencionalidade” (Nti, abril 1960 *apud* SAINT AUBERT, 2005, 152); ou, “o inconsciente é a intencionalidade anônima ou em exercício” (N, 103); ou ainda, “a projeção-introjeção é (...) *o ser para* (...), a intencionalidade sem ato (*fungierende*, latente)” (EM, abril ou maio 1960 *apud* SAINT AUBERT, 2005, 152).

Na primavera de 1960 desaparece a intencionalidade cedendo lugar à noção de “operante”, daquilo que sempre interessou Merleau-Ponty desde o começo. A intencionalidade da consciência cede lugar para a intencionalidade corporal; esta, se revelou nas suas diversas modalidades de expressão, como intencionalidade operante. A ideia de “operante” passa a caracterizar a “identidade da carne”. Deixando de qualificar a vida da consciência como constituinte, a intencionalidade passa a regular a “vida inconsciente da carne na sua relação desejante e incorporante às outras carnes e à carne do mundo” (Saint Aubert, 2005, 152)<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> Cf. Apêndice A.

## Conclusão

Nosso objetivo foi expor a noção de intencionalidade presente nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty. A primeira parte de nossa pesquisa visou apresentar a hermenêutica merleau-pontyana através da noção de *impensado*, assim como caracterizar o período fundador do projeto merleau-pontyano, isto é, o período onde ele assenta as bases de seu projeto intelectual e de sua intenção filosófica, nos anos trinta. Mostramos que esses dois temas, o da hermenêutica e o do período fundador, são fundamentais para a compreensão do surgimento da noção de intencionalidade na obra do autor, esta se dando senão explicitamente a partir da primeira obra, *A estrutura do comportamento*, certamente antes dela, no período em que o autor elabora duas pequenas resenhas de livros bastantes elucidativas<sup>116</sup>. Estas nos ensinam que Merleau-Ponty, através da utilização de uma hermenêutica própria, lê a tradição e descobre primeiro em Descartes, depois em Gabriel Marcel e Scheler, as diretrizes fundamentais que guiarão sua empreitada e onde a descoberta da noção de intencionalidade desempenhará um papel fundamental vindo a consolidar-se definitivamente através da influência da fenomenologia de Husserl. Que empreitada é essa?

Acreditamos ser muito difícil resumir os problemas filosóficos relativos ao nosso tema, e que foram trabalhados por Merleau-Ponty nos seus primeiros trabalhos. Eles não estão muito explicitados ao longo de todas as duas primeiras grandes obras do autor. No entanto, acreditamos que aquela que pode ser considerada uma questão de fundamental importância, e que está diretamente relacionada ao papel da noção de intencionalidade, é a questão da *transcendência*, quer dizer, a questão que trata das relações entre o realismo e o idealismo. Não desenvolvemos suficientemente essa questão, e, portanto, resta, não apenas trabalhá-la mais adequadamente, mas inseri-la na questão que talvez seja mais geral que é a questão da dualidade entre sujeito e objeto. Assim, voltemo-nos agora para o desenvolvimento de nosso

---

<sup>116</sup> Cf. P1.

próprio trabalho.

Tratando-se da hermenêutica merleau-pontyana vimos que ela não é uma hermenêutica que busca a restituição científica dos autores tratados. Merleau-Ponty constrói uma problemática própria, experimenta e progride, menos como historiador e mais como é ser um filósofo. Isto é, ele põe em prática um estilo próprio. Para ele, o que interessa é o que ele chama de reflexão em outrem, a busca, não da coerência, da lógica interna da obra, mas sua maneira de existir, o sentido, o motivo dos impasses e paradoxos do pensamento do autor que se lê, e que o revelam em sua não coincidência consigo mesmo. Merleau-Ponty busca a indeterminação da experiência contra o idealismo da reflexão filosófica enquanto positividade absoluta.

Nesse sentido, a crítica merleau-pontyana de um pensamento que se possui absolutamente, cuja transparência forneceria um fundamento absoluto para o conhecimento, se alinha à crítica husserliana da tradição cartesiana, quer dizer, enquanto esta última é protagonista de um *imanentismo* que deve ser superado. É essa crítica que está na base da recuperação husserliana da noção de intencionalidade posta de lado pela tradição cartesiana representada pelo empirismo e pelo intelectualismo. Husserl, a partir de Brentano, porém modificando-o ao estender sua crítica ao pensamento de representação brentaniano, inaugura uma nova noção de consciência ao estabelecer um modo de correlação original entre sujeito e objeto, ou entre consciência e mundo, a consciência intencional. Inaugurada a fenomenologia, vimos que a crítica de Husserl tinha um objetivo mais amplo e que será compartilhado por Merleau-Ponty, a crítica ao dualismo cartesiano. Evidentemente a título apenas indicativo, mostramos as bases do pensamento fenomenológico husserliano e apresentamos as duas noções de intencionalidade que serão retomadas por Merleau-Ponty, com destaque para a intencionalidade noemática ou operante, a qual é da ordem passiva e não objetivante da realidade.

Portanto, na relação entre Merleau-Ponty e a tradição destacamos duas questões a serem trabalhadas e que tomarão uma importância capital no desenvolvimento do pensamento merleau-pontyano: a questão do caráter representacional e ideal da instauração do sentido e a questão da relação pré teórica, pré objetiva ou operante entre consciência e mundo. Esta última questão revela-se diretamente relacionada à hermenêutica merleau-pontyana na medida em que tomamos a ideia de *operante* como relacionada à noção de *impensado*. Se a tradição é esquecimento das origens, estas, ainda operam no presente, são o *excesso* que constitui o *sentido* produto do desequilíbrio entre significante e significado. O operante é da ordem do excesso, do resíduo, ou do passivo presente enquanto ausente, pois, não sendo nem positivo nem negativo, é dimensão negativa ou matriz de ideias. Para Merleau-Ponty, a gênese do sentido jamais se conclui, não há significação absolutamente transparente. Nesse sentido, a reflexão filosófica é compreendida como movimento rumo à diferença, à não coincidência, ao fundo de ausência que toda presença a si revela.

Quanto ao período fundador, com a ajuda da interpretação de Emmanuel de Saint Aubert (2005)<sup>117</sup>, vimos que, após seus estudos ao final dos anos vinte e início dos anos trinta, Merleau-Ponty se engaja numa crítica contestatória ao idealismo cartesiano e kantiano - e seus dualismos antropológicos -, representado pela filosofia de Léon Brunschvicg. Tal crítica, trabalhada inicialmente através da problemática da *encarnação*, se desenvolverá ao longo de toda obra até transforma-se na problemática da *carne* na última fase. É portanto nesse período de formação e fundação, em reação à tradição idealista que torna incompreensível a unidade do ser humano como corporeidade e impensável as relações com o mundo e com outrem, que a filosofia merleau-pontyana volta-se marcadamente para a questão da união da alma e do corpo. A partir dessa questão, atento a todas as formas de pensamento, Merleau-Ponty faz uma leitura crítica da Sexta *Meditação metafísica* de Descartes e traça uma problemática própria.

Vimos que para Merleau-Ponty o conflito interior à Sexta *Meditação metafísica* pode

---

<sup>117</sup> Cf. Apêndice A.

ser resumido no fato de Descartes ter-se deparado com um fato paradoxal: a existência do corpo humano, vivo, corpo que eu *sou*. Descartes não admite pensar a mistura do espírito com o corpo, se esquivava da questão e não resolve o conflito. Ao apartar a filosofia do campo da experiência ele não integra o conhecimento da verdade e a prova da realidade, fechando assim à filosofia todos os engajamentos da alma. Vimos que o objetivo de Merleau-Ponty ao trabalhar o problema da união da alma e do corpo é construir uma nova ontologia que se oponha à ontologia cartesiana e seus dualismos. Dessa forma, nosso autor conduz seu pensamento para uma problemática da encarnação através de uma filosofia da existência e do corpo sob a influência de Gabriel Marcel, cujo conceito de *mistério ontológico* desempenha um papel fundamental. Face ao problema do dualismo ontológico da herança cartesiana, o problema da encarnação para Merleau-Ponty se apresenta não apenas como um objeto de reflexão mas uma transformação na sua maneira de filosofar. Mais precisamente, ao romper o face a face cartesiano da existência como consciência e da existência como coisa, a encarnação busca reatar os laços perdidos pelo pensamento reflexivo, exigindo a reforma do entendimento e a abertura da filosofia. Com isso, vimos o surgimento de um novo tipo de conhecimento já presente em Gabriel Marcel, o conhecimento fenomenológico e a perspectiva da intencionalidade, assim como a opção merleau-pontyana pelo estudo da percepção e, ainda timidamente, do desejo. Além da fenomenologia de Gabriel Marcel, a fenomenologia de Max Scheler e sua concepção de *intencionalidade afetiva* desempenham um papel fundamental na construção do projeto merleau-pontyano em sua busca da abertura da dimensão da filosofia. Face ao idealismo crítico, que nega a presença da intencionalidade na vida emocional, criando com isso um vazio antropológico, pois nega o laço do homem com outrem, com o mundo e consigo mesmo, a consciência encontra-se enferma pois foi negada sua essência, a intencionalidade. Merleau-Ponty vai, portanto, encontrar na percepção e no amor ou desejo a restituição integral dos laços perdidos. Mais precisamente, para ele, a natureza intencional da

percepção e do desejo nos impedem de compreendê-los como sendo, no primeiro caso, uma mera receptividade de dados sensíveis, e no segundo, como mero estado afetivo sem significação própria, ou estados de prazer ou de dor fechados sobre si, para, ao contrário, compreendê-los como atos orientados dotados de significação própria. É no domínio da vida afetiva, portanto, que ele elabora sua primeira concepção de intencionalidade, encontrando o apoio necessário para seu estudo da experiência do homem integral.

Essa ideia nos ajuda a compreender que Merleau-Ponty vai buscar, a partir de suas duas primeiras teses, *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*, uma maneira de recuperar a inserção da reflexão filosófica, sobre o homem, no mundo sensível, a qual foi interdita pela filosofia da reflexão, tanto cartesiana quanto kantiana, nomeando-a inicialmente de um “retorno aos fenômenos”, e, ao final de sua obra, de “reabilitação ontológica do sensível”. Essa seria a questão da abertura fundamental procurada por ele desde seus primeiros projetos de trabalho e que será constantemente renovada até a última fase. Doravante o caminho para a abertura está estabelecido através da natureza intencional da percepção e do desejo, através do corpo como arquétipo da existência sensível. Esse é o tema fundamental em torno do qual se construirá a fenomenologia de Merleau-Ponty, e da qual se ocupa a segunda parte de nossa investigação, intitulada “A fenomenologia e a vida intencional”.

Vimos que há uma interpretação filosófica estabelecida que vê uma divergência fundamental entre as fenomenologia de Husserl e de Merleau-Ponty<sup>118</sup>. A fenomenologia husserliana deveria ser essencialmente compreendida como uma *fenomenologia da razão*, uma investigação crítica sobre a possibilidade do conhecimento, enquanto que a fenomenologia merleau-pontyana tenderia para uma volta ao momento pré crítico da filosofia, voltaria a ser uma doutrina. Evidentemente tanto os limites e propósitos de nosso trabalho, quanto a própria filosofia de Merleau-Ponty não nos permitem uma tomada de posição

---

<sup>118</sup> Cf. seção 4.1.

definitiva. Porém, podemos afirmar que a fenomenologia merleau-pontyana e a vida intencional por ela explorada tem características muito próprias e originais. Algumas interrogações a esse respeito podem nos servir como conclusão. Com isso, destacaremos algumas das formas de intencionalidade estudadas com suas correlações.

Ao estudarmos um pouco da vida intencional presente na filosofia merleau-pontyana dos primeiros trabalhos, vimos que as referências à noção de intencionalidade se dá, primeiro nos anos trinta, em duas resenhas de livro, embora com um significado crucial, e na segunda obra do autor, a *Fenomenologia da percepção*, ausentando-se quase completamente da primeira obra, *A estrutura do comportamento*. Das duas resenhas destacamos a forma de *intencionalidade afetiva*, tomada de Max Scheler, da qual falamos acima. Da primeira obra destacamos a dimensão intencional da noção de forma ou de estrutura, uma vez que ela apresenta uma característica fundamental para a vida intencional da consciência, a dimensão da *autonomia*, distinta daquela colocada pela consciência na perspectiva objetiva e cognitiva. Da *Fenomenologia da percepção*, destacamos a *intencionalidade operante* e sua proximidade com a *temporalidade*. Se consideramos a definição de intencionalidade operante tal como apresentada no prefácio da obra de 1945, podemos nos perguntar se ela se aproxima do sentido do conceito de *impensado* e de *operante* tal como o definimos ao tratarmos da hermenêutica merleau-pontyana: a intencionalidade operante, diz Merleau-Ponty, é aquela que

forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata (PhP, XIII, 16).

Nesse sentido, poderíamos considerar as noções de impensado e de operante como noções que não são nem positivas e nem negativas, mas presentes enquanto ausentes, no sentido de uma dimensão negativa, que vivem das diferenças do pensamento não completamente presente a si, o qual, mais do que uma positividade, instaura um campo para pensar como resultado do excesso do desequilíbrio entre significante e significado? Mais ainda, quais seriam as relações

entre essas noções e a noção de temporalidade? Em nossa pesquisa mostramos apenas de modo indicativo as relações entre intencionalidade, subjetividade e temporalidade. Restaria aprofundarmos tal estudo e verificar em que sentido poderíamos dizer com Husserl e Merleau-Ponty que a *temporalidade* é a forma de *intencionalidade originária*.

Além dessa questão, restaria desenvolver e aprofundar várias outras não apenas relacionadas diretamente ao tema da noção de intencionalidade, mas também ao tema da fenomenologia e da filosofia contemporâneas. Eis algumas delas, as quais listamos, não seguindo uma separação e uma ordem temática rigorosa, ou algum princípio de ordenação prévio, mas admitindo uma recomendação do próprio Merleau-Ponty, quando ele diz que em filosofia “não existem problemas dominantes e problemas subordinados: todos os problemas são concêntricos” (PhP, 469, 550):

- 1) em que medida é possível considerar o fenômeno da percepção como uma forma de intencionalidade?
- 2) como nosso autor relaciona a questão do *cogito tácito* com a noção de intencionalidade?
- 3) como compreender as duas noções de intencionalidade husserliana tal como ele as comenta ao final de sua obra publicada?
- 4) como é possível aproximar a noção de intencionalidade operante e a ideia de inconsciente freudiano? É possível falar de uma noção de inconsciente em Merleau-Ponty?
- 5) qual o sentido das formas intencionais presentes no terceiro capítulo d' *A estrutura do comportamento*?
- 6) o que é existência para Merleau-Ponty? Qual é a relação entre intencionalidade e existência nos primeiros trabalhos do autor?
- 7) como relacionar intencionalidade, liberdade e a modalidade existencial do social em Merleau-Ponty?
- 6) em que medida Merleau-Ponty consegue superar o idealismo clássico nos seus primeiros

trabalhos?

7) como Merleau-Ponty consegue resolver a questão da relação entre o transcendental e o existente?

8) em que sentido o corpo pode ser dito constituído sem que com isso lhe seja imputado o estatuto da objetividade científica?

9) é possível descrever a percepção – fundamento da existência – como não sendo de imediato e intrinsecamente intersubjetiva?

10) em que medida é possível afastar a hipótese de um transcendental do significante tal como Martin Dillon (1997) interpreta o que ele nomeia de reducionismo semiológico (p. Viii) no estudo do fenômeno da expressão e da linguagem em Merleau-Ponty?

11) em que sentido é possível falar na presença de uma metafísica em Merleau-Ponty?

12) como compreender as relações entre as noções de *fungierende* e de *fundierung* a partir dos textos husserlianos da última fase?

Há evidentemente muitas outras questões a serem desenvolvidas e que gostaríamos, particularmente, de levar a cabo em trabalhos posteriores. Pensamos prosseguir a investigação sobre a noção de intencionalidade, reparar, complementar e melhorar o presente estudo, de modo que possamos prosseguir tratando, não apenas dos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty, mas, principalmente, de duas obras, *O visível e o invisível* e *O olho e o espírito*. Interessa-nos muito relacionar ontologia, vida intencional e arte, com destaque para o que é *ver*, além, evidentemente, da questão que subjaz todo trabalho de nosso autor: a questão do que é filosofia ou fenomenologia, a qual pouco nos referimos no presente trabalho.

Para concluir, terminamos com duas citações. A primeira referente à importância da temporalidade em Merleau-Ponty. Devido a seu caráter abrangente ela pode ser desenvolvida quer a examinemos do ponto de vista ontológico, epistemológico ou fenomenológico:

Nós não somos, de uma maneira incompreensível, uma atividade junto a uma passividade, um automatismo dominado por uma vontade, uma percepção dominada por um juízo, mas inteiramente ativos e inteiramente passivos, porque somos o

surgimento do tempo” (PhP, 489, 573).

A segunda refere-se ao problema da racionalidade, do sentido e do não-sentido, enfim, à importância e lugar da filosofia na obra de Merleau-Ponty:

Há duas maneiras de iluminar o mundo. A primeira consiste em dissipar-lhe a obscuridade, em procurar a verdade sob a falsa aparência, abolir esta última a favor da transparência. Mas do mesmo modo que a luz do dia dissimula as estrelas, a luz da razão recobre as sombras da verdade. A segunda, vem ao contrário a consentir a opacidade dos fenômenos como a alteridade do outro, a pensar o impensável, a diferença, a irreduzível singularidade de tudo o que existe e do qual não se pode jamais verdadeiramente nada dizer. Perde-se aí algo da verdade, mas ganha-se, em retorno, a integridade, a sinceridade e o sentido da admiração<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Citação supostamente de Merleau-Ponty, corrigida, da emissão radiofônica de *France culture: Les Nouveaux Chemins de la Connaissance*. Centenaire de Merleau-Ponty. Production de Raphaël Enthoven. Invité: Etienne Bimbenet; L'oeil de Merleau-Ponty. Émission de 12.06.2008. Cf. <http://www.franceculture.com/emission-l-oeil-de-merleau-ponty-45-l-oeil-et-l-esprit-2008-06-12.html>. Acessado em 24.11.2009.

## Bibliografia

### Obras de Merleau-Ponty:

MERLEAU-PONTY, Maurice. “Christianisme et ressentiment”. In *Parcours, 1935-1951*. Paris: Verdier, 1997, p. 9-33.

\_\_\_\_\_. “Être et avoir”. In *Parcours, 1935-1951*. Paris: Verdier, 1997, p. 35-44.

\_\_\_\_\_. *La Structure du Comportement*. Paris: PUF, 1967. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. *A Estrutura do Comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *La Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945. Trad. Carlos Alberto. R. de Moura. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Cynara, 1989.

\_\_\_\_\_. *Sens et Non-Sens*. Paris: Nagel, 1966.

\_\_\_\_\_. *L’Union de l’Âme et du Corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. éd. J. Deprun. Paris: Vrin, 2002.

\_\_\_\_\_. *Causeries 1948*. éd. Stéphanie Ménasé. Paris: Seuil, 2002. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. *Conversas – 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. “Titre et travaux”. In *Parcours deux, 1951-1961*. éd. Jacques Prunair. Paris: Verdier, 2000, p.

\_\_\_\_\_. “Un Inédit de M. Merleau-Ponty”. In *Parcours deux. 1951-1961*. éd. Jacques Prunair. Paris: Verdier, 2000, p.

\_\_\_\_\_. *Ciências do Homem e Fenomenologia*. Trad. Salma T. Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.

\_\_\_\_\_. *Éloge de la Philosophie*. Paris: Gallimard, 1953.

\_\_\_\_\_. *Résumés de Cours*. Paris: Gallimard, 1968.

\_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. *Notes de cours sur l’origine de la géométrie de Husserl*. Paris: PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. *L’institution la passivité - Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

\_\_\_\_\_. *La Prose du Monde*. éd. Claude Lefort. Paris: Gallimard, 1969. Trad. Paulo Neves. *A Prosa do Mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. *Le visible et l'invisible*. C. Lefort (éd.) . Paris: Gallimard, 1964. Trad. A. M. Oliveira e J. A. Gianotti. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

\_\_\_\_\_. *L'Oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1964. Trad. Paulo Neves e M. E. G. G. Pereira. *O Olho e o Espírito*, seguido de *A Linguagem indireta e as vozes do silêncio* e *A dúvida de Cézanne*. Prefácio de Claude Lefort. Posfácio de Alberto Tassinari. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

\_\_\_\_\_. *Parcours, 1935-1951*. éd. Jacques Prunair. Paris: Verdier, 1997.

\_\_\_\_\_. *Parcours deux, 1951-1961*. éd. Jacques Prunair. Paris: Verdier, 2000.

\_\_\_\_\_. *A Natureza*. Notas, cursos no *Collège de France*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. “Philosophie et existence”. In *Parcours deux, 1951-1961*. éd. Jacques Prunair. Paris: Verdier, 2000, p. 247-266.

\_\_\_\_\_. Extratos de entrevista de Merleau-Ponty para G. Charbonnier, primavera 1959, *boîte n°9, 14' 10*. In Emmanuel de SAINT AUBERT, 2005, p. 17-18.

\_\_\_\_\_. *Notes de cours: Collège de France, 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. *Psychologie et pédagogie de l'enfant*. Paris: Verdier, 2001.

\_\_\_\_\_. Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961. Textos selecionados. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os Pensadores).

### **Outras obras:**

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

\_\_\_\_\_. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, 2008.

BEAUVOIR, Simone de. *A convidada*. Rio de Janeiro: Rio Gráfica, 1986.

BENOIST, Jocelyn. “Two (or Three) Conceptions of Intentionality”. In *Tijdschrift voor Filosofie*, 69. Leuven: Driemandelijks, 2007, p. 79-103.

BIMBENET, Etienne. *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.

\_\_\_\_\_. *La Structure du Comportement. "L'ordre humain"*, (chap. III, 3). Paris: Ellipses, 2000.

BORG, John Lucian. “Le marxisme dans la philosophie de Merleau-Ponty”. *La Revue Philosophique de Louvain*. Août, 1975, Tome 73, n° 19: 481- 510.

BORNHEIM, Gerd A. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*. 3. ed. São Paulo: Globo, 2009.

\_\_\_\_\_. “Fenomenologia e causalidade em Merleau-Ponty”, in *Metafísica e finitude: ensaios filosóficos*. Porto Alegre: Movimento, 1972.

BRENTANO, Franz von. BRENTANO, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Tradução de Antos C. Rancurello, D.B. Terrell and Linda L. McAlister. New York: Humanities Press, 1973.

\_\_\_\_\_. *Psicologia desde um ponto de vista empírico*. Tradução de José Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1935.

CARMAN, Taylor; HANSEN, Mark, eds., *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

CASTON, Victor. "Intentionality in Ancient Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient/>>.

CHAUI, Marilena de S. *A Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. “Merleau-Ponty: vida e obra.” Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961. Textos selecionados. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. “Merleau-Ponty: da constituição à instituição”. In *Cadernos Espinosanos. Estudo sobre o século XVII*. Nº XX, Jan-Jun 2009. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, p. 11-36.

COELHO JUNIOR, Nelson Ernesto. “Consciência, intencionalidade e intercorporeidade”. In *Paidéia*, 2002, 12 (22), p. 97 – 101.

CORREIA, J. de A. “L’Evolution de la notion de corps à la notion de chair chez Merleau-Ponty”. Louvain, UCL, 1973. (Tese de Doutorado).

DARTIGUES, A. *O que é a Fenomenologia?* Trad. Maria José J. G. De Almeida. 10ª ed. São Paulo: Centauro, 2008.

DASTUR, Françoise. “Autour de la Phénoménologie”. Séminaire de Cannes, 2007.

DESCARTES, René. *Oeuvres Philosophiques*. Alquié, F. (org.). 3 vls. Paris: Garnier, 1963.

\_\_\_\_\_. *Meditações*. Os pensadores XV. Coleção. Int. de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (1ª edição), p. 81-150.

\_\_\_\_\_. *Meditações sobre Filosofia Primeira / René Descartes*; tradução: Fausto Castilho. - Ed. Bilingue em latim e português – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. (Coleção Multilíngües de Filosofia UNICAMP – Série A – Cartesiana I). 1ª reimpressão, 2008. Traduzido de: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et

Paul Tannery. Paris: Vrin, 1964-1974, vol. VII.

\_\_\_\_\_. *VIe Méditation métaphysique*, A. T. IX, p. 64; in *Œuvres*, edit. por Charles Adam e Paul Tannery, Paris: Cerf, 11 vol., 1897-1909. Para o texto em latim, cf. A.T. VII, p.81.

DE WAELHENS, A. *Une philosophie de l'ambigüité – L'Existentialisme de M. Merleau-Ponty*. Louvain: Nauwelaerts, 1951.

\_\_\_\_\_. "L'idée phénoménologique d'intentionnalité". In *Husserl et la pensée moderne*. (Actes du deuxième Colloque International de Phénoménologie. Krefeld, 1-3 novembre, 1956. H.L.Van Breda, J. Taminiaux (orgs.). The Hague: Martinus Nijhoff, 1959, p. 115-129.

DILLON, Martin C. *Merleau-Ponty's Ontology*. 2nd ed. Evanston: Northwestern University Press, 1997.

DOSSE, François. "Maurice Merleau-Ponty: le passeur". *Philosophie Magazine*, nº 19, 2008.

DRAWIN, Carlos Roberto. "O paradoxo da finitude: sobre o sentido onto-antropológico da psicanálise". 2005. 639f. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte.

DREYFUS, Herbert. Introduction. In H. Dreyfus and H. Harrison (eds.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1982a.

\_\_\_\_\_. *What Computers Still Can't Do*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991.

\_\_\_\_\_. Intelligence without representation—Merleau-Ponty's critique of mental representation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 367-383, 2002.

\_\_\_\_\_. and DREYFUS, S. . *Mind over Machine*. New York: Free Press, 1982b.

DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Paris: PUF, 1953.

\_\_\_\_\_. *Esthétique et philosophie I*. Paris: [Klincksieck](#), 1967.

\_\_\_\_\_. *Pour l'homme*. Paris: Seuil, 1968.

DUPOND, P. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2001.

EDIE, James M. "Transcendental Phenomenology and Existentialism." *Philosophy and Phenomenological Research*, Sep. 1964, Vol. 25, nº 1: 52-63.

FERRAZ, Marcus S. Ayres. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006.

\_\_\_\_\_. "Merleau-Ponty: entre ontologia e metafísica". In *Cadernos Espinosanos*. Estudo sobre o século XVII. Nº XX, Jan-Jun 2009. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, p. 74-89.

\_\_\_\_\_. "O problema da fenomenologia existencial". In *Manuscrito-Rev. Int. Fil.* Campinas, v. 27, nº 2, jul-dez. 2004, p. 259-281.

\_\_\_\_\_. Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty. 2008. 271 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2008.

FINK, Eugen. “Das Problem der Phänomenologie Edmunds Husserls. *Revue internationale de Philosophie*, nº 2, 15 janvier 1939, p. 226-270; retomado em *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966. Trad. Didier Franck. “Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl”, in *De la phénoménologie*. Paris: Minuit, 1974.

FLYNN, Bernard; FROMAN, Wayne J.; VALLIER, Robert. editors. *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy: transforming the tradition*. New York: SUNY, 2009.

FURLAN, R. “Filosofia como pensamento de contato”. In D. C. M. Pinto & R. V. Marques (Orgs.), *A fenomenologia da experiência: horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty* (p. 35-69). Goiânia: Editora da UFG, 2006, p. 48-49.

\_\_\_\_\_. “A Noção de Comportamento na Filosofia de Merleau-Ponty”. *Estudos de Psicologia*. 2000, 5(2): 383-400.

\_\_\_\_\_. “A Noção de consciência n' *A Estrutura do comportamento* de Merleau-Ponty”, *Psicologia USP*, São Paulo, 2001, vol. 12, nº1.

\_\_\_\_\_.VERISSIMO, D. S. “As críticas de Henri Bergson e de Maurice Merleau-Ponty aos enfoques materialistas do problema corpo-mente”. In *Psicologia USP*, São Paulo, abril-junho, 2009, 20(2), 193-208.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia de Merleau-Ponty: contrapontos com Freud e Wittgenstein*, Campinas: UNICAMP, 1998.

GERAETS, T. *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*. La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

GONZÁLEZ PORTA, M. Ariel. *A filosofia a partir de seus problemas: didática e metodologia do estudo filosófico*. São Paulo: Loyola, 2002.

GREEN, Andre. “Du Comportement a la chair: itinéraire de Merleau-Ponty”. *Critique*, déc. 1964, n. 211, p. 1017 – 1046.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris: Aubier-Montaigne, 1953.

HEIDEGGER, M. *Ser e o Tempo*. trad. M. Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes. Edusf, 2006.

HENRY, Michel. “Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir”. In Janicaud, D. (éd.). Paris: Vrin, 1995, p. 383-397.

HONDA, Hélio. “Intencionalidade e sobredeterminação: Merleau-Ponty leitor de Freud”. In *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 9, nº 3, p. 417- 427, Set./Dez., 2004.

HOOFT, Stan Van. "Merleau-Ponty and the problem of intencional explanation". in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 40, nº 1 (Sep., 1979), p. 33-52.

HUSSERL, Edmund. *Recherches Logiques*. Trad. Hubert Elie, et al. Paris: PUF, 1969, 1972.

\_\_\_\_\_. "Études psychologiques pour la logique elementaire". In *Edmund Husserl. Articles sur la logique: 1890-1913*. Paris: PUF, 1975.

\_\_\_\_\_. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trad. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

\_\_\_\_\_. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*. Trad. Paul Ricoeur. Paris:Gallimard, 1985.

\_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Meditações metafísicas*. Trad. J. Gaos. México: El Colegio de México, 1942.

\_\_\_\_\_. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Introdução e tradução de Urbano Zilles. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia, 41)

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen zur Phänomenologie dees inneren ZeitbewBtseins*, Halle, Niemeyer, 1928, p. 430, e *Formale und transzendente Logik*, Halle, Niemeyer, 1929, p. 208.

\_\_\_\_\_. *Krisis III (Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Hua VI*, Haag, Martinus Nijhoff, 1954.

\_\_\_\_\_. *Husserliana*. Disponível em: <[http://www.husserlpage.com/hus\\_iana.html](http://www.husserlpage.com/hus_iana.html)>, acessado em 15 Outubro 2011.

\_\_\_\_\_. *Husserliana 18. Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Ed. Elmar Holenstein. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975; *Logical Investigations*. 2 vols. Trans. J. N. Findlay. London: Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 41-247.

\_\_\_\_\_. *Husserliana 24. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/7*. Ed. Ullrich Meile. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.

HYPPOLITE, J. "Existence et Dialectique dans la Philosophie de Merleau-Ponty". *Les Temps Modernes*, 184-185, 1961, p. 228-244.

JACOB, Pierre. "Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/intentionality/>>, acessado em Janeiro 2011.

JANICAUD, D. (éd.). *L'intentionnalité em question: entre phénoménologie et recherches*

*cognitives*. Paris: Vrin, 1995.

KANT, E. *Crítica da Razão Pura* (2ª ed.). Trad. Valério Rohden e Ledo Moosburger. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KELKEL, Arion L. “Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle. Un débat non résolu avec Husserl”. In A. T. Tymieniecka (org.). *Maurice Merleau-Ponty: le psychique et le corporel*. Editions Aubier. 1988, p. 15-38.

KWANT, R. C. “Merleau-Ponty's Criticism of Husserl's Eidetic Reduction”. In *Phenomenology: The Philosophy of E. Husserl and Its Interpretation*. J.J. Kockelmans (ed.). N.Y.: Anchor, 1967.

LAUER, Quentin. *Phénoménologie de Husserl: essai sur la genèse de l'intentionnalité*. Paris: PUF, 1955.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1975.

LYOTARD, J. F. *La Phénoménologie*. Paris: PUF, 1959.

MCDOWELL, John. Woodbridge Lectures. Columbia University (1997). In *Journal of Philosophy*, 1998.

MACIEL, Sonia Maria. *Corpo invisível: uma nova leitura na filosofia de Merleau-Ponty*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. (Coleção Filosofia, n. 63).

MADISON, Gary B. *La Phénoménologie de Merleau-Ponty – Une Recherche des limites de la Conscience*. Paris: Éd. Klincksieck, 1973.

MARCEL, Gabriel. *Être et avoir*. Paris: Fernand Aubier, 1935.

\_\_\_\_\_. *Existence et objectivité*. *Revue de Métaphysique et de Morale* (1925, 32<sup>e</sup> année, p. 175-195), retomado no 1<sup>o</sup> fascículo de *Journal métaphysique*, Paris: Gallimard, 1927, p. 309-329.

\_\_\_\_\_. *Journal métaphysique* Paris: Gallimard, 1927.

MARQUES, J. *Descartes e sua concepção de homem*. Coleção Filosofia 25. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 2010,

MAUGARLONE, François-George. *Retour à Merleau-Ponty*. Paris: Grasset, 2007.

MOHANTY, J. N. “Intentionality”. In *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall (editors). Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 69 – 77.

- MORRISTON, Wesley. "Experience and Causality in the Philosophy of Merleau-Ponty." *Philosophy and Phenomenological Research*, Jun. 1979, Vol. 39, nº 4, p. 561-574.
- MOURA, C. A. R. "Intencionalidade e Existência" : Husserl e Merleau-Ponty. In: Monclar Valverde. (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. 1 ed. Salvador: Arcadia, 2008, v. 1, p. 18-32.
- \_\_\_\_\_. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp/Nova Stella, 1989.
- MOUTINHO, Luiz D. S.. *Razão e Experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- \_\_\_\_\_. "O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade". In KRITERION, Belo Horizonte, nº 10, Dezembro 2004, p. 264-293.
- \_\_\_\_\_. "Tempo e sujeito – O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty". In *Dois pontos*. UFPR. v. 1, nº 1, 2004, p. 1-57.
- MÜLLER, Marcus J.. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Col. Filosofia, 122)
- \_\_\_\_\_. "Leitura merleau-pontyana da teoria fenomenológica da expressão". In *Veritas*. Porto Alegre. v. 45, nº 2, Junho 2000, p. 213-222.
- NEVES, José L. B. "Merleau-Ponty e o 'grande racionalismo'": que é ler um clássico?". In *Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII*, nº XX, Jan-Jun 2009. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, p. 149-163.
- NUNES, Benedito. "Physis, Natura - Heidegger and Merleau-Ponty". *Nature. hum.* Dec. 2004, vol.6, nº 2, p. 271-287.
- OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. Coleção Filosofia - 40. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. Coleção Filosofia 12. São Paulo: Loyola, 1989.
- PAVIANI, Jayme. *Formas do dizer: questões de método, conhecimento e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Coleção Filosofia, n. 76).
- PEILLON, Vincent. *La tradition de l'esprit: itinéraire de M. Merleau-Ponty*, Paris: LGF, 2008.
- PETITOT, J., VARELA, F. J., PACHOUD, B., ROY, J.-M. *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.
- PONTALIS, Jean-Bernard. "Présence, entre les signes, absence". In *L'Arc*, numéro special sur Merleau-Ponty, nº46, 1971, p. 56-66.

PORTA, Mario Ariel Gonzáles. *A filosofia a partir de seus problemas: didática e metodologia do estudo filosófico*. São Paulo: Loyola, 2002.

RESENDE, Antonio M. de. “Le point de départ dans la philosophie de Merleau-Ponty”. *La Revue Philosophique de Louvain*. Août, 1975, Tome 73, n° 19, p. 451-480.

RICOEUR, Paul. “Hommage a Merleau-Ponty”. *Esprit*, Juin, 1961, n° 296, p. 1115-1120.

ROVIGHI, Sofia Vanni. “Husserl e a fenomenologia”. In *História da filosofia contemporânea: do século XIX à neoescolástica*. Tradução de Ana Pareschi Capovilla. São Paulo: Loyola, 1999, p. 359-381.

SAINT AUBERT, Emmanuel De (éd.). *Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Hermann, 2008.

\_\_\_\_\_. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris, Vrin, 2006.

\_\_\_\_\_. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2005.

\_\_\_\_\_. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années. 1945-1951*. Paris, Vrin, 2004.

\_\_\_\_\_. “La promiscuité'. Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique”. In *Archives de Philosophie*. v.69. n.1. 2006, p. 11-35.

SARTRE, J. P. “Merleau-Ponty vivant”. *Les Temps Moderne*, 17<sup>e</sup> année, n° spécial 184-185, octobre 1961.

\_\_\_\_\_. “Merleau-Ponty”. In *Situations IV. Portraits*. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *Situations I*, Paris: Gallimard, 1947.

\_\_\_\_\_. *L'Être et le néant*. Trad. Paris: Gallimard, 1970. Trad. e notas. Paulo Perdigão. O ser e o nada. Petrópolis: Vozes, 2002.

SAUSSURE, F. de. *Curso de linguística geral*. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 4<sup>a</sup> ed. São Paulo: Cultrix, 1972.

SCHELER, Max. *Nature et formes de la sympathie*. Paris: Payot, 1971.

\_\_\_\_\_. *L'homme du ressentiment*. “Les Essais”, n°IX, Paris: Gallimard, 1933.

SCHÉRER, René. “Husserl, a fenomenologia e seus desenvolvimentos.” François Châtelet (org.). *História da filosofia: Idéias, Doutrinas*. Vol. 6. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

SELLARS, Wilfrid. *Science, Perception and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

SICHÈRE, Bernard. *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1982.

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

SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. 3<sup>a</sup> ed. Haia: M. Nijhoff, 1982.

STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS 1997. (Coleção Filosofia, n. 57)

TAMINIAUX, J. "Merleau-Ponty: de la Dialectique à l'hyperdialectique". T. voor Filosofie, Leuven, 40 (f.1): 34-55, Maart, 1978.

TAVARES, Hugo César da Silva, "La Synthèse Passive chez E. Husserl et le pré-personnel chez Merleau-Ponty: une approche phénoménologique de l'inconscient", s.ed., Louvain, 1973 (Tese de doutorado).

THÉVENAZ, Pierre. *De Husserl à Merleau-Ponty: Qu'est-ce que la phénoménologie?* Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1966.

TILLIETTE, X.. *Merleau-Ponty ou la mesure de l'Homme*. Paris: Seghers, 1970.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, (coleção filosofia; 15).

VUILLEMIN, J. "La Méthode de Maurice Merleau-Ponty". *Critique*, déc. 1964, n. 211, p. 1007-1016.

ZAHAVI, Dan., THOMPSON, Evan. In Zelazo, P.D., Moscovitch, M., Thompson, E. (eds.): *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 67-87.

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. "[Merleau-Ponty on Husserl. A reappraisal](#)". In T. Toadvine and L. Embree (eds.): *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002, 3-29.

\_\_\_\_\_. & Evan Thompson. "[Philosophical Issues: Phenomenology](#)." In Zelazo, P.D., Moscovitch, M., Thompson, E. (eds.): *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 67-87.

\_\_\_\_\_. "[Phenomenology](#)." In Moran, D. (ed.) *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*. Routledge, 2008, 661-692.

WAHL, Jean. *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*. Paris: Vrin, 1932.

\_\_\_\_\_. *The Pluralist Philosophies of England and America*. Trans. Fred Rothwell. London:

The Open Court Company, 1925.

## APÊNDICE A

### **A leitura genética transversal de Emmanuel de Saint Aubert da obra de Merleau-Ponty**

Faremos aqui uma breve apresentação de três obras do pensador francês Emmanuel de Saint Aubert. Pesquisador dos *Archives Husserl* de Paris (*Centre National de la Recherche Scientifique, Ecole Normale Supérieure*)<sup>120</sup>, Saint Aubert dedica suas pesquisas particularmente à obra de Merleau-Ponty, com destaque para as influências da neurologia, da psicologia do desenvolvimento e da psicanálise sobre o conceito de carne. Sua pesquisa é fortemente conduzida pela referência aos textos inéditos<sup>121</sup> de Merleau-Ponty. Os três livros são os seguintes: *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951* (2004); *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty* (2005); *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty* (2006). Nosso propósito com esse apêndice é contextualizar a obra de 2005, à qual nos referimos no segundo e terceiro capítulos de nossa própria pesquisa como hipótese de trabalho, e a qual utilizamos para nos auxiliar na compreensão do projeto merleau-pontyano como um todo através de um olhar retrospectivo sobre sua obra.

Para tanto, dividimos essa apresentação em três seções: na primeira, apresentaremos, resumidamente, as três obras de Saint Aubert, as quais podem corresponder a uma divisão cronológica genérica da obra merleau-pontyana, e as quais são, nesse sentido, denominadas de “cenários”<sup>122</sup>. Estes correspondem, respectivamente, e do ponto de vista cronológico, à

<sup>120</sup> Cf. < <http://www0.ens.fr/umr8547/Personnels/SAINT-AUBERT.html> > acerca da obra e pesquisas do autor.

<sup>121</sup> Saint Aubert explorou e transcreveu a maior parte dos inéditos de Merleau-Ponty. Pôde consultar e examinar as obras de sua biblioteca pessoal, com suas marcas de leitura e anotações, além de ter tido acesso à totalidade dos registros radiofônicos nos quais Merleau-Ponty intervém, conseguindo com esses últimos “um esclarecimento vivo complementar sobre o sentido do projeto intelectual do filósofo” (Saint Aubert, 2004, 25).

<sup>122</sup> Cf. Saint Aubert, 2004 ( p. 24 – 29) para as considerações do autor a respeito dos problemas metodológicos presentes em seu empreendimento. Destaca-se aí o problema da leitura dos “inéditos” de Merleau-Ponty. Resumidamente, a questão para Saint Aubert se dá, principalmente, em “restituir a liberdade de Merleau-

primeira, segunda e terceira fases do itinerário da obra de nosso autor: o “cenário cartesiano”, o “cenário sartreano” e o “cenário heideggeriano”. Seremos muito breve a respeito do cenário cartesiano, visto que, como já dissemos, o abordamos sem adotá-lo integralmente e mesmo que indiretamente, nos capítulos 2 e 3 de nossa pesquisa. Da mesma forma faremos uma rápida referência ao último cenário, o cenário heideggeriano. Quanto ao segundo cenário, o cenário sartreano, nossa referência a ele será um pouco mais longa do que a feita aos demais, uma vez que ele elege dois conceitos que se mostram fundamentais para a compreensão de todo o projeto ontológico merleau-pontyano. É preciso salientar que toda nossa apresentação apresenta um caráter indicativo e de hipótese de trabalho.

Na segunda seção apresentaremos o problema da unidade da obra do ponto de vista do projeto ontológico de nosso autor, mostrando algumas dificuldades inerentes ao problema. Por fim, na última seção, apresentaremos uma hipótese de Saint Aubert de divisão um pouco mais temática da obra de Merleau-Ponty.

## **a) Os três cenários**

### **1) O cenário cartesiano – a fase inicial (1933 – 1945)**

Faremos um brevemente resumo do cenário cartesiano. A obra de Merleau-Ponty faz uma leitura crítica da filosofia cartesiana. Sempre confrontando a Sexta *Meditação metafísica*, ela quer assumir a “confusão” deixada de lado por Descartes e que foi revelada pela “mistura”

---

Ponty”. Quer dizer, há necessidade de um trabalho, em parte histórico, de abordar nosso autor a partir de sua própria cultura: por exemplo, “explorar sua biblioteca, identificar suas leituras, auxiliar-se com os manuscritos de trabalho para avaliar a importância de cada um”. Merleau-Ponty segue uma problemática pessoal, marca seu próprio caminho, ao ponto de constituir-lo com “caricaturas” dos autores tratados. Saint Aubert tem consciência dos riscos de seu empreendimento, e declara, ao final de suas ponderações, que ele sabe que, ao fazê-lo, participa das “projeções de fantasmas”, e das semelhanças aos “mitos” presentes nas leituras de Merleau-Ponty, como é o caso de Descartes, Leibniz, Sartre e outros. E é tal perspectiva que explica o termo “cenário”, quer dizer, o termo “cenário” é usado para distinguir a hermenêutica merleau-pontyana de uma abordagem que seria aquela de uma “exegética científica” dos autores por ele tratados (cf. Saint Aubert, 2008, p. 11). Portanto, a conclusão que se chega é de que o problema permanece aberto e Saint Aubert assume as consequências dos limites hermenêuticos de seu empreendimento.

Dan Zahavi (2003, p. 4 – 5), levanta a mesma questão a propósito de seu próprio trabalho, ao mencionar a objeção de alguns pesquisadores, como Paul Ricoeur, objeção essa que já mencionamos acima (cf. Seção 3.1).

da alma e do corpo. Esta confusão é “forjada a partir de três significações”. Para Saint Aubert, ela constituiria “um conjunto tripolar” que “corresponde ao quadro geral do projeto intelectual de Merleau-Ponty”: “o *pensamento confuso* (a inversão lógica da 'distinção' no sentido do ideal metodológico das *Regulae*), a *confusão da alma e do corpo*, e a *confusão dos sentimentos*” (SAINT AUBERT, 2005, 24). Essa confusão de três perspectivas está no coração do cenário cartesiano. Este cenário, o qual reaparece nos últimos anos da obra de nosso autor (1956 – 1961), até ocupar o primeiro plano do debate ontológico, não pode ser compreendido sem referência a seu “enraizamento” contestatório nos anos trinta.

O estudo desse período fundador permite descobrir certas antecipações do futuro pensamento da carne, na oposição feroz de nosso autor ao idealismo de Léon Brunschvicg, sob a influência de Gabriel Marcel e Max Scheler. Merleau-Ponty acusa a tradição cartesiana e kantiana de ter abandonado as questões filosóficas mais importantes: a sexualidade, a vida perceptiva, o universo dos sentimentos, a atitude religiosa, e a arte. Com Gabriel Marcel, Merleau-Ponty forja suas primeiras investidas contra a ontologia cartesiana do objeto. A problemática marceliana da *encarnação* o orienta para uma reabilitação ontológica da experiência sensível, e sua afirmação central - “sou meu corpo” - coloca uma primeira marca do futuro conceito de carne. A variante epistemológica dessa mesma problemática, a noção de *mistério*, lança a *encarnação* contra o *face a face* ou o “pensamento contemplativo” constitutivo do objetivismo. Com Max Scheler, Merleau-Ponty busca na tradição idealista o que produziu o vazio antropológico contemporâneo, que não sabe mais ler no amor, a confiança ou a esperança, atos orientados, mas apenas *estados* afetivos, ressentidos fechados e desprovidos de sentido – carecendo assim de uma dimensão essencial do desejo, sua natureza *intencional*.

A noção de intencionalidade, cuja importância Merleau-Ponty encontra através da abordagem scheleriana da intencionalidade emocional ou afetiva, é um instrumento decisivo

de sua filosofia nascente. A *Fenomenologia da percepção* a trabalha em várias tentativas originais e inconclusas, as quais tenderão a desaparecer nos anos seguintes face à presença dos laços efetivos que formarão a carne. No entanto, é com a figura da noção de *quiasma*, tomada das análises de Paul Valéry sobre o amor, liberado do intelectualismo deste, que Merleau-Ponty tentará uma última vez manter sua empreitada no interior dos desafios das confusões cartesianas, contra a ontologia do objeto doravante estendido ao pensamento de Leibniz. O quiasma do desejo, último rosto dessa filosofia do laço, será, mais precisamente, erigida contra a harmonia preestabelecida, buscando o exito onde Leibniz falhou: na descrição da unidade pessoal e relacional do ser humano (SAINT AUBERT, 2005, p. 185).

## 2) O cenário sartreano – a fase intermediária (1945 – 1951)

(as noções de imbricação e de carne)

O “cenário sartreano” é considerado como o período dos anos existencialistas de Merleau-Ponty, no qual, as marcas da ontologia dos últimos escritos, prefiguram, numa proximidade com o “onirismo da 'psicanálise' de Bachelard, da 'carne' de Claudel e do 'surrealismo' de Breton” (...) seus próprios *elementos* ontológicos, nos antípodas dos elementos sartreanos” (2004, 30-31; destaque no original). Merleau-Ponty rejeita a psicanálise existencial de Sartre, conduzindo seu pensamento para o exame da “textura imaginária do real” (OE, 24, 19), constituindo-se como um dos horizontes ao mesmo tempo dos mais positivos e dos mais originais de sua ontologia.

Saint Aubert, na sua leitura transversal da obra de Merleau-Ponty, toma como ponto de partida a noção de “imbricação” (2004, 17)<sup>123</sup>, a qual pode ser vista como noção característica

<sup>123</sup> Essa tradução do termo original “empiètement”, por nós utilizada, se encontra em várias passagens da tradução da obra inacabada de Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*, executada por José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira, embora aí também se encontrem algumas variações que, aparentemente, não comprometem sua utilização. Cf. São Paulo: Perspectiva, 1993, onde as variações se dão em 5 das 19 ocorrências: como invasão (duas vezes), justaposição, coincidir e extensão. Cf., por exemplo, p. 54, 83, 121 para “imbricação”, e para as variações: p. 187, 202, 204, 214, 287.

do pensamento do autor após 1945. Ele a estuda numa relação direta com a noção de “carne” na obra de 2004, constituindo assim o “cenário sartreano”, ou fase intermediária da obra merleau-pontyana. Vejamos como.

Inicialmente, Saint Aubert acreditava que “empiètement” e “empiéter” se originavam, a partir dos anos 1950 -1951, de uma tradução do uso husserliano dos verbos “*überschreiten*” e “*übergreifen*”, o que levou-o a acreditar que essa “figura” encampava a “transgressão intencional” (*intentionale Übergreifen*) que rompe o solipsismo na *Quinta Meditação cartesiana*” (2004, 17). Todavia, com a ajuda dos inéditos, Saint Aubert revê sua pesquisa, encontra uma outra fonte e uma problemática mais pessoal de Merleau-Ponty. Mais exatamente, esse termo que “a princípio pode parecer estranho” (2004, 17), pertence a um “esquema recorrente, típico” da abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty, do que nela se opõe ao ideal cartesiano da distinção e à “dicotomia” sartreana (2004, 17). Ao mesmo tempo ela é “emblemática de uma filosofia da expressão” que questiona a “univocidade” e acompanha as variações de sentido, assim como se dá em um pensamento da “mistura da alma e do corpo” e de uma filosofia que valoriza a questão do outro em Husserl.

Compreende-se, assim, que a imbricação é um termo típico das mudanças ocorridas na escrita de Merleau-Ponty a partir de 1945, com a gradual substituição dos “conceitos clássicos” pela força descritiva das “figuras topológicas”, tais como: “entrelaçamentos/*entrelacs*”, “quiasmas/*chiasm*es”, “nós/*noeuds*”, “revestimentos/*doublures*”, “encadeamentos/*enjambements*”, “círculos/*circles*”, “enrolamentos/*enroulements*”, e outras (2004, p. 19)<sup>124</sup>. Mas seriam tais termos “figuras de linguagem”, “estruturas topológicas”, “esquemas sensório-motores”, “símbolos originais”, “arquétipos de um imaginário”, pergunta-se Saint Aubert (2004, p.19). Ambíguas para o ponto de vista clássico, “a meio caminho do sensível e da ideia”, para “Merleau-Ponty, elas são esse próprio caminho, na sua

---

<sup>124</sup> Tradução nossa. Observe-se a necessidade de se fazer uma comparação dessas traduções com as versões mais recorrentes, atuais, adotadas pelos tradutores de Merleau-Ponty para a língua portuguesa.

totalidade” (2004, p.19). Próprias da “tese de que uma ideia só é viva e válida no horizonte de um gesto que mostra, e nesse gesto mesmo”, elas participam de um trabalho de expressão onde atuam não metáforas, mas um “simbolismo primordial”, próximo das “estruturas do vivo e do sensível, o simbolismo do corpo” (2004, p. 19). Além disso, o estatuto do termo ou da “figura” de “imbricação”, assim como das outras figuras, é análogo àquele de um outro termo, considerado um outro elemento essencial do pensamento de Merleau-Ponty, o conceito de “carne” (2004. p. 18-19). Saint Aubert chega a ele também como resultado de sua pesquisa acerca do período intermediário da obra do filósofo. Sua definição é assim dada por Merleau-Ponty em *O visível e o invisível*, no capítulo “O entrelaçamento - o quiasma”:

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo 'elemento', no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um 'elemento' do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* a ao *agora*. Ainda mais: inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato. E também simultaneamente, o que faz com que tenham sentido, que os fatos parcelados se disponham em torno de 'alguma coisa' (VI, 184, 136).

Portanto, toda figura em Merleau-Ponty designa a carne, a qual tende a tornar-se, “a figura das figuras, aquela que se figura ainda ela mesma figurando o ser” (2004, 19).

Assim, a figura da “imbricação” participa de uma “escrita gestáltica, em busca de um sensível universal” (2004, 19). Cercada de obscuridade, sua importância aparece muitas vezes em formulações extremas, tais como as palavras redigidas por Merleau-Ponty e encontradas sobre sua mesa de trabalho na noite de sua morte, “manifestamente lidas e relidas, sublinhadas e marcadas na margem por vários traços vermelhos: '*a imbricação*, que é para mim a filosofia ... ’”(2004, 19)<sup>125</sup>. Essa obscuridade que é própria de seus últimos escritos, não se origina de “neologismos” ou “concatenações de termos”, mas segue um estilo

<sup>125</sup> Cf. DESC: notas de leitura e notas de trabalho sobre Descartes. Biblioteca Nacional – B.N., volume XXI [84] (9); entre colchetes, numeração do verso da página pela B. N.; entre parênteses, numeração de Merleau-Ponty, *apud* Saint Aubert, 2004, 19.

filosófico francês, tal como o de Bergson, diz Saint Aubert, que usa os signos comuns para, sem retirar-lhes o que têm de empírico, dar-lhes sua significação filosófica. A rejeição do que é unívoco e sua permanência na ambiguidade fazem com que Merleau-Ponty aproxime-se do equívoco. Como é aqui o caso da figura de “imbricação”, a qual, misturando campos anteriormente separados, retirando-lhes as fronteiras, arrisca-se cair numa auto-destruição por falta de fronteiras para transgredir, confundindo-se com seu contrário e tendendo para uma circularidade. É assim que, com a “riqueza das aberturas semânticas” e o combate de toda manifestação de “dualismo” através da imbricação, Merleau-Ponty se aproxima tanto do “pensamento confuso” de seu debate com Descartes, quanto de uma visão da “carne” como “um monismo ontológico (...) do qual não se pode dizer mais nada visto que ela é tudo”, tal como se dá com “a carne do mundo” dos últimos escritos (2004, 20).

É assim que esses dois termos, “imbricação” e “carne”, surgem num período ainda pouco conhecido da obra de Merleau-Ponty, situado entre a maturação das duas teses (1933-1945, dos primeiros projetos de tese até a publicação da *Fenomenologia da percepção*) e a longa preparação de um último livro (1951-1961, de *A prosa do mundo* ao *Visível e o invisível*). Essa fase intermediária, de 1945 a 1951, adquire, portanto, um valor crucial para a compreensão da evolução do autor, ao mesmo tempo que torna mais clara o surgimento dos textos tardios de sua última fase.

### 3) O cenário heideggeriano - a fase final (1951 – 1960)

O último livro, de 2006, refere-se ao terceiro cenário, o “cenário heideggeriano”. Conforme Saint Aubert, esse último cenário “reativa”, especialmente nos anos de 1956 a 1961, várias noções do primeiro “cenário fundador”, o “cenário cartesiano”, “em particular na herança do pensamento de Gabriel Marcel, e do drama da 'existência' e do 'objeto', do 'mistério' e do 'problema', na linha de sua filosofia do 'mistério ontológico’” (2006, 18). Merleau-Ponty, diz

Saint Aubert, face às “objeções” às “suas duas teses”, radicaliza seu pensamento indo mais adiante no sentido de sua intenção filosófica. Esse “progresso” aos poucos revela as lacunas dos primeiros trabalhos, até a uma crítica aberta a estes. Merleau-Ponty percebe que sua escrita deve se liberar mais dos conceitos das doutrinas que ele recusa, e melhorar a formulação de sua abordagem: aquela de uma “ontologia indireta”, que vive de fatos “primitivos que são os do corpo”, numa proximidade crucial com a “não filosofia” (2006, 18-19). É assim que, através do exame de textos “inéditos” fundamentais, Saint Aubert completa “a paisagem crítica do autor”, o qual, ao “reencontrar [agora] em seus opositores o perfil cartesiano” já desenhado nos anos 30 com o primeiro “cenário fundador”, destaca o que vai suscitar um outro cenário, o “cenário heideggeriano”.

A última fase do projeto merleau-pontyano, inacabado, coloca para Saint Aubert as questões mais difíceis na interpretação do filósofo. Diz Saint Aubert:

Trata-se de uma 'ontologia da carne', de um discurso sobre o ser da carne? De uma 'ontologia carnal', se interessando à carne do ser? Ou de uma sutil conjunção da carne e do ser? Um no outro [, o ser e a carne, ] pode-se falar de uma verdadeira 'ontologia'? E qual é a relação desse pensamento com o de Heidegger, o qual dissocia claramente a carne da questão do ser? A obra de Merleau-Ponty não permite dar uma resposta simples a essas interrogações (SAINT AUBERT, 2006, p. 17).

Há uma “identidade circular” que impede toda linearização na leitura que se faz de tal ontologia. Se ela toma a “imagem do mundo percebido”, a encontramos no horizonte de diversos “esboços” que se multiplicam: “ontologia indireta”, “ontologia da facticidade”, ontologia da Natureza”, “psicanálise ontológica”, “endo-ontologia”, “ontologia do nascimento e do co-nascimento”, entre outros (SAINT AUBERT, 2006, p. 17).

Para Saint Aubert, é comum pensar que o projeto ontológico de Merleau-Ponty, “sob a influência de Heidegger”, permitiria “um claro recuo a propósito do registro 'antropológico”.

Haveria assim para essa ontologia

uma conversão tardia, que veria o abandono dos demônios do primado da percepção, da frequentação dos campos não-filosóficos, numa pesquisa de uma carne brutalmente desvencilhada de toda psicologia, colocada na altura de um purismo ontológico e descentrada a respeito da questão do homem? (SAINT AUBERT, 2006,

p. 19).

Tal interrogação nos convida mais do que nunca a reconsiderar a avaliação feita até hoje dos últimos textos de Merleau-Ponty, e deixar para ele mesmo nos fornecer uma indicação de resposta.

## **b) O projeto ontológico e a unidade da obra**

O problema da divisão e da unidade da obra filosófica de Merleau-Ponty ultrapassa o escopo desse trabalho. As interpretações a esse respeito são ainda hoje problemáticas e divergentes. Acreditamos que a leitura da obra de nosso autor não permite elegermos uma única interpretação que nos dê uma visão de conjunto plenamente determinada e cabal. No entanto, à parte o problema filosófico da possibilidade de uma unidade de uma obra filosófica em geral, alguns intérpretes reconhecidos da obra merleau-pontyana tendem para a busca dessa unidade.

Para tratar da questão da unidade da obra merleau-pontyana do ponto de vista da problemática ontológica, Ferraz (2008) faz, inicialmente, referência à tese de Renaud Barbaras (2001), para quem somente *O Visível e o Invisível* “consolida verdadeiramente” a ontologia merleau-pontyana, sendo que os trabalhos anteriores constituiriam o caminho para chegar até lá. A filosofia de Merleau-Ponty revela seu pensamento como “profundamente uno”, diz Barbaras, embora a *Fenomenologia da percepção* seja vista como “um trabalho preliminar”, que anuncia uma “problemática ontológica” fora de seu alcance. Ferraz também se refere à posição que Martin C. Dillon defende em *Merleau-Ponty's Ontology* (1997). Para Dillon, Merleau-Ponty revela ao longo de sua obra as “teses ontológicas prefiguradas na *Fenomenologia da Percepção* (FERRAZ, 2008, p. 19). “Eu argumentarei que [, diz Dillon,] longe de uma virada ou ruptura na continuidade do pensamento de Merleau-Ponty, há um

desenvolvimento consistente de um ponto de vista unitário” (p. 154). Para Dillon, à parte “diferenças terminológicas” de destaque entre a *Fenomenologia da Percepção* e *O Visível e o Invisível*, os temas da ontologia merleau-pontyana são antecipados na *Fenomenologia da Percepção*<sup>126</sup>. Face a essas duas posições, de um lado, a defesa de que a problemática ontológica está ausente dos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty, e, de outro, a defesa de “que ela está *praticamente incluída*” nestes, Ferraz faz uma “interpretação *média*”. Ele reconhece que há uma doutrina ontológica autônoma na *Fenomenologia da Percepção*, porém, admite que ela não será a “doutrina ontológica final” (2008, p. 10) de Merleau-Ponty.

Ferraz também comenta a perspectiva de Luiz Damon Santos Moutinho (2006). Nessa obra, Moutinho defende que a perspectiva de uma transformação das categorias ontológicas via abordagem indireta já estão presentes nas primeiras obras do filósofo. Em *A estrutura do comportamento*, primeiro livro de Merleau-Ponty, já se veria, através da *Gestalttheorie* e a noção de forma, que a ciência ultrapassa os “quadros da ontologia clássica”, o “*ser*” que ela visa não é o “ser em si, objetividade e exterioridade puras”, fazendo, assim, um apelo para redefinir a ontologia (MOUTINHO, 2006, p. 45). Sendo “o ser” das “pesquisas científicas” da “ordem perceptiva”, diz Moutinho, ele requer uma devida descrição dos fenômenos percebidos. Portanto, na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty leva a cabo a “renovação ontológica já anunciada em seu primeiro livro” (FERRAZ, 2008, p. 11). Ferraz, todavia, levanta a ressalva a respeito do fato de Moutinho não se posicionar quanto às “modificações” de “itinerário” que fizeram com que Merleau-Ponty reformulasse sua posição em suas obras finais.

Ferraz trata dessas modificações aproximando-se das perspectivas de dois autores, a de Étienne Bimbinet (2004), e a de Emmanuel de Saint Aubert (2006). Conforme Ferraz, a tese

---

<sup>126</sup> Ferraz faz referência a uma interpretação semelhante, defendida por H. Pietersma em *Phenomenological Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2002, e por ele comentada na conclusão de sua tese (2008, p. 231).

de Bimbenet para mostrar como Merleau-Ponty busca “superar a cisão entre mundo natural e subjetividade”, é a seguinte: “o ultrapassamento da antinomia entre natureza e consciência só pode se operar no seio de uma ontologia consequente, para a qual a natureza não seria o outro do espírito, nem o espírito o outro da natureza” (BIMBENET, 2004, p. 31). Essa “ontologia consequente” só estaria presente “nos textos finais” de Merleau-Ponty, uma vez que “a integração entre natureza e consciência” na *Fenomenologia da percepção* e n' *A estrutura do comportamento*, tenderia a privilegiar a consciência.

Saint Aubert, por sua vez, defende, como Moutinho, a presença de uma teoria ontológica nas primeiras obras de Merleau-Ponty, onde se daria, pela fenomenologia, a explicitação do “*modo primordial de acesso ao ser do mundo*”, e que fundaria todos os outros (Ferraz, 2008, p. 12)<sup>127</sup>. Porém, as “intenções ontológicas” na *Fenomenologia da percepção* são “*reelaboradas*” face às críticas a seu projeto que ele mesmo viria a reconhecer mais tarde. No entanto, para Ferraz, Saint Aubert parece não deixar claro quais são “as mudanças introduzidas” por Merleau-Ponty para corrigir sua “ontologia fenomenológica”, dando a impressão de que “a ontologia final incorpora as principais teses da *Fenomenologia da percepção*, como se fosse meramente *requerida* por essa última para realizar todas as suas intenções” (FERRAZ, 2008, p. 12)<sup>128</sup>. Todavia, apesar de Ferraz concordar com Saint Aubert a respeito da presença de um “projeto ontológico na *Fenomenologia da percepção*”, e que foi modificado ao longo das obras seguintes, ele defende “que a formulação da ontologia final de Merleau-Ponty implicará o rompimento com a concepção de ser” dos primeiros trabalhos (FERRAZ, 2008, p. 12.).

Nossa posição tende para a perspectiva de Saint Aubert, não inteiramente no sentido que lhe dá Ferraz (2008). Não acreditamos que Saint Aubert defenda uma incorporação das principais teses da *Fenomenologia da percepção* por parte da ontologia final. A breve

---

<sup>127</sup> Cf. Saint Aubert, 2006, p.18, 148, 202.

<sup>128</sup> Cf. Saint Aubert, 2006, p. 17.

exposição que fizemos dos três cenários nos permite questionar tal tendência. Acreditamos na presença de um único projeto ontológico na obra de nosso autor, porém, quanto à concepção de ser, nossa posição tende para a ideia que Merleau-Ponty ele mesmo defende em uma nota de trabalho de *O visível e o invisível*: “o ser é aquilo que exige de nós criação para que dele tenhamos a experiência” (VI, 251, 187; tradução modificada). Para um maior esclarecimento dessa ontologia complexa e difícil, vejamos brevemente alguma hipóteses de Saint Aubert que podem indicar uma divisão mais temática da obra merleau-pontyana, esclarecendo a sua unidade ontológica.

### **c) A divisão da obra: da encarnação à carne**

É somente a partir de 1957, com o conceito de Natureza *Collège de France* sobre o anúncio de uma “ontologia da natureza”, que o projeto de uma nova ontologia se torna sistemático. Com o estudo dos inéditos, percebe-se, todavia, que Merleau-Ponty atribui um estatuto ontológico à sua reflexão a partir de 1946, como resposta às objeções feitas aos seus dois primeiros trabalhos. Suas análises são particularmente criticadas por “permanecerem fenomenológicas, até mesmo psicológicas, sem alcançar a questão mesma do ser” (SAINT AUBERT, 2006, 18). E é Jean Hyppolite que faz, em 1946, a crítica “principal” a respeito da unidade das primeiras obras ou da consistência das “ligações que vão da *percepção* à *expressão*, ao *desejo* e ao *ser*”. Para Hyppolite “essas ligações não existem, e Merleau-Ponty se fechou em uma nova forma de psicologismo” (SAINT AUBERT, 2004, 22). Merleau-Ponty protesta,

afirmando que ele jamais diferenciou entre fenomenologia e ontologia, que filosofia e psicologia estão para ele estreitamente entrelaçadas, que sua intenção sempre foi de reunir na percepção um verdadeiro modo de acesso ao ser, e um modo privilegiado: o primado da percepção recobriria uma prioridade propriamente ontológica (SAINT AUBERT, 2006, 18).

Mas qual é o quadro geral dessa filosofia onde se veria as ligações entre *percepção*, *expressão*, *desejo* e *ser*, e que poderia nos dar uma visão do itinerário que vai da encarnação à carne?

Da trama entre “percepção e desejo” até à equivalência final entre perceber e sentir, e a metamorfose da fenomenologia da percepção em uma “ontologia do sensível”, tendo “a carne e a imbricação” como “a *conexão* dessa cumplicidade”, a obra de Merleau-Ponty “busca as estruturas do desejo nas [estruturas] da percepção, e aborda a relação com outrem, até no amor, a partir da vida perceptiva” (SAINT AUBERT, 2004, 22). O filósofo trabalha a imbricação eu-outro a partir da “imbricação estesiológica”, descreve a percepção do ponto de vista das figuras erotizadas ou carregadas de afeto, assumindo uma circularidade nos últimos escritos tida como “inevitável se se quer pensar a carne”. A percepção sendo dimensão integral, nos dá o corpo em sua dimensão ontológica. Ele escreve então o que quase não se lia nos primeiros escritos:

o corpo, como esquema corporal, o corpo estesiológico, a carne, já nos deram a *Einfühlung* do corpo com o ser percebido e com os outros corpos. Quer dizer que o corpo como poder de *Einfühlung* já é desejo, *libido*, projeção – introjeção, identificação – a estrutura estesiológica do corpo humano é, portanto, uma estrutura libidinal, a percepção um modo de desejo, uma relação de ser e não de conhecimento (Nat, 272, 339-340).

É assim que já na *Fenomenologia da percepção* misturavam-se, tendo como fundo uma abordagem fenomenológica, uma filosofia da existência, uma primeira reflexão radical sobre a sexualidade, e algumas análises sobre a linguagem e a expressão, onde, todavia, os laços que vão da *percepção* à *expressão*, ao *desejo* e ao *ser* são ainda “frágeis” ou não muito claras, tal como aponta a crítica de Jean Hyppolite. Como reação, Merleau-Ponty “recentra” seu pensamento agora não mais “apenas sobre a percepção, mas sobre o par *percepção-expressão*, esforçando-se para mostrar melhor como a percepção já é expressão” (SAINT AUBERT, 2004, 22). Dá-se assim um estudo mais aprofundado da natureza expressiva da percepção, o qual vai se transformar de uma escrita da *encarnação* (o sujeito encarnado da

*Fenomenologia da percepção*) em uma escrita da *carne*. Contudo, a dimensão libidinal de uma carne vista como “sexualmente-agressiva” ainda não se articula com a percepção, além do que a unidade geral do pensamento de Merleau-Ponty só acontecerá, de fato, nos últimos escritos, onde o perceber tende a se infiltrar no sentir, e o estudo da percepção, numa “estesiologia”. “O ser *sensível* (...) une a percepção e a expressão, e eleva ao mais alto ponto a ambiguidade da percepção e do desejo” (SAINT AUBERT, 2004, p. 23). A questão passa a ser então a de que “todo o enigma está no sensível” (S, 24, 16). Ou, ainda, “tudo repousa na riqueza insuperável, na milagrosa multiplicação do sensível” (S, 23, 15).

Doravante, a carne, minha carne enquanto carne, é primeiramente a carne do sensível, da coisa e do mundo, para a qual convergem os manuscritos de 1959 a 1961. Tal como está registrado em uma nota de trabalho de *O visível e o invisível*, de maio de 1960, onde se lê que “é através da carne do mundo que se pode, enfim, compreender o corpo próprio” (VI, 304, ). Assim, nesse momento que será, fatalmente, uma última etapa de sua reflexão, Merleau-Ponty aproxima-se o máximo de uma articulação entre o que permanecia latente a partir da *Fenomenologia da percepção* e as objeções consequentes de Jean Hyppolite: não mais apenas a expressão e a percepção, não mais apenas o desejo e a percepção, mas *o ser* e a percepção<sup>129</sup>.

Mas o que é o ser para Merleau-Ponty, e qual relação ele mantém com a carne? Questão das mais difíceis de interpretação, é talvez “à *carne do mundo*” que é “confiada” essa relação, à “esse ser transicional ao qual o filósofo atribui a vocação de todas as ligações, a começar pela unidade do corpo próprio e a coesão da intercorporeidade” (SAINT AUBERT, 2004, 23-24). E é *O visível e o invisível* que nos faz as “últimas advertências”: “o que chamamos de carne, esta massa interiormente trabalhada, não tem nome em nenhuma filosofia” (VI, 193, 142; tradução modificada). Merleau-Ponty não apenas considera que a carne “é uma noção última, que ela não é união ou composição de duas substâncias, mas

<sup>129</sup> “Tudo isso = inaugurado pela visão entendida não como conteúdo sensorial, mas como estrutura do ser: o visual sensorial é a 'figura' de uma 'recepção' que o recobre ou o duplica, e que é o desejo como busca do interior no exterior e do exterior no interior” (Nat. 348, 443).

pensável por ela mesma” (VI, 185, 136; tradução modificada), mas vai mais longe ainda: “não há senão a carne que conhece a carne” (*apud* Saint Aubert, 2004, p. 24). Dessa forma, a imbricação realiza seu trabalho final. A carne é remetida a ela mesma, restando encontrar o que seria a “vertigem de uma assimilação possível do ser na carne” (SAINT AUBERT, 2004, P. 24).

Em vista disso, tomaremos como hipótese a posição de que a obra de Merleau-Ponty não se constitui de fases independentes umas das outras. Isto é, haveria uma unidade na intenção e no projeto filosófico que abarca não só os primeiros escritos, mas também toda obra filosófica do autor. Há uma “paisagem crítica” - no sentido da leitura crítica que o filósofo faz de seus principais adversários de cada momento -, composta de três eixos complementares do pensamento do autor, e sua revelação é progressiva: uma fenomenologia da *percepção*, da *expressão*, depois do *desejo*. Mas,

não se trata aqui de uma simples sucessão – as questões da percepção, depois da expressão, permanecem trabalhando até ao final -, nem mesmo de uma superposição: quanto mais nos familiarizamos com os textos e os inéditos, estando atentos à sua gênese, mais compreendemos que a primeira etapa antecipa as seguintes, e constitui uma parte total. Passando de uma etapa a outra, Merleau-Ponty não alarga sua reflexão abordando *outras* questões, mas a aprofunda na revelação e no exercício mais livre de um projeto constante. Nossa busca obstinada da ordem das razões no filósofo da imbricação se desfaz assim, não diante da explosão de uma desordem irreduzível, mas diante da unidade de sua intenção (SAINT AUBERT, 2004, 21).

É preciso, portanto, reafirmar que as ideias de unidade e de divisão da obra de nosso autor, do ponto de vista do termo “cenário”, devem ser compreendidas, principalmente, no sentido da originalidade da hermenêutica merleau-pontyana, atenta a todos os campos de pensamento que o exercício de seu trabalho filosófico permitia.