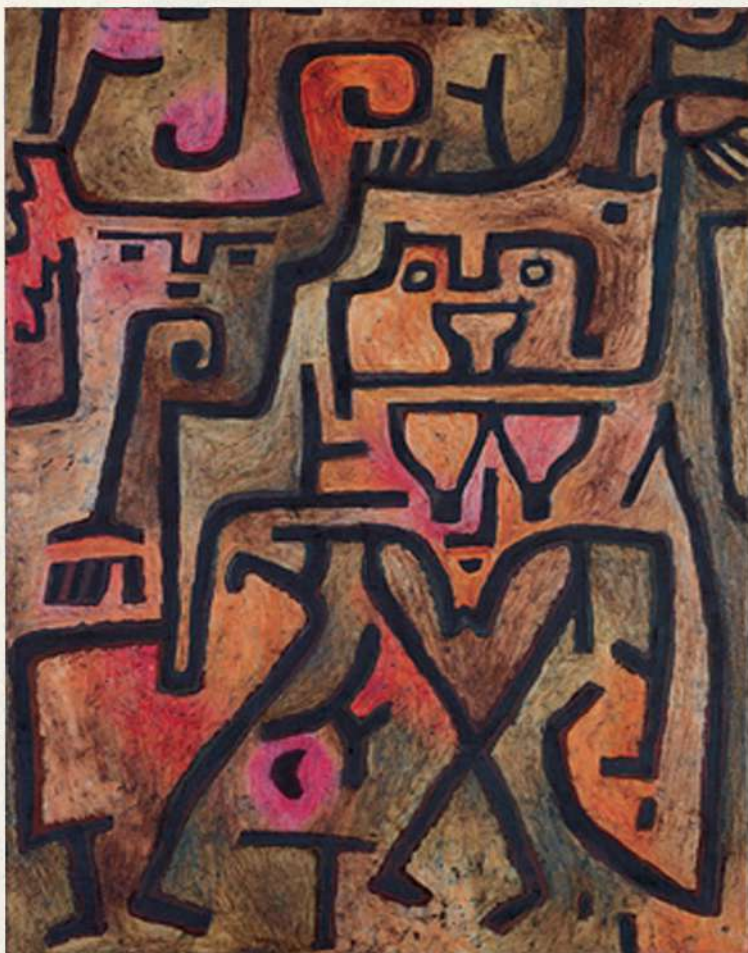


ORGANIZADORES
CLAUDINEI A. F. DA SILVA
REINALDO FURLAN

Figuras da carne: diálogos com Merleau-Ponty



CULTURA
ACADÊMICA
Editora

 Pedro & João
editores

FIGURAS DA CARNE:

DIÁLOGOS COM MERLEAU-PONTY

CULTURA
ACADÊMICA 
Editora


Pedro & João
editores

**Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Reinaldo Furlan
(Organizadores)**

FIGURAS DA CARNE: DIÁLOGOS COM MERLEAU-PONTY

Apoio:



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora


Pedro & João
editores

Copyright © Organizadores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos das autoras e dos autores.

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva; Reinaldo Furlan [Orgs.]

Figuras da carne: diálogos com Merleau-Ponty. São Carlos: Pedro & João Editores e São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2024. 354p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-5954-422-6 [Impresso – Cultura Acadêmica]
978-65-5954-421-9 [Digital – Cultura Acadêmica]
978-65-265-0951-7 [Impresso – Pedro & João Editores]
978-65-265-0952-4 [Digital – Pedro & João Editores]

DOI: 10.51795/9786526509524

1. Merleau-Ponty. 2. Carne. 3. Instituição. 4. Percepção. I. Título.

CDD – 410

Concepção da capa: Annie Simões Rozestraten Furlan

Quadro da capa: Hald Hexen, de Paul Klee

Arte final da capa: Luidi Belga Ignacio

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Cultura Acadêmica Editora

Praça da Sé, 108

CEP 01001-900 – São Paulo, SP

www.culturaacademica.com.br



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

SUMÁRIO

Apresentação: A carnalidade do pensamento: filosofia, ciência e política <i>Claudinei Aparecido de Freitas da Silva</i> <i>Reinaldo Furlan</i>	7
A carnalidade do pensamento: filosofia, ciência e política <i>Franklin Leopoldo e Silva</i>	23
La carne de la historia: su institución y su lógica <i>Graciela Ralón de Walton</i>	33
A carne da história: sua instituição e sua lógica <i>Graciela Ralón de Walton</i>	51
Merleau-Ponty e a possibilidade de uma ética da percepção <i>Danilo Saretta Verissimo</i>	69
Os diferentes modos de pertencimento ao que nos olha <i>Marcos José Müller</i>	87
Lugar e corporeidade: Arquitetura e Urbanismo a partir da Geografia Humanista e da fenomenologia de Merleau-Ponty <i>Werther Holzer</i>	99
Ser corpo-negro: con-vívio, dis-córdia e presença nos lugares e territórios <i>Fernanda Cristina de Paula</i>	119
A carnalidade da experiência: o entrelaçamento existencial entre perceber, falar e agir <i>Monclar Valverde</i>	155

As duas faces de Janus: Merleau-Ponty e a noção lévi- straussiana de estrutura <i>Claudinei Aparecido de Freitas da Silva</i>	169
Merleau-Ponty e a pesquisa em Ciências Humanas <i>Wanderley C. Oliveira</i>	195
Quiasma diaspórico: o pensamento bantu no Brasil <i>Elizia Cristina Ferreira</i>	213
Para uma fenomenologia da crise da sociedade moderna contemporânea <i>Reinaldo Furlan</i>	237
O sentido da natureza em Merleau-Ponty <i>Elena Pagni</i>	259
La naturaleza como “patria e historicidad de sujetos carnales” <i>Roberto Juan Walton</i>	287
A natureza como “pátria e historicidade de sujeitos carnais” <i>Roberto Juan Walton</i>	313
Índice remissivo	339
Sobre as autoras e os autores	347

APRESENTAÇÃO

A carnalidade do pensamento: filosofia, ciência e política

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Reinaldo Furlan

A presente obra coletiva corresponde à quarta edição do Colóquio Merleau-Ponty, transcorrido na cidade de Limeira (SP) nos dias 12, 13 e 14 de dezembro de 2018, reunindo estudiosos nacionais e internacionais da obra do filósofo francês em tela. Recuperando brevemente o registro, o primeiro destes colóquios ocorreu em Salvador, em 2008, na Universidade Federal da Bahia, sob a iniciativa do professor Monclar Valverde. Em 2011, o segundo encontro foi realizado na Universidade Federal da Paraíba, em João Pessoa, sob a coordenação do professor Iraquitã de Oliveira Caminha. Já a terceira edição transcorreu, em 2014, na Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis, sob a presidência do professor Marcos José Müller. Em 2018, portanto, é a primeira vez que este evento acontece no Sudeste, na cidade de Limeira, junto à Universidade Estadual de Campinas, dessa vez, sob a curadoria do professor Eduardo José Marandola Júnior. Este Quarto Colóquio procurou trazer alguns elementos para contribuir com essa história de 10 anos, sobretudo por uma perspectiva interdisciplinar e da relação entre filosofia, ciência e política pautada pela situacionalidade e a carnalidade do pensamento. A título de registro, este fora o primeiro Encontro organizado por um curso de pós-graduação externo à área de Filosofia: o Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (ICHSA), da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA). Como logo veremos, os textos aqui reunidos gravitam em torno da questão da carnalidade, foco do Encontro, buscando situar a atualidade do pensamento de Merleau-Ponty; atualidade essa que

se mostra tanto de um ponto de vista mais filosófico e conceitual quanto da interface de seus conceitos com as ciências humanas, em diferentes contextos de pesquisa. Cremos que o resultado do Encontro, agora apresentado em livro, é uma mostra significativa da vitalidade da obra multifacetada de Merleau-Ponty, que o leitor tem agora “em mãos” para, eventualmente, animado por disparadores de ideias decorrentes dessas leituras, prosseguir seus próprios caminhos de pesquisa.

Tendo como temática geral “A carnalidade do pensamento: filosofia, ciência e política”, a quarta edição realizou-se em três modalidades correlatas. Primeiramente, o evento promoveu o minicurso *Ruptura con el objetivismo, la relación entre fenomenología y ciencias humanas* proferido pela professora Graciella Ralón de Walton (UNAM) e o professor Roberto Walton (UBA). Na sequência, o Encontro foi marcado por apresentações artístico-culturais como a ministrada pela professora Elizia Christina Ferreira (UNILAB), com a oficina de dança “Umbigo do mundo”.

A Abertura propriamente dita dos trabalhos se dá com uma singela Homenagem prestada, *in memoriam*, à professora Creusa Capalbo (1934-2017), tributo manifesto pela professora Constança Marcondes César.

A seguir, o evento toma efetivamente curso com as tradicionais conferências. O professor *Franklin Leopoldo e Silva* é quem pronuncia a Conferência de Abertura, intitulada “A carnalidade do pensamento: filosofia, ciência e política”. Franklin expõe, em termos simples e claros, as bases e o princípio norteador do pensamento de Merleau-Ponty ao longo de sua obra. Com isso, cremos que estabeleceu de forma bastante cristalina, como é de praxe em seus escritos e apresentações, o ponto de partida do Encontro. Trata-se, como se sabe, do resgate do corpo como expressão de sentido na relação com o mundo, ocultado pelo intelectualismo ou as filosofias do espírito desde o início da modernidade. Como lembra Franklin, Merleau-Ponty, em sua primeira obra, *A Estrutura do Comportamento*, busca mostrar, via a psicologia da Gestalt, a estrutura de sentido subjacente no

organismo animal em sua atividade no meio ambiente, anterior à consciência de si e ao pensamento reflexivo. No caso da *Fenomenologia da Percepção*, obra na qual o significado do termo existência, já presente no sentido da relação do animal com seu mundo, como estabelecido com a primeira obra, ganha destaque o sentido pré-reflexivo e pré-categorial das atividades humanas como forma de nossa habitação no mundo ou de nossas relações com o mundo e os outros, com o que, mais uma vez, trata-se de compreender o que o racionalismo oculta, quando pressupõe a razão e o entendimento como fonte original de todo sentido no mundo. Assim, nesse movimento de revisão crítica dos pressupostos da metafísica moderna, que visa a uma experiência de sentido mais originária do que esta do pensamento reflexivo, conforme estabelecido pelas filosofias de Descartes e Kant, Merleau-Ponty procura enraizar a experiência do pensamento em um solo anterior à divisão entre sujeito e objeto, ou, nos termos que animam esse nosso Encontro, mostrar a carnalidade do pensamento ou sua operação silenciosa, enquanto expressão de sentido no próprio sensível. Nessa direção, Franklin termina lembrando a retomada dos estudos de Merleau-Ponty sobre o conceito de Natureza, em particular sobre a vida animal e humana, que situa a representação moderna da Natureza como um caso específico e particularmente abstrato, como o é da vida animal e humana, diante de uma experiência de sentido que a precede e sustenta. Como diz Franklin, numa passagem que pode sintetizar o significado de sua apresentação, “a racionalidade significa que as perspectivas se agrupam, as percepções se confirmam, um sentido aparece, mas, nem por isso, essa representação e, principalmente, o sentido que ela encerra deveriam ser considerados um mundo à parte, em que a verdade apareceria de modo absoluto. O que percebemos não se transforma em espírito, mas permanece na intersecção” de nossas experiências.

O segundo texto, em versão bilíngue, “La carne de la historia: su institución y su lógica” (A carne da história: sua instituição e sua lógica), da professora *Graciela Ralón de Walton*, visa estabelecer o

alcance e sentido último do fenômeno da história e seu movimento carnal. Para tanto, trata-se de mostrar a maneira como Merleau-Ponty via o conceito matriz de instituição para descrever a lógica interna que comanda a história como acontecimento. Graciela nos sugere, logo no título, a ideia de carnalidade da história, e destaca no texto, com o próprio Merleau-Ponty, a língua como o modelo para uma teoria da história; língua essa que se situa entre a noção de coisa e sujeito, permitindo, pois, compreender a engrenagem entre as gerações e o sujeito no campo intersubjetivo da experiência prática. Nessa perspectiva, o sedimentado, enquanto instituído, é a experiência (temporal) do social histórico, entre o acaso absoluto e a lógica absoluta da razão. Ou seja, entre a concepção de uma história subjetiva e uma história objetiva encontra-se a história selvagem como expressão da vida comum. Há implicação lateral de sentidos práticos intersubjetivos, um pensamento selvagem que se realiza como logos do ser bruto ou selvagem. Sob tal prisma, o conceito de história selvagem nos parece heurístico porque se coaduna com as noções, largamente empregadas por Merleau-Ponty em seus últimos trabalhos, de *empiètement* (invasão), promiscuidade, polimorfismo e imaginário, na tensão histórica entre o instituinte e o instituído.

Em “Merleau-Ponty e a possibilidade de uma ética da percepção”, o professor *Danilo Saretta Verissimo* visa caracterizar uma possível dimensão ética do fenômeno perceptivo. Para tanto, o autor parte de um questionamento crucial de nossa época: em condições de aceleração do ritmo de vida, de consumo exacerbado e da disponibilização de tecnologias multidirecionais, multiplicamos indiscriminadamente as imagens na forma de fotografias, filmes, pinturas, propagandas – o que parece responder ao nosso desejo de visibilidade com base em uma saturação quantitativa das mesmas. Assim, uma vez posta a instigante questão sobre a dimensão ética da percepção, Danilo pergunta se há princípios de uma ética da percepção em Merleau-Ponty, um tema que o conduz à tematização da possibilidade de uma transformação ética do olhar, e que se desdobra na diferença entre

atenção primária, de fundo gestáltico, e atenção secundária, de conteúdos no campo estruturado da percepção. Ou ainda, na diferença entre aprender a perceber e o fato de perceber, ou entre a capacidade perceptiva ou forma de perceber e a percepção de fato ou o sentido percebido. São questões que, além de muito atuais, nos parecem inéditas ou pouco comuns nos trabalhos sobre o pensamento de Merleau-Ponty. Com esse objetivo, Danilo resgata as pesquisas do filósofo nos anos 1950, no Collège de France, que retomam a importância do movimento para a organização do campo perceptivo, que a *Fenomenologia da Percepção* investigava sob o tema da intencionalidade motora. Dessa forma, Merleau-Ponty passa da questão da estrutura figura-fundo, ou melhor, avança sobre o sentido da estrutura figura-fundo para encontrar o princípio de sua instituição por meio do nível perceptivo, que implica o movimento e a formação do pacto do sujeito com o mundo como modo de ver, que representará, por sua vez, a instituição de uma forma de vida. Esse modo de ver, isto é, de se estabelecer no nível perceptivo, que é a junção do sujeito com o mundo ou a ancoragem do sujeito no mundo, se torna a capacidade de ser temporal no espaço e no mundo cultural. Com essas pesquisas, como realça Danilo numa frase que nos parece lapidar, “aquilo que passa a ser visto é o próprio ato da visão”, investigada por Merleau-Ponty desde o princípio de sua obra, e agora vinculada à dimensão ética da percepção, uma questão que é desenvolvida tradicionalmente por pesquisadores do pensamento de Wittgenstein, e descoberta por Danilo como inscrita na obra do próprio Merleau-Ponty.

Já em seu trabalho “Os diferentes modos de pertencimento ao que nos olha”, o professor *Marcos José Müller* perspectiva um enigma fundamental do olhar: as múltiplas faces do pertencimento. O autor começa por descrever um dos primeiros níveis dessa experiência primordial: a figura da mãe como outrem ao qual pertencemos originariamente, mesmo sem, no entanto, conhecê-la inteiramente. Vale observar que a mãe é aquela que, antes, auxilia a ver o sentido radical do visível, que é o pertencimento, o

pertencimento ao olhar do outro. Assim, ver é pertencer, pertencer ao que nos olha. E se, por um lado, esse pertencimento nos abre o mundo das imagens, por outro, ele nos reconduz à condição da dependência, da filiação. Müller ainda avança sobre outras formas de pertencimento como, por exemplo, a vivência amorosa no matrimônio. Trata-se de compreender a noção de vidência enquanto pertencimento ao outro, ao outro como imagem, como ser de latência. Conforme Müller retrata em seu texto, “o outro é esse acontecimento que faz surgir diante de mim a diferença, especialmente essa diferença fundamental que chamamos de tempo, a qual instala a ambiguidade fundamental de cada instante vivido, sempre dividido entre o passado e o futuro. O outro, enfim, enquanto olhar que me faz ver um acontecimento, é quem me faz descobrir o que surge, seja isso um passado ou um futuro, numa palavra, fenômeno”. No caso de sua mãe, acometida de Alzheimer, que Müller relata textualmente como um autêntico disparador dessa sua reflexão, seu olhar não abre o passado para o futuro como o olhar do seu pai, também presente no encontro, mas revela o pertencimento ao passado que nos constitui.

Já o professor *Werther Holzer* em seu trabalho – Lugar e corporeidade: Arquitetura e Urbanismo a partir da Geografia Humanista e da fenomenologia de Merleau-Ponty – nos traz a necessidade de se pensar a arquitetura e a geografia a partir do reconhecimento do espaço existencial vivido pelo corpo. Quer dizer, trata-se de ressignificar que o espaço humano é primordialmente habitado pelo homem, e só posteriormente idealizado na forma geométrica para fins de sua apropriação pela técnica, que tem como pressuposto o corpo humano como um artefato no meio de objetos físicos, ambos, pois, representados sob a mesma concepção objetiva de mundo, inaugurada pela modernidade. Com isso, se desconsidera o caráter poético e imaginário próprios da relação do corpo humano com a Terra, que representam, de modo geral, a arquitetura encarnada ou comum, predominantemente nas formas de habitar que resistem ou se contrapõem a essas formas abstratas e científicas presentes na

geografia e arquiteturas modernas. Resta, então, inverter a direção dos projetos arquitetônicos ou geográficos, de sua concepção por uma ciência objetiva do espaço para uma concepção existencial que enuncie o sentido da relação do corpo com o lugar.

A professora *Fernanda Cristina de Paula* em “Ser corpo-negro: con-vívio, dis-córdia e presença nos lugares e territórios”, nos traz uma questão crucial: qual é o estatuto do racismo na estrutura da existência humana de ser-com o outro, colocada por Heidegger e assumida pela filosofia do corpo de Merleau-Ponty? Mais precisamente, considerando o homem branco como o padrão ocidental dominante, ela pergunta se o conflito, no caso do racismo, é primário ou secundário na relação do homem branco com a pessoa negra; se a dis-córdia vem após o con-vívio originário e, nesse caso, a separação ou recusa só é possível porque pressupõe o ser-com-o-outro, ou o conflito é primeiro, barrando o ser-com-o-outro ou, de forma relativa, situando-o em uma relação de desigualdade, assim como somos com os animais? Em síntese, cremos que a autora nos deixa a questão da política como eventualmente constitutiva da relação ontológica do ser-com-o-outro. A partir dos conceitos heideggerianos de ser-no-mundo e ser-com, atravessados pela noção de carne ou de sensível em Merleau-Ponty, Fernanda explicita a noção de geograficidade por meio das categorias de corpo-lugar e corpo-território, explicitadas, por sua vez, com as noções de convívio e discórdia em nossas relações. Todo esse aparato conceitual é elaborado pela autora a partir da própria vivência de ser corpo negro em nossa sociedade, da sua vivência de ser corpo-lugar tenso no território do homem branco dominante. Para nós, trata-se de um testemunho conceitual ou de uma expressão filosófica à flor da pele da condição de negritude em um país cujo racismo estrutural, herança da formação escravocrata da sociedade brasileira, ganha corpo no texto da autora por meio dos conceitos de corpo-lugar, corpo-território, convívio e discórdia.

Em “A carnalidade da experiência: o laço entre o perceber, o falar e o agir”, o professor *Monclar Valverde* desenvolve de uma

forma que nos parece bastante original, a tese da instituição do sensível, unindo o que seriam as três fases do pensamento de Merleau-Ponty. Monclar propõe a interessante ideia de uma hermenêutica do sensível, procurando unir as noções de percepção, linguagem e ação política. Ele então parte da seguinte constatação: “por que nos sentimos tão compelidos a falar de imagens?” Fato é que não só por suas formas e por seus efeitos visuais, elas nos fazem falar à medida em que nos afetam ou nos atingem em nosso afeto, no sentido mesmo aristotélico quando se considera que o humano é um ser vivo, talvez o único, por enquanto, dotado de fala. Monclar então argumenta que nossa primeira experiência do ser no mundo manifesta uma relação imaginária com a esfera simbólica, o que nos devolve inevitavelmente ao reino da imagem, ao mundo da percepção e da imaginação. Como já presumira Merleau-Ponty, não estamos mais situados numa natureza em si, mas numa natureza primordial desde onde toda percepção é já expressão. Mais precisamente, a percepção é uma expressão primordial do movimento de quem percebe. O texto, enfim, conclui com a tese segundo a qual esse regime da experiência da expressão desenvolve-se como um processo de “instituição do sentido que se manifesta na acomodação dinâmica entre dois aspectos aparentemente contraditórios: um quadro instituído de referências semânticas e uma força instituinte de significação, que pode alcançar o plano simbólico, mas não se reduz a ele, pois envolve igualmente o plano material e o plano imaginário”.

Em “As duas faces de Janus: Merleau-Ponty e a noção lévi-straussiana de estrutura”, o professor *Claudinei Aparecido de Freitas da Silva* traz à tona, a partir dos trabalhos de Claude Lévi-Strauss, a maneira como Merleau-Ponty ressignifica a ideia de estrutura. Para tanto, o sentido aí aludido remete a uma perspectiva dialética em que se dá vazão à noção de ambiguidade. A estrutura é descrita, fenomenologicamente falando, como um princípio dinâmico, ambíguo, uma *Gestalt* na qual figura e fundo se entrelaçam carnalmente a fim de se situar o movimento de uma racionalidade mais alargada ou elástica, isto é, um terreno comum em que tanto

o primitivo quanto o civilizado possam se encontrar. Para retomar a célebre passagem merleau-pontiana, “a tarefa é, pois, alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão”. Sob esse prisma, metaforiza o filósofo, a estrutura se revela com uma dupla imagem encarnada vindo, pois, encontrar na figura romana do deus Janus a mais emblemática expressão. Noutros termos, a estrutura é como as duas faces de Janus à medida em que une a identidade e a diferença, mesmo e outrem num só regime de coexistência. Ao fazer tal alusão, Merleau-Ponty pretende interrogar o sentido último da intersubjetividade, um tema, por demais debatido, que fez fortuna teórica na seara das ciências humanas das quais, a antropologia estruturalista concebida por Lévi-Strauss oferecera significativamente um contributo inestimável. O antropólogo francês, que aportara em terras brasileiras, deu mostras do quanto o desenvolvimento das ciências sociológicas não pode mais se apoiar, tendo como base tanto metódica quanto teórica, na antiga vertente matricial positivista.

O professor *Wanderley Cardoso Oliveira*, em “Merleau-Ponty e a pesquisa em Ciências Humanas”, trava, pelo viés, sobretudo da filosofia de Merleau-Ponty, um diálogo com o filme *Capote* (2005), do diretor Bennett Miller (Nova York), à luz da seguinte questão: que orientações tal película pode sugerir para realizarmos pesquisas em Ciências Humanas na perspectiva fenomenológica? Ora, Wanderley compara o trabalho de investigação do jornalista e escritor Truman Capote no filme “A sangue frio”, ao trabalho de pesquisa em ciências humanas. Mais: o autor do texto faz dessa comparação com o cinema um meio privilegiado de investigação do mundo humano, como Merleau-Ponty afirmara a respeito da literatura e do cinema novo, privilegiados, justamente, por trazerem a vida dos homens em “carne e osso”, da qual se destacam as formas de suas relações com o mundo e com os outros. E assim Wanderley retrata, de forma clara e contundente, o quanto pesquisas sobre o drama da vida dos outros, isto é, seus acontecimentos nos entrelaçamentos com o mundo e os outros,

implicam profunda e dramaticamente a vida do próprio pesquisador. Wanderley termina seu texto destacando que isso ocorre quando o pesquisador faz do seu trabalho uma verdadeira experiência de vida, o que significa, que poderíamos dizer, fazer a pesquisa de forma honesta e não apenas burocrática ou de modo instrumental, e completa de forma lapidar: “Cuidado, pesquisar pode ser perigoso! E digam adeus ao sangue frio!”. Não nos parece que trairíamos o sentido do seu texto se acrescentássemos: e como isso pode ser transformador!, a despeito do fim trágico do seu personagem. Mas, de fato, a vida em “carne e osso”, não pode oscilar entre “o inferno e o céu”?

Já em “Quiasma diaspórico: o pensamento bantu no Brasil”, a professora *Elizia Cristina Ferreira* propõe aproximar aspectos da filosofia ocidental na sua expressão contemporânea francesa e o pensamento dito “ancestral” dos povos bantu, tal como ele foi guardado na diáspora latino-americana em geral, tomando especificamente algumas manifestações da cultura popular. A partir, portanto, do território ameríndio, trata-se de pensar a filosofia desde o solo fenomenológico como o de Merleau-Ponty ao descrever o movimento de uma injunção entre a carne do mundo e a carne do corpo por meio de um “entrelaçamento” ou “quiasma”. Para tanto, o texto encerra por avaliar a possibilidade de estabelecer uma convergência de fundo entre a noção de carnalidade e o conceito de Calunga, de origem bantu, que traduz justamente a encruzilhada entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos para, enfim, permitir pensar o sentido de um quiasma diaspórico. Em suma, Elizia nos convida a retomar nossa ancestralidade africana, representada pela cultura bantu através de ideias de seu pensamento ou filosofia própria, ao mesmo tempo que procura mostrar suas ressonâncias com a filosofia da carne de Merleau-Ponty, que apontam para a promiscuidade e verticalidade do nosso modo de ser, entrelaçando passado, presente e futuro em uma unidade de vida que subjaz a nossos pensamentos. Em última instância, Elizia nos aponta para um corpo mais profundo e espesso como “um grande sistema de razão”, conforme as palavras que ela

apropriada do capoeirista Mestre Pastinha, que completa: “por detrás de nossos pensamentos acha-se um Ser poderoso, um sábio desconhecido”, que nos lembra o Zaratustra de Nietzsche. E de forma original e instigante, Elizia defende que a dança preservada da cultura africana constitui parte da metodologia com a qual podemos acessar ou contatar essa origem de ser que nos habita por meio da ancestralidade bantu. O que se extrai daí é uma proposta, pois, também de filosofia prática como acesso à verdade, como, aliás, encontramos também em Marx ou, para ficar com o referencial do seu texto, no próprio Merleau-Ponty, cuja experiência de pensamento se coloca como sensível ou carnal. Nesse sentido, talvez nossas matrizes africanas da música e da dança digam mais a respeito do que somos com nossos corpos do que nossa herança do pensamento ocidental dominante. Ao menos, essa é a questão que o texto de Elizia nos deixa para pensar.

O professor *Reinaldo Furlan*, em “Para uma fenomenológica da crise da sociedade contemporânea”, procura esboçar dois itens que iluminariam o sentido da crise profunda que vivemos em nossa sociedade moderna contemporânea: o individualismo e a autonomização da economia, e a contribuição da fenomenologia de Merleau-Ponty para pensá-los através das noções de nível perceptivo, esquema corporal e instituição, elaboradas pelo autor em seus cursos nos anos 1950 no Collège de France. Dessa forma, Reinaldo procura mostrar a dimensão cultural, no sentido antropológico do termo, isto é, como forma de vida, presente na inscrição perceptiva do corpo nas suas relações com o mundo e os outros, na qual se coadunam o caráter sensível, afetivo e simbólico do sentido vivido. É nesse nível, destaca Reinaldo com Merleau-Ponty, que o mundo se forma e se transforma de maneira profunda, como demanda a elucidação da dimensão da crise que vivemos.

Em “O sentido da natureza em Merleau-Ponty”, a pesquisadora italiana *Elena Pagni* busca contextualizar o significado da reflexão merleau-pontiana sobre o conceito de Natureza como reavaliação da história do homem no seio da história da natureza. Ao mesmo tempo, trata-se de abrir o

questionamento acerca da relação entre ontológico e orgânico, ontologia e ciências da vida. Em função disso, Elena advoga a instigante tese de que a semiótica completaria, na ciência, o movimento do pensamento de Merleau-Ponty nos cursos sobre o conceito de Natureza. Mais detidamente, ela aponta que a biossemiótica seria um aporte importante para a ideia de um simbolismo natural, destacada nos referidos cursos do filósofo e avança a tese da compreensão da vida como um fenômeno de expressão e comunicação naturais. Como ela resume de forma bastante clara e objetiva: “através da biossemiótica, podemos repensar a vida como história natural do signo [...] desde a sinalização celular e a comunicação em sistemas fisiológicos, até à comunicação entre organismos e entre espécies, ou, se quiser, até aos processos de signos que são incorporados e necessários à cognição e cultura humana”. Conforme Elena, a biossemiótica seria, pois, a chave para entender a tão procurada encarnação do espírito pela filosofia de Merleau-Ponty, desde o seu princípio.

Por fim, fechando o movimento nuclear do livro, em versão bilingue, “La naturaleza como “patria e historicidad de sujetos carnales” (A natureza como “pátria e historicidade de sujeitos carnales”), o professor argentino *Roberto Juan Walton* nos brinda com uma reflexão acerca da natureza como carne. Para Walton, a carnalidade pode ser examinada sob uma dupla perspectiva: primeira, como que fundada na natureza, no sentido de que a natureza é “o outro lado do homem”. Em seguida, como noção fundadora da história, na acepção de que o corpo humano estabelece uma matriz para com ela. Sobre o fundamento da carnalidade, a história humana se desenrola como um movimento de instituição e reativação de significados operante nas diversas comunidades humanas. Para tanto, Walton organiza a sua exposição a partir dos seguintes pontos: 1) a natureza como passagem e transferência; 2) natureza como dialética e enquadramento; 3) a carnalidade como implicação da natureza; e 4) a carnalidade como matriz da história. Em tal direção, Walton observa, de forma ao mesmo tempo clara e rigorosa, o significado

da filosofia de Whitehead, em particular, o segundo período de seu pensamento, expresso em *The Concept of Nature*, que marcou profundamente as reflexões de Merleau-Ponty, com o qual se nota o enfrentamento gigantesco operado por ambos, da noção moderna de natureza, centrada na noção de objeto e exemplificado com a física de Laplace. Em sua leitura de Descartes e Leibniz, Whitehead desloca o conceito de apreensão presente nos atos do conhecimento que reúnem o disperso no espaço e tempo da percepção, para o seio da própria Natureza, por meio do conceito de apreensão, “pelo qual um fragmento do universo responde a todo o resto”. O contrapeso ao risco de subjetivismo nessa nova concepção de realidade natural equipara-se com a noção de objeto a título de “potências puras para a determinação dos fatos”. Eu suma: “os objetos ou objetos eternos participam na passagem da natureza como “características definidoras” dos eventos ou entidades atuais que se agrupam”. Na leitura merleau-pontiana, aponta Walton, o que entra em jogo aí são estruturas do que permanece e advém, quer dizer, “é a forma abreviada de marcar que instaura um conjunto de relações”. Isso tudo, embora, no caso de Merleau-Ponty, como destaca Walton de maneira aguda e perspicaz, o objeto surge na diferença com a identidade que aparece como uma concreção na diferença, ou ainda, como transcendência. Conforme o autor destaca do próprio Merleau-Ponty: “a transcendência é a identidade na diferença”, ou seja, a diferença é primeira. No caso da existência humana, marcada pelo existencial ser-com, a apreensão física (percatção) ou percepção aparece como o encaminhamento corporal (tudo começa no corpo, segundo *A Estrutura do Comportamento* – Merleau-Ponty) na sua abertura para o processo histórico, que se realiza entre sua adaptação natural (movimento centrípeto) e criação (movimento centrífugo) cultural, como a dialética entre o instituído e o instituinte, desde a instituição natural do corpo na natureza como um simbolismo natural, até a instituição histórica que a assume para uma nova carnalidade, sem, no entanto, absorvê-la por completo. Dessa forma, o professor Walton expressa, com singular clareza e rigor conceitual, uma perspectiva

de carnalidade do pensamento, tema do nosso Encontro, entrelaçando as filosofias de Whitehead e Merleau-Ponty.

Com esses trabalhos textuais aqui elencados, o livro revive, uma vez mais, em carne e osso, o espírito geral do pensamento de um filósofo que se mantém vivo à medida que se medita sobre uma variedade de temas concêntricos. Mais do que a consolidação que foi erigida em vida, o que compõe a obra envolve as suas repercussões, debates, desdobramentos e, porque não, aplicações. Fato é que essa mesma obra é pródiga neste sentido, ou seja, ela se torna realmente importante enquanto filosofia, à medida que sugere apropriações e desdobramentos em diferentes vertentes do pensamento filosófico, na política, nas artes e nas ciências. Sua preocupação, que perpassa a fenomenologia e as filosofias da existência, passando pelas ciências humanas, pela política no coração da história e, por fim, esboçada no projeto de uma nova ontologia do sensível, a ponto de abranger um grande número de possibilidades de entrada (e de cultivo), faz com que Merleau-Ponty seja cada vez mais reavivado como um ponto de passagem indispensável para se compreender o pensamento contemporâneo. O que se vislumbra, a partir daí, é o horizonte de um pensamento encarnado capaz de repensar, no contexto de uma razão alargada, as consequências de uma fenomenologia (ou ontofenomenologia) para a sociedade contemporânea. Essa nova ideia de razão é aquela capaz de promover um pensamento situado, corporificado, de fronteira, por excelência, que tem muito para oferecer em face dos desafios contemporâneos, seja na filosofia, na ciência e na própria política. Nessa direção, o pensamento encarnado talvez seja a possibilidade de pensar estes três campos em outra chave, mais articulada, interdisciplinar, na qual o sensível permeie, de forma mais efetiva e potente, nossas ações cotidianas, nosso contexto social e histórico e nossa forma de ser no mundo. Trata-se, enfim, de promover a reflexão e o debate da obra de Merleau-Ponty não como algo dado, mas como pensamento vivo, desconcertante, intrigante, transgressivo.

Que fique registrado, aqui, nosso agradecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por haver patrocinado a realização do IV Colóquio Merleau-Ponty. Ao Centro de Filosofia e Ciências Humanas, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campus Limeira, pelo apoio destinado a todas as atividades que integraram o Colóquio. E, por fim, ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), por cujo meio tal coletânea do evento agora ganham corpo, via subsídio PROAP/CAPES.

A carnalidade do pensamento: filosofia, ciência e política

Franklin Leopoldo e Silva

Muito obrigado Reinaldo. Eu quero também agradecer, aqui, ao professor Eduardo e aos demais participantes que organizaram o evento, pelo convite e pela oportunidade que eu tenho de fazer aqui uma exposição sobre esse problema do Merleau-Ponty, a carnalidade, mas que vou fazer de uma maneira muito superficial, ou seja, já se examinou suficientemente o pensamento do Merleau-Ponty como crítica do humanismo, mas, talvez valha a pena insistir em que esta crítica implica uma outra concepção de sujeito cognitivo, psicológico e político.

Não se quer dizer com isto que seria possível restituir aspectos antropológicos na filosofia de Merleau-Ponty, mas, talvez, repassando um pouco a prioridade subjetiva à qual aludimos, fosse possível focalizar, de modo especial, a visão do ser humano própria do autor que parece configurá-la de forma distinta, tanto do dualismo cartesiano, suficientemente criticado pelo filósofo, quanto da ênfase antropológica que observamos no marxismo e no contexto do existencialismo sartriano. Com isto, não teremos uma outra antropologia, mas uma visão do ser humano que se configura a partir de matrizes bem diversas, e até opostas à tradição cartesiana-kantiana.

Certamente a fenomenologia foi de grande importância nessa trajetória, pois implicou um exame crítico profundo da subjetividade e dos seus desdobramentos na modernidade, assim como a analítica heideggeriana da existência de intento cartesiano, sem exacerbar os aspectos do *ens subjectum*. De um modo geral, a insistência pré-reflexiva, tal como parece entendê-la Merleau-Ponty, permite captar, em regime originário, o ser no mundo antes da constatação reflexiva da realidade como objeto, o que certamente incide na reabilitação do sujeito em sua condição

ordinária e paradoxalmente anti-subjetiva. Entre as influências que contribuíram para formar o pensamento de Merleau-Ponty nós podemos destacar a fenomenologia e o bergsonismo.

Husserl e Bergson aparecem na mesma época com possibilidades inovadoras, principalmente no modo de pensar a relação sujeito-objeto e, de forma geral, a experiência. O emblema da fenomenologia é de volta às próprias coisas que deve recolocar a filosofia, o conhecimento, na perspectiva de uma compreensão mais originária da relação entre consciência e mundo que os pressupostos culturais tendem a deformar. E o propósito da filosofia de Bergson é retomar o contato com uma experiência originária que a estrutura racional encobre. Nos dois casos, temos um exame crítico da razão e, em Bergson, uma visão dos seus limites. Merleau-Ponty também começa por uma crítica dos padrões de racionalidade que se impuseram historicamente. Como o conhecimento sempre constituiu a grande preocupação das filosofias impôs-se, naturalmente, a ideia de que a experiência do mundo somente se completa quando se toma um ordenamento racional através de categorias ou conceitos.

Na filosofia moderna, esse ordenamento racional se dá pela reflexão, que é a volta do sujeito sobre si mesmo para encontrar, na lógica do pensamento, os meios e se relacionar objetivamente com a realidade. Nesse sentido, a experiência é vista como organizada segundo o parâmetro sujeito-objeto, qualidade que aparece então como uma estrutura originária aquém da qual, não poderíamos remontar. A questão colocada por Merleau-Ponty é: não haveria um extrato mais primário da experiência que estaria na origem os nossos contatos com o mundo, antes de qualquer categorização, de qualquer reflexão, de qualquer ordenamento lógico, não seria possível supor uma relação pré-reflexiva, isto é, pré-objetiva e pré-subjetiva com a realidade, a partir da qual se formariam como estrutura secundária as relações entre sujeito e objeto, as categorias de ordenamento e os princípios de inteligibilidade que aparecem no conhecimento constituído desde a prática até a ciência?

Se essa suposição for plausível, então a filosofia não deveria apenas se ater ao conhecimento constituído nas relações categoriais de ordem expressiva, mas deveria também entender o processo pelo qual essas relações se constituem a partir de uma presença no mundo, a consciência e da consciência ao mundo que não se governaria pelas regras da subjetividade e da objetividade. Vou repetir essa frase: a filosofia, tendo se constituído na ordem reflexiva, deveria entender o processo pelo qual essas relações se constituem a partir de sua presença do mundo à consciência e da consciência ao mundo que não se governaria pelas regras da subjetividade e da objetividade.

Como chegar a essa dimensão ou, pelo menos, a indicações suficientes de que ela existe? É preciso reabilitar certos modos de apreensão da realidade que foram desvalorizados ao longo da história da filosofia, notadamente, o comportamento e a percepção.

Os dois primeiros livros de Merleau-Ponty são *A Estrutura do Comportamento* (1942) e *Fenomenologia da Percepção* (1945). No primeiro, ele procura mostrar que há uma grande diferença entre a conduta natural e a representação teórica dessa conduta. Quando estudamos o comportamento, estabelecemos uma série de distinções e articulações que são provenientes de nossa reflexão sobre ele, que projetamos na própria realidade para compreendê-la categorialmente; é o que faz a psicologia, mas a conduta ocorre no nível de presença imediata do mundo em que essas articulações não existem necessariamente, por exemplo, a relação sujeito-objeto ou consciência-coisas.

No mundo da vida, isto é, na imediatez da conduta não precisamos estabelecer articulações e mediações reflexivas para reconhecer perceptivamente as coisas e agir sobre elas situando-nos no mundo. A conduta ou o comportamento não existe em estar perante às coisas, um sujeito diante do objeto, mas, sim, em estar entre as coisas. O mundo é o meio imediato em que vivo, isto é, em que me situo, ajo e reajo àquilo que me afeta sem mediações. Essa práxis espontânea está na origem da experiência, que já é experiência ainda não refletida. Por isso, é preciso fazer uma

fenomenologia da percepção. Isto é, voltar à percepção nela mesma, porque a filosofia permanece no plano da representação intelectual da percepção, o que a coloca longe do acontecimento perceptivo. Por exemplo, tendemos a entender que a percepção já é uma análise da realidade, porque quando queremos compreendê-la, habitualmente a analisamos e a decomparamos, o que nos faz supor que ela ocorre como composição de partes, mas a própria psicologia, no caso da Gestalt, viu-se obrigada a aceitar que percebemos totalidades, figuras que seguem sobre um fundo, e que a percepção das partes depende de um direcionamento da atenção.

Percebemos diretamente estruturas e não partes isoladas. Percebemos relações como totalidades sintetizadas e não como composição de elementos. E isso decorre de que, na percepção espontânea, ainda não atuamos como sujeitos estruturantes da realidade, à maneira de Kant. Portanto, ainda não há objetos estruturados segundo as regras da inteligibilidade, seria preciso deixar de pensar que a percepção é uma preparação para a abordagem intelectual do mundo, etapa na qual ela ganharia, retrospectivamente, o sentido que não tem em si mesma.

O mundo da percepção significa, mas seus significados são sensíveis, comportamentais, próprios da instância originária do mundo da vida. Isso implica também reabilitar outro elemento que apresentou sempre grande dificuldade para a tradição racionalista: o corpo. Basta pensar nos problemas que se apresentam a Descartes onde ele trata da união substancial entre a alma e o corpo. Há um certo racionalismo que pensa o corpo sempre em relação ao espírito, estabelecendo assim uma hierarquia em que o sentido da corporeidade só aparece quando representado na mente: a ideia de extensão. Mas o corpo tem uma expressividade própria na autonomia relativa do gesto, do comportamento, da vida afetiva. A distinção absoluta entre exterioridade e interioridade é, em si mesma, intelectualmente produzida. Sentir, por exemplo, é atributo do corpo enquanto interioridade, mas, ao mesmo tempo, de um eu que sente e que é como um sujeito corporal.

Quando me toco, qual é o sujeito e qual é o objeto? Quando movo minha mão, um observador externo pode seguir analiticamente no espaço a curva do gesto, mas eu o sinto como único, como totalidade expressiva, como comunicação, etc. O corpo não é mecanismo físico e inerte, embora contenha também esse aspecto, assim como não é puro veículo passivo da alma. Quando falamos em expressão corporal, intuímos, de alguma maneira, essa síntese que nenhum de seus elementos, tomado isoladamente ou mesmo, simplesmente, agregados, bastaria compreender. Somente uma racionalidade ampliada e mais inclusiva do que o padrão tradicional pode nos aproximar do significado integral de um ser carnal. Isso tem muito a ver com a linguagem.

Aprendemos a separar rigidamente o significante e o significado porque há um padrão racional de relação entre pensamento e linguagem, ideia e palavra. Mas há um automatismo da fala que quase dispensa a significação e há um outro uso da palavra que seriam as significações, o uso do escritor, por exemplo, em que cada palavra empregada é uma produção de um novo significado. A linguagem é um sistema que me precede, mas que, ao mesmo tempo, eu crio e refiro subjetivamente. Uma fenomenologia da linguagem poderia apreender o processo em que a sedimentação e a invenção interagem dialeticamente, porque o falante é sujeito da linguagem e, ao mesmo tempo em que fala, é produzido por ela. O discurso aparece como exclusivamente analítico quando o tomo já feito, como objeto consolidado. Mas, no processo real da fala espontânea e da elaboração literária, acontece algo semelhante à relação perceptível. O sujeito não é constituinte nem estruturante: ele constitui e é constituído, dialoga com as coisas, interage com a linguagem, produz o mundo, ao mesmo tempo em que é produzido por ele.

A identidade humana não está estritamente vinculada ao intelecto nem, tampouco, à sensibilidade, dicotomia que deve ser superada em prol de uma reação dialética que está na constituição do sujeito e na sua vinculação às coisas, aos outros e à história. Isso exige que se faça então a crítica do dualismo cartesiano, a crítica do

dualismo tal como Descartes o vê, como única relação importante na fenomenologia do corpo e, portanto, no prefácio da Fenomenologia da Percepção, que costuma ser considerado um texto programático de Merleau-Ponty, ele diz que a grande realização da fenomenologia foi ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo, criando assim uma nova relação entre a racionalidade e o mundo.

A virtude ressaltada por ele, que diz respeito à reaproximação da experiência na fenomenologia chamada de volta às próprias coisas, só pode ser inteiramente compreendida se retomarmos a crítica do dualismo cartesiano, isto é, a rígida separação entre corpo e mente que, para Descartes, é um princípio metafísico, uma exigência de rigor filosófico, já que consiste em separar metodicamente duas substâncias para que se possa considerar cada uma delas em sua total autonomia.

Ora, é sabido que Descartes enfrenta grandes dificuldades para manter essa separação quando se aproxima da experiência concreta que o sujeito faz de si do mundo. Corpo e alma, embora metafisicamente distintos, mostram-se constantemente imbricados em todos os gestos nos quais se configura a relação do sujeito com ele mesmo e com o mundo. Não se pode falar em correspondência, pois o isolamento das duas substâncias não autoriza essa relação. O fato é que a alma e o corpo estão por tal forma unidos que parecem construir uma única realidade: eis um dado da experiência, ao mesmo tempo, inegável e logicamente incompreensível. Isso significa que a perspectiva intelectualista de Descartes não pode dar conta de um fato primordial: a de a unidade da experiência não ser teoricamente concebida como composto de duas instâncias de realidade, não apenas separadas, mas opostas.

Essa concepção formal que, ao mesmo tempo, é uma experiência real, traz uma consequência de extremo alcance para o pensamento de Merleau-Ponty. A percepção que foi abandonada por Descartes enquanto fundamento-instrumento-conhecimento volta à cena, na medida em que o corpo é parte integrante da experiência do mundo e que há de constituir o conhecimento das

coisas. E o que é mais decisivo no caso de Descartes, o conhecimento do eu a partir de uma experiência de si que inclui a vivência da corporeidade.

Se levarmos em conta essa experiência e sua anterioridade em relação às elaborações conceituais ou reflexivas, constatamos a necessidade que a fenomenologia veio a atender, volta às próprias coisas, volta ao próprio sujeito. No que se refere às coisas, já não basta uma elaboração intelectual que nos forneça uma representação essencial das coisas no plano da representação mental e, no que se refere ao sujeito, também já não basta uma representação de si como entidade metafísica independente do mundo e dos corpos, inclusive do corpo e do próprio sujeito. Nesse sentido, é que a racionalidade e o mundo se reaproximam a partir da camada primária da experiência que é a anterioridade do vivido em relação ao refletido.

Devemos considerar esta situação primordial do sujeito na sua originalidade e na sua origem, o que supõe o abandono da lógica dualista que governa o pensamento discursivo, aquele que procede por análise e recomposição, pois não se trata de considerar, como o fazia Descartes, o ser humano como um composto. O próprio Descartes assinala que se trata de uma composição singular, pois age como se fosse uma única realidade; esta experiência é que deve prevalecer sobre a vocação analítica da racionalidade habitual. Não se trata de separar e recompor, pois a realidade humana não é produto de uma síntese, mas ela é, originariamente, sintética. O equívoco do dualismo foi supor a unidade da alma e a unidade do corpo como uma dualidade de princípio quando a realidade é a unidade da alma e do corpo numa totalidade insolúvel, embora diferenciada.

A lógica tradicional experimenta dificuldade para considerar que a unidade do todo não elimina as diferenças que atravessam essa totalidade e a continuidade da sua manifestação. No entanto, a experiência da percepção não é outra coisa senão a continuidade diferenciada do sujeito que percebe e da unidade percebida. Aquele que percebe está ao mesmo tempo em si, consciência

perceptiva, e na coisa, enquanto outro polo na experiência de perceber. É este o sentido da afirmação de que a fenomenologia une o extremo subjetivismo com o extremo objetivismo.

A diferença entre o sujeito e o objeto compõe uma experiência única, pois o sujeito não constitui o objeto nem se pode dizer que este existe independente de toda percepção; é a própria polaridade que constitui a unidade da experiência ou a correlação de que fala a fenomenologia. É este também o propósito de uma filosofia que se assenta numa fenomenologia da percepção: reaprender a ver o mundo, pois a prerrogativa da percepção ou da representação nas filosofias da consciência nos habitua a considerar que a percepção seria um desdobramento do pensamento. Na linguagem cartesiana é um simples modo de pensar.

Ora, a crítica da prerrogativa da reflexão nos levou a considerar uma outra dimensão: o caráter originário da percepção, graças ao qual o sujeito e o mundo vão se revelando reciprocamente, já que o percebido é sempre um horizonte concreto da existência. A valorização da percepção não equivale a reduzir a experiência ao empírico. Este não é o polo de uma dualidade cujo outro lado seria a consciência constituinte. Esta dualidade tem que ser superada porque a própria percepção já é significativa. O mundo vivido é pleno de significações antes que a atitude intelectual venha atribuir-lhe suas próprias significações. Quando um artista pinta o que percebe ocorre uma produção de significação que provém tanto daquilo que ele vê quanto da forma como vê e o aprendizado de ver consiste, nesse caso, em reunir a objetividade do mundo e a liberdade subjetiva de vê-lo, daí o interesse de Merleau-Ponty pelo impressionismo, mas também pela Gestalt.

Do ponto de vista psicológico, isso implica na crítica da dimensão exclusivamente exterior atribuída ao comportamento. A ideia de que a análise do comportamento fornece uma visão objetiva do sujeito é uma ilusão proveniente do dualismo cartesiano entre a alma, ser pensante, e o homem, ser máquina, homem no sentido corporal, separado da mente. O comportamento já não é independente, nem a simples manifestação de um sujeito

interior é assim. Descartes havia notado como uma das dificuldades inerentes ao dualismo: as afecções corporais provocam reações da alma e as afecções internas provocam gestos do corpo. Isso indica uma espécie de reciprocidade entre corpo próprio e consciência sem que seja preciso supor que elas são de subordinação ou de causalidade estrita. O corpo do sujeito é uma dimensão da subjetividade, corpo próprio cuja singularidade vivida não pode ser explicada mecanicamente. Nesse sentido, os hábitos e os gestos automáticos são a corporalidade vivida ou, em termos fenomenológicos, a intencionalidade corporal. Uma consequência importante da crítica do dualismo é a necessidade de rever a relação entre natureza e espírito.

Em um de seus cursos no Collège de France sobre o tema da natureza, Merleau-Ponty (1995) justifica a escolha dizendo que o assunto não costuma ser abordado na filosofia atual, como tivesse sido superado, mas este desinteresse está diretamente relacionado com o tratamento que se dá à filosofia do espírito. O intelectualismo moderno contenta-se com a representação conceitual da natureza, como em Kant. A natureza é o sistema da natureza, assim como em Descartes, só posso estabelecer a existência da natureza se estabelecer a do próprio sujeito.

Observe-se, no entanto, que o próprio Kant, ao abordar o problema do organismo, se viu obrigado a supor uma autoprodução natural, que se diferencia do modelo da técnica humana. Esta continuidade, quase se poderia dizer, essa confusão entre sujeito, Deus e natureza, frequente no pensamento moderno, já seria motivo suficiente para retomar a questão. Mas a ciência atual, sobretudo a física, cria caminhos que repõem a própria possibilidade de representar a natureza. Tanto os conceitos quanto as articulações epistemológicas tradicionais encontram-se em crise e as alterações da figura do observador são particularmente relevantes. Isso nos conduz de volta a contribuição da fenomenologia: reaproximar a racionalidade do mundo significa entender que a racionalidade deve ser medida pelas experiências nas quais ela se revela, como diz Merleau-Ponty. A racionalidade

significa que as perspectivas se agrupam, as percepções se confirmam, um sentido aparece, mas nem por isso essa representação e, principalmente, o sentido que ela encerra deveriam ser considerados um mundo à parte, em que a verdade apareceria de modo absoluto. O que percebemos não se transforma em espírito, mas permanece na intersecção de minhas experiências e das experiências compartilhadas com outros. Permanece tanto objetivo quanto subjetivo e intersubjetivo.

A fenomenologia torna o filósofo consciente de que a racionalidade é estabelecida na experiência. Não está a priori, nem nele nem nas coisas: só o próprio mundo preexiste, como diz o prefácio da Fenomenologia da Percepção. Em sua atualidade, exige atualidade da razão e, portanto, não é nem impossível, nem a priori, mas tão atual quanto o mundo sobre o qual ela deve atuar. Nisso consiste a descrição fenomenológica, uma nova maneira de ver o mundo e não apenas de pensá-lo categorialmente. O que retoma, renova e atualiza o pensamento como ato, já presente em Descartes, mas que a fenomenologia radicaliza em todas as suas consequências, é que o pensamento, sempre em ato, não pode aspirar a uma totalidade fechada e definitiva, restituída pela razão. Pelo contrário, a razão constituída na história e no mundo só pode perfazer um percurso interminável. Não é um sistema, é um trabalho sempre em vias de se realizar no mesmo esforço de atenção que a arte presta ao mundo, que não tem a intenção de solucionar problemas, mas de surpreender o sentido das coisas nascendo sob o olhar espantado de um sujeito.

La carne de la historia: su institución y su lógica

Graciela Ralón

Introducción

En el prefacio a *Signos*, Merleau-Ponty considera que es necesario pensar la historia en analogía con el lenguaje: así como cuando hablo, mis palabras sobrepasan los pensamientos de los otros sin necesidad de preguntarse quién mueve a quién, porque “las cosas se *encuentran dichas* y se *encuentran pensadas* como por una Palabra y por un Pensar que no tenemos nosotros, sino que nos tienen a nosotros” (Merleau-Ponty, 1960, p. 27) del mismo modo no se justifica preguntarse si la historia es hecha por los hombres o por las cosas porque las iniciativas humanas no anulan el peso de las cosas y la “fuerza de las cosas” sigue operando a través de los hombres. En la “carne de la historia” (Merleau-Ponty, 1960, p. 28) como en la de nuestro cuerpo “todo cuenta”, tanto la infraestructura como la idea que de ella nos hacemos y, principalmente, de los intercambios entre una y otra. Preguntarse, dónde se hace la historia, quien la hace o cuál es el movimiento que traza y deja detrás suyo una huella no tiene sentido porque la historia es del mismo orden que “el estallido del mundo sensible entre nosotros”: por todas partes, hay sentidos, dimensiones, figuras más allá de lo que cada “conciencia” habría podido producir, y “son sin embargo hombres los que hablan, piensan, ven”. Desde este punto de vista, tanto el lenguaje como la historia constituyen un orden de relaciones que permite superar la alternativa de las cosas y de las conciencias y comprender que más allá de ellos:

[...] hay también un tercer orden, el de las relaciones entre los hombres inscritas en los útiles o símbolos sociales, [...] en esta vida

generalizada, como en la vida del individuo, hay cuasi-intenciones, fracaso o éxito, reacción del resultado sobre la intención, reasunción o desviación, y está ahí lo que se llama historia (Merleau-Ponty, 1955, p. 59).

Por otra parte, en el curso titulado “Materiales para una teoría de la historia”, dictado en el Collège de France, Merleau-Ponty afirma: “Hay historia [...] si hay una percepción histórica que, como la otra, deja en segundo plano lo que no puede venir al primero, capta las líneas de fuerza en su nacimiento y acaba activamente el trazado” (Merleau-Ponty, 1968, p. 46). La percepción histórica como toda percepción abre y articula un campo en el que se ponen de relieve nuevas iniciativas que dejan en el trasfondo, de manera latente, lo ya percibido. De igual manera el sentido de las acciones históricas no está aislado de la constelación en la que aparece, se anuncia como una cierta desviación respecto de las significaciones en las que estamos ya establecidos. Al igual que las cosas percibidas, las acciones históricas se presentan a título de relieves o de configuraciones en el mundo social o cultural. Para finalizar con esta analogía, quiero señalar que resulta llamativo, que en el curso que sigue al de la institución dedicado al tema de la pasividad y, más específicamente, en el apartado que lleva por título “Para una ontología del mundo percibido”, Merleau-Ponty vuelve sobre el tema de la historia y afirma que: “no solamente hay historia de la percepción, sino percepción de la historia, como un campo a redescubrir: percepción de ideologías, de mitos, de útiles intelectuales, de conjuntos práxicos” (Merleau-Ponty, 2003, p. 178).

En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty expresa que el medio propio de la historia es la institución, la que no se desarrolla ni de acuerdo a leyes causales ni a ideas eternas, sino “[...] reuniendo más o menos bajo su ley acontecimientos fortuitos bajo su mirada, dejándose cambiar por sus sugerencias” (Merleau-Ponty, 1955, p. 98). Y a continuación agrega que, este orden de las “cosas” que enseña las “relaciones entre personas”, que permanece

sensible a las condiciones que lo mantienen atado a la naturaleza y que se mantiene abierto a todo lo que la vida personal puede inventar, es “el medio del simbolismo”. La interpretación de la historia en términos de simbolismo permitirá comprender que hay una historia de la humanidad, esto es, que más allá de los estancamientos o retrocesos, “[...] las relaciones humanas son capaces de madurar, de convertir sus avatares en enseñanzas, de recoger en su presente la verdad de su pasado, de eliminar ciertos secretos que las hacen opacas y de hacerlas más transparentes” (Merleau-Ponty, 2000, p. 46).

A partir de estas diferentes caracterizaciones se observa un hilo conductor que es la clave de bóveda para la interpretación de la historia como medio de vida o medio del simbolismo. Más precisamente, entre la serie de los acontecimientos y el sentido intemporal o entre las interpretaciones que privilegian la materia, esto es, la infraestructura y, aquellas que privilegian el espíritu, esto es, la pura iniciativa humana, es necesario encontrar una tercera dimensión: “[...] la de la historia en profundidad o de la idealidad en génesis” (Merleau-Ponty, 1968, p. 161); el sentido de la historia al igual que el sentido de otras expresiones se capta como un proceso de génesis.

De acuerdo a ello, abordaremos la noción de historia desde diferentes aristas: 1. como expresión del simbolismo y su analogía con el lenguaje, 2. la institución como “medio de vida.”, 3. la institución como génesis del sentido y, 4. la especificidad de la institución histórica.

1. La historia como expresión del simbolismo

En un pasaje del *Elogio de la filosofía*, Merleau-Ponty establece un lazo entre diversas formas de simbolismo:

Pues un sentido se arrastra no solamente en el lenguaje, o en las instituciones políticas o religiosas, sino también en los modos de parentesco, de las herramientas, del paisaje, de la producción, en

general en todos los modos de intercambio humano. Puesto que ellos son todos simbolismos, es posible una confrontación entre todos estos fenómenos, y quizá hasta una traducción de un simbolismo en otro (Merleau-Ponty, 1953, p. 66).

A partir de esta afirmación, se puede interpretar que su interés se dirige no solo a captar y comunicar un sentido, sino que permite simultáneamente cotejar y relacionar los diferentes modos de simbolismos en los que se encarna el sentido. Las relaciones lingüísticas ofrecen el modelo para esta tarea ya que en ellas se hace claro:

[...] un orden más general de relaciones simbólicas y de instituciones que aseguran no solo el cambio de los pensamientos, sino el de los valores de toda especie, la coexistencia de los hombres en una cultura y, más acá de sus límites en una sola historia (Merleau-Ponty, 2000, p. 45-46).

En otros términos, la institución lingüística podría servir de modelo para comprender otras instituciones porque su virtud reside en el hecho de que en la historia del lenguaje “[...] el sujeto hablante y la comunidad lingüística [...] se realizan inseparablemente” (Merleau-Ponty, 1960, p. 107). A través del acto de hablar, el sujeto hablante da cuenta de su autonomía y, sin embargo, en el momento en el que habla, está contenido por la comunidad lingüística y es tributario de la lengua. “[...] la teoría del signo, tal como la lingüística la elabora, implica quizás una teoría del sentido histórico que supera la alternativa de las *cosas* y de las *conciencias*” (Merleau-Ponty, 1953, p. 63). El desgaste de una determinada forma lingüística motiva a los individuos a utilizar, según un principio nuevo, los signos que componen la lengua, de tal modo que la exigencia permanente de comunicarse hace que los individuos inventen un nuevo empleo, que “[...] no es deliberado y

que, sin embargo, es sistemático” (Merleau-Ponty, 1953, p. 64)¹. Merleau-Ponty intenta mostrar cómo el hecho contingente, retomado por la voluntad de comunicarse, se convierte en un nuevo medio de expresión “[...] que tiene su lugar y tiene un sentido en la historia de esta lengua” (Merleau-Ponty, 1988, p. 85). Las reflexiones acerca del entrecruzamiento entre el sujeto hablante y la comunidad lingüística, entre el azar y el orden sistemático, permiten extraer algunas consideraciones acerca del sentido histórico. Así, por ejemplo, es importante tener presente que tanto la vida personal como la historia “avanzan oblicuamente”, porque lo que se busca deliberadamente no se consigue. Esto significa que el sentido de lo que hacemos no se encuentra garantizado de una vez para siempre, sino que es ambiguo, permanece atado a la contingencia y puede quebrarse en cualquier momento. El sentido se destaca sobre un trasfondo que carece de sentido y, por lo tanto, es tarea de la historia captar conjuntamente la relación del sentido y el sin-sentido, o de la razón y el azar. En función de ello, Merleau-Ponty afirma que lo que se muestra en el funcionamiento de la lengua es la idea de:

Una lógica titubeante cuyo desarrollo no está garantizado, que puede comportar toda especie de desvíos, y en que orden y sistema están no obstante restablecidos por el empuje de los sujetos hablantes que quieren comprender y ser comprendidos (Merleau-Ponty, 1988, p. 85).

Este entrecruzamiento entre razón y azar presente en la lengua permite encontrar un camino entre la historia comprendida como una suma de acontecimientos independientes y la historia providencial que se despliega como la manifestación de un interior en un desarrollo comprensible de suyo según el cual “el espíritu guía al mundo y la razón histórica trabaja a ‘espalda de los

¹ “Hay una racionalidad en la contingencia, una lógica vivida, una autoconstitución de la que nosotros tenemos precisamente necesidad para comprender en la historia la unión de la contingencia y el sentido” (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 64).

individuos” (Merleau-Ponty, 1988, p. 86). La superación de ambas posiciones implica la elaboración de un modelo que contemple tanto el orden como lo fortuito. En este sentido, Merleau-Ponty considera que el proyecto que Saussure realizó respecto de la lengua puede ser válido para aplicarse a la interpretación de la historia: “Así como el motor de la lengua es la voluntad de comunicar [...] del mismo modo lo que mueve todo el desarrollo histórico es la *situación común* de los hombres, su voluntad de coexistir y de reconocerse” (Merleau-Ponty, 1988, p. 86).

2. La institución como “medio de vida”

Nuestro propósito en este apartado es dilucidar las dimensiones que la noción de institución pone en juego con la finalidad de mostrar que a través de la relación dialéctica entre ellas se constituye lo que Merleau-Ponty llama medio del simbolismo o medio de vida. Esta caracterización deberá tener en cuenta que la institución de un sentido no puede ser comprendida como un acto puntual sino, por el contrario, con cada institución se pone en marcha un movimiento que se realiza en base a retomas y reactivaciones. Este aspecto nos obligará a considerar conjuntamente en la noción de institución su aspecto instituido como campo de retomas y transformaciones y, su aspecto instituyente proveniente de los acontecimientos que reactivan el campo. Ambas dimensiones permiten ver por debajo de toda institución la presencia de un logos latente o lógica de la institución y, específicamente, en el caso de la institución histórica la formación de un “campo intersubjetivo y socio-histórico”, que constituye su medio.

En el curso dictado en el Collège de France, “La institución en la historia personal y pública” (1954-1955) (1968, p. 59-65), Merleau Ponty comienza por afirmar que con la noción de institución se busca encontrar “un remedio a la filosofía de la conciencia”, esta búsqueda se centra, en esclarecer el contenido filosófico de la noción de institución lo que implica una revisión de las nociones de sujeto,

mundo, otro y hacer. Respecto de la relación con el mundo, se destaca que no “hay una presencia inmediata” sino “perspectiva” (Merleau-Ponty, 2003, p. 34), en el sentido que toda institución abre a un más allá, y, sin embargo, permanece ligada al espesor del mundo, esto implica que los obstáculos vinculados a la libertad forman parte de las estructuras del mundo percibido. El campo de presencia no es un campo vacío sino un campo de relieves, obstáculos y configuraciones. En clara referencia a Sartre, Merleau-Ponty toma la noción de obstáculo para poner de manifiesto los condicionamientos naturales que subyacen a la libertad. Así, independientemente de que mi proyecto resida en llegar a la cima de una montaña, las montañas son grandes y superan las dimensiones de mi cuerpo. De ahí que, “mis proyectos de ser pensante” se construyen sobre la base de las valoraciones que, previamente, realizo de los objetos naturales y culturales; “en tanto que tengo manos, pies, un cuerpo, un mundo, llevo a mi alrededor unas intenciones que no son decisivas y que afectan a mi circunstancia con unos rasgos que yo no elijo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 502). Esas intenciones son generales en un doble sentido; primero, porque constituyen un sistema en el que todos los objetos posibles quedan abarcados, y, por otra parte, no se trata de intenciones personales, sino que vienen de más lejos que yo, y no sorprende encontrarlas en todos los sujetos psicofísicos cuya organización es semejante a la mía. Esta precedencia pone en evidencia que las acciones personales son movidas por “una cierta inercia, un estar expuesto a..., que motiva y desencadena una actividad, un acontecimiento” (Merleau-Ponty, 2003, p. 35). En otros términos, toda actividad es desencadenada, directa o indirectamente, por el mundo. Se trata de describir al sujeto no como conciencia, esto es, “coincidencia del ser y del saber, o negatividad pura”, sino como la X a la que se abren los campos prácticos, sensoriales, imaginarios, ideológicos, míticos – lingüísticos (Merleau-Ponty, 2003, p. 167). En virtud de ello, tanto las cosas percibidas como mis realizaciones, en sus diferentes órdenes, se me aparecen como relieves “en el paisaje de una praxis”.

Asimismo, un sujeto instituyente puede convivir con otro porque lo instituido puede ser retomado por el yo o por los otros sin que esto implique una recreación total del campo. No se trata de perspectivas incompatibles que se anulan sino de un engranaje del yo y del otro en el mismo campo en el que han sedimentado tanto mis experiencias como las suyas. El otro es proyección-introyección, la comunicación entre ambos reside en una implicación lateral: se trata, afirma Merleau-Ponty (2003, p. 35), de “un campo intersubjetivo o simbólico, el de los objetos culturales, que es nuestro medio, nuestra bisagra, nuestra juntura...”. En *Las aventuras de la dialéctica* este campo, como ya aludimos, es caracterizado como “un tercer orden” entre los sujetos y los objetos, más precisamente, se trata de una vida generalizada.

Desde esta perspectiva resulta interesante, a partir de la noción de nacimiento destacar la diferencia entre la conciencia constituyente y la conciencia instituyente. “El nacimiento (no es un acto) de constitución sino institución de un por-venir” (Merleau-Ponty (2003, p. 38). La institución tiene sentido para la conciencia porque todo es instituido, esto es, puesto; y, más adelante agrega: “Constituir [...] es casi lo contrario de instituir: lo instituido tiene sentido sin mí, lo constituido no tiene sentido más que para mí y para el yo de ese instante” (Merleau-Ponty, 2003, p. 37). Por otra parte, la institución implica una relación diferente con el tiempo mientras que la constitución es institución continua, lo instituido atraviesa su futuro y, en el caso del pasado, la relación también es diferente porque lo instituido no es un nacer a en el sentido de conocer o experimentar algo por primera vez, sino un nacer de. De manera contundente, Merleau-Ponty afirma que, el tiempo “es el modelo de la institución: pasividad-actividad, continúa, porque ha sido instituido, estalla, no puede dejar de ser, es total porque es parcial, es un campo” (Merleau-Ponty, 2003, p. 36).

3. La historia como génesis del sentido

De acuerdo a la caracterización filosófica de la noción de institución intentaremos, en esta segunda parte de la exposición, dilucidar el carácter peculiar de la institución histórica, lo cual nos permitirá echar luz sobre la manera en que Merleau-Ponty interpreta la historia. En un artículo titulado “Acontecimiento, institución e historia en Merleau-Ponty” (2017), Roberto Terzi afirma que, el mérito de la noción de institución reside en que une, de manera originaria y concreta, dos temas teóricos esenciales que deben ser pensados conjuntamente: la referencia a la cuestión del acontecimiento, cuyos rasgos esenciales son: la singularidad, la facticidad, la fecundidad y el anonimato; y, la referencia a la apertura de un campo de retomas y transformaciones. Según su punto de vista, la articulación explícita de esas múltiples relaciones permiten mostrar la institución histórica como una vía para pensar el acontecimiento histórico. La historia tiene lugar siempre a partir de un campo o medio ya instituido, que está formado por la sedimentación de las adquisiciones naturales y culturales, y, lo instituyente proveniente del acontecimiento. Ambos aspectos están recogidos en la noción de institución proporcionada por el fenomenólogo francés: “Se entiende por institución esos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, por relación a las cuales otras experiencias posteriores tendrán sentido, formarán una serie pensable o una historia” (Merleau-Ponty, 1968, p. 61).

Ahora bien, con la finalidad de desvelar los rasgos esenciales de la noción de institución, es necesario tener presente su procedencia husserliana, que Merleau-Ponty reconoce explícitamente, al afirmar que Husserl empleo la palabra *Stiftung* para designar, en primer lugar, la fecundidad indefinida de cada momento del tiempo, y, en segundo lugar, la fecundidad de las operaciones de la cultura que abren una tradición, y que continúan siendo válidas después de su aparición histórica. Estas dos fecundidades son las que están presentes en la noción de tradición,

comprendida como el *olvido de los orígenes*, esto es, como el deber de volver a comenzar de otra manera y de dar al pasado, no una supervivencia que es la forma hipócrita del olvido, sino la eficacia de la recuperación o de la “repetición”, que es la forma más noble de la memoria (Merleau-Ponty, 1969, p. 95-96).

El escrito de Husserl titulado *El Origen de la Geometría*, que fue objeto de un curso por parte de Merleau-Ponty, permite echar luz sobre estas cuestiones. Según Husserl, la pregunta retrospectiva acerca del origen de la geometría no debe ser comprendida como una cuestión fáctica dirigida a dilucidar un hecho histórico. Por el contrario, se trata de una pregunta que retrocede a la institución originaria de sentido por la cual “[...] un día (y), desde entonces, (la geometría) ha estado presente como tradición milenaria, sigue estando y se mantiene viva en una incesante elaboración” (Husserl, 1962, p. 366). Al igual que otras formaciones culturales, la geometría lleva consigo un horizonte de historicidad que es necesario explicitar. La explicitación de este horizonte pone de manifiesto el movimiento de la tradición, que ha llegado a ser tal

[...] a partir de la actividad humana; por lo tanto, devenida espiritualmente – aunque nosotros no sepamos nada de la espiritualidad que fácticamente ha operado allí, o tanto como nada. Y no obstante yace en este no saber, y de manera esencial, un saber implícito, que debe ser por lo tanto explicitado, un saber de evidencia indubitable (Husserl, 1962, p. 367).

Así, resulta claro que hay sentidos sedimentados que configuran una tradición con respecto a la cual se puede preguntar retrospectivamente por las formaciones originarias de sentido a partir de las cuales se producen nuevas formaciones, que a su vez se convierten en el sostén de sucesivas operaciones. Así, cada presente histórico tiene por detrás los pasados históricos de los que ha surgido, y, el pasado histórico es una continuidad de pasados que provienen los unos de los otros a través del movimiento de institución, sedimentación, reactivación y transformación de

sentido, que permite, por ejemplo, que las ciencias perduren a través del tiempo. Así, las formaciones culturales se nos ofrecen como un reenvío de las operaciones humanas, lo que nos muestra que, como afirma Husserl:

[...] (toda ciencia) está referida a una cadena abierta de generaciones de investigadores conocidos o desconocidos, que trabajan unos con otros y unos para otros, en tanto constituyen, para la totalidad de la ciencia viva, la subjetividad productora (1962, p. 367).

El trabajo de la historia profunda consiste, pues, en interrogar la tradición. La reflexión acerca de la tradición pone de manifiesto que no puede ser captada como algo históricamente cerrado, porque a través de ella se hace visible el lazo pasado-presente-futuro. Así, toda formación cultural aparece ligada a un pasado que está presente en nosotros, aunque nosotros no sepamos nada de sus orígenes empíricos. Precisamente, este olvido de los orígenes que sobrevive en el presente es la tradicionalidad, la *Tradierung*, la remisión de...a... La tradición es “olvido de los orígenes como orígenes empíricos para ser origen eterno” (Merleau-Ponty, 1998, p. 33). Merleau-Ponty aclara que no se trata de una definición antropológico-psicológica: “[...] es una humanidad trascendental, interior, es el resorte filosófico de toda humanidad que es descubierta por mí en la precariedad [...], de lo que ha sido libremente creado” (Merleau-Ponty, 1998, p. 34). Y a continuación agrega que nosotros somos hombres en la medida en que

[...] apuntamos siempre a una unicidad a través del espesor de nuestras vidas, en que estamos agrupados alrededor de ese interior *donde* nadie es, que es latente, oculto y (se) nos escapa siempre dejando entre nuestras manos verdades como huellas de su ausencia (Merleau-Ponty, 1998, p. 34).

La tradición permite comprender que el pasado es tan verdadero como el presente y el futuro porque es “[...] ese excedente olvidado en el camino y, sin embargo, apuntado desde

el comienzo” (Merleau-Ponty, 1998, p. 37). De esta manera entre el pasado y el futuro, o entre la sedimentación y la reactivación del sentido, hay una circulación interior.

En el curso dedicado a la interpretación del escrito de Husserl, Merleau-Ponty resume el movimiento de la historia en los siguientes términos:

Las marchas iniciales de la geometría y todas sus marchas ulteriores comportan, además de su sentido manifiesto o literal tal como es vivido cada vez por el geómetra, un cierto excedente de sentido: ellas abren un campo, instauran temas que el creador no ve más que como un punteado hacia el porvenir (*Urstiftung*), pero que, transmitidos (*tradiert*) a las generaciones siguientes con las primeras adquisiciones, llegan a ser practicables por una suerte de creación segunda (*Nachstiftung*), en la que se abren por otra parte nuevos espacios de pensamiento, hasta que habiéndose agotado el desarrollo en curso en una recreación última (*Endstiftung*) interviene una mutación del saber, frecuentemente por retorno a las fuentes y a las vías laterales descuidadas en el camino, y por una reinterpretación del conjunto (Merleau-Ponty, 1968, p. 161-162).

Es importante tener en cuenta que, para Merleau-Ponty, la génesis de sentido se manifiesta en totalizaciones precarias que nunca se completan y que pueden reorganizarse en cada presente. Por ejemplo, el teorema de Pitágoras puede parecer a primera vista como una entidad eterna; sin embargo, no pasa inadvertido que, si bien la geometría euclidiana encierra ideas ciertas, estas ideas tienen su origen en un momento histórico determinado. La geometría del siglo XIX al retomar y definir esas ideas de otra manera termina por considerar al espacio euclidiano como un caso particular de un espacio más general. En tanto formación cultural, el espacio euclidiano comporta un cierto coeficiente de contingencia, es decir, está ligado a un cierto estado del saber, lo cual no significa que debe ser destruido o desvalorizado sino completado y elaborado por las generaciones siguientes.

Merleau-Ponty interpreta que, en los acontecimientos específicamente humanos como la institución de un sentimiento, de una obra artística o de una formación ideal, el pasado no solo orienta al futuro, sino que da lugar a una búsqueda o interrogación. Más específicamente, en el caso de la institución humana el pasado “crea una pregunta, la pone en reserva, produce una situación indefinidamente abierta. [...]. Futuro por profundización del pasado, momentos fecundos...” (Merleau-Ponty, 2003, p. 57). A diferencia del comportamiento animal no se trata de una impronta o apego a la especie sino de una “impronta fecunda”, esto es, de un “torbellino donde todo converge, al cual todo llega; *Deckung* de una anticipación y de una regresión e instauración de un *ahora* verdadero y pleno” (Merleau-Ponty, 2003, p. 57).

4. La institución histórica

Antes de abordar la institución histórica, Merleau-Ponty realiza una caracterización de la historicidad de la idea que refiere directamente al orden cultural y a los objetos que la fijan, aunque no completamente. Esto exige que las ideas sean consideradas en “un devenir de conocimiento individual e interindividual” (Merleau-Ponty, 2003, p. 98) que excluye tanto la posibilidad de un punto de vista exterior, que abordaría el campo cultural como una serie de términos discontinuos como la perspectiva puramente interior que cree que el pasado contiene todo el presente o que el presente conserva efectivamente todo el pasado en su actualidad. Merleau-Ponty advierte que la posibilidad de que esto de lugar a una interpretación relativista o a una filosofía del saber absoluto queda excluida con la noción de horizonte.

Así, toda institución posee un doble aspecto: “*Endstiftung* que al mismo tiempo es *Urstiftung*. La sedimentación es esto: huella de lo olvidado y por lo mismo llamado a un pensamiento que cuenta con él y va más lejos” (Merleau-Ponty, 2003, p. 99). Por otra parte, el presente es tan verdadero como el futuro, porque si bien se sabe que el futuro lo cambiará, la transformación no debe ser entendida

como pérdida: “La ganancia es pérdida (*Sinnentleerung*), olvido de sentido pero también el olvido es fecundo, permite mantener (*garder*)” (Merleau-Ponty, 1998, p. 37). Merleau-Ponty sostiene que la evidencia de la verdad (*das Erlebnis der Wahrheit*) es la experiencia de esta doble relación, de un retomar que es pérdida y por eso puede abrir hacia otro devenir de conocimiento. Hay doble circulación del pasado hacia el futuro y del futuro hacia el pasado: “*Urstiftung* y olvido se reúnen de otro modo que la conservación y la superación de Hegel” (Merleau-Ponty, 1998, p. 37). En este sentido, la dialéctica no consiste en el avance de un sistema circular impulsado por una totalidad implícita que tiende a manifestarse plenamente al modo de la dialéctica hegeliana, sino que implica totalizaciones precarias que nunca se completan y que pueden reorganizarse en cada presente. Cada presente implica la posibilidad de trascender la anterior totalidad de sentido en una nueva totalidad y es esto lo que permite la recreación interior o el reconocimiento de los hechos.

La institución es apertura de un campo: abre hacia el futuro lo que todavía no está contenido en él, pero a su vez el futuro solo recibirá lo que él aporte. Con otras palabras, la historia instituye un sentido, esto significa, que pone en marcha un trabajo por recurrencia que no se detendrá y que por principio no puede ser atribuido como propio porque, aunque la historia exterior no ofrezca ningún criterio puede, no obstante, impugnar los criterios personales. Merleau-Ponty (2003, p. 101) afirma: “recibir es dar, en efecto, pero dar es recibir. Tal es el sentido de la noción de campo y de institución: ellos dan lo que no tienen y, lo que recibimos de ellos, lo aportamos”. La génesis posee un doble sentido: “de lo dado a nosotros y también de nosotros a lo dado” (2003, p. 178). No se trata de dos movimientos contrarios: el de la historia objetiva y el de la donación de sentido que crea la historia:

la historia ‘objetiva’ no vive únicamente en nuestra vida, y porque nuestras donaciones de sentido (*Sinngebung*) también se apoyan en configuraciones del pasado, son instituciones originarias (*urgestiftet*)

en él: lo que es dado es su entrecruzamiento, la articulación de una perspectiva sobre la otra (Merleau-Ponty, 2003, p. 178-179).

Frente a la posibilidad de una historia objetiva o de una historia subjetiva se encuentra la "historia salvaje" que es la expresión de una vida común. El sentido que se encarna en el campo hace posible que lo instituido pueda ser retomado sin que esto implique una recreación total del campo. No se trata de perspectivas incompatibles que se anulan sino de un engranaje entre mis propias iniciativas y las del otro en el mismo campo. La comunicación entre ambos reside en una implicación lateral.

Estas observaciones acerca de la historicidad de la idea, que constituyen el campo intersubjetivo y socio-histórico excluyen, como hemos visto, tanto la posibilidad del sistema en sentido hegeliano como la de un sistema completo de todas las combinaciones humanas posibles al estilo de Lévi-Strauss cuando aborda, por ejemplo, la institución del parentesco. Expresamente, Merleau-Ponty afirma que "si hay institución en el sentido de campo, nosotros no estamos a favor ni de la opacidad absoluta ni del sistema" (Merleau-Ponty, 2003, p. 107). Tal como afirma Lefort, Merleau-Ponty advierte tanto en el escepticismo de Lévi-Strauss como en el saber absoluto de Hegel, "el signo de un sujeto separado del mundo". Además, la actitud de Lévi-Strauss implica la actitud de un observador que contempla el mundo desde la mirada de Dios (*kosmotheoros*), lo cual finaliza en una insularidad de las culturas que culmina en un aislamiento respecto de las diferentes culturas. Para Merleau-Ponty la situación no es sinónimo de insularidad sino la posibilidad de que nosotros, desde nuestra situación, podamos hablar de otras culturas. Así como el escepticismo respecto de la percepción se supera porque solo puedo dar cuenta de los errores en la medida en que conozco lo que los rectifica del mismo modo el historiador debe "conocer sus principios en contacto con las huellas; correlativamente, determinar el tiempo diferente, y finalmente, las relaciones del precursor y de su tiempo" (Merleau-Ponty, 2003, p. 113).

La lectura del libro de Lucien Febvre *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, le ofrece a Merleau-Ponty, la oportunidad de analizar de qué manera es posible el acceso de un tiempo a otro. Por un lado, uno de los objetivos del trabajo de Febvre es refutar el anacronismo que hace de Rabelais un ilustrado perdido en el siglo XVI, y, por otro, dilucidar que esa pertenencia no significa encierro. Rabelais comparte el horizonte religioso de su siglo y al mismo tiempo lo cuestiona.

El ateísmo de Rabelais significa *otro* Dios, la palabra se entrelaza con *el otro*, por lo tanto, “Rabelais *ateo*, prueba la *alteridad* de Rabelais, no su incredulidad” (Merleau-Ponty, 2003, p. 109). Merleau-Ponty comenta que el verdadero sentido del estudio de Febvre es mostrar que la restitución del sentido de ateísmo en los contemporáneos de Rabelais permite distinguir el sentido de la palabra en el siglo XVI y en el nuestro. Febvre dice que se trata de una diferencia entre “pensamiento dialéctico y silogismo en horizonte cristiano” (Merleau-Ponty, 2003, p. 113). Pero esta diferencia obliga, según Merleau-Ponty, a distinguir entre horizonte psicológico, que sería definir a Rabelais por lo que él mismo pensaba y creía ser, y horizonte ontológico, que implica una concepción coherente del cristianismo. Esto es de un cristianismo que se encuentra demasiado instituido para ser vivido. El cristianismo auténtico exige no-institución, in-credulidad relativa. El tejido histórico es poroso y si bien las producciones cristalizan en “una estructura dada en el mundo” (Merleau-Ponty, 2003, p. 113), toda intención histórica es densa, no siempre hay lugar para la decisión, la elección o la opción. No se puede pedir una “pureza ideológica absoluta” (Merleau-Ponty, 2003, p. 113), o, en todo caso, las decisiones no pueden obviar la densidad y la porosidad del tejido histórico, esto es, el peso de todo lo que ha sido fijado por el lenguaje, pero, por otro lado, esta pesadez no impide que haya rupturas, cambios, distancias. En síntesis: “no alcanzamos lo universal abandonando nuestra particularidad, sino utilizándola como medio de alcanzar las otras, en virtud de esta misteriosa

afinidad que hace que las situaciones se comprendan entre sí” (Merleau-Ponty, 1948, p. 148).

Referencias

HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948.

_____. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *Résumés de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours 1949-1952*. Grenoble: Cynara, 1989.

_____. *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.

_____. *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse: Verdier, 2000.

_____. *L'institution. La passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

TERZI, R. “Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty”, in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIII, 3, p. 1-29, 2017.

A carne da história: sua instituição e sua lógica¹

Graciela Ralón

Introdução

No prefácio de *Signos*, Merleau-Ponty considera que é necessário pensar a história em analogia com a linguagem: assim quando falo, minhas palavras excedem os pensamentos dos outros sem necessidade de perguntar quem se dirige a quem, porque “as coisas se *encontram ditas* e se *encontram pensadas* como por uma Palavra e por um Pensar que nós não temos, mas que nos têm” (Merleau-Ponty, 1960, p. 27). Do mesmo modo não se justifica perguntar se a história é feita pelos homens ou pelas coisas porque as iniciativas humanas não anulam o peso das coisas e a “força das coisas” que seguem operando através dos homens. Na “carne da história” (Merleau-Ponty, 1960, p. 28) como na de nosso corpo “tudo conta” tanto a infraestrutura como a ideia que dela nós fazemos e, principalmente, das trocas entre uma e outra. Assim, perguntar-se donde se faz a história, quem a faz ou qual é o movimento que traça deixando para trás um rastro não faz sentido, porque a história é da mesma ordem que “o ruído do mundo sensível entre nós”: em todas as partes, há sentidos, dimensões, figuras mais além do que cada “consciência” teria podido produzir, e “são, no entanto, os homens que falam, pensam, veem”. Desde esse ponto de vista, tanto a linguagem como a história constituem uma ordem de relações que nos permite superar a alternativa das coisas e das consciências e compreender que mais além delas:

[...] há também uma terceira ordem, a das relações entre os homens inscritas nos utensílios ou em símbolos sociais, [...] nessa vida

¹ Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

generalizada, assim como na vida do indivíduo, há quase-intenção, fracasso ou sucesso, reação do resultado sobre a intenção, retomada ou desvio, e é isso o chamamos de história (Merleau-Ponty, 1955, p. 59).

Por outro lado, no curso intitulado “Materiais para uma teoria da história”, ministrado no Collège de France, Merleau-Ponty afirma: “Há história [...] se há uma percepção histórica que, como a outra, deixa em segundo plano o que não pode vir em primeiro, capta as linhas de força em seu nascimento e termina ativamente o traçado” (Merleau-Ponty, 1968, p. 46). A percepção histórica como toda percepção abre e articula um campo no qual se põe, em relevo, novas iniciativas que deixam, no fundo, de maneira latente, o que já foi percebido. De igual maneira, o sentido das ações históricas não está isolado da constelação em que aparece; ele se anuncia como um certo desvio em relação às significações nas quais estamos já estabelecidos. Como as coisas percebidas, as ações históricas se apresentam a título de relevos ou de configurações no mundo social ou cultural. Para concluir esta analogia, quero assinalar que é surpreendente que no curso após a instituição dedicada ao tema da passividade e, mais especificamente, na seção intitulada “Para uma ontologia do mundo percebido”, Merleau-Ponty retorna ao tema da história afirmando que “não é apenas a história de percepção, mas a percepção da história como um campo a ser descoberto: percepção de ideologias, de mitos, de utensílios intelectuais, de conjuntos práticos” (Merleau-Ponty, 2003, p. 178).

Em *As Aventuras da Dialética*, Merleau-Ponty expressa que o meio próprio da história é a instituição, a que não se desenvolve nem de acordo com as leis causais nem às ideias eternas, mas “[...] reduzindo mais ou menos sob sua lei acontecimentos fortuitos sob seu olhar, deixando-se transformar por suas sugestões” (Merleau-Ponty, 1955, p. 98). E, prosseguindo, acrescenta que, essa ordem das “coisas” que ensina as “relações entre pessoas”, permanecendo sensível às condições que a mantêm presas à natureza e que permanece aberta a tudo o que a vida pessoal pode inventar, é “o

meio do simbolismo". A interpretação da história em termos de simbolismo permitirá compreender que há uma história da humanidade, isto é, que além da estagnação ou retrocessos,

[...] as relações humanas são capazes de amadurecer, de transformar seus avatares em ensinamentos, a fim de recolher em seu presente a verdade do seu passado, de eliminar certos segredos que os tornam opacos para fazê-los mais transparentes (Merleau-Ponty, 2000, p. 46).

A partir dessas diferentes caracterizações se observa um fio condutor que é a pedra de toque para a interpretação da história como meio de vida ou meio de simbolismo. Mais precisamente, entre a série dos acontecimentos e o sentido intemporal ou entre as interpretações que privilegiam a matéria, isto é, a infraestrutura e, aquelas que privilegiam o espírito, quer dizer, a pura iniciativa humana, é preciso encontrar uma terceira dimensão: "[...] a da história em profundidade ou da idealidade em gênese" (Merleau-Ponty, 1968, p. 161); o sentido da história, assim como o sentido de outras expressões, é capturado como um processo de gênese.

De acordo com isso, abordaremos a noção de história sob diferentes ângulos: 1. como expressão do simbolismo e sua analogia com a linguagem, 2. a instituição como "meio de vida", 3. a instituição como gênese do sentido e a especificidade da instituição histórica.

1. A história como expressão do simbolismo

Em uma passagem do *Elogio da Filosofia*, Merleau-Ponty estabelece uma ligação entre diversas formas de simbolismo:

Pois um sentido se prolonga não apenas na linguagem, ou nas instituições políticas ou religiosas, mas também nos modos de parentesco, nos utensílios, da paisagem, da produção; em geral, em todos os modos de troca humana. Um confronto entre todos esses fenômenos é possível, pois eles são todos simbolismos, um confronto

entre todos esses fenômenos é possível, e, talvez, até mesmo uma tradução de um simbolismo no outro (Merleau-Ponty, 1953, p. 66).

A partir dessa afirmação, pode-se interpretar que seu interesse é dirigido não somente para capturar e comunicar um sentido, mas que, simultaneamente, possibilita cotejar e relacionar os diferentes modos de simbolismo nos quais se encarna o sentido. As relações linguísticas oferecem o modelo para esta tarefa desde que nelas fica claro:

[...] uma ordem mais geral de relações simbólicas e de instituições que asseguram não apenas a troca de ideias, mas a dos valores de toda espécie, a coexistência dos homens em uma cultura e, além de seus limites, em uma só história (Merleau-Ponty, 2000, p. 45-46).

Em outros termos, a instituição linguística poderia servir de modelo para compreender outras instituições, porque sua virtude reside no fato de que, na história da linguagem, “o [...] sujeito falante e a comunidade linguística [...] se realizam inseparavelmente” (Merleau-Ponty, 1960, p. 107). Através do ato de falar, o sujeito falante dá conta de sua autonomia e, no entanto, no momento em que fala, está contido pela comunidade linguística e é tributário da língua. “[...] A teoria do signo, como a linguística o elabora, implica talvez uma teoria do sentido histórico que ultrapassa a alternativa das *coisas* e das *consciências*” (Merleau-Ponty, 1953, p. 63). O desgaste de uma determinada forma linguística motiva os indivíduos a usarem, segundo um princípio novo, os signos que compõem a língua, de tal modo que a exigência permanente de se comunicar faz com que os indivíduos inventem um novo emprego, que “[...] não é deliberado e, entretanto, é sistemático” (Merleau-Ponty, 1953, p. 64)². Merleau-Ponty pretende mostrar como o fato contingente, retomado pela vontade de se

² “Há uma racionalidade na contingência, uma lógica vivida, uma autoconstituição da qual temos precisamente necessidade para compreender, na história, a união da contingência e do sentido” (MERLEAU-PONTY, 1953, p. 64).

comunicar, se converte em um novo meio de expressão “[...] que tem seu lugar e tem um sentido na história dessa língua” (Merleau-Ponty, 1989, p. 85). As reflexões acerca do entrecruzamento entre o sujeito falante e a comunidade linguística, entre o acaso e a ordem sistemática, permitem extrair algumas considerações sobre o sentido histórico. Assim, por exemplo, é importante ter presente que tanto a vida pessoal quanto a história “avançam obliquamente”, porque o que se busca deliberadamente não se consegue. Isso significa que o sentido do que fazemos não se encontra assegurado de uma vez para sempre, mas é ambíguo, permanece ligado à contingência e pode romper a qualquer momento. O sentido se destaca sobre um pano de fundo que carece de sentido e, portanto, é tarefa da história captar conjuntamente a relação do sentido e do não-sentido, ou da razão e do acaso. Em função disso, Merleau-Ponty afirma que o que se mostra no funcionamento da língua é a ideia de:

Uma lógica titubeante, cujo desenvolvimento não é garantido, que pode comportar toda espécie de desvios, e em que ordem e sistema são, porém, restabelecidos pelo impulso dos sujeitos falantes que querem compreender e serem compreendidos (Merleau-Ponty, 1988, p. 85).

Este entrecruzamento entre razão e acaso presente na língua permite encontrar um caminho entre a história compreendida como uma soma de acontecimentos independentes e a história providencial que se desdobra como a manifestação de um interior em um desenvolvimento compreensível de si segundo a qual “o espírito conduz o mundo e a razão histórica trabalha ‘atrás das costas dos indivíduos’” (Merleau-Ponty, 1988, p. 86). A superação de ambas as posições implica a elaboração de um modelo que contemple a tanto a ordem como o fortuito. Neste sentido, Merleau-Ponty considera que o projeto que Saussure realizou a respeito da língua pode ser válido para aplicar-se à interpretação da história: “Assim como o motor da língua é a vontade de comunicar-se [...] do mesmo modo o que move todo o desenvolvimento histórico é a

situação comum dos homens, sua vontade de coexistir e reconhecer-se” (Merleau-Ponty, 1988, p. 86).

2. A instituição como “meio de vida”

O nosso propósito, nesta seção, consiste em elucidar as dimensões que a noção de instituição põe em jogo com a finalidade de mostrar que através da relação dialética entre elas se constitui o que Merleau-Ponty denomina meio do simbolismo ou meio de vida. Essa caracterização deverá levar em conta que a instituição de um sentido não pode ser compreendida como um ato pontual, mas, pelo contrário, com cada instituição se põe em marcha um movimento que se realiza com base em retomadas e reativações. Este aspecto nos obrigará a considerar conjuntamente na noção de instituição seu aspecto instituído como campo de retomadas e transformações e seu aspecto instituinte proveniente dos acontecimentos que reativam o campo. Ambas as dimensões permitem ver, abaixo de toda instituição, a presença de um logos latente ou lógica da instituição e, especificamente, no caso da instituição histórica, a formação de um “campo intersubjetivo e sócio histórico”, que constitui seu meio.

No curso ministrado no Collège de France, “A instituição na história pessoal e pública” (1954-1955) (1968, p. 59-65), Merleau-Ponty começa afirmando que com a noção de instituição se busca encontrar “um remédio para a filosofia da consciência” (Merleau-Ponty, 1968, p. 59). Esta busca se concentra em esclarecer o conteúdo filosófico da noção de instituição, o que implica uma revisão das noções de sujeito, mundo, outro e fazer. Quanto à relação com o mundo, ressalta-se que não “há uma presença imediata”, mas “perspectiva” (Merleau-Ponty, 2003, p. 34), no sentido de que toda instituição se abre para um além permanecendo, no entanto, ligada à espessura do mundo. Isso implica que os obstáculos vinculados à liberdade formam parte das estruturas do mundo percebido. O campo de presença não é um campo vazio, mas um campo de relevos, obstáculos e

configurações. Em clara referência a Sartre, Merleau-Ponty toma a noção de um obstáculo para tornar manifesto os condicionamentos naturais que subjazem à liberdade. Assim, independentemente de que meu projeto venha chegar no topo de uma montanha, as montanhas são grandes e ultrapassam as dimensões do meu corpo. Por isso, “meus projetos de ser pensante” se constroem sobre a base das avaliações que, previamente, realizo dos objetos naturais e culturais; “enquanto tenho mãos, pés, um corpo, um mundo, em torno de mim produzo intenções que não são decisórias e que afetam minha circunvizinhança com caracteres que não escolho” (Merleau-Ponty, 1945, p. 502). Essas intenções são gerais num duplo sentido; primeiro, porque elas constituem um sistema no qual todos os objetos possíveis ficam abarcados e, por outro lado, não se trata de intenções pessoais, mas que vêm de mais distante que eu. Assim, não é surpreendente encontrá-las em todos os sujeitos psicofísicos cuja organização é semelhante à minha. Essa precedência põe, em evidência, que as ações pessoais são movidas por “uma certa inércia, um ser exposto a ..., que motiva e desencadeia uma atividade, um acontecimento” (Merleau-Ponty, 2003, p. 35). Noutras palavras, toda atividade é desencadeada, direta ou indiretamente, para o mundo. Trata-se de descrever o sujeito não como consciência, isto é, “coincidência do ser e do saber, ou negatividade pura [...], mas como o X no qual são abertos os campos práticos, sensoriais, imaginários, ideológicos, míticos-linguísticos” (Merleau-Ponty, 2003, p. 167). Em virtude disso, tanto as coisas percebidas como minhas realizações, em suas diferentes ordens, aparecem-me como relevos “na paisagem de uma práxis”.

Assim mesmo, um sujeito instituinte pode conviver com outro porque o instituído pode ser retomado por si mesmo ou por outros sem que isso implique uma recriação total do campo. Não se trata de perspectivas incompatíveis que se anulam, mas de uma engrenagem do eu e do outro no mesmo campo no qual tem sedimentado tanto minhas experiências como as suas. O outro é projeção-introjeção, a comunicação entre ambos reside numa implicação lateral: trata-se, afirma Merleau-Ponty (2003, p. 35), de

“um campo intersubjetivo ou simbólico, o dos objetos culturais, que é nosso meio, nossa charneira, nossa juntura”. Em *As Aventuras da Dialética* este campo, como aludimos, é caracterizado como uma “terceira ordem” entre os sujeitos e os objetos, mais precisamente, trata-se de uma vida generalizada.

Desde essa perspectiva parece interessante, a partir da noção de nascimento, destacar a diferença entre a consciência constituinte e a consciência instituinte. “O nascimento (não é um ato) de constituição, mas instituição de um futuro” (Merleau-Ponty, 2003, p. 38). A instituição tem sentido para a consciência porque tudo é instituído, isto é, posto; e, mais adiante, acrescenta: “Constituir é [...] quase o contrário de instituir: o instituído tem sentido sem mim, o constituído tem sentido apenas por mim e para mim nesse instante” (Merleau-Ponty, 2003, p. 37). Por outro lado, a instituição implica uma relação diferente com o tempo enquanto a constituição é instituição contínua; o instituído atravessa seu futuro e, no caso do passado, a relação também é diversa porque o instituído não é um nascer no sentido de conhecer ou experimentar algo pela primeira vez, mas um nascer de. De forma contundente, afirma Merleau-Ponty (2003, p. 36) que o tempo “é o modelo da instituição: passividade-atividade, ele continua, porque foi instituído, ele se funde; ele não pode deixar de ser; ele é total porque é parcial; ele é um campo”.

3. A história como gênese do sentido

De acordo com a caracterização filosófica da noção de instituição pretendemos, nesta segunda parte da exposição, elucidar o caráter peculiar da instituição histórica com o qual nos permitirá lançar luz sobre a maneira como Merleau-Ponty interpreta a história. Em um artigo intitulado “Acontecimento, instituição e história” (2017), Roberto Terzi afirma que o mérito da noção de instituição reside em que ela une, de maneira originária e concreta, dois temas teóricos essenciais que devem ser pensados conjuntamente: a referência à questão do acontecimento, cujas

traços essenciais são: a singularidade, a facticidade, a fecundidade e o anonimato; e, a referência à abertura de um campo de retomadas e transformações. Segundo o seu ponto de vista, a articulação explícita dessas múltiplas relações permite mostrar a instituição histórica como uma via para pensar o acontecimento histórico. A história tem lugar sempre a partir de um campo ou meio já instituído, formado pela sedimentação de aquisições naturais e culturais, e o instituinte proveniente do acontecimento. Ambos os aspectos são incluídos na noção de instituição fornecida pelo fenomenólogo francês: “Entende-se, pois, aqui, por instituição esses acontecimentos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis em relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma ordem pensável ou uma história” (Merleau-Ponty, 1968, p. 61).

Pois bem, a fim de desvelar os traços essenciais da noção de instituição, é necessário ter presente sua procedência husserliana que Merleau-Ponty reconhece explicitamente, ao afirmar que, Husserl emprega a palavra *Stiftung* para designar, em primeiro lugar, a fecundidade indefinida de cada momento do tempo e, segundo lugar, a fecundidade das operações de cultura que abrem uma tradição e que continuam válidas após sua aparição histórica. Essas duas fecundidades são as que estão presentes na noção de tradição, compreendida como o *esquecimento das origens*, isto é, como o dever de voltar a começar de outra maneira e de dar ao passado não uma sobrevivência que é a forma hipócrita do esquecimento, mas a eficácia da recuperação ou da “repetição”, que é a forma mais nobre de memória (Merleau-Ponty, 1969, p. 95-96).

O escrito de Husserl intitulado *A Origem da Geometria* que foi objeto de um curso por parte de Merleau-Ponty possibilita lançar luz sobre essas questões. Segundo Husserl, a pergunta retrospectiva sobre a origem da geometria não deve ser compreendida como uma questão fáctica que visa elucidar um fato histórico. Pelo contrário, trata-se de uma pergunta que remonta à instituição originária de sentido pela qual “[...] um dia (e), desde então, (a geometria) tem estado presente como uma tradição milenar e que segue estando e se

mantendo viva em uma elaboração incessante” (Husserl, 1962, p. 366). Como outras formações culturais, a geometria traz consigo um horizonte de historicidade que é preciso explicitar. A explicitação desse horizonte manifesta o movimento da tradição, que se tornou a ser tal

[...] a partir da atividade humana; portanto, tornada espiritualmente – embora nós não saibamos nada da espiritualidade que facticamente operou ali, ou tanto quanto nada. E, não obstante, repousa nesse não saber, de maneira essencial, um saber implícito, que deve ser, portanto, explicitado, um saber de evidência indubitável (Husserl, 1962, p. 367).

Assim, fica claro que existem sentidos sedimentados que configuram uma tradição com respeito à qual se pode perguntar retrospectivamente pelas formações originárias de sentido a partir das quais se produzem novas formações que, por sua vez, se convertem no suporte de operações sucessivas. Desse modo, cada presente histórico tem por trás os passados históricos dos quais se surgiu, sendo que o passado histórico é uma continuidade de passados que provêm uns dos outros por meio do movimento de instituição, sedimentação, reativação e transformação de sentido, que permite que as ciências perdurem através do tempo. Dessa maneira, as formações culturais nos fornecem como um reenvio das operações humanas, o que nos mostra Husserl (1962, p. 367) quando afirma que “(toda a ciência) está referida a uma cadeia aberta de gerações de investigadores conhecidos ou desconhecidos, que trabalham uns com os outros e uns para outros, pois constituem, para a totalidade da ciência viva, a subjetividade produtora”.

O trabalho da história profunda consiste, pois, em interrogar a tradição. A reflexão sobre a tradição evidencia que ela não pode ser apreendida como algo historicamente fechado, porque através dela se torna visível o laço passado-presente-futuro. Assim, toda formação cultural aparece ligada a um passado que está presente

em nós, embora não saibamos nada de suas origens empíricas. Mais precisamente, este esquecimento das origens que sobrevive no presente é a tradicionalidade, a *Tradierung*, a remissão de ... a... A tradição é o “esquecimento das origens como origens empíricas para ser origem eterna” (Merleau-Ponty, 1998, p. 33). Merleau-Ponty esclarece de que não se trata de uma definição antropológico-psicológica: “[...] é uma humanidade transcendental, interior; é a mola filosófica de toda a humanidade que é descoberta por mim na precariedade [...] do que tem sido livremente criado” (Merleau-Ponty, 1998, p. 34). E, na sequência, acrescenta que somos homens na medida em que

[...] visamos sempre a uma unicidade através da espessura de nossas vidas, em que estamos agrupados em torno desse interior único, *onde* ninguém está, que é latente, oculto e que nos escapa sempre deixando entre nossas mãos verdades como traços de sua ausência (Merleau-Ponty, 1998, p. 34).

A tradição permite compreender que o passado é tão verdadeiro como o presente e o futuro, porque é “[...] aquele excedente esquecido no caminho e, portanto, visado desde o início” (Merleau-Ponty, 1998, p. 37). Dessa maneira, entre o passado e o futuro, ou entre a sedimentação e a reativação do sentido, há uma circulação interna.

No curso dedicado à interpretação do escrito de Husserl, Merleau-Ponty resume o movimento da história nos seguintes termos:

As tentativas iniciais da geometria e de toda as tentativas posteriores comportam, para além do seu sentido manifesto ou literal, tal como é vivido a cada vez pelo geômetra, um certo excedente de sentido: elas abrem um campo, instauram temas que o criador vê apenas como um pontilhado para o futuro (*Urstiftung*), mas, *transmitida* (*tradiert*) às gerações seguintes com as primeiras aquisições que se tornam praticáveis por uma espécie de criação segunda (*Nachstiftung*). Nessa, aliás, se abrem novos espaços de pensamento

até que, o desenvolvimento em curso seja esposado numa última re-criação (*Endstiftung*), uma mutação do saber intervém, frequentemente pelo retorno às fontes ou às vias laterais negligenciadas a caminho e uma reinterpretação do conjunto (Merleau-Ponty, 1968, p. 161-162).

É importante levar em conta que, para Merleau-Ponty, a gênese do sentido se manifesta em totalizações precárias que nunca se completam podendo ser reorganizadas em cada presente. Por exemplo, o teorema de Pitágoras pode, à primeira vista, parecer uma entidade eterna; no entanto, não passa despercebido que, embora a geometria euclidiana contenha certas ideias, essas ideias têm sua origem em um momento histórico determinado. A geometria do século XIX, ao retomar e definir tais ideias de outra maneira, acaba por considerar o espaço euclidiano como um caso particular de um espaço mais geral. Enquanto formação cultural, o espaço euclidiano comporta um certo coeficiente de contingência, ou seja, está ligado a um certo estado do saber, o qual não significa que deve ser destruído ou desvalorizado, mas completado e elaborado para as gerações seguintes.

Merleau-Ponty interpreta que, nos acontecimentos especificamente humanos como a instituição de um sentimento, de uma obra artística ou de uma formação ideal, o passado não só orienta o futuro, mas que dá lugar a uma busca ou interrogação. Mais especificamente, no caso da instituição humana, o passado “cria um questionamento, deixando-o à parte, produzindo uma situação indefinidamente aberta. [...] Futuro pelo aprofundamento do passado: momentos fecundos” (Merleau-Ponty, 2003, p. 57). Diversamente do comportamento animal, não se trata de uma impressão ou apego à espécie, mas de uma “impressão fecunda”, isto é, de um “turbilhão donde tudo converge, ao qual tudo chega; *Deckung* de uma antecipação e de uma regressão e instauração de um verdadeiro *agora* pleno” (Merleau-Ponty, 2003, p. 57).

4. A instituição histórica

Antes de se abordar a instituição histórica, Merleau-Ponty realiza uma caracterização da historicidade da ideia que remete diretamente à ordem cultural e aos objetos que a fixam, ainda que não completamente. Isso exige que as ideias sejam consideradas em “um dever de conhecimento individual e interindividual” (Merleau-Ponty, 2003, p. 98) que exclui tanto a possibilidade de um ponto de vista exterior, que abordaria o campo cultural como uma série de termos descontínuos, como a perspectiva puramente interior que acredita que o passado contém todo o presente ou que o presente conserva efetivamente todo o passado em sua atualidade. Merleau-Ponty adverte que a possibilidade de que isso dê lugar a uma interpretação relativista ou a uma filosofia do saber absoluto fica excluída com a noção de horizonte.

Assim, toda instituição possui um duplo aspecto: “*Endstiftung* que, ao mesmo tempo, é *Urstiftung*. A sedimentação é isso: traço do que é esquecido e, por isso mesmo, apelo a um pensamento que conta com ele e vai mais além” (Merleau-Ponty, 2003, p. 99). Por outra parte, o presente é tão verdadeiro quanto o futuro, porque embora se saiba que o futuro o mudará, a transformação não deve ser entendida como uma perda: “O ganho é perda (*Sinnentleerung*), esquecimento do sentido, mas também o esquecimento é fecundo, permite apenas manter (*garder*)” (Merleau-Ponty, 1998, p. 37). Merleau-Ponty sustenta que a evidência da verdade (*das Erlebnis der Wahrheit*) é a experiência dessa dupla relação, de uma retomada que é perdida e, por isso, pode abrir até outro dever de conhecimento. Há uma dupla circulação do passado em direção ao futuro e do futuro em direção ao passado: “*Urstiftung* e esquecimento se reúnem de outro modo que a conservação e a superação de Hegel” (Merleau-Ponty, 1998, p. 37). Neste sentido, a dialética não consiste no avanço de um sistema circular impulsionado por uma totalidade implícita que tende a manifestar-se plenamente ao modo da dialética hegeliana, mas que implica totalizações precárias que nunca se completam e que podem

reorganizar-se em cada presente. Cada presente implica a possibilidade de transcender a totalidade anterior de sentido em uma nova totalidade e é isso que permite a recriação interior ou o reconhecimento dos fatos.

A instituição é abertura de um campo: abre para o futuro o que, todavia, não está contido nele, mas, por sua vez, o futuro só receberá o que ele contribui. Em outras palavras, a história institui um sentido. Isso significa que ela põe, em marcha, um trabalho por recorrência que não se estacionará e que, por princípio, não pode ser atribuído como próprio porque, embora a história exterior não forneça nenhum critério, pode, não obstante, impugnar os critérios pessoais. Afirma Merleau-Ponty (2003, p. 101): “receber, com efeito, é dar, mas dar é receber. Tal é o sentido da noção de campo e de instituição: eles dão o que eles não têm e, o que recebemos deles, nós fundamos”. A gênese possui um duplo sentido: “do que nos é dado e também de nós para ao que é dado” (Merleau-Ponty, 2003, p. 178). Não se trata de dois movimentos contrários: o da história objetiva e o da doação de sentido que cria a história:

A história “objetiva” não vive unicamente em nossa vida porque nossas doações de sentido (*Sinngebung*) também se apoiam em configurações do passado; elas são instituições originárias (*urgestiftet*) nele: o que é dado é seu entrecruzamento, a articulação de uma perspectiva sobre a outra (Merleau-Ponty, 2003, p. 178-179).

Em face da possibilidade de uma história objetiva ou de uma história subjetiva se encontra a “história selvagem” que é a expressão de uma vida comum. O sentido que se encarna no campo torna possível que o instituído seja retomado sem que isso implique uma recriação total do campo. Não se trata de perspectivas incompatíveis que se anulam, mas de uma engrenagem entre minhas próprias iniciativas e as do outro ao mesmo campo. A comunicação entre ambos reside em uma implicação lateral.

Estas observações acerca da historicidade da ideia, que constituem o campo intersubjetivo e sócio histórico excluem, como

já vimos, tanto a possibilidade do sistema em sentido hegeliano como a de um sistema completo de todas as combinações humanas possíveis no estilo de Lévi-Strauss quando aborda, por exemplo, a instituição do parentesco. Merleau-Ponty afirma expressamente que “se há instituição no sentido de *campo*, nós não estamos a favor nem da opacidade nem do sistema” (Merleau-Ponty, 2003, p. 107). Tal como Lefort prefacia, Merleau-Ponty adverte tanto o ceticismo de Lévi-Strauss quanto o saber absoluto de Hegel, “o signo de um Sujeito separado do mundo” (Lefort *apud* Merleau-Ponty, 2003, p. 15). Ademais, a atitude de Lévi-Strauss implica a atitude de um observador que contempla o mundo desde uma visão divina (*Kosmotheoros*), o qual encerra numa insularidade das culturas, culminando num isolamento relativo à diferentes culturas. Para Merleau-Ponty, a situação não é sinônimo de insularidade, mas da possibilidade de que nós, desde nossa situação, possamos falar de outras culturas. Assim como o ceticismo relativo à percepção se supera porque só pode dar conta dos erros na medida em que conheço o que os corrige, do mesmo modo o historiador deve “conhecer seus princípios em contato com os rastros; correlativamente, determinar o tempo diferente e, finalmente, as relações do precursor e do seu tempo” (Merleau-Ponty, 2003, p. 113).

A leitura do livro de Lucien Febvre *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais* fornece a Merleau-Ponty a oportunidade de analisar de que maneira é possível o acesso de um tempo para o outro. Por um lado, um dos objetivos do trabalho de Febvre consiste em refutar o anacronismo que torna Rabelais um ilustrado perdido no século XVI, e, por outro, de elucidar que esse pertencimento não significa fechamento. Rabelais compartilha o horizonte religioso de seu século e, ao mesmo tempo, questiona-o.

O ateísmo de Rabelais significa *outro* Deus, a palavra se entrelaça com *o outro*, portanto, “Rabelais ‘ateu’ prova a *alteridade* de Rabelais, não sua incredulidade” (Merleau-Ponty, 2003, p. 109). Merleau-Ponty comenta que o verdadeiro sentido do estudo de Febvre está em mostrar que a restituição do sentido do ateísmo entre os contemporâneos de Rabelais permite distinguir o sentido

da palavra no século XVI e no nosso. Febvre diz que se trata de uma diferença entre “pensamento dialético e pensamento silogístico no horizonte cristão” (Merleau-Ponty, 2003, p. 113). Essa diferença, contudo, obriga, segundo Merleau-Ponty, em distinguir entre horizonte psicológico, que seria definir Rabelais por aquilo que ele mesmo pensava e acreditava ser, e o horizonte ontológico, que implica uma concepção coerente do cristianismo. Este é um cristianismo que se encontra por demais instituído para ser vivido. O cristianismo autêntico exige não-instituição, incredibilidade relativa. O tecido histórico é poroso e, embora as produções se cristalizem em “uma estrutura dada no mundo” (Merleau-Ponty, 2003, p. 113), toda intenção histórica é densa; não há sempre lugar para a decisão, a escolha ou a opção. Não se pode exigir uma “pureza ideológica absoluta” (Merleau-Ponty, 2003, p. 113) ou, em todo caso, as decisões não podem evitar a densidade e a porosidade do tecido histórico, isto é, o peso de tudo o que foi fixado pela linguagem, mas, por outro lado, esse peso não impede que haja rupturas, mudanças, distâncias. Em síntese: “não atingimos o universal abandonando nossa particularidade, mas fazendo dela um meio para alcançar os outros, em virtude de uma afinidade misteriosa que faz com que as situações se compreendam entre si” (Merleau-Ponty, 1948, p. 148).

Referências

HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948.

_____. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *Résumés de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours 1949-1952*. Grenoble: Cynara, 1989.

_____. *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.

_____. *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse: Verdier, 2000.

_____. *L'institution. La passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

TERZI, R. "Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty", in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIII, 3, p. 1-29, 2017.

Merleau-Ponty e a possibilidade de uma ética da percepção¹

Danilo Saretta Verissimo

Em condições de aceleração do ritmo de vida, de consumo exacerbado e da disponibilização de tecnologias multidirecionais, multiplicamos indiscriminadamente as imagens na forma de fotografias, filmes, pinturas, propagandas, o que parece responder ao nosso desejo de visibilidade com base em uma “saturação quantitativa” (Barbaras, 2011a, p. 74). Outras atitudes são possíveis, como a de compreender “a essência da visibilidade” (Barbaras, 2011a, p. 74), a sua inesgotabilidade inerente, buscando apaziguar a insatisfação da visão e da ação mediante o reconhecimento da profundidade que caracteriza a manifestação perceptiva das coisas.

Esta atitude filosófica aproxima-se do que vem sendo caracterizada como uma dimensão ética da percepção. Os trabalhos de Sandra Laugier (2008, 2014) caminham nesta direção. A autora apoia-se em Wittgenstein e nas ressonâncias do filósofo nos trabalhos de Iris Murdoch, Cora Diamond, Stanley Cavell e Martha Nussbaum, para tematizar o que chama de ética da atenção. A autora parte da afirmação, fundamentada em Wittgenstein, de que o grande propósito da filosofia é redefinir “nossa ideia da importância, daquilo que conta e a que é preciso dar atenção” (Laugier, 2014, p. 252). O que é significativo, ou importante, encontra-se oculto (*cachê*), mas não em função de uma dissimulação. O significativo está “sob nossos olhos” (Laugier, 2014, p. 252), e, contudo, não atentamos a ele. “É preciso que aprendamos a ver, o que implica aprender a ser *atentos* [*attentifs*],

¹ O presente texto é a versão revisada do trabalho que apresentamos no *IV Colóquio Merleau-Ponty*, na UNICAMP, Campus de Limeira, em dezembro de 2018. Uma versão aumentada do texto foi publicada em nosso livro intitulado *Escritos sobre fenomenologia da percepção: espacialidade, corpo, intersubjetividade e cultura contemporânea* (Editora UNESP, 2021).

mas também *atenciosos [attentionnés]*”, diz Laugier (2014, p. 252, grifos da autora) em referência inclusiva à dimensão relacional da atenção: ser atencioso é demonstrar atenção em relação ao outro. A autora complementa: “É esta *vontade de ver* e de *ter atenção* que define a percepção moral, mas talvez, também, [...] a dimensão ou a textura moral de toda experiência” (Laugier, 2014, p. 252, grifos da autora). A ideia de percepção moral deve permitir, segundo ela, a concepção de uma ética da percepção, ou mesmo da “ética como exploração perceptiva” (Laugier, 2014, p. 252). Vale salientar que o modo da percepção exigido aqui se liga, permanentemente, ao conceito de atenção.

Incentivados pela proposta de Laugier (2008, 2014), perguntamos: há, em Merleau-Ponty, princípios para se constituir uma ética da percepção no sentido composto pela autora, e que é perpassado pela vontade de ver e de aprender a ver? No presente texto, revisitamos a obra de Merleau-Ponty em busca de elementos para se discutir essa questão. Não chegamos ao ponto de embasar plenamente esta ética da percepção; esperamos, contudo, passar por indicadores que permitam um avanço preliminar nesta tarefa. Operamos, ademais, um recorte preciso: enfatizamos o plano de disposição do sujeito perceptivo para examinar a relação com as coisas que o cercam, cientes de que os estudos em ética, inclusive a partir do problema da percepção, normalmente recaem sobre a dimensão relacional da existência. Isso é válido inclusive para os estudos que tratam da ética em Merleau-Ponty. Neste caso, focalizam-se suas abordagens sobre a intersubjetividade num plano político (Low, 2012).

A ideia de ética presente nas proposições de Laugier (2008, 2014) possui especificidades a se considerar. Destaco a própria possibilidade de reconfigurar os limites tradicionais das questões éticas, que passam a envolver, no âmbito dos problemas relativos à percepção, a tematização de uma transformação que visa uma conversão do olhar. As diferentes formas de escolha e de condução da vida são consideradas, doravante, com base em diferenças de visão, o que reforça a importância de se conceber a atenção como

exploração perceptiva dos planos que articulam as perceptibilidades. A atenção, nessa conjuntura, consiste no resultado do aprimoramento de uma “capacidade perceptiva” (Laugier, 2014, p. 258).

A ideia de filosofia como reconfiguração do olhar é um traço comum dessa abordagem em relação a Merleau-Ponty (1945), que afirma: “A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo [...]” (p. XVI). Voltar-nos-emos, pois, à filosofia de Merleau-Ponty imbuídos da preocupação em problematizar a percepção a partir de uma atitude de conversão do olhar para aquilo que o configura. Pode-se considerar esta conversão como um ato ético fundamental que, ao mesmo tempo em que se volta ao sujeito perceptivo, recai sobre o mundo e sobre a vida em comum. Enfatizaremos questões referentes à organização do campo perceptivo, buscando caracterizar, mediante a discussão da estrutura figura-fundo, a decifração tácita dos gradientes, ou níveis, organizadores de dimensões de experiência. Esperamos, com isso, fundamentar o *éthos* da percepção numa concepção histórica da vida perceptiva.

Atenção e estrutura em Merleau-Ponty

Merleau-Ponty não demonstra apreço especial ao conceito de atenção. O conceito aparece, antes, como eixo de uma crítica aos prejuízos empiristas e intelectualistas na filosofia e na psicologia realizada no capítulo intitulado *A “atenção” e o “julgamento”*, da *Fenomenologia da percepção*. Pode-se, contudo, constatar, em meio às argumentações do filósofo, uma concepção positiva de atenção atrelada à exploração perceptiva e à configuração do campo de percepção. O que essa conjunção entre exploração, organização do campo e atenção pode nos ensinar à luz de nossa preocupação com uma ética da percepção?

Merleau-Ponty (1945) destaca, no âmbito de uma história do conceito de atenção, o empirismo que repousa sob a hipótese de constância. Esta pressupõe “a prioridade do mundo objetivo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 34). Todas as propriedades objetivas dos

estímulos tornam-se, de acordo com esta teoria, elementos constitutivos de possíveis estados de consciência na forma de sensações. A atenção seria, ao menos na psicologia empirista, uma função mental destinada a salientar elementos da consciência. No intelectualismo, a atenção revela-se, por outro lado, como atitude destinada a revelar a “estrutura inteligível” dos objetos. Se na aparência, a lua, no horizonte, mostra-se maior que no zênite, um olhar atento, ou seja, analítico, mediado, neste caso, por um tubo de cartolina ou de uma luneta, deve revelar um diâmetro constante do objeto. Diferente do empirismo, em que o mundo exato é pressuposto de saída, no intelectualismo ele figura como fim imanente.

É em torno da ideia de uma consciência perceptiva exploradora, “ocupada em aprender” (Merleau-Ponty, 1945, p. 36), que Merleau-Ponty costura sua crítica a estas concepções clássicas de atenção e, ao mesmo tempo, encaminha uma nova proposição em relação à percepção atenta. O filósofo escreve:

O empirismo não vê que temos necessidade de saber o que procuramos, sem o que não o procuraríamos, e o intelectualismo não vê que temos necessidade de ignorar o que procuramos, sem o que, novamente, não o procuraríamos. Ambos concordam no fato de que nem um nem o outro captam a consciência *ocupada em aprender*² [*en train d'apprendre*], não notam essa ignorância circunscrita, esta intenção ainda “vazia”, mas já determinada, que é a própria atenção (Merleau-Ponty, 1945, p. 36, grifo do autor).

A constituição do objeto em sua relação com a consciência perceptiva envolve estes dois elementos fundamentais, interesse e solicitação. Se por um lado há procura, ou seja, um campo de determinações, por outro há confrontação com a surpresa, com o

² Interessante notar que na versão brasileira (Merleau-Ponty, 1945/1999), o tradutor opta por “ocupada em apreender” (p. 56). Fica oculto o caráter explorador conferido à percepção nos estudos fenomenológicos e que a vinculam à aprendizagem.

inacabamento das coisas, que exigem, permanentemente, uma atividade exploratória, um olhar curioso, atrelado à ideia de aprendizagem. Este é um aspecto importante do *éthos* perceptivo que buscamos circunscrever.

A atenção pode ser pensada, além disso, com base na organização do campo perceptivo. O arranjo em termos de figura e fundo é, para Merleau-Ponty, o grande dispositivo teórico legado pela psicologia da *Gestalt*. A estrutura figura-fundo revela uma dinâmica de objetividade atrelada aos fatores contextuais, ou de fundo. Destaca-se, aí, a ideia de campo percebido.

A organização do campo perceptivo possui, além desse sentido estrutural, um significado referente a uma *dimensão de experiência*, algo que pode ser aproximado do que Wittgenstein (1953/1996), nas *Investigações Filosóficas*, chama de *forma de vida*. Para Merleau-Ponty (1945), a constituição do objeto de percepção, ou de atenção, envolve a aquisição de uma “certa liberdade” (p. 38), que consiste num decurso de criação. Para esclarecer sua posição, o filósofo apega-se a pesquisas psicológicas que indicavam o fato das crianças, nos primeiros meses de vida, apenas distinguirem globalmente o colorido do acromático, e depois, cores quentes de cores frias, apenas adquirindo sensibilidade para o detalhe das cores num terceiro momento. Enquanto muitos psicólogos consideravam faltar à criança a capacidade de atentar para a variedade de cores presentes no mundo objetivo de estímulos, Merleau-Ponty (1945) fala do processo de “mudança da estrutura da consciência” (p. 38), do “estabelecimento de uma nova dimensão da experiência” (p. 38), do “desdobramento de um *a priori*” (p. 38), no caso, a aquisição das qualidades de cor. Esta conquista pressupõe uma nova articulação do campo perceptivo, e, conseqüentemente, novos arranjos de figura e fundo. O filósofo refere-se, inclusive, a uma “atenção secundária” (Merleau-Ponty, 1945, p. 38), operante num campo de saberes adquiridos, remetendo-nos, por conseguinte, a uma atenção primária, relativa ao processo de aquisição de novas condições gestálticas. “Prestar atenção”, comenta Merleau-Ponty (1945), “não é simplesmente dar

mais clareza a dados pré-existentes, é realizar neles uma articulação nova tomando-os por figuras” (p. 38). Esta “articulação nova” a que se refere o filósofo pode ser compreendida tanto no âmbito da atenção secundária, em que, no interior de um campo, é possível alternar a figura e o fundo, fazendo dos elementos experimentados inicialmente como fundo, figuras, e vice-versa, quanto no âmbito da atenção primária, que estabelece uma “estrutura original” (Merleau-Ponty, 1945, p. 38) e faz aparecer a identidade de um novo objeto sob uma dimensão inovadora.

Nestas análises de passagens do texto merleau-pontiano dedicadas à atenção a partir das ideias de exploração perceptiva e organização do campo, distinguem-se, inicialmente, a vinculação de interesse e de solitação que engaja, conjuntamente, o sujeito perceptivo e o mundo percebido numa relação de aprendizagem e, além disso, a ideia de processos primários e secundários de configuração do campo perceptivo, sendo possível articular os processos atentos primários à organização de dimensões de experiência. Vemos estabelecerem-se, portanto, duas questões: a da estrutura figura e fundo, e a dos destinos desta estrutura em meio à configuração de dimensões de experiência. Cumpre examiná-las mais de perto.

A heterofiguração e a conversão ao próprio olhar

À primeira vista, o processo perceptivo, descrito com base na estrutura figura e fundo, parece envolver duas realidades perceptivas distintas, aquelas que ocupam a posição figural, que se sobressaem, e aquelas que permanecem relegadas a um domínio indeterminado, permanecendo ao fundo. De um lado salienta-se a função objetivante da percepção, de outro o que decai na condição de meio, caso de tudo aquilo que circunda o objeto figurado e,

principalmente, do que se pode chamar de o espaço entre as coisas³. Toda figura apoia-se, contudo, sobre o fundo, alimenta-se dele. Segundo Merleau-Ponty, o poder de aparecer da figura advém de suas relações com a totalidade do campo percebido. E o filósofo, desde a parte introdutória da *Fenomenologia da percepção*, demonstra estar investigando questões levantadas pelos próprios gestaltistas. No momento em que se refere à atenção como a articulação nova do campo, e atrela o aparecimento da identidade de um objeto, ou seja, da figura, a uma estrutura original, Merleau-Ponty (1945), no capítulo A “atenção” e o “julgamento”, da *Fenomenologia da Percepção*, endereça-nos, em nota de rodapé, ao texto de Koffka (1922) intitulado *Perception: an introduction to the gestalt-theorie*.

É muito instrutivo acompanhar, ainda que de forma sucinta, o tratamento dado por Koffka, nas páginas indicadas por Merleau-Ponty, ao problema da relação entre figura e fundo tendo por base o conceito de atenção. Esta abordagem evidencia a heterofiguração, a relação de reciprocidade entre figura e fundo, como fenômeno perceptivo fundamental. Os dados extraídos de experimentos de percepção e analisados por Koffka (1922) confirmam as diferenças que podem ser atribuídas à figura e ao fundo na estrutura perceptual. Segundo o autor, a estrutura figura-fundo é primitiva, e repousa, basicamente, na resistência estrutural da figura em relação ao fundo, que adquire, nos casos extremos, formas imprecisas e um aspecto de plano secundário. O privilégio da figura em relação ao fenômeno de fundo não deve, contudo, induzir à negligência deste último, observa Koffka (1922). Conforme dados experimentais, o papel funcional do fundo é de plena importância: “este serve como um nível [*level, niveau*] sobre o qual a figura aparece” (p. 566-567). Há de se reconhecer, por conseguinte, a dependência da figura em relação ao fundo. A qualidade da figura será determinada pelo nível geral que a

³ Merleau-Ponty (1945), referindo-se aos aportes teóricos do gestaltista Wolfgang Köhler, afirma: “Nosso campo perceptivo é feito de ‘coisas’ e de ‘vazios’ entre as coisas” (p. 23).

envolve, atesta o autor. Para fundamentar essas afirmações, Koffka (1922) analisa pesquisas experimentais voltadas à percepção de cores e à percepção do espaço. Koffka (1922) aponta, em seguida, o caráter generalizável da relação estrutural entre a figura e o fundo, este assumido agora como nível geral, inclusive para os fenômenos de significação cultural. Seguem as considerações e os exemplos tais como apresentados pelo autor:

[...] a qualidade da figura deve ser largamente determinada pelo nível geral sobre o qual ela aparece. Este é um fato universal, observado em produtos da cultura tais como moda e estilo. O mesmo vestido que não apenas é jovem, mas bonito de ver, quase uma beleza natural, pode tornar-se intolerável depois que a moda tenha passado. De forma semelhante, ponha uma moderna cadeira de couro em um salão rococó e o efeito será chocante. A música oferece inúmeros exemplos da influência exercida pelo nível geral. Cada tom, cada harmonia, possui um sentido específico, com um “som” inerente apenas a uma dada escala; mas este sentido muda com a escala, de modo que o Sol é a tônica da escala de Sol maior, mas a nota dominante na escala de Dó maior (Koffka, 1922, p. 567).

Esta transposição que se faz, a partir das teorias advindas da psicologia experimental, do âmbito da percepção de formas simples e padronizadas ao mundo social e cultural lembra a paulatina aproximação, ao longo da obra de Merleau-Ponty, da fenomenologia da percepção a uma fenomenologia da expressão, no sentido manifesto, por exemplo, no curso intitulado *O mundo sensível e o mundo da expressão*: “Compreender-se-á aqui por expressão ou expressividade a propriedade que um fenômeno possui, pelo seu agenciamento interno, de levar ao conhecimento um outro que não é, ou mesmo jamais foi dado” (Merleau-Ponty, 2011, p. 48). Isso vale tanto em casos de percepção visual, quando, por exemplo, a percepção de uma cor expressa, mesmo que de modo indireto, a iluminação, quanto em casos de percepção social. Nos exemplos referidos por Koffka (1922), o conflito experimentado diante de um vestido *démodé* ou de um objeto

incongruente em relação aos outros que lhe cercam expõe os fenômenos da moda e do estilo, ainda que indiretamente, sem que estes sejam expressos em si mesmos.

Além desta ampliação da percepção visual, ou auditiva etc., à percepção social, verifica-se, em Merleau-Ponty, portanto, a passagem do tratamento da consciência de coisas, ou de figuras, à consciência da expressão. Jacques Garelli (1992), ao explorar esta movimentação teórica em texto dedicado à discussão do estatuto do “ver” na filosofia de Merleau-Ponty, fala da integração necessária de toda coisa individuada numa constelação temporalizadora, espacializadora e significante mais vasta. Garelli nos remete a um trecho dos resumos do curso de Merleau-Ponty sobre o mundo sensível e o mundo da expressão que reproduzimos a seguir:

[...] o sentido de uma coisa percebida, se ele a distingue de todas as outras, ainda não é isolado da constelação em que ele aparece, ele não se pronuncia senão como uma variação [*écart*] em vista do nível [*niveau*] de espaço, de tempo, de mobilidade e, em geral, de significação em que estamos instalados, ele apenas é dado como uma deformação, embora sistemática, do nosso universo de experiência, sem que possamos ainda nomear o princípio. Toda percepção somente é percepção de qualquer coisa sendo, também, relativa impercepção de um fundo, que ela implica, mas não tematiza. A consciência perceptiva é, pois, indireta ou mesmo invertida em relação a um ideal de adequação que ela presume, mas que não olha de frente (Merleau-Ponty, 1968, p. 12).

As implicações dessas considerações para uma ética da percepção são significativas. Não se trata apenas de reconhecer que todo objeto expressa um fundo não tematizado, mas de fundamentar uma forma de atenção voltada a essa dimensão do ser, e, em última análise, ao próprio olhar. É para onde aponta Garelli (1992), que, baseando-se em Merleau-Ponty, opõe ao ato perceptivo “tético, posicional, temático, objetivante” (p. 79), e que permite “ver isso” (*voir ceci*), uma atitude que irradia o olhar para o entorno dos objetos, e que constitui o “ver conforme” (*voir selon*).

Trata-se, com isso, de, “à escuta do mundo” (1992, p. 79), apurar nossos gestos e o nosso olhar. “Mas ver o quê?”, pergunta Garelli (1992, p. 79). “E conforme o quê?”, complementa o autor. “Seguramente coisas”, afirma ele em resposta à primeira questão. Mas seria possível responder a segunda pergunta de modo tão peremptório afirmando: ver “conforme as coisas”? Nessa “segunda incidência do olhar” (Garelli, 1992, p. 79), baseada nas coisas que nos rodeiam e que busca “seguir a sua irradiação” (Garelli, 1992, p. 80), as coisas deixam de ser simplesmente “aquilo que pareciam à primeira vista” (Garelli, 1992, p. 80). O próprio gesto intencional é lançado em uma nova estrutura de conhecimento. De acordo com o autor, “[...] nossa interrogação sobre o estatuto do ‘ver’ transforma-se radicalmente em função de sua ligação intencional à ordem do ‘isso’ e do ‘conforme’” (Garelli, 19992, p. 80). Enquanto o primeiro ato de ver é transitivo e deixa-se determinar pelo objeto em vista, o segundo ato admite um caráter intransitivo, levando sua intransitividade ao ponto de não se fazer menção àquilo que é visto. A colocação do objeto de visão fora de circuito sugere que aquilo que passa a ser visto é o próprio ato de visão.

Constatamos, em suma, que Merleau-Ponty, a partir das indicações dos teóricos da forma, analisa a função de nível do fundo perceptivo. O nível, que se refere a fenômenos como a iluminação, os parâmetros espaciais, as escalas musicais, a moda, não aparece diretamente, malgrado seu papel de regulação das figurabilidades. O reconhecimento dos níveis operantes nas mais diversas situações, ou seja, daquilo que se faz presente sem se mostrar claramente, surge como elemento fundamental de um *éthos* da percepção. A atenção fenomenológica visa, em grande medida, tematizar o conjunto expressivo, ou seja, a figura em relação ao fundo perceptivo. Em termos de ética da percepção, cumpre notar que esta nova conformação do olhar não condiciona apenas um modo de saber acerca da percepção, mas recai sobre a relação do sujeito perceptivo com tudo que o cerca, dando condições à transformação do seu modo de estabelecer elos com as coisas e com outrem.

O pacto: a unidade dialética do eu e do mundo

A estrutura figura-fundo, seja nas conclusões dos gestaltistas, seja na filosofia da forma elaborada por Merleau-Ponty, revela o caráter expressivo da perceptibilidade das coisas. O campo perceptivo funda-se na possibilidade de assumirmos níveis de percepção, de nos instalarmos neles, de estabelecermos um pacto com o mundo sensível perpassado pela compreensão da “armadura do sensível”, “como se falássemos a sua linguagem sem tê-la aprendido” (Merleau-Ponty, 2011, p. 50). Com efeito, o funcionamento de certos elementos do mundo natural e do mundo social como nível não se dá de modo temático, quer dizer, de forma explícita. Nós simplesmente dispomos das cenas perceptivas segundo essas regulações. Mas podemos aprender a compreendê-las, como quando se investiga científica ou filosoficamente a percepção do espaço e do mundo social. Podemos, além do mais, ampliar nossas capacidades sensíveis, ou expressivas, no sentido merleau-pontiano. É preciso entender, neste caso, as destinações das organizações perceptivas mediante a configuração de novas dimensões de experiência, o que confere à percepção a sua historicidade própria.

É disso que trata Susan Bredlau (2006) em artigo baseado em Merleau-Ponty, e cujo propósito é discutir o aprendizado de novos esquemas perceptivos. O ponto de partida da autora é a análise de uma situação ilustrativa, baseada na questão do que veem o condutor de um veículo e o passageiro, e o que este passa a ver quando desenvolve a habilidade de dirigir. Segundo a autora, a diferença de percepção por parte do condutor e do passageiro não pode ser atribuída apenas a alternâncias entre figuras e fundos. “O motorista”, comenta Bredlau (2006), “não percebe simplesmente como figura o que é frequentemente percebido pelo passageiro como fundo; ao invés disso, cada um percebe um campo singularmente diferente” (p. 192). A autora afirma ainda: “aprender a dirigir requer desenvolvimento da percepção” (Bredlau, 2006, p. 191). Pensemos na hipótese do motorista e do

passageiro se depararem com um acidente na estrada. Enquanto os fragmentos na estrada serão encarados, pelo motorista, como obstáculos a exigir manobras, o passageiro poderá tratá-los como sinais da gravidade do acidente. Um terceiro personagem, um investigador, por exemplo, deverá, por sua vez, perscrutar os destroços como indícios do culpado pelo desastre. A simples alternância entre figura e fundo não dá conta dessas importantes diferenças na organização do campo visual. Outra comparação instrutiva. Bredlau refere-se à ocasião em que assistia a um espetáculo de dança, quando se interessara pelo comentário realizado por uma espectadora vizinha. Esta observava o fato de o dançarino principal lançar-se com muito vigor no palco, de modo que sempre chegava à sua posição um pouco antes da batida musical, o que exigia que aguardasse uma ligeira fração de tempo antes de saltar ao próximo movimento. Bredlau admite que, em se tratado de dança, não seria capaz de ater-se a este gênero de minúcia; mediante um exame atento, poderia tão somente realizar uma descrição mais detalhada de coisas como a vestimenta do bailarino e o seu corte de cabelo. A mulher ao lado, conclui, era sensível aos movimentos do dançarino de outro modo.

O risco aqui é concluir, simplesmente, que uma mesma cena pode ser vista com base em diferentes capacidades de olhar, ou seja, a partir de “filtros” ou “lentes” distintas, como se costuma dizer. Merleau-Ponty (1945), no capítulo *O Espaço*, da *Fenomenologia da Percepção*, aprofunda-se nos estudos gestálticos sobre o nível espacial a que fizemos referência, e nos dá instrumentos para compreender melhor a ligação entre o perceber e o percebido. De acordo com o filósofo, o nível se instala quando se opera um “pacto” (Merleau-Ponty, 1945, p. 289) que permite ao sujeito a fruição do espaço, e às coisas uma “potência direta” (Merleau-Ponty, 1945, p. 289) sobre o corpo. Onde se encontra, então, o nível?

No sujeito? No espaço? O nível é fruto da junção do sujeito e do mundo⁴. Merleau-Ponty (1945) se expressa da seguinte forma:

Ele [o nível] é, pois, uma certa posse do mundo por meu corpo, um certo *poder* de meu corpo sobre o mundo. [...] ele aparece normalmente na junção de minhas intenções motoras e de meu campo perceptivo, quando meu corpo efetivo vem coincidir com o corpo virtual que é exigido pelo espetáculo efetivo, e o espetáculo efetivo com o ambiente que meu corpo projeta em torno de si. Ele se instala quando, entre meu corpo enquanto potência de certos gestos, enquanto exigência de certos planos privilegiados, e o espetáculo percebido enquanto convite aos mesmos gestos e teatro das mesmas ações, se estabelece um pacto que me dá fruição do espaço assim como dá às coisas potência direta sobre meu corpo (Merleau-Ponty, 1945, p. 289).

As ideias de “corpo virtual” e de “ambiente projetado pelo corpo” são particularmente importantes nesta passagem, pois revelam, de um lado, as possibilidades inscritas nos espetáculos, zonas a solicitar algo mais das nossas capacidades perceptivas, e, de outro, aquilo que se passa a ver quando o corpo se reorganiza.

Voltemos aos exemplos de Bredlau (2006), que avança na direção destes achados com base no conceito de campo (*terrain*). A estrutura do campo do condutor é própria da sua atividade, acrescenta a autora, o mesmo sendo válido em relação ao campo visual do passageiro. O campo não é, portanto, caracterizado, primariamente, em termos de cores e formas, mas em função dos comportamentos e ações possíveis nele. De outro prisma, a viabilidade do terreno depende daquele que o atravessa. Bredlau (2006) comenta: “[...] as oportunidades e limitações de um campo visual não podem ser separadas das oportunidades e limitações do

⁴ Sabe-se que o desenvolvimento da filosofia de Merleau-Ponty chega ao conceito de carne, também indicado pelo filósofo como “visibilidade”. Vale comentar, conforme Carbone (2011), que este último termo une as dimensões de atividade e passividade da percepção, na medida em que não remete nem a um sujeito nem a um objeto.

seu navegador” (p. 195). Ressalte-se, aqui, o papel da ação, da prática, na capacidade para ver, ou seja, o vínculo entre percepção e movimento, entre percepção e ação. O acesso ao campo do motorista exige o exercício de conduzir, o controle da direção e dos pedais e sua relação com o caminho a percorrer etc. Do mesmo modo, um dançarino iniciante dará início à sincronização dos seus movimentos com a música e com os outros bailarinos na medida do avanço da sua atividade concreta de dança. Este trabalho corpóreo deverá inaugurar “oportunidades e limitações que não são inteiramente aparentes” (Bredlau, 2006, p. 196), e que se referem à instalação *de e em* novos níveis. A aquisição de uma nova habilidade, aquilo a que Merleau-Ponty (1945) se refere simplesmente por hábito, implica, portanto, não a passagem à percepção de novos elementos, antes ignorados, de um antigo campo visual. Não se passa a ver mais, em extensão ou em detalhe. Trata-se de “aprender a perceber” (Bredlau, 2006, p. 197) um novo campo visual baseado em níveis originais, de “desenvolver a capacidade de perceber” (Bredlau, 2006, p. 197) o que antes não era possível perceber. Opera-se, deste modo, não um crescimento quantitativo dos elementos percebidos, mas um crescimento orgânico em relação ao meio.

Outra passagem da *Fenomenologia da Percepção* pode ser aventada aqui com o intuito de reforçar a ocorrência deste processo de reconfiguração do campo, que implica, ao mesmo tempo, reconstituição das capacidades perceptivas.

Aprender a ver as cores é adquirir um certo estilo de visão, um novo uso do corpo próprio, é enriquecer e reorganizar o esquema corporal. [...] Por vezes forma-se um novo nó de significações: nossos antigos movimentos integram-se a uma nova entidade motora, os primeiros dados da visão a uma nova entidade sensorial, nossos poderes naturais repentinamente vão ao encontro de uma significação mais rica que até então estava apenas indicada em nosso campo perceptivo ou prático, apenas se anunciava em nossa experiência por uma certa falta, e cujo advento reorganiza

subitamente nosso equilíbrio e preenche nossa expectativa cega (Merleau-Ponty, 1945, p. 179).

Convém recuperar, pois, os termos do problema tratado aqui, referente à aquisição de níveis de percepção. Não se deve atribuir diferenças de percepção apenas a transformações alternadas entre figuras e fundos. A constituição do campo perceptivo envolve a assunção de níveis de percepção e a possibilidade de instalar-se neles. Os objetos de percepção situam-se sempre numa contextura perceptiva que se caracteriza pela espécie de ligação, ou pacto, entre o percipiente e a paisagem. O sujeito participa do espaço físico e humano na medida em que as coisas exercem sua potência sobre o corpo, configurando as ações e os comportamentos possíveis. O “possível” é, por sua vez, dinâmico. O exercício ativo no campo, sua frequentação, inaugura novas possibilidades e erige limites inauditos “à primeira vista”. O processo de organização de um campo implica, portanto, além de aprender a ver novos detalhes, aprender a perceber, o que abarca a produção de níveis perceptivos originais.

Considerações finais

Com base na leitura e interpretação de textos merleau-pontianos, buscamos desenvolver fundamentos para uma indagação da percepção interessada em seus aspectos éticos. Partimos da proposta de Laugier (2008, 2014), que, apoiada no campo wittgensteiniano, nos incita a tematizar as transformações de nossas capacidades perceptivas. Com foco na questão da atenção, importante eixo para as discussões em torno de uma ética da percepção, analisamos as ideias de exploração perceptiva e de organização do campo perceptivo. Tivemos ocasião de abordar processos primários e secundários de configuração do campo atencional, imputando aos primeiros a capacidade de organização de dimensões de experiência. Introduzimos, portanto, a ideia da instituição das bases sobre as quais se opera a relação perceptiva

com o mundo. A partir dessas considerações, exploramos o conceito de nível que, tanto na tradição gestalista quanto na sua apropriação por Merleau-Ponty, conjuga o quiasma entre forças centrífugas e centrípetas do campo perceptivo. Pudemos, com base nisso, debater mais de maneira aprofundada a dinâmica da instituição de dimensões de experiência perceptiva, utilizando-nos de elementos de percepção espacial e cultural.

O que se evidencia com valor de conclusão das nossas reflexões é que o exame da percepção pode ser modulado de maneira a indicar um *éthos*, uma modificação do ser do sujeito, implicado tanto no processo de pesquisa da percepção quanto nas suas reverberações na prática social. Não é difícil naturalizar a percepção. É possível considerar que todos possuem as mesmas faculdades perceptivas, e que a diversidade das formas de apreensão do campo visual, auditivo etc. deve-se a diferenças nos processos de acomodação psicofísica aos estímulos, de desenvolvimento da atenção ou do interesse. Não nos damos conta de que a compreensão de um fenômeno perceptivo qualquer, de simples objetos cotidianos, passando pelas imagens com as quais convivemos diariamente mediante os aparelhos que nos cercam, até os produtos culturais complexos como a música e a pintura, pode envolver uma transformação radical da nossa forma de perceber (Gély, 2005). Neste sentido, a problematização da percepção por meio de uma conversão da atenção para aquilo que a estrutura pode assentar-se como ato ético primordial. Merleau-Ponty (1996) afirma: “É verdade que, no ordinário da vida, perdemos de vista [o] valor estético da menor coisa percebida” (p. 73). Daí resulta a necessidade de empreender o esforço para *fazer ver*. Torna-se possível, nestes termos, conceber os processos de transformação da percepção como a instalação de verdadeiras formas de experiência. Se estas não são fixas nem imutáveis, não deixam de se apresentar como solo da aventura perceptiva. Merleau-Ponty (1945) lembra que “não há liberdade sem campo” (p. 501). A passagem de uma dimensão de experiência perceptiva a outra jamais opera a desarticulação do caráter situado da

percepção. O que se obtém não apenas pela realização desta passagem, mas, igualmente, pela tomada de consciência em relação a ela, pelo *fazer ver*, é, por certo, a recuperação da qualidade histórica da percepção, além da retomada do potencial de transformação do nosso engajamento no mundo (Gély, 2005). O exame da historicidade da vida perceptiva pode ser entendido como uma “conversão da existência” (Merleau-Ponty, 1945, p. 501) que recai não apenas na configuração de uma atitude teórica como a que é proposta no âmbito da fenomenologia, mas em processos de percepção pautados na transformação de si, com implicações éticas, sociais e políticas.

Referências

- BREDLAU, S. Learning to see: Merleau-Ponty and the navigation of “terrains”. In: R. Barbaras, M. Carbone, L. Lawlor & J. Russon (Ed.), *Chiasmi International: Merleau-Ponty – Science et Philosophie* (v.8) (p.191-200). Paris/Milano/Menphis: Vrin/Mimesis/ University of Memphis, 2006.
- CARBONE, M. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris: Vrin, 2011.
- GARELLI, J. “Voir ceci et voir selon”. In: RICHIR, M & TASSIN, E (Orgs.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences* (pp.79-99). Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- GELY, R. *Les usages de la perception: réflexions merleau-pontiennes*. Louvain-la-neuve: Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie; Louvain, Paris, Dudley: Éditions Peeters, 2005.
- KOFFKA, K. “Perception: an introduction to the gestalt-theorie”. *The Psychological Bulletin*, 19(10), 531-585, 1922.
- LAUGIER, S. “La volonté de voir: éthique et perception morale du sens”. *Protée*, 36(2), 89-100, 2008.
- _____. “L’éthique comme attention à ce qui compte”. In: Y. Citton (Org.). *L’économie de l’attention*. Paris: La Découverte, 2014, p. 252-266.

- LOW, D. "Merleau-Ponty, ontology, and ethics". In: *Philosophy Today*, 56(1), 59-77, 2012.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. *Résumés de cours: Collège de France, 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. "Le cinéma et la nouvelle psychologie". In: *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996, p. 61-75.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. Trad. Carlos A. R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Trabalho original publicado em 1945).
- _____. *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France, notes, 1953*. Genève: Metispresses, 2011.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. (J. C. Bruni, Trad.) (Col. Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Trabalho original publicado em 1953).

Os diferentes modos de pertencimento ao que nos olha

Marcos José Müller

Quem conhece a própria mãe?

Nunca sabemos bem quem é o outro. Quando julgamos saber, logo descobrimos tratar-se de um saber que nos espelha de alguma maneira. No extremo, é como se o outro fosse uma versão do nosso eu, do que idealizamos que ele seja. Mas, o idealizado é o nosso eu ou é o outro? Afinal, em princípio, é como se o outro fosse uma extensão nossa, uma espécie de outro eu mesmo. Ao mesmo tempo, tudo em nós é uma versão contada por alguém e, nesse sentido, por outro. E entre as duas extremidades, continuamos latindo atrás de uma resposta no limiar entre o filosófico e o existencial: quem é primeiro, o eu ou o outro? Na ordem do nascimento, o outro é sempre primeiro. Afinal, todos saímos de uma mãe. Constatação que fatalmente potencializa a afirmação inicial deste parágrafo, tornando-a assustadoramente clara: nunca sabemos exatamente quem é o outro. Afinal, quem realmente consegue dizer da própria mãe que a conhece?

Não a conhecemos inequivocamente, como talvez a ninguém. Mas não duvidamos que a ela pertencemos, nalgum sentido. O pertencimento – seja ele um hábito, um pensamento, um sentimento ou, simplesmente, um comportamento – talvez seja o maior legado materno para nossa vida como indivíduos. À medida que mergulhamos no mundo da linguagem, sentimo-nos singulares, mas sempre pertencentes a alguma imagem, que faz para nós as vezes da mãe, da origem, seja tal imagem uma família, uma comunidade, uma língua, uma ideologia, enfim, uma instituição *matri/monial*. Pertencer a uma instituição sempre nos dá algum tipo de segurança, parâmetro, modelo, a partir do qual orientamos nosso olhar para o mundo e para nós mesmos, para aquilo que nos surge, qual

fenômeno. O que não significa que o pertencimento seja para nós uma experiência totalmente conhecida. Pertencer a uma instituição é poder dispor de um modelo de vidência, de compreensão das coisas à nossa volta. Mas, também, é estar às voltas com os muitos enigmas que esses modelos implantam em cada um de nós. Às vezes, é como se eles nos desafiassem, como se precisássemos decifrá-los junto ao mundo vivido. O que não raras vezes nos leva à constatação do quão sujeitados somos, pois tudo o que buscamos representar sobre nossas próprias vidas está apoiado num saber que vem do outro. De onde se depreende, enfim, outra constatação: o pertencimento tem múltiplas facetas. Assim como o outro, especialmente nossa mãe.

O outro como modelo e a vidência como pertencimento

A preparação para a cerimônia de casamento deveria ser tão especial quanto a festa logo a seguir. Aliás, eu e minha noiva queríamos uma festa prolongada, que começasse alguns dias antes, de sorte que nossas famílias tivessem a ocasião de se conhecerem mais e celebrarem conosco o melhor momento das nossas vidas. Para tanto, havíamos alugado todas as habitações de uma pousada à beira mar, na qual acomodariamos nossos parentes em um mesmo lugar. Estávamos tão felizes - e sentíamos vontade de presentear o universo por tamanha alegria. Escolhemos beneficiar nossas famílias.

Receber a infância dos sobrinhos da minha noiva, a juventude da minha sobrinha, o entusiasmo dos nossos irmãos, tios, primos, o êxtase dos pais e, inclusive, dos avós de minha noiva - todos reunidos em torno da nossa causa, desse desejo compartilhado a que chamamos de amor - foi indescritível. Aliás, os avós, longevos, com sérias restrições de mobilidade, mesmo assim protagonizaram cenas inesquecíveis, como se o espriar da luz sobre as águas da baía salgada coubesse na ternura das mãos sobrepostas, no carinho dos olhares tolerantes, que davam testemunho daquilo que as palavras, de forma tímida, confessavam sobre o afeto que os anos

não apagaram: “meus queridos netos, mesmo depois dos oitenta, nós ainda dormimos de mãos dadas”.

O afeto, aliás, com seus mil disfarces, estava em toda parte, especialmente no bom humor compartilhado. Ele estava nas brincadeiras que não pouparam nem a mim tampouco à minha noiva, na curiosidade alvissareira acerca da vida dos parentes próximos e dos desconhecidos das outras famílias. Mas, também, estava nos mistérios que os anos não conseguiram esconder, nos ressentimentos sublimados na forma de cuidado e controle, nas paixões secretas reencontradas, numa certa melancolia por conta das decisões amorosas, as quais nem sempre tiveram o melhor destino. E compreendemos, enfim, a importância das virtudes culinárias, por circunscreverem à textura dos alimentos a agressividade das palavras. Naqueles dias, tratamo-nos muito bem. Também por conta do tempero etílico, que elevou à condição de samba aquilo que poderia ser tão somente um instante afetivo – e que assim se conservou disponível como as notas mudas e invisíveis de uma melodia conhecida.

A impressão que eu tinha era a de que, naquele ambiente, cada pessoa, cada semblante, inclusive cada palavra apresentava-se a mim como um portal, um convite à visita de um espaço alhures, fosse ele bom ou ruim, aprazível ou não, mas que sempre se anunciava como outra paisagem, algo além do limite em que me encontrava, de sorte a fazer desaparecer em mim a diferença entre minhas obrigações como cicerone e meu protagonismo como homenageado. Lembro-me agora especialmente de meu pai. Bastou eu ouvir sua voz para então visitar de novo um cenário que eu não imaginava haver se preservado tão vivo e que, ademais, retornava com sua miríade de perfis sem que eu os precisasse reunir por um ato intelectual. Senti como se estivesse, de novo, entrando em seu carro, no lado do carona, quando demorei-me para fechar a porta. Eu parecia ter de novo dez anos. Ele arrancou e ato contínuo fez uma conversão à esquerda de cento e oitenta graus, o que projetou a porta que eu manuseava ainda aberta para o lado de fora. Não fosse seu punho forte – de quem cresceu e viveu

lidando com a terra – a pressionar minha perna esquerda sobre o banco do automóvel, talvez eu não estivesse hoje aqui. E nesse momento já não sei se o que ouço de meu pai é uma saudação amigável, de felicidade por estarmos nos reencontrando, ou uma admoestação, como aquela do passado, em que ele bradava os dizeres: “seu bocaberta” – talvez um dos mais humilhantes xingamentos que um menino nascido onde cresci pudesse ouvir. Ainda assim, ao sentir de novo sua mão forte a cumprimentar-me, vislumbrei um futuro em segurança e uma vontade imensa de apresentá-lo com orgulho à família de minha noiva.

É impossível eu não me lembrar aqui da obra *Em Busca do Tempo Perdido* (1913/1993) de Marcel Proust, especialmente da antológica experiência da “madeleine embebida em chá”, cujo aroma exalado reviveu para o narrador Marcel a infância na cidade de *Combray*, sem que ele a precisasse evocar. Na voz de meu pai, é como se o próprio passado retornasse enquanto emoção viva. Do mesmo modo como, pela curiosidade de um primo desconhecido – sobre quem minha noiva me havia contado muitas coisas – fui atingido por um futuro que me desalojou de minhas ocupações naquele instante, fazendo-me antever a amizade que entre nós doravante compartilharíamos. Os diferentes sotaques, expressões idiomáticas, tiques e caretas erguiam-se diante de mim como olhares que eu pudesse vestir. Alçavam-me não apenas a outras dimensões do tempo, mas a outros mundos, que excediam aquele em que estava encerrado, fazendo-me compreender algo sobre o outro como nunca dantes havia percebido, precisamente, que ele é este que me ensina a ver, que me faz ver por seus olhos, por suas palavras, por seus gestos. O outro é esse acontecimento que faz surgir diante de mim a diferença, especialmente essa diferença fundamental que chamamos de tempo, a qual instala a ambiguidade fundamental de cada instante vivido, sempre dividido entre o passado e o futuro. O outro, enfim, enquanto olhar que me faz ver um acontecimento, é quem me faz descobrir o que surge, seja isso um passado ou um futuro, numa palavra, fenômeno. E a tese fenomenológica sobre “quem é o outro (?)” – a

qual resultou para mim estranhíssima quando a conheci nos textos dos filósofos Edmund Husserl (2001) e Merleau-Ponty (1945; 1964a; 1969) – tornou-se, enfim, mais familiar.

Acho que até consigo dizê-la com minhas próprias palavras. O outro – desde um ponto de vista fenomenológico – é esse olhar para a vida, no qual posso alienar-me. É o olhar que me faz ver, quando por ele me deixo conduzir. Ou, conforme o dizer de Merleau-Ponty (2003), trata-se de um olhar instituidor, que é ele próprio uma instituição e cuja característica marcante é nos fazer ver o passado como exigência de continuação. Aliás, entendido como olhar instituidor no qual podemos nos alienar, o outro não diz respeito somente às pessoas. Ele também diz respeito aos minerais, às plantas e aos animais, inclusive aos extintos, que continuam como índice do que podemos fazer a partir do que e de onde viemos. Mas, também, diz respeito a todas as linguagens, documentos e construções que sobrevivem como recurso a orientar nossa vida cotidiana e a história em sentido amplo. E já não me parece estranho que eu goste tanto de observar o movimento do mar, sorvendo o barulho das ondas como se buscasse ali a origem de minha própria energia vital. Ou que me identificasse tanto com meu cão, por cujo nome, inclusive, quis fazer no passado uma homenagem à fenomenologia: *Phaino*, de *Phainomena*. Éramos um para o outro, aquilo que Merleau-Ponty (1960) chama de “eu”, ou seja, o outro do outro. Quando seu pelo se arrepiava, eu mirava na direção apontada por suas orelhas, pois, ao certo, encontraria alguma novidade ameaçadora. Do mesmo modo como, para saber qual cavalo eu gostaria de encilhar, ele não olhava para o piquete, mas para o meu olhar: se eu o fixasse por mais de dez segundos, *Phaino* disparava por conta própria na direção da montaria escolhida.

Para dizê-lo ainda, a filosofia fenomenológica me fez compreender no outro um modelo de vidência, uma instituição instituidora, ou, numa palavra, uma imagem, uma imagem que me faz ver, que me faz ver as diferenças, que me faz ver as outras imagens e, por extensão, o mundo visível a minha volta (Lacan, 1949). Importante perceber aqui que imagem e visão não são noções

vinculadas aos conceitos de cópia e recepção, porquanto não consistem, respectivamente, em reproduções de um original operadas por um “olho” receptor, seja ele sensível ou intelectual (Merleau-Ponty, 1966). A imagem é, antes, o empuxo produzido pelo tecido do mundo, as muitas vias de arrebatamento (sonoro, visual, palatável, odorífico, tátil...) na forma das quais os corpos descobrem-se - de modo mecânico, magnético, químico, biológico, discursivo, para citar alguns estilos de diferenciação - distintos uns dos outros, como se cada qual fosse, para o outro, uma espécie de outro do outro. A imagem, por conseguinte, é um movimento de transcendência, na forma da qual experimentamos simultaneamente uma proximidade e uma distância, que define nosso pertencimento e nossa separação em relação ao sensível em sentido amplo. A imagem, enfim, é o lugar (outro) em que nascemos como diferença; o que significa dizer, como produtores de diferenciação; o que é o mesmo que dizer, como videntes, ouvintes, tangentes, enfim, sensíveis. E é justamente esta capacidade de diferenciação que Merleau-Ponty (1964b) tenta sintetizar no verbo “ver”. Para ele, ver é alcançar mais do que se vê, é ter acesso a um ser de latência.

O olhar do imponderável e o desfalecimento da vidência

E foi justamente nesse momento, em que me deparei com essa noção de vidência enquanto pertencimento ao outro (Müller, 2010; 2013), ao outro como imagem, como ser de latência que me faz ver, que pude recuperar algo daquela festa preparatória à celebração do casamento. Trata-se desse que é o ser de latência mais sensível que já pude encontrar, o olhar mais profundo no qual pude habitar e por cujo meio continuo a ver o que de mais importante possa haver para mim. Refiro-me ao olhar da minha mãe.

Ela chegou diferente. Não obstante a gravidade haver sido generosa com suas formas e sua saúde física, estranhei o mundo que ela me apresentava por seu olhar. As imagens, que a partir dele, eu passei a enxergar não se pareciam mais com aquelas que a

voz de meu pai me permitiu alcançar. Depois dos cerimoniais, das falas faladas que compartilhamos como moedas que passam de mão em mão, minha mãe fez menção ao nosso passado, à casa em que cresci sob seus cuidados, quando ela ainda vivia com meu pai. Mas, à diferença do que aconteceu quando ouvi as mesmas histórias contadas na versão de meu pai, no relato de minha mãe, eu não encontrei mais aquele empuxo ao futuro, como se quisesse viver de novo aquelas sensações, só que de um modo novo. Na escuta à minha mãe, ao contrário, é como se eu me visse capturado no passado. Não obstante estar a centenas de quilômetros da sua casa, cônica de que viera para meu casamento, para o casamento de seu filho mais velho, minha mãe perguntou-me se eu já havia dado ração para as galinhas, se ela mesma não havia se esquecido de fechar o galpão – que todavia não existia mais. Tratou-me como se fosse aquela criança, como se meu horizonte de futuro próximo fosse cumprir a rotina de quando eu tinha quando muito dez anos de idade. Queixou-se de meu pai, do quão ciumento às vezes se punha: “Imagina, como é que ele se arvora a ter ciúme de um sacerdote? Tu sabes, meu filho, entre eu e esse padre só existe amizade!” E não obstante tudo aquilo que pude compreender sobre mim mesmo, sobre o quão ciumento muitas vezes fui, não por algo que eu estivesse vivendo e que o justificasse, mas tão somente para devolver à mãe o que eu entendi que ela – representada nalguma namorada - demandava do amor; não obstante o privilégio de testemunhar junto a minha mãe o modo como eu era tratado quando criança, como se pudesse revisitar uma vez mais a cena desde onde se originaram tantas consequências, tantas fantasias que nunca consegui decifrar; essas descobertas todas não recobriam o horror de experimentar uma imagem em decomposição, uma imagem que começava a perder sua tenacidade, sua capacidade de me exigir uma continuação, um futuro. Por um instante, é como se minha mãe, enquanto outro vidente, enquanto imagem constituinte, tivesse perdido a capacidade de constituir. Ela não era mais protagonista em seu próprio olhar, já não podia escolher. Ela só conseguia se ver vista

por um passado. E, por extensão, alienado nela como estava, também eu me percebi visto, passivo, como se tivesse havido uma torção na forma de olhar. Doravante, ao menos naquele instante, as imagens não eram mais portais, convites à visitação, ensejos a minha intencionalidade, abertura de possibilidades. Eram, sim, exigências de respostas que não as podia dar. Eram demandas por possibilidades que não mais as tinha. Não havia como encontrar mais aquele galpão, a ração, as galinhas... Não havia mais como ser aquele menino, como sentir aquele receio do pai, pelos efeitos que, nele, a provocação de minha mãe pudesse desencadear. O passado já não era o que me fazia escapar para o futuro. Agora estava diante de um inescapável.

Era como o personagem Sthephen Dedalus, no clássico *Ulisses* (1921/2012) de James Joyce, tal como esse personagem foi interpretado por Didi-Hüberman em *O que vemos, o que nos olha* (1998), obra cujo título, ademais, consiste numa leve alteração da fala de Sthephen Dedalus, quando este observa o verde do mar de Dublin e, nele, vê refletido o rosto de sua própria mãe, recém-falecida. Conforme o interpreta Didi-Hüberman, Sthephen Dedalus vive diante do mar uma tensão incômoda, inelutável e inescapável. O alvissareiro que havia no mar esverdeado, em um primeiro momento, de repente muda de matiz e remete o personagem ao verde dos sucos biliares da mãe adoecida. Até que, enfim, uma inversão se opera. O mar furta da personagem a possibilidade do olhar. Sthephen Dedalus sente-se olhado, sem saída. E a face mais imperativa do outro, aquela que não nos faculta escolha, impõe-se como limite. Tal como minha constatação, inescapável, do retorno da mesma doença que levou consigo minha avó, a mãe de minha mãe: Alzheimer.

Ser visto pelo que já não pode mais ver – seja porque já desfaleceu seja porque desfalece a olhos vistos – é sempre muito assustador. O primeiro susto talvez tenha que ver com a descoberta de que a morte continua a olhar, embora já soubéssemos disso a partir das obras de arte, ou a partir dos olhos cegos de um deficiente visual. As quatorze “pinturas negras” de Francisco de

Goya – executadas entre 1819 e 1823 sobre o reboco da finca em que morava na companhia da doença e do medo, hoje disponíveis à apreciação em uma sala especial do Museu do Prado, em Madrid – continuam a nos olhar de forma tétrica, como se a melancolia daqueles tempos difíceis capitaneados pela Inquisição Espanhola e por toda sorte de enfermidade quitassem do nosso horizonte qualquer vestígio de esperança relativamente aos destinos da humanidade e da vida em civilização. Do mesmo modo como o órgão de vidro na cavidade ocular do cego que nos fala constrange nossa mirada, como se fôssemos vistos em nossa própria nudez, desmentidos por nossa própria finitude visual. Ser visto pelo que já não pode nos ver implica ainda um segundo outro susto, o qual tem que ver com a constatação de que, nos termos deste olhar exercido pela cegueira, somos advertidos sobre nossa própria cegueira, sobre nossa dependência em relação ao olhar que nos vem do outro, que nos vem da mãe, desde que aprendemos a respirar por nossos próprios pulmões. Lembro de uma vez, ante o olhar de minha vó – com quem aprendi a assobiar, pois somente assim conseguiria salvar os amendoins que descascávamos depois de havê-los colhido na roça – senti-me desguarnecido, desamparado, pois tal olhar já não me reconhecia mais. Ela me olhava como se nunca me tivesse visto, logo eu, seu neto preferido. E experimentei, naquela visada desprovida de horizonte de futuro, a morte antes da morte, como se o olhar carregasse consigo sua própria finitude, o contrário da infinidade de imagens para a qual ele me havia convidado até ali.

Lembrei do último livro publicado por Roland Barthes, *A Câmara Clara* (1980/2015), no qual se ocupa de uma tarefa quase fenomenológica, que é descrever seus vividos com as fotografias. Não se trata de um tratado sobre o fotografar ou sobre a fotografia enquanto um gênero de arte ou de ciência. Barthes quis nos contar algo sobre o modo como, diante das imagens, foi atingido por algo real – se por real entendermos aquilo que se impõe a partir de si mesmo, tal qual a face da morte no verde do mar para o personagem Stheppen Dedalus de James Joyce. Se, por um lado,

conforme Barthes, a fotografia comporta algo assim como um *Studium*, uma espécie de modelo vidente que institui um horizonte de sentido, do qual podemos participar como videntes; por outro, ela confronta nosso olhar, atravessa-o por meio de um vestígio que independe de nosso desejo, de nossa intencionalidade, de nossa condição. Trata-se daquilo que Barthes denomina de *Punctum* – e que outra coisa não é senão a própria presença do mundo na imagem, sua capacidade para nos afetar, atingir, sem que sobre isso possamos ter algum controle. É como se parte do mundo, que a fotografia tão somente quereria representar, tivesse se instalado no seio da própria representação enquanto um ponto estranho. O que me remete, enfim, à distinção entre a experiência de ouvir meu pai e de ouvir minha mãe.

Na fala do pai, em sua prosa sobre o passado, alcancei o *Studium* fornecido por sua voz, as possibilidades de redescrição do passado no futuro. Lembro-me perfeitamente da sensação que vivi quando ele me colocou ainda criança sobre o muro de um estádio de futebol. Não havíamos conseguido ingresso. Para assistirmos juntos à partida de nosso time do coração, deveríamos entrar clandestinamente. Primeiramente, ele me ergueu sob seus ombros e me pediu para escalar o muro até alcançar a altura extrema, onde deveria aguardar sentado, enquanto ele, a sua vez, conseguisse trepá-lo e, no seguimento, saltar para dentro do estádio. Somente então eu deveria jogar-me lá de cima, pois ele me ampararia já na parte de baixo. E em algum sentido, a presença de meu pai em minha festa, trouxe de novo a sensação de segurança que eu precisaria para dar esse salto exigido pelo significantemente casamento.

Nada parecido com o que vivi diante das falas delirantes de minha mãe. Ela não fazia uma prosa sobre o passado, inaugurando uma possibilidade de reedição. Ao contrário, ela o descrevia como se ainda estivesse lá, capturada por suas nuances. Nalgum sentido, ela era assolada por tal realidade, a qual, entretanto, já não era mais possível. E eu nada podia fazer para resgatá-la de lá. Sentia-me eu mesmo refém desse inescapável, que me atingia qual *Punctum* a furar minha vidência na direção do futuro. No crepúsculo de sua

vida, de seu professorado como vidente, minha mãe me fez visitar o outro lado do visível, o qual não tem nada que ver com o invisível, com aquilo que falta ver, que faz falta à visão. Nem tampouco com o que já se perdeu, como um real que não pode ser mais visto. Minha mãe me ajudou a ver, antes, o sentido radical do visível, que é o pertencimento, o pertencimento ao olhar do outro. Somente quando o visível não se deixou ver – tal como não pude mais alcançá-lo pelas lentas da doença de minha mãe – é que compreendo o lugar desde onde vejo, precisamente, o olhar do outro. Ver é pertencer, pertencer ao que nos olha. E se, por um lado, esse pertencimento nos abre o mundo das imagens, por outro, ele nos reconduz à condição da dependência, da filiação.

Referências

- BARTHES, R. *A câmara clara*. São Paulo: Nova Fronteira, 1980/2015.
- DIDI-HUBERMAN, G. *O que vemos, o que nos olha*. Trad. Paulo Neves. 2. Ed. São Paulo: 34, 1998/2010.
- HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Trad. G. Peiffer et E. Lévinas. 9. Ed. Paris : Vrin, 2001.
- JOYCE, J. *Ulysses*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 1921/2012.
- LACAN, J. “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”. In : *Revue française de psychanalyse*, n. 4, out/dez, 1949.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 1945.
- _____. *L'institution, la passivité*. Notes de cours au Collège de France Preface par Claude Lefort. Paris : Belin, 1954-1955/2003.
- _____. *Signes*. Paris : Gallimard. 1960.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1964a.
- _____. *L'œil et l'esprit*. Paris : Gallimard, 1964b.
- _____. *La prose du monde*. Paris : Gallimard. 1969.

_____. “La doute de Cézanne”. In : *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1945/1966.

MÜLLER, M. J. “Outrem em Husserl e em Merleau-Ponty”. In: BATTISTI, C. A. (Org.). *Às voltas com a questão do sujeito – posições e perspectivas*. Cascavel, PR : Edunioeste, p. 335-358, 2010.

_____. “*Esquisse et pulsion : le regard selon Merleau-Ponty*”. In: *Chiasmi Internacional*, v. 14. P. 115-135, 2013.

PROUST, M. *Em busca do tempo perdido: no caminho de Swann*. Trad. Mário Quintana. 15. Ed. São Paulo: Globo, 1913/1993.

**Lugar e corporeidade:
Arquitetura e Urbanismo a partir da Geografia Humanista e da
fenomenologia de Merleau-Ponty**

Werther Holzer

O objetivo deste texto é o de propiciar um diálogo entre a obra de Merleau-Ponty, especificamente o livro *Fenomenologia da Percepção* (1999) em seus capítulos sobre o corpo e o espaço, com uma epistemologia e, porque não, com uma ontologia que pense a Arquitetura e o Urbanismo a partir da constituição do “lugar”, no contexto da Filosofia e a Geografia Humanista.

Necessário observar que a discussão sobre o lugar, iniciada por fenomenólogos, dentre os quais estão o próprio Merleau-Ponty e Heidegger, vai tomar novos rumos em ciências como a Geografia e a Arquitetura, na década de 1950, numa crítica bastante contundente aos fundamentos da Modernidade.

Na geografia norte-americana, por exemplo, uma nova proposta epistemológica e, também ontológica, começa a se delinear na *Association of American Geographers*, que congregava acadêmicos e profissionais, a partir de um discurso de seu presidente, John Kirtland Wright, no Encontro Anual de 1946. Para Wright o papel dos geógrafos deveria mudar radicalmente, de cientistas que tinham como tarefa mapear o espaço ainda desconhecido, ou conhecido, mas não em suas minúcias, para cientistas que se voltariam para “as concepções geograficamente subjetivas do mundo, que existem na mente de inumeráveis pessoas comuns” (WRIGHT, 1947, p. 10. Tradução do autor).

Essa ideia foi retomada por Lowenthal, em 1961, ao propor uma nova epistemologia para a geografia, a partir, principalmente, da percepção ambiental como abordada pela Psicologia, pela Antropologia e outras ciências humanas, reafirmando que esta nova Geografia tinha como objeto pesquisar “a natureza dessas

terrae incognitae, e a relação entre o mundo exterior e as imagens que estão em nossas cabeças” (LOWENTHAL, 1961, p. 241).

Aprofundando a afirmação de Wright de que a geografia está além dos geógrafos, Lowenthal conclui que:

Cada imagem e ideia acerca do mundo é composta, então, da experiência pessoal, do aprendizado, da imaginação e da memória. Os lugares em que vivemos, aqueles que visitamos ou percorremos, os mundos sobre os quais lemos ou vemos em trabalhos artísticos, e os domínios da imaginação e da fantasia, contribuem, cada um, para as nossas imagens da natureza e do homem. Todos os tipos de experiência, desde aquelas mais intimamente ligadas ao nosso mundo cotidiano até aquelas que parecem mais remotamente afastadas, juntam-se para formar uma imagem individual da realidade. A superfície da Terra é moldada para cada pessoa pela refração através das lentes pessoais e culturais, do hábito e da fantasia. Somos todos artistas e arquitetos paisagistas, criando ordem e organizando o espaço, tempo e causalidade, de acordo com nossas percepções e predileções. (1961, p. 260. Tradução do autor).

Essa passagem nos leva a outro autor, Kevin Lynch, arquiteto e urbanista, que no mesmo ano de 1961, se detém na mesma questão de sugerir uma nova epistemologia para a Arquitetura e o Urbanismo, que rompesse com o Modernismo. Sua proposta se concentra no estudo do que chamou de “imaginabilidade”, assim definida:

Àquela qualidade de um objeto físico que lhe dá uma grande probabilidade de evocar uma imagem forte num dado observador. É essa forma, cor, disposição, que facilita a produção de imagens mentais vivamente identificadas, poderosamente estruturadas a altamente úteis no meio ambiente (Lynch, s.d., p. 20).

De certo modo, se inicia com esse autor a ideia de que a cidade é construída cotidianamente pelas pessoas, ou seja, de que o vernacular determina a sua existência e de que a interferência dos

profissionais arquitetos e urbanistas na sua edificação é pequena. Lynch enuncia também que a cidade projetada por esses profissionais deve ter como fim as pessoas, ou seja, a cidade deve ser pensada como lugar.

Eduard Relph, em seu livro *“Place and Placelessness”* reverbera estas preocupações:

Considero grande parte do debate recente sobre questões ambientais como insatisfatório e inquietante. Insatisfatório porque as análises do comportamento ou de problemas particulares são frequentemente tão mecânicas e abstratas, que reduzem o mundo a um conjunto de estruturas facilmente representadas, ou a modelos que ignoram muito da sutileza e do significado da experiência cotidiana. Inquietante porque essas estruturas simplificadas frequentemente servem então como base para propostas do desenho de ambientes e para a manipulação de pessoas e lugares segundo padrões que se supõe sejam mais eficientes. [Este livro] se preocupa não com modelos abstratos e teorias, mas com o 'mundo vivido', com os cenários e situações em que nós vivemos, que conhecemos e que experimentamos diretamente ao lidarmos com nossas atividades do dia-a-dia. Especificamente o seu objetivo é de examinar um dos fenômenos do mundo vivido – o lugar, e tenta elucidar a diversidade e intensidade de nossas experiências do lugar (Relph, 1976, s/p. Tradução do autor).

O autor elege o “espaço existencial” como tema para se aproximar do fenômeno do lugar. Assim, a partir de Merleau-Ponty, o define como:

[...] a estrutura íntima do espaço tal qual nos aparece em nossas experiências concretas de mundo como membros de um grupo cultural, ele é intersubjetivo e, portanto, permeia a todos os membros daquele grupo, pois estes foram todos socializados de acordo com o conjunto comum de experiências, signos e símbolos (Relph, 1976, p. 12. Tradução do autor).

E do espaço existencial, a partir de Merleau-Ponty e Dardel (2011), conceitua lugar:

Um lugar é um centro de ação e intenção, ele é 'um foco onde nós experimentamos os eventos significativos de nossa existência'. De fato, eventos e ações são significativos somente no contexto de certos lugares, e ganham tonalidades e são influenciados pelo caráter desses lugares, ainda que contribuam para esse caráter. [...]. Os lugares são os contextos ou pano de fundo para objetos intencionalmente definidos ou para grupos de objetos ou eventos, ou podem ser, eles mesmos, objetos da intenção (Relph, 1976, p. 42-43. Tradução do autor).

A discussão que se oferece neste texto tem a sua origem no diálogo com estes autores na elucidação de diversas inquietações que orientam as pesquisas que venho fazendo atualmente. Uma crítica ao abandono, pelos arquitetos e urbanistas, da *poiesis*, no sentido proposto por Heidegger¹, em detrimento de uma atividade eminentemente tecnicista e tecnológica. Como em Pallasmaa (2013) que critica essa arquitetura e esse urbanismo tomado pelo império das imagens como informação e não como *poiesis*. O autor apela para que volte à sua essência que é fazer eclodir a *poiesis* que está nas imagens. Hoje o fazer cotidiano do arquiteto e do urbanista está muito mais na busca de imagens de referência do que do projeto em sua essência, e essas referências já estão dadas como “blocos” nos *softwares* voltados para os profissionais da área. Daí o esquecimento do habitar como essência da arquitetura e do urbanismo a partir da priorização da edificação como um artefato ideal e tecnológico, tal como enunciado por Heidegger em “Construir, Habitar, Pensar” (2012a). Usualmente não se projeta para pessoas a partir de suas necessidades. O projeto é

¹“Também a *phýsis*, o surgir e elevar-se por si mesmo, é uma pro-dução, é *poiesis*. A *phýsis* é até a máxima *poiesis*. Pois o vigente da *phýsis* tem em si mesmo o eclodir da produção. Enquanto o que é pro-duzido pelo artesanato e pela arte, por exemplo, o cálice de prata, não possui o eclodir da pro-dução em si mesmo, mas em um outro, no artesão e no artista” (HEIDEGGER, 2002, p. 16).

encomendado e adquirido por um “cliente”, que poderia ser definido como um indivíduo ou grupo que pode adquirir o direito de usufruir deste artefato. Neste sentido destaco a importância dos estudos sobre arquitetura, urbanismo e paisagismo vernaculares, ou seja, aqueles que não são concebidos e edificados por profissionais.

Autores de áreas diversas do conhecimento têm orientado as questões que têm origem nestas inquietações, segundo o parâmetro de que a Fenomenologia não é um método, investigando os fundamentos da corporeidade e da espacialidade a partir de Merleau-Ponty (1999); o conceito de lugar e a questão da técnica, a partir de Heidegger (2012); o distanciamento cada vez maior entre a natureza e a cidade a partir de Tuan (2013); a transição do ser-no-mundo para o ser-na-cidade a partir de Wasiak (2017) e Holzer (2017); a importância da fenomenologia na transição da modernidade para a pós-modernidade, a partir de Lyotard (2009) e de Otero-Pailos (2010); a Ecofenomenologia (2003), no contexto da denominada pós-fenomenologia norte americana (IDHE, 2001, p. ex.). Todos convergindo para ressaltar a importância dos saberes tradicionais na constituição de um novo fazer para as ciências e para a Filosofia.

A partir destas considerações coloco as questões que orientam este texto: de que modo a Fenomenologia, a partir de Merleau-Ponty, entre outros, pode nos restituir a corporeidade que nos foi subtraída no início da modernidade? Qual o papel que a Geografia e a Arquitetura e o Urbanismo têm para superarmos o crescente afastamento entre as ciências e o mundo da vida, no que denomino o “Eclipse do Corpo”?

Trata-se de uma busca por novas formas de se fazer Geografia, Arquitetura e o Urbanismo a partir de uma crítica, que coincide com as de Husserl e de outros fenomenólogos, ao crescente afastamento entre a ciência e o mundo cotidiano a partir do Renascimento. Parto do princípio, orientado por Enrique Dussel (1993), de que a idade moderna se inicia no momento em que os europeus se depararam com a América e com civilizações

totalmente desconhecidas que problematizaram sua alteridade. Orientados por um novo modo de olhar, onde o mundo passa a ser visto entre o real (empirismo) e o ideal (geometria), o homem é separado da natureza, tendo como denominador a matemática e a tecnologia. Seu ápice ocorre no século XIX, quando o Romantismo e seu projeto de uma nova ciência, onde homem e natureza, ciência e arte não são separados, é suplantado pelo positivismo que consolida a divisão parcelar das ciências e a sua finalidade tecnicista e quantitativista.

O chamado Movimento Modernista, ou Modernismo, a partir do final do século XIX, levou a Arquitetura e o Urbanismo progressivamente do campo da arte para o campo da técnica, ao mesmo tempo em que elevou a prática de se edificar a cidade, ou na cidade, a um conhecimento pertencente apenas a uma determinada disciplina científica, o Urbanismo. Inicia-se com as ideias de Utopia, a partir de Thomas More (2004), de uma arquitetura que deixa de lado o Genius Loci em função da funcionalidade da geometria, de uma cidade ideal e da paisagem enquanto natureza idealizada separada do homem. Sendo que o conceito de paisagem surge exatamente neste contexto.

Esse afastamento entre a Arquitetura e o Urbanismo e o mundo cotidiano das pessoas se apresentou, na prática, como uma crescente neutralização das forças da Natureza e também das forças individuais e sociais, o que é abordado brilhantemente por Heidegger em diversas ocasiões. Seu ápice ocorreu com o denominado Higienismo e, mais tarde, com o Funcionalismo, ou modernismo progressista, que expressam a crença na técnica e nos técnicos para a resolução de todos os problemas da habitação e da cidade a partir de uma dialética entre o acesso e o controle pensado abstratamente pelo planejamento e pelo projeto enquanto traçado geométrico, ou seja, na ideação dos modos de permanência nos artefatos arquitetônicos e do deslocamento nos artefatos urbanos. A arquitetura hoje trata o prédio como local de permanência, a partir de funções atribuídas abstratamente, e a cidade como agrupamentos de artefatos entre os quais você necessita se deslocar.

Desse modo os problemas do urbanismo se limitam a resolver os deslocamentos entre estes artefatos, ou seja, com a sua localização. E nossas vidas são conformadas por estes parâmetros.

Estas ideias se expressam na prática como determinações normativas, sejam em termos formais, ou de desenho, mas principalmente em termos jurídicos, que impõem determinados modelos e modos de se projetar, e de se edificar, formas e volumes, rotas e rotinas standardizadas, ou seja, como ações políticas. Isso permite a sua replicação, seja em termos de desenho, seja em termos tectônicos ou do emprego de materiais e de componentes, a partir da concepção de protótipos e de sua reprodução em escala industrial. Dois exemplos clássicos são as proposições da Escola da Bauhaus e a ideia corbusiana da máquina de morar.

A geografia passou pelo mesmo processo, principalmente a partir da adoção do conceito de Região como objeto de investigação comparativo e crítico, que preconiza a tecnologia como responsável pela melhoria dos aspectos regionais, aqueles relativos ao espaço geográfico, a partir da técnica, culminando com a ideia do planejamento regional e também global, a partir da chamada Geografia Teorética, neopositivista, e da Geografia Crítica, de inspiração marxista. As duas confluem para uma mesma ontologia, a da observação dos objetos de modo genérico, na primeira, e a partir de estruturas, na segunda, ambas sem considerar as pessoas em sua corporeidade. Desse modo, quanto mais se desenvolve a tecnologia mais somos reduzidos a manchas e a pixels colocados em mapas que são analisados a partir da “lógica” destes grupamentos de dados.

Esses cientistas ou técnicos se deparam, no entanto, com um problema: o volume do que projetam e concretamente edificam, ou seja, do que realmente concebem e constroem, enquanto arquitetos e, ou, urbanistas, geógrafos, sociólogos, quaisquer profissionais que estejam envolvidos em edificar a cidade, se apresenta como uma contribuição irrisória frente a tudo o que é edificado. O que predomina em todo o mundo é a Arquitetura e o Urbanismo vernaculares, concebidos e edificados a partir da imaginabilidade

(Lynch, s. d.) e das ações individuais e coletivas que todos os dias imprimem novas matrizes e novas marcas a partir da trajetão² (Berque, 2004), que se configura como um número infinito de espirais de intencionalidades que se atraem, se repelem, confluem, se aglutinam, e que se concretizam no espaço das edificações e dos espaços urbanos como lugares. Como hoje não existem mais espaços que não tenham sido humanizados, todos estão, em princípio, no âmbito da Arquitetura e do Urbanismo, ou seja, podem, como paisagem de segunda natureza, serem projetados.

A casa como máquina de morar, a cidade como o espaço ótimo das relações funcionais, mediadas pelas relações científicas, técnicas e midiáticas, se dobram às intencionalidades que expressam a corporeidade e a espacialidade dos seres-no-mundo, dos seres-na-cidade, dos seres-em-situação. E são estas intencionalidades que se expressam nesta paisagem e neste urbanismo vernaculares. Tecnicamente o objeto da arquitetura e do urbanismo, a sua razão de ser como ciência social, é o projeto, o desígnio. No entanto, acredito que a questão contemporânea que se coloca para esses profissionais é de que a Arquitetura e o Urbanismo têm início quando o projeto é concluído (mas ainda se trata de um espaço geométrico, uma utopia, um não-lugar) e só se concretiza quando a edificação, o artefato, passa a ser habitado.

O projeto está no nível do espaço geométrico, enquanto que o artefato está no nível do espaço geográfico, expressando uma geograficidade³ (Dardel, 2011). Segundo Norberg-Schulz (2001), em um diálogo com Heidegger (2012a) em “Construir, habitar, pensar”, a arquitetura e o urbanismo não se expressam em sua materialidade, mas em sua concretude, e a sua essência é a de definir limites. Esses artefatos apelam por uma espacialidade

² La trajection apparaît donc comme le mouvement réversible (cyclique mais pas circulaire!) de la mise en forme du monde, dans l'appropriation réciproque d'un peuple et d'un pays, de l'humanité et de la Terre.

³Dardel define a geograficidade como a geografia vivida em ato, ou seja, a que experimentamos cotidianamente no espaço geográfico que, em princípio, resiste às nossas ações.

encarnada, por uma geograficidade encarnada, mais do que isso, por uma corporeidade essencial, para que possam existir. Porque, enfim, quem habita é o corpo, como o seu Ser-no-Mundo. Então esses artefatos apelam por esta corporeidade essencial para que possam existir. Sem essa corporeidade eles simplesmente não existem. Esse apelo pode se expressar, no lugar, pela lugaridade⁴.

Se corpo e espaço são os fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo, como de todas as coisas, a leitura de Merleau-Ponty pode contribuir para que deixem a restrita esfera da técnica em que foram colocados e retomem a expressão poética e artística que orientam o habitar e o edificar, como propõe, por exemplo, Norberg-Schulz (2001), Palasmaa (2013) e Jan Gehl (2013) no âmbito da arquitetura, ou Tuan (2015), Relph (1976), Buttner (1980) e Seamon (1979) no âmbito da Geografia.

Otero-Pailos (2010) propõe que nos fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo na Pós-Modernidade, a Fenomenologia se constitui como a principal referência ontológica e epistemológica, assim como Holzer (2016) propôs com relação à geografia. O que permeia essas obras é a ideia de que um fazer, baseado na Fenomenologia, pode ser fundante para a constituição de um novo mundo.

O problema da Arquitetura e do Urbanismo nos dias atuais é de que foram reduzidos ao projeto enquanto representação de uma técnica. O seu intento maior é o de garantir uma correlação com o artefato real a ser construído a partir de um espaço geométrico, ou seja, se trata de um espaço abstrato a ser habitado por corpos-tipo, conformados pelo homem vitruviano,⁵ mais recentemente, pelo

⁴ Lugaridade “expressa exatamente essa relação dialógica dos seres em movimento com lugares e caminhos que, como pausa, como convivência íntima, arrumam e delimitam os espaços” (HOLZER, 2013. p. 18-29).

⁵ Homem Vitruviano, também chamado de estudo das proporções do corpo humano, desenhado com ponta seca, à pena e aquarela sobre papel (c. 1490) pelo artista, arquiteto e engenheiro renascentista Leonardo da Vinci [...]. O Homem Vitruviano foi parcialmente influenciado pelas teorias das proporções do arquiteto romano Vitruvius. Em seu tratado *De architectura* (1º século DC), Vitruvius

modular corbusiano. Temos então dois homens ideais: a arquitetura foi orientada, no início do renascimento, a projetar para corpos que tiveram as suas dimensões reduzidas à geometria e, na Modernidade, Le Corbusier pensa em um novo corpo, o mesmo corpo geometrizado, mas agora adequado para habitar a máquina. Trata-se de um homem-tipo, italiano (no Renascimento), francês (na primeira metade do século XX), medindo um metro e setenta de altura, ativo. Todos os artefatos do mundo são conformados para ele.

Esses projetos de edificações são abstratos porque foram reduzidos apenas aos elementos materiais no cumprimento das suas funções, o que gera uma forma considerada ótima no atendimento ao repouso e ao movimento destes corpos. É disso que tratam a Arquitetura e o Urbanismo na Modernidade.

Como edificações, esses artefatos pressupõem relações interpessoais e coletivas, abstraídas de sua corporeidade, onde os seres-no-mundo são reduzidos a usuários, clientes, pacientes, atores, vidas, passageiros etc., transitando por um espaço idealmente concebido como racional, geométrico e representacional. E este problema, o da representação, talvez seja o problema mais fundamental da modernidade, pois as coisas são dadas como são representadas, ou seja, as pessoas pensam e vivem o mundo enquanto representação geométrica, se esquecendo do mundo da vida, como Husserl já apontava ao discutir a questão da presença e da apresentação nas relações fenomênicas com o mundo.

Para refletirmos e para agirmos sobre essas instâncias e circunstâncias, no caso deste texto, vamos nos referenciar apenas à *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty, a partir do que ele nos fala sobre o corpo e o espaço e colocá-lo em diálogo com outros autores que abordam o mesmo tema.

Inicialmente devo destacar que a obra de Merleau-Ponty foi pioneira no sentido de problematizar o mundo cotidiano a partir

propôs que a figura humana poderia se inscrever perfeitamente em um círculo e em um quadrado. <https://www.britannica.com/topic/Vitruvian-man> acesso em 09 de março de 2023 (tradução do autor).

do corpo e do espaço, avançando na crítica husserliana relativa ao afastamento entre as ciências e o mundo da vida, exatamente no momento em que, sob o meu ponto de vista, se inicia a pós-modernidade, alimentada principalmente pelo fim da Segunda Guerra Mundial, que demarca o rompimento de todas as barreiras éticas em nome de tecnologias que libertariam o Ser Humano de suas árduas tarefas cotidianas. Pois não estamos, certamente, mais na Modernidade, e esse é o motivo de nossa angústia: não queremos deixar a modernidade morrer, mas ela já está morta.

O autor, entretanto, se refere poucas vezes ao conceito central deste texto, que é o de lugar, mas logo no início do capítulo sobre “o espaço” o qualifica: “O espaço não é o ambiente (real ou lógico) em que as coisas se dispõem, mas o meio pelo qual a posição das coisas se torna possível” (Merleau-Ponty, 1999, p. 328). A partir dessa consideração, o autor oferece uma alternativa tanto ao espaço espacializado, que se apresenta como uma multiplicidade irreduzível, como espaço físico, quanto ao espaço espacializante, que se apresenta como o espaço geométrico, da espacialidade homogênea e isotrópica (Merleau-Ponty, 1999, p. 328). Esta alternativa considera que:

[...] não podemos compreender a experiência do espaço nem pela consideração dos conteúdos, nem pela consideração de uma atividade pura de ligação, e estamos em presença desta terceira espacialidade [...] que não é nem a das coisas no espaço, nem a do espaço espacializante e que, desse modo, escapa à análise kantiana e é pressuposta por ela. Precisamos de um absoluto no relativo, de um espaço que não escorregue nas aparências, que se ancore nelas e se faça solidário a elas, mas que, todavia, não seja dado com elas à maneira realista e possa [...] sobreviver à subversão das aparências. Precisamos investigar a experiência originária do espaço para aquém da distinção entre a forma e o conteúdo (Merleau-Ponty, 1999, p. 334).

Há um diálogo importante a ser travado entre estas considerações de Merleau-Ponty (1999) e as de Dardel (2011), quando distingue o espaço geométrico do espaço geográfico, este o

que resiste as nossas ações, impõe limites ao nosso corpo, o que se expressa pela geograficidade que, a partir das distâncias e das direções, constitui os lugares. Esta é a discussão que está posta quando se fala do “lugar” na Geografia Humanista Cultural.

Certamente o “espaço” a que se refere Merleau-Ponty nos capítulos correspondentes, está mais próximo do conceito de “lugar” heideggeriano ou da Geografia Humanista. O próprio Merleau-Ponty, na Introdução de *Fenomenologia da Percepção*, se refere primeiramente ao lugar para depois falar do espaço. Assim ao discutir o problema da redução em Husserl, o autor contrapõe o idealismo transcendental à fenomenologia husserliana a partir da ideia de que “o homem está no mundo”:

Um idealismo transcendental conseqüente despoja o mundo de sua opacidade e de sua transcendência. O mundo é aquilo mesmo que nós nos representamos, não como homens ou como sujeitos empíricos, mas enquanto somos todos uma única luz e enquanto participamos do Uno sem dividi-lo. A análise reflexiva ignora o problema do outro assim como o problema do mundo, porque ela faz surgir em mim, com o primeiro lampejo de consciência, o poder de dirigir-me a uma verdade de direito universal, e porque sendo o outro também sem *ecceidade, sem lugar e sem corpo*, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos. [...] Para Husserl, ao contrário, sabemos que existe um problema do outro e o *alter ego* é um paradoxo (Merleau-Ponty, 1999, p. 7-8, grifo meu).

Podemos pensar o lugar em Merleau-Ponty como na Geografia Humanista, onde ser, lugar e corpo estão encarnados a partir da sua situação, ou melhor, da sua lugaridade. Neste sentido, segue o pensamento do autor:

O *Cogito* deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa condição que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, *ser* uma intersubjetividade. Enquanto Ego meditante, posso distinguir muito bem de mim o mundo e as coisas, já que seguramente eu não existo à maneira das coisas. Devo até mesmo afastar de mim o meu corpo,

entendido como uma coisa entre as coisas, como uma soma de processos físico-químicos. Mas a *cogitatio* que assim descubro, se está sem lugar no tempo e no espaço objetivos, não está sem lugar no mundo fenomenológico. O mundo que eu distinguia de mim enquanto soma de coisas ou de processos ligados por relações de causalidade, eu o redescubro "em mim" enquanto horizonte permanente de todas as minhas *cogitationes* e como uma dimensão em relação à qual eu não deixo de me situar. (Merleau-Ponty, 1999, p. 9).

Esta consciência encarnada do lugar e do mundo depende do sentir, e também do mundo, ou melhor, do espaço geográfico:

O sentir, ao contrário, investe a qualidade de um valor vital; primeiramente a apreende em sua significação para nós, para esta massa pesada que é nosso corpo, e daí provém que ele sempre comporte uma referência ao corpo. O problema é compreender estas relações singulares que se tecem entre as partes da paisagem ou entre a paisagem e mim enquanto sujeito encarnado, e pelas quais um objeto percebido pode concentrar em si toda uma cena, ou tornar-se a *imago* de todo um segmento de vida. O sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida. É a ele que o objeto percebido e o sujeito que percebe devem sua espessura. Ele é o tecido intencional que o esforço de conhecimento procurará decompor (Merleau-Ponty, 1999, p. 84).

Merleau-Ponty (1999) critica o espaço geométrico que nos é imposto a partir de uma consciência constituinte pensada a partir da razão universal, oferecendo a alternativa fenomenológica da operação criadora que participa da facticidade do irrefletido. Daí sua importância quando reflete sobre o corpo e o espaço:

É por isso que a fenomenologia é a única entre todas as filosofias a falar de um *campo* transcendental. Esta palavra significa que a reflexão nunca tem sob seu olhar o mundo inteiro e a pluralidade das mônadas desdobradas e objetivadas, que ela só dispõe de uma visão parcial e de uma potência limitada. É por isso também que a fenomenologia é uma fenomenologia, quer dizer, estuda a *aparição*

do ser para a consciência, em lugar de supor a sua possibilidade previamente dada. É notável ver como as filosofias transcendentais do tipo clássico nunca se interrogam sobre a possibilidade de efetuar a explicitação total que elas sempre supõem *feita em algum lugar*. Basta-lhes que ela seja necessária, e julgam assim aquilo que é por aquilo que deve ser, por aquilo que a ideia do saber exige (Merleau-Ponty, 1999, p. 95-96).

A que “espaço” Merleau-Ponty está se referindo então? Àquele em que a matéria não é separável do conhecimento, onde ela está diretamente relacionada com o mundo.

Aqui não há como abordar esta questão do mundo que está na raiz da constituição do lugar (Holzer, 2012), basta recorrer ao próprio autor quando enuncia que “Tudo nos reenvia às relações orgânicas entre o sujeito e o espaço, a esse poder do sujeito sobre seu mundo que é a origem do espaço” (Merleau-Ponty, 1999, p. 338), sendo “essencial ao espaço estar sempre ‘já constituído’, e nunca o compreenderemos retirando-nos em uma percepção sem mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 339), e esta constituição pressupõe nosso encontro primordial com o ser, não um ser qualquer, mas um ser-situado (Merleau-Ponty, 1999, p. 339). Esta é a questão essencial do lugar: ele trata do ser situado. Deste modo o espaço está assentado sobre a nossa facticidade (Merleau-Ponty, 1999, p. 342).

Merleau-Ponty sugere que:

Ele [o espaço] não é nem um objeto, nem um ato de ligação do sujeito, não se pode nem observá-lo, já que ele está suposto em toda a observação, nem vê-lo sair de uma operação constituinte, já que lhe é essencial ser já constituído, e é assim que magicamente ele pode dar à paisagem as suas determinações espaciais, sem nunca aparecer ele mesmo (1999, p. 342-343).

Merleau-Ponty, assim como Dardel (2011), ambos falando do espaço mítico ou do espaço infantil, pondera que: “nunca vivo

inteiramente nos espaços antropológicos, estou sempre ligado, por minhas raízes, a um espaço natural e inumano” (1999, p. 393). Para Merleau-Ponty (1999), assim como para Dardel (2011), a partir da Geograficidade, a facticidade do espaço implica em que vivamos sempre, radicalmente, no espaço geográfico, essencialmente. A distinção entre o espaço geométrico, que pertence à região da geometria e da ideação, e do espaço geográfico, que se refere à experiência humana no cotidiano, ou seja, em sua facticidade, como citada no parágrafo acima, foi retomada, em 1952, por Dardel (2011). Ele nos fala sobre essa relação indissociável entre o homem e a Terra (o inumano e o humano) que se apresenta como o espaço geográfico, definido como aquele que resiste às nossas ações, não importando que sua natureza seja física ou humana, material ou imaterial. A relação homem-Terra se dá neste espaço geográfico (mundo) e implica, sempre, em ser-no-mundo, em ser-situado.

Segundo Merleau-Ponty:

Dissemos que o espaço é existencial; poderíamos dizer da mesma maneira que a existência é espacial, quer dizer, que por uma necessidade interior ela se abre a um “fora”, a tal ponto que se pode falar de um espaço mental e de um “mundo das significações e dos objetos de pensamento que nelas se constituem”. Os próprios espaços antropológicos se manifestam como construídos sobre o espaço natural, os “atos não objetivantes”, para falar como Husserl, sobre os “atos objetivantes”. A novidade da fenomenologia não é negar a unidade da experiência, mas fundá-la de outra maneira que o racionalismo clássico. Pois os atos objetivantes não são representações. O espaço natural e primordial não é o espaço geométrico e, correlativamente, a unidade da experiência não é garantida por um pensador universal que exporia diante de mim os conteúdos da experiência e me asseguraria, em relação a eles, toda a ciência e toda a potência. Ela é apenas indicada pelos horizontes de objetivação possível, ela só me libera de cada ambiente particular porque me liga ao mundo da natureza ou do em si que os envolve a todos. Será preciso compreender como, com um único movimento, a existência projeta em torno de si mundos que me mascaram a

objetividade e determina esta objetividade como meta para a teleologia da consciência, destacando estes “mundos” sobre o fundo de um único mundo natural (1999, p. 394-395).

O importante, aqui, é destacar que mesmo os chamados atos objetivantes, que nos dão acesso ao mundo natural, não são representações. A partir dessa consideração podemos retornar à proposição de Wright (1947) de que a geografia, ou o espaço geográfico, determina que nossa existência seja geográfica, e de que esses estudos estão no campo da Geosofia. Muito da elaboração teórica sobre o Lugar, seja na Geografia Humanista, seja na Arquitetura e Urbanismo de base fenomenológica, tem como princípio essa ideia.

Como já abordado no início do texto, a partir do espaço existencial, Relph (1976) vai introduzir o lugar como um novo conceito fundamental para o estudo de uma geografia que enuncia uma nova epistemologia e uma nova ontologia para pensar um mundo em que a geografia não está mais nas relações materiais que se dão no espaço (geométrico), mas a partir da geografia que está nas nossas cabeças.

Dardel (2011), com sua Geografia Fenomenológica, vai sugerir que a relação primordial do homem com a Terra, do ser-no-mundo, do ser-situado, se dá a partir da associação entre distâncias e de direções, gerando o lugar. Certamente há um diálogo com Merleau-Ponty quando observa que “o vertical e o horizontal, o próximo e o longínquo, são designações abstratas para um único ser em situação, e supõe o mesmo “face a face” do sujeito e do mundo (Merleau-Ponty, 1999, p. 360). Esse “face a face”, deste ser em situação, se dá entre o homem (corpo) e a Terra (espaço), no espaço geográfico, se apresentando como ser encarnado.

Do mesmo modo, a partir de uma proposição um pouco mais tardia de Heidegger, em *Construir, Habitar, Pensar* (2012a), direcionada a arquitetos e urbanistas por Norberg-Schulz (2001), que enuncia o conceito de *genius loci*, por exemplo, o lugar é pensado como o que outorga os espaços. Não existe espaço

geométrico, ou abstrato, se não houver um corpo encarnado neste lugar. Porque a geometria depende de nossa vida cotidiana. Não conseguimos imaginar, ou idealizar, nada que não tenha origem em nossa corporeidade encarnada.

Todas as casas, nas sociedades tradicionais (mas não só nelas), e aqui podemos falar também das sociedades grega e romana antigas, tem seu habitar delineado a partir da quadratura, como proposta por Heidegger (2012). Não há separação entre os aspectos materiais e imateriais.

E o corpo?

É exatamente ele que está eclipsado e necessita ser reconhecido em sua corporeidade existencial para que se possa construir uma nova civilização baseada em novas regras de comportamento. A Filosofia e as ciências, entre elas a Geografia e a Arquitetura e o Urbanismo, a partir de sua possibilidade de materializar ações na vida cotidiana, podem contribuir para essa reaproximação radical da ciência com o mundo da vida.

A contribuição de Merleau-Ponty para essa tarefa é valiosa a partir da ideia de que:

O que importa para a orientação do espetáculo não é meu corpo tal como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu corpo enquanto sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo "lugar" fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer (Merleau-Ponty, 1999, p. 336).

Assim como Heidegger em *A questão da Técnica* (2012). O problema colocado por Merleau-Ponty é de que:

Minha percepção total não é feita dessas percepções analíticas, mas ela sempre pode dissolver-se nelas, e meu corpo, que por meus *habitus* assegura minha inserção no mundo humano, justamente só o faz projetando-me primeiramente em um mundo natural que sempre transparece sob o outro, assim como a tela sob o quadro, e lhe dá um ar de fragilidade (Merleau-Ponty, 1999, p. 394).

O lugar essencialmente abriga essa percepção. Ele implica na corporeidade da relação homem-Terra. Sua essência se expressa como a carnalidade da relação homem Terra.

Referências

- BERQUE, A. *La trajection paysagère*. Disponível em: <http://www.hypergeo.eu/spip.php?article123#>. Acesso em 21 de maio de 2018.
- BROWN, Charles S. & TOADVINE, Ted. *Eco-Phenomenology: back to the earth itself*. Albany, State University of New York Press, 2003.
- BUTTNER, A. Home, reach, and the sense of place. In: BUTTNER, A.; SEAMON, D. (eds.). *The human experience of space and place*. New York: St. Martin's Press, 1980. p.166-187.
- DARDEL, E. *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DUSSEL, E. *1492: o encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- GEHL, J. *Cidades para pessoas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ENCICLOPAEDIA BRITANNICA. "Vitruvian Man". Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Vitruvian-man>. Acesso em: 09/03/2023.
- HEIDEGGER, M. "A questão da técnica". In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 11-38.
- _____. "Construir, habitar, pensar". In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a. p. 125 - 142.
- HOLZER, W. "Mundo e lugar: ensaio de geografia fenomenológica". In: MARANDOLA Jr., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. (Orgs.). *Qual o espaço do lugar? Geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 281-304.
- _____. *A geografia humanista: sua trajetória 1950-1990*. Londrina, PR: Eduel, 2016.
- _____. "Ser-na-cidade: por uma arquitetura e urbanismo como lugar". In: *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 8, n. 16, 2017, p. 20-32.

- IHDE, D. *Bodies in Technology - Eletronic Meditations*. Minneapolis, Univ. Of Minnesota Press, 2001.
- LOWENTHAL. "Geography, experience, and imagination: towards a geographical epistemology". In: *Annals of the Association of American Geographers*. v. 51, n. 3, 1961, p. 241-260.
- LYNCH, K. *A imagem da cidade*. Lisboa: Edições 70, s.d.
- LYOTARD, J-F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MORE, T. *Utopia*. Brasília, IPRI/Ed. Universidade de Brasília, 2004.
- NORBERG-SCHULZ, C. *Genius Loci*. Barcelona: Gustavo Gili, 2001.
- OTERO-PAILOS, J. *Architecture's historical turn: phenomenology and the rise of the postmodern*. Minnessota, Univ. of Minnessota Press, 2010.
- PALLASMAA, J. *A imagem corporificada: imaginação e imaginário na arquitetura*. Porto Alegre: Bookman, 2013.
- RELPH, E. *Place and placelessness*. London: Pion, 1976.
- SEAMON, D. *A geography of the lifeworld*. London: Croom Helm, 1979.
- TUAN, Yi-Fu. "A cidade: sua distância da natureza". In: *Geograficidade*, v. 3, n. 1, 2013. p. 4-16.
- _____. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. 2. ed. Londrina, PR: Eduel, 2015.
- WASIAK, J. "Ser-na-cidade: uma aproximação fenomenológica da experiência tecnológica". In: *Geograficidade*, v.7, n. 1, 2017. p. 4-20.
- WRIGHT, J. K. "Terrae incognitae: the place of the imagination in Geography". In: *Annals of the Association of American Geographers*, v. 37, n. 1, p. 1-15, 1947.

Ser corpo-negro: con-vívio, dis-córdia e presença nos lugares e territórios

Fernanda Cristina de Paula

Introdução

Quais lugares você não gosta de frequentar? Onde não gosta de ir? Por quê?

* * *

Yi-Fu Tuan, geógrafo humanista, diz:

Imagine um homem tímido estudando piano no canto de um salão. Alguém entra para olhar. Imediatamente o pianista sente restrição espacial. Mesmