

Liberdade e Temporalidade na Fenomenologia de Merleau-Ponty

Beatriz Viana de Araujo Zanfra¹

Vitória(ES), vol. 4, n.2
Agosto/Dezembro 2015

SOFIA
Versão eletrônica

¹ Mestranda em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. E-mail:beatriz.zanfra@gmail.com

Resumo: Na obra *A estrutura do comportamento*, de 1942, Maurice Merleau-Ponty, por meio da noção de estrutura, combate o naturalismo e o intelectualismo, mostrando que o corpo não é um agregado de músculos e de nervos que opera de acordo com a causalidade mecânica e funcional e que a consciência reflexiva não é a única forma da consciência e nem sua primeira manifestação, mas sim dependente da consciência perceptiva e indiscernível do corpo como princípio estruturante.

Nesse sentido, no capítulo destinado à questão das relações da alma e do corpo, Merleau-Ponty mostra que todos os problemas a esse respeito se reduzem ao problema da percepção, entendida como “o ato que nos faz conhecer existências” e vê a necessidade da filosofia transcendental ser redefinida a fim de integrar nela o fenômeno do real, sendo tal filosofia a fenomenologia, com a investigação da percepção desempenhando um papel fundamental em tal filosofia.

Em *Fenomenologia da Percepção*, de 1945, Merleau-Ponty retoma o problema das relações da alma e do corpo abordado no livro anterior, mostrando que a temporalidade resolve tal problema, pois a ideia de subjetividade como temporalidade nos permite ver que o para-si, a revelação de si a si, é o vazio no qual o tempo se faz, e o mundo “em si”, que é o horizonte de nosso presente, fazem o problema redundar em saber como um ser que é porvir e passado tenha também um presente, o que suprime o problema, já que o porvir, o passado e o presente estão ligados no movimento de temporalização.

Sendo assim, a solução de todos os problemas de transcendência se encontra na espessura do presente pré-objetivo, onde encontramos, entre outras coisas, o fundamento de nossa liberdade.

Palavras-chave: liberdade, temporalidade, estrutura, fenomenologia, percepção, existência.

Abstract: In the book *The structure of behavior*, of 1942, Maurice Merleau-Ponty, through the notion of structure, combats naturalism and intellectualism, showing that the body is not an aggregate of muscles and nerves that operates according to mechanical causality and functional and that the reflective consciousness is not the only form of consciousness and even its first manifestation, but dependent of the perceptive consciousness and indiscernible of the body as a structuring principle.

Accordingly, in the chapter dealing the question of the relations of soul and body, Merleau-Ponty shows that all the problems in this regard reduce themselves to the problem of perception, understood as "the act that makes us know existences" and sees the need of the transcendental philosophy to be redefined in order to incorporate in it the phenomenon of the real, being such philosophy the phenomenology, with the investigation of perception playing a key role in this philosophy.

In *Phenomenology of Perception*, of 1945, Merleau-Ponty takes up the question of the relation of soul and body covered in the previous book, showing that the temporality solve such problem, because the idea of subjectivity as temporality allows us to see that the for-itself, the revelation from itself to itself, is the empty where time does itself, and the world "in itself", which is the horizon of our present, make the problem result in know how a being that is future and past also have a present, that which suppresses the problem, since the future, the past and the present are linked in the movement of temporalization

Thus, the solution of all problems of transcendence is in the thickness of the pre-objective present, where we find, among other things, the foundation of our freedom.

Key-words: liberty, temporality, structure, fenomenology, perception, existence.

Por meio da noção de *estrutura* desenvolvida na obra *A estrutura do comportamento* (1942), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) combate o naturalismo (científico) e o intelectualismo (filosófico), que só explicavam o comportamento humano por redução: o naturalismo reduzia o comportamento humano a um fato observável formado por um mosaico de respostas a um mosaico de estímulos, cujas leis e normas eram físico-fisiológicas, e o

intelectualismo explicava o comportamento humano pela distinção entre as atividades e as passividades corporais, definidas pelo padrão funcionalista da fisiologia, com as atividades da consciência sendo definidas pela reflexão e pela redução da experiência corporal ao juízo, atividade geral do entendimento. Para combater esse duplo reducionismo, Merleau-Ponty faz uso da noção de *estrutura do comportamento*, que nos mostra que o corpo não é um agregado de músculos e nervos que opera de acordo com a causalidade mecânica e funcional, mas, segundo Marilena Chaui, uma “totalidade ativa estruturada internamente e estruturante de seu mundo, e [...] a consciência reflexiva não é a forma canônica da consciência, nem sua única forma nem primeira manifestação”¹, mas depende da consciência perceptiva e é indiscernível de um corpo cognoscente, ou seja, do corpo como princípio estruturante. Segundo Chaui, o capítulo final da obra,

[...] dedicado à clássica questão das relações entre a alma e o corpo e à crítica do kantismo preponderante na filosofia francesa, prepara uma fenomenologia da percepção voltada para a descrição do campo pré-reflexivo, para uma fundação perceptiva do mundo realizada pelo corpo próprio e no corpo próprio enquanto corpo cognoscente ou princípio estruturante².

No capítulo citado, intitulado “As relações da alma e do corpo e o problema da consciência perceptiva”, Merleau-Ponty aponta que suas análises anteriores no livro levam para a atitude transcendental, ou seja, a uma filosofia que trata toda a realidade concebível como um objeto de consciência, parecendo que matéria, vida e espírito não podiam ser definidos como três ordens de realidade ou três espécies de seres, mas sim como três planos de significado ou três formas de unidade. A ordem humana da consciência aparece como condição de possibilidade e fundamento das outras duas ordens (física e vital), uma vez que as relações do sistema físico e das forças que agem sobre o significado nas relações do ser vivo com seu meio não são relações justapostas exteriores e cegas de realidade, mas relações dialéticas nas quais o efeito de cada ação parcial é determinado por seu significado para o conjunto. Dessa maneira, o problema das relações do corpo e da alma, para Merleau-Ponty, parece desaparecer, tanto do ponto de vista da consciência absoluta, meio do universo, quanto do ponto de vista criticista, porém o autor ressalta que entre esses três planos de significado não se trata de uma operação causal, o que quer dizer que afirmar “a alma age sobre o corpo” quando nossa conduta não se deixa entender por nenhum jogo de forças físicas e por nenhuma das atitudes características da dialética vital é uma expressão imprópria, pois o corpo não é um mecanismo fechado em si

¹CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 234.

² CHAUI, 2012, p. 164

mesmo sobre o qual a alma agiria de fora:

Dizer que a alma age sobre ele é supor erroneamente uma noção unívoca do corpo e sobrepor-lhe uma segunda força que dá conta do significado espiritual de certas condutas. Melhor seria dizer nesse caso que o funcionamento corporal está integrado, num nível superior, ao funcionamento da vida e que o corpo se tornou de fato um corpo humano³.

A discussão do pensamento causal, no entender de Merleau-Ponty, leva à atitude transcendental, que, segundo o autor, é a primeira conclusão que se tira dos capítulos precedentes do livro, mas não é a única. Tal conclusão tem relação de simples homonímia com uma filosofia de inspiração criticista. O que há de profundo na noção de *Gestalt* (forma) da qual Merleau-Ponty partiu não é a ideia de significado, mas a de *estrutura*, a junção de uma ideia e uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam a ter um sentido diante de nós, a inteligibilidade nascente. De acordo com Marcus Sacrini Ayres Ferraz, Merleau-Ponty, ao considerar o universo como ordens diferentes de significação, pretende justamente filiar-se à atitude transcendental, a uma filosofia que trate toda realidade concebível como um objeto da consciência, porém, Ferraz questiona, se Merleau-Ponty diz que criticismo e atitude transcendental estão em uma relação de simples homonímia, qual seria então a diferença entre as duas escolas, já que ambas “submetem a totalidade da experiência possível aos marcos da consciência”⁴.

Segundo Ferraz, “para a atitude transcendental assumida por Merleau-Ponty, a consciência perceptiva é responsável pela coextensão ao ser, ou seja, é ela que se apresenta como meio universal ao qual todo fenômeno deve se remeter para encontrar sua possibilidade”⁵. Desse modo, a especificidade da consciência perceptiva é o seu contato com as *Gestalten* (formas) físicas, biológicas e humanas, o que implica que sejam inseridas num *campo material*. Uma vez que a *Gestalt* é a junção de uma ideia e uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam a ter um sentido diante de nós, a inteligibilidade nascente, Merleau-Ponty pode manter uma atitude transcendental não criticista, pois para o criticismo a percepção é uma variedade de intelecção e, no que tem de positivo, um juízo, de maneira que “o criticismo dilui a consciência perceptiva na consciência intelectual [...]. É então a consciência intelectual que realiza o meio universal nessa escola”⁶.

Assim, para Merleau-Ponty, a diferença que existe em relação ao modo criticista de

³ MERLEAU-PONTY, M. A estrutura do comportamento. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 313.

⁴ FERRAZ, M.S.A. *O Transcendental e o Existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas, 2006, p. 4.

⁵ FERRAZ, 2006, p. 41

⁶ FERRAZ, 2006, pp. 41-42

pensar sobre as relações da matéria com a forma no objeto organismo e as relações da alma com o corpo é que o criticismo recalçou a qualidade e a existência para colocá-las numa matéria sobre a qual nada se pode pensar, estendendo de uma ponta a outra do conhecimento uma atividade homogênea de entendimento. O pensamento criticista *rejeita* cada vez mais o problema das relações da alma com o corpo, mostrando que nunca lidamos com um corpo em si, mas sim com um corpo para uma consciência e, conseqüentemente, nunca temos que colocar a consciência em contato com uma realidade opaca e estrangeira. Em contrapartida, para Merleau-Ponty, a matéria criticista sobre a qual nada se pode pensar é como se não fosse. O que acontece na verdade é que é a cada instante que a consciência reconhece sua inerência a um organismo, que não é uma inerência a sistemas materiais, que não são mais do que objetos para a consciência, mas sim uma presença na consciência de sua própria história e das etapas dialéticas que atravessou. Assim sendo, era inaceitável também representar as relações da alma com o corpo pelos modelos materialistas, bem como pelos modelos espiritualistas, como a metáfora cartesiana do artesão e seu instrumento, pois não se pode comparar o órgão a um instrumento, como se esse órgão existisse e pudesse ser pensado de um modo isolado do funcionamento integral, assim como não se pode comparar o espírito com um artesão que utiliza tal instrumento, pois isso seria voltar a uma relação completamente exterior. Dessa maneira,

O espírito não utiliza o corpo, mas se faz através dele, transferindo-o para fora do espaço físico. Quando descrevíamos as estruturas do comportamento⁷, era exatamente para mostrar que são irreduzíveis à dialética do estímulo físico e da contração muscular, e que nesse sentido o comportamento, longe de ser uma coisa que existe em si, é um conjunto significativo para uma consciência que o considera; mas era ao mesmo tempo e reciprocamente para mostrar na “conduta da expressão” o *espetáculo de uma consciência* sob nosso olhar, o de um espírito que *vem ao mundo*⁸.

No entender de Merleau-Ponty, não se pode definir a alma como “o sentido do corpo” nem o corpo como “manifestação da alma”, pois essas fórmulas evocam dois termos que talvez sejam solidários, mas são exteriores um ao outro e possuem uma relação invariável. Por vezes nosso corpo manifesta exteriormente uma intenção vinda de uma dialética superior à da biologia, por vezes, por conta dos mecanismos estabelecidos por sua vida antiga, nosso corpo limita-se a “mimar” intenções que já não *tem*, como fazem, por exemplo, os movimentos de um moribundo. Nesses casos a relação da alma com o corpo e seus próprios termos se modificam:

⁷ (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006, cap. II, §3)

⁸ MERLEAU-PONTY, 2006, p. 323

Nosso corpo nem sempre tem sentido e, aliás, nossos pensamentos, na timidez, por exemplo, nem sempre encontram nele a plenitude de sua expressão vital. Nesses casos de desintegração, a alma e o corpo são aparentemente distintos, e esta é a verdade do dualismo. Mas a alma, se não dispuser de nenhum meio de expressão – ou melhor dizendo: de se efetuar –, logo deixará de ser *seja o que for*, deixará em particular de ser alma, como o pensamento do afásico se enfraquece e se dissolve; o corpo que perde seu sentido logo deixa de ser corpo vivo para voltar à condição de massa físico-química, ele só alcança o *non-sens* morrendo⁹.

O corpo e a alma, portanto, na visão de Merleau-Ponty, nunca podem se distinguir absolutamente sem deixar de ser. A conexão empírica entre o corpo e a alma é fundada na operação originária que instala um sentido num fragmento de matéria, fazendo esse sentido nela habitar, aparecer, ser. A isso o autor chama de *estrutura*, essa *conexão entre corpo e alma*. Se essa estrutura for tomada como realidade fundamental, torna-se compreensível ao mesmo tempo *a distinção e a união entre a alma e o corpo*. Há uma dualidade que sempre reaparece em um nível ou em outro, por exemplo, quando a fome impede o pensamento e os sentimentos ou quando a dialética sexual transparece através de uma paixão. A integração nunca é absoluta e sempre fracassa. Tal dualidade não é apenas um fato, é fundada num princípio, o de que toda integração supõe o funcionamento normal das formações subordinadas, que sempre reclamam seu próprio bem, mas

[...] não é uma dualidade de substâncias ou, em outros termos, as noções de alma e de corpo que devem ser relativizadas: existe o corpo como massa de compostos químicos em interação, o corpo como dialética do sujeito social e de seu grupo, e mesmo todos os nossos hábitos são um corpo impalpável para o eu de cada instante. Cada um desses graus é alma para o precedente, corpo para o seguinte. O corpo em geral é um conjunto de caminhos já traçados, de poderes já constituídos, o solo dialético adquirido no qual se opera uma “enformação” superior, e a alma é o sentido que se estabelece então¹⁰.

Todos os problemas levantados até aqui por Merleau-Ponty se reduzem ao problema da *percepção*, se entendermos por percepção “o ato que nos faz conhecer existências”¹¹. O problema da percepção reside na dualidade das noções de estrutura e de significado. Uma “forma”, como, por exemplo, a estrutura “figura e fundo”, é um conjunto que tem um sentido e que oferece um ponto de apoio à análise intelectual, mas ao mesmo tempo não é uma ideia, já que se constitui, se altera ou se reorganiza diante de nós como um espetáculo. As pretensas “causalidades” corporal, social e psicológica se reduzem à contingência das perspectivas vividas que limitam nosso acesso aos significados eternos. Merleau-Ponty questiona: quais são as relações entre a consciência naturada e a pura consciência de si? Seria possível pensar a consciência perceptiva sem suprimi-la como modo original, seria possível manter a

⁹ MERLEAU-PONTY, 2006, p. 324

¹⁰ MERLEAU-PONTY, 2006, p. 325

¹¹ MERLEAU-PONTY, 2006, p. 344

especificidade dela sem fazer com que sua relação com a consciência intelectual se torne impensável?

Para Merleau-Ponty, o criticismo será inaceitável se o essencial da solução criticista consistir em relegar a existência aos limites do conhecimento e se o destino do criticismo estiver ligado a tal teoria intelectualista da percepção. Nesse caso, seria necessário redefinir a filosofia transcendental a fim de integrar nela o fenômeno do real:

[...] 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 intelecção¹².

Talvez aí Merleau-Ponty esteja nos anunciando que essa filosofia transcendental seja a fenomenologia que, como definirá no “Prefácio” de sua próxima obra, *Fenomenologia da Percepção* (1945), a fenomenologia é uma filosofia transcendental que coloca as afirmações da atitude natural em suspenso, para compreendê-las, sendo também uma filosofia para a qual “o mundo já está sempre ‘ali’, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico”¹³, podendo-se, assim, obviamente observar que a percepção representará um papel fundamental em tal filosofia.

De acordo com Étienne Bimbenet, se em *A estrutura do comportamento* Merleau-Ponty parte de um ponto de vista “estrangeiro” à consciência, tratando esta como “coisa” ou “objeto”, conforme o estatuto realista conferido a ela pelas diferentes psicologias experimentais da época, e em seguida opõe esse ponto de vista ao ponto de vista interior à consciência adotado em *Fenomenologia da Percepção*, é com o intuito de realizar um trabalho crítico dedicado a inscrever uma certa verdade do naturalismo no seio da filosofia transcendental. As duas obras, longe de legitimar a oposição entre a consciência e a natureza, partem de uma tal oposição para melhor desqualificá-la. Merleau-Ponty teria feito isso justamente para aproximar, de maneira convergente, o meio onde se abole essa oposição. Há, portanto, uma mesma verdade, um “meio comum” da consciência e da natureza, assim como do saber positivo e da filosofia, que Merleau-Ponty tenta trazer à tona nas duas obras.

Assim, em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty, no capítulo sobre a temporalidade, se refere ao livro anterior, *A estrutura do comportamento*, dizendo que ali

¹² MERLEAU-PONTY, 2006, p. 345

¹³ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 1

tratava-se de compreender as relações entre a consciência e a natureza, o interior e o exterior, de unir o idealismo, segundo o qual nada é senão como objeto para a consciência, e o realismo, segundo o qual as consciências estão inseridas no tecido do mundo objetivo e dos acontecimentos em si. Tratava-se de saber como o mundo e o homem podiam ser acessíveis a dois tipos de explicações, reflexivas ou explicativas. Em última instância, a questão era a de saber qual é, em nós e no mundo, a relação entre o *sentido* e o *não-sentido*.

Existe sentido para nós, segundo Merleau-Ponty, quando uma de nossas intenções é satisfeita ou quando uma multiplicidade de fatos ou de signos se presta para nós a uma retomada que os compreende. O próprio do idealismo seria então admitir que toda significação é centrífuga, que é um ato de significação e que não existe signo natural. Dessa forma, compreender é construir, constituir, operar atualmente a síntese do objeto, porém a análise do corpo próprio e da percepção relevou a Merleau-Ponty uma relação ao objeto, uma relação mais profunda do que a idealista, pois mesmo que a coisa seja apenas uma significação, a significação “coisa”, quando compreendo uma coisa, diz o autor, por exemplo um quadro, não opero atualmente a síntese dela, eu vou ao encontro dela com meus campos sensoriais, meu campo perceptivo e com uma típica de todo ser possível, com uma montagem universal a respeito do mundo. Merleau-Ponty descobre, no fundo do próprio sujeito, a presença do mundo. Assim, o sujeito não deve mais ser compreendido como atividade sintética, mas como *ek-stase*, e toda operação ativa de significação aparece como derivada e secundária em relação à pregnância da significação nos signos que poderia definir o mundo.

Merleau-Ponty encontrou, sob a intencionalidade de ato, ou tética¹⁴ uma intencionalidade operante como sua condição de possibilidade, trabalhando antes de qualquer tese ou juízo, um “*Logos* do mundo estético¹⁵”. A distinção que Merleau-Ponty faz em *A estrutura do comportamento* entre estrutura e significação se esclarece: a diferença entre a *Gestalt* do círculo e a significação círculo é que a “segunda é reconhecida por um entendimento que a engendra como lugar dos pontos equidistantes de um centro, a primeira por um sujeito familiar ao seu mundo e capaz de compreendê-la como uma modulação deste mundo, como fisionomia circular”¹⁶. Não temos outra maneira de saber o que é um quadro ou uma coisa

¹⁴ No “Prefácio” de *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty descreve: “[...] Husserl distingue entre a intencionalidade de ato, que é aquela de nossos juízos e de nossas tomadas de decisão voluntárias, a única da qual a *Crítica da Razão Pura* falou, e a intencionalidade operante [...], 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” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 16).

¹⁵ Em nota, Merleau-Ponty ressalta: “Bem entendido, ‘estético’ é tomado no sentido amplo da ‘estética transcendental’” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 653).

¹⁶ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 575

qualquer senão olhando-os, e a *significação* deles só se revela a nós se olhamos de um certo ponto de vista, de uma certa distância e em um certo *sentido*, “se colocamos nossa convivência com o mundo a serviço de um espetáculo”¹⁷.

Em todas as acepções da palavra “sentido”, conforme Merleau-Ponty, reconhecemos a noção fundamental de um ser orientado ou polarizado indo em direção àquilo que ele não é. Somos assim levados à concepção do sujeito como *ek-stase* e a uma relação de transparência ativa entre sujeito e mundo. O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta. O sujeito é ser-no-mundo, o mundo permanece “subjetivo”. As articulações e a textura do mundo são desenhadas pela transcendência do sujeito. Ver o mundo enquanto berço das significações, sentido de todos os sentidos e solo de todos os pensamentos é o meio de ultrapassar o idealismo e o realismo, já que o mundo enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e único termo de nossos projetos não é mais o desdobramento visível de um Pensamento constituinte nem uma reunião fortuita de partes, muito menos a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indiferente, mas é *a pátria de toda racionalidade*.

Ao considerar o tempo como um objeto qualquer, Merleau-Ponty diz que será preciso dizer dele que ele só tem sentido para nós porque nós “o somos”. Só podemos colocar algo sob esta palavra porque estamos no passado, no presente e no porvir. O tempo é o sentido de nossa vida e só é acessível àquele que está situado nele e esposa sua direção. A análise do tempo faz o sujeito e o objeto aparecerem como dois momentos abstratos de uma estrutura única que é a *presença*, sendo que “é pelo tempo que pensamos o ser, porque é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objeto que podemos compreender as relações entre o sujeito e o mundo”¹⁸. Nesse sentido, a ideia de subjetividade como temporalidade resolve o problema das relações entre a alma e o corpo, já que o para-si, a revelação de si a si é o vazio no qual o tempo se faz, e o mundo “em si”, que é o horizonte de meu presente, fazem o problema redundar em saber como um ser que é porvir e passado tenha também um presente, ou seja, “o problema se suprime, já que o porvir, o passado e o presente estão ligados no movimento de temporalização”¹⁹. Isto posto, é-me tão essencial, diz Merleau-Ponty, ter um corpo quanto é essencial ao porvir ser porvir de um certo presente. A tematização científica e o pensamento

¹⁷ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 575

¹⁸ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 577

¹⁹ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 577

objetivo não poderão encontrar nenhuma função corporal que seja rigorosamente independente das estruturas da existência, nem também um só ato “espiritual” que não repouse em uma infraestrutura corporal. Não me é essencial apenas ter um corpo, mas ter este corpo-aqui. Não é só a noção do corpo que, por meio do presente, liga-se necessariamente à noção do para-si, mas também a existência efetiva de meu corpo é indispensável à existência de minha “consciência”. Se sei que o para-si coroa um corpo, é porque tenho a experiência de um corpo singular e de um para-si singular, é pela prova de minha presença no mundo. Poderiam responder a isso, diz Merleau-Ponty, que eu poderia ter partes de meu corpo modificadas, sem que minha existência fosse modificada, porém essas partes tomadas isoladamente não teriam nenhuma existência, sendo que é a ciência que nos habitua a tomar o corpo como uma reunião de partes e a sua desagregação na morte. Ora, o corpo decomposto não é mais um corpo, as partes do meu corpo tais como são em meu corpo vivo não são detalhes contingentes. Elas contribuem para a ideia que os outros fazem de mim, para minha fisionomia ou meu aspecto. Talvez um dia a ciência exprima sob a forma de correlações objetivas a necessidade de eu ter órgãos como os que tenho ou uma personalidade como a minha, ou mesmo se eu sou eu, porém mesmo assim o corpo objetivo não é a verdade do corpo fenomenal.

O problema das relações da alma e do corpo, segundo Merleau-Ponty, não concerne ao corpo objetivo, que só tem existência conceitual, mas sim ao corpo fenomenal. Nesse sentido, “o que é verdadeiro é apenas que nossa existência aberta e pessoal repousa sobre uma primeira base de existência adquirida e imóvel. Mas não poderia ser de outra maneira se somos temporalidade, já que a dialética do adquirido e do porvir é constitutiva do tempo”²⁰. Dessa maneira, as mesmas respostas se aplicam às questões sobre o mundo antes do homem: dizer que o mundo existiu antes das consciências humanas pode querer dizer que a Terra veio de uma nebulosa primitiva em que as condições da vida não estavam reunidas, mas cada uma dessas palavras pressupõe *nossa* experiência pré-científica do mundo e a referência ao mundo *vivido* contribui para constituir sua significação válida. “Nada me fará compreender o que poderia ser uma nebulosa que não seria vista por ninguém. A nebulosa de Laplace não está atrás de nós, em nossa origem, ela está diante de nós, no mundo cultural”²¹, diz Merleau-Ponty. Por outro lado, dizer que não há mundo sem um ser no mundo significa não que o mundo é constituído pela consciência, mas que a consciência sempre se encontra já operando no mundo. A verdade aí é que existe uma natureza, que não é a das ciências, mas a que a percepção me mostra e que mesmo a luz da consciência é dada a si mesma.

²⁰ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 578

²¹ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 579

A perspectiva da temporalização, para Merleau-Ponty, também resolve as questões sobre o problema de outrem, pois na percepção de outrem, eu transponho em intenção a distância infinita que sempre separará minha subjetividade de outra subjetividade, supero a impossibilidade conceitual de um outro para-si para mim, porque constato outro comportamento, outra presença no mundo. A análise da noção de presença permitiu ligar a presença a si à presença no mundo e a identificação do *cogito* com o engajamento no mundo. Assim, foi possível compreender melhor como podemos encontrar outrem na origem virtual de seus comportamentos visíveis. Outrem para nós nunca existirá como nós mesmos, será sempre um “irmão menor”, nunca assistimos nele, assim como em nós, ao ímpeto da temporalização, mas duas temporalidades não se excluem como duas consciências, pois cada uma só se sabe projetando-se no presente e porque no presente elas podem enlaçar-se. Segundo Merleau-Ponty:

Assim como meu presente vivo dá acesso a um passado que todavia eu não vivo mais e a um porvir que não vivo ainda, que talvez eu não viverei jamais, ele também pode dar acesso a temporalidades que eu não vivo e pode ter um horizonte social, de forma que meu mundo se acha ampliado na proporção da história coletiva que minha existência privada retoma e assume²².

A solução de todos os problemas de transcendência se encontra então, para Merleau-Ponty, na espessura do presente pré-objetivo, onde encontramos nossa corporeidade, sociabilidade, a preexistência do mundo, ou seja, o ponto de desencadeamento das “explicações” no que elas têm de legítimo e, ao mesmo tempo, o fundamento de nossa liberdade.

No último capítulo de *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty trata do tema da liberdade. Nele, o autor afirma que é impossível haver uma liberdade que seja igual em todas as nossas ações e até em nossas paixões, pois uma ação livre, para ser revelável, teria de se destacar sobre um “fundo de vida” que não fosse livre ou que fosse menos livre. Contra aqueles que afirmam que a liberdade está em toda parte, Merleau-Ponty evoca o seguinte exemplo: se um escravo é tão livre vivendo preso quanto escapando do cativeiro, não será possível dizer onde aparece a liberdade, já que não há, numa concepção desse tipo, um contraste entre uma ação livre e uma ação que não seja livre. Uma liberdade desse tipo seria uma “aquisição” e como que um estado de natureza e, nesse caso, a ideia de escolha desapareceria, pois “escolher é escolher *algo* em que a liberdade vê, pelo menos por um momento, um emblema de si mesma. Só há escolha livre se a liberdade se compromete em sua decisão e põe a situação que ela

²² MERLEAU-PONTY, 2011, p. 580

escolhe como situação de liberdade”²³. Uma liberdade adquirida saberia muito bem que o instante seguinte a encontraria igualmente livre. Para Merleau-Ponty, a “noção de liberdade exige que nossa decisão se entranhe no porvir, que algo tenha sido feito por ela, que o instante seguinte se beneficie do precedente e, sem ser necessitado, seja pelo menos solicitado por este”²⁴. Assim como na temporalidade, em que Merleau-Ponty explica anteriormente no livro que não existe um presente sucedido por outro presente que sucedesse o primeiro e nem um presente com perspectivas de passado e de porvir sucedido por um outro presente que subvertesse essas perspectivas, na liberdade é preciso que o que ela faz não seja desfeito por uma liberdade nova em seguida, cada instante deve envolver os seguintes e, uma vez tomada uma decisão e iniciada uma ação, o sujeito esteja inclinado a continuar, que exista uma propensão de seu espírito. A liberdade, para ter lugar, precisa de ciclos de conduta, de situações abertas que peçam um certo acabamento e sirvam de fundo, seja a uma decisão que as confirme, seja a uma decisão que as transforme.

Para Merleau-Ponty, o homem ou “sujeito encarnado” é um “campo de presença” (presença a si, presença a outrem e ao mundo) e essa presença é responsável por lançá-lo no mundo natural e cultural a partir do qual ele se compreende. Não se deve representar o homem como contato absoluto consigo, mas sim como um ser que se prossegue no exterior. O sujeito não faz de si mesmo e de sua maneira de ser uma escolha contínua e sempre singular, pois o que se tem “não é um fragmento de tempo e depois outro, um fluxo individual e depois um outro, é a retomada de cada subjetividade por si mesma e das subjetividades umas pelas outras na generalidade de uma natureza, a coesão de uma vida intersubjetiva e de um mundo”²⁵. Para Merleau-Ponty, não somos subjetividades ociosas e inacessíveis, nossa subjetividade é idêntica à nossa presença ao mundo e a outrem, ou seja, “sou tudo aquilo que vejo, sou um campo intersubjetivo, não a despeito de meu corpo e de minha situação histórica, mas ao contrário sendo esse corpo e essa situação histórica e através deles todo o resto”²⁶.

Nossa liberdade efetiva, de acordo com Merleau-Ponty, não está aquém de nosso ser, mas diante de nós, “nas coisas”. Não podemos dizer que nos escolhemos continuamente, sob o pretexto de que podemos continuamente recusar aquilo que somos. Não nos recusarmos não significa que nos escolhemos. Dessa forma, pergunta Merleau-Ponty, o que é a liberdade?

Quando nascemos, nascemos do mundo e nascemos no mundo. O mundo já está

²³ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 585

²⁴ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 586

²⁵ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 606

²⁶ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 606

constituído, mas nunca completamente constituído. Quanto ao primeiro aspecto, somos solicitados, quanto ao segundo, somos abertos a uma infinidade de possíveis, porém, uma análise desse tipo, para Merleau-Ponty, ainda é abstrata, pois existimos sob os dois aspectos ao mesmo tempo. Portanto, diz Merleau-Ponty, “nunca há determinismo nem escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua”²⁷. Mesmo nossas iniciativas e situações que escolhemos, uma vez que as assumimos,

[...] nos conduzem como que por benevolência. A generalidade do ‘papel’ e da situação vem em auxílio da decisão e, nesta troca entre a situação e aquele que a assume, é impossível delimitar a ‘parte da situação’ e a ‘parte da liberdade’²⁸.

Merleau-Ponty cita como exemplo um homem que é torturado para que seja obrigado a falar:

Se ele se recusa a dar os nomes e os endereços que querem arrancar-lhe, não é por uma decisão solitária e sem apoios; ele ainda se sente com seus camaradas e, engajado ainda na luta comum, está como que incapaz de falar; ou então, há meses ou anos, ele afrontou esta provação em pensamento e apostou toda a sua vida nela; ou enfim, ultrapassando-a, ele quer provar tudo aquilo que sempre pensou e disse da liberdade. Esses motivos não anulam a liberdade, mas pelo menos fazem com que ela *não esteja sem escoras no ser*²⁹.

Assim, explica Merleau-Ponty, “não é uma consciência nua que resiste à dor, mas o prisioneiro com seus camaradas ou com aqueles que ele ama e sob cujo olhar ele vive, ou enfim a consciência com sua solidão orgulhosamente desejada”³⁰. Mas sem dúvida, se esse indivíduo se envolveu nessa ação, se ele se ligou a seus camaradas ou aderiu a essa moral, é porque “a situação histórica, os camaradas, o mundo ao seu redor lhe parece esperar dele essa conduta. [...] Escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe”³¹.

“Estamos misturados ao mundo e aos outros em uma confusão inextricável. A ideia de situação exclui a liberdade absoluta na origem de nossos envolvimentos”³², continua Merleau-Ponty. Para o filósofo, nenhum envolvimento pode nos fazer ultrapassar todas as diferenças e tornar-nos livres para tudo. Mesmo as escolhas que fazemos de nossas vidas têm sempre lugar sobre a base de um certo dado. Nossa liberdade pode desviar nossa vida de sua direção espontânea, mas não por uma criação absoluta, e sim por uma série de deslizamentos, primeiramente “esposando-a”. Portanto, conforme Merleau-Ponty, todas as explicações de nossa conduta por nosso passado, nosso ambiente e nosso temperamento são verdadeiras, desde

²⁷ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 608

²⁸ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 608

²⁹ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 608-609, grifo meu

³⁰ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 609

³¹ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 609

³² MERLEAU-PONTY, 2011, p. 610

que sejam entendidas não como contribuições separáveis, mas como momentos de nosso ser total do qual nos é permitido explicar o sentido em diferentes direções, sem que se diga se somos nós que lhes damos seu sentido ou se o recebemos deles. Dessa forma, chegamos a um ponto capital, exposto no seguinte trecho de *Fenomenologia da Percepção*:

Sou uma estrutura psicológica e histórica. Com a existência recebi uma maneira de ser, um estilo. Todos os meus pensamentos e minhas ações estão em relação com esta estrutura, e mesmo o pensamento de um filósofo não é senão uma maneira de explicitar seu poder sobre o mundo, aquilo que ele é. E todavia sou livre, não a despeito ou aquém dessas motivações, mas por seu meio³³.

Para Merleau-Ponty, ainda que sejamos uma significação da história, isso não quer dizer que essa significação limite nosso acesso ao mundo, mas, ao contrário, ela é nosso meio de nos comunicarmos com ele. De acordo com o filósofo, é sendo sem reservas nem restrições aquilo que somos no presente que temos a oportunidade de progredir, é vivendo nosso tempo que podemos compreender os outros tempos. E assim Merleau-Ponty finaliza o livro, citando Antoine de Saint-Exupéry: “o homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem”³⁴.

REFERÊNCIAS

- MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BIMBENET, E. *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.
- CHAUÍ, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FERRAZ, M.S.A. *O Transcendental e o Existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas, 2006.

³³ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 611

³⁴ MERLEAU-PONTY, 2011, p. 612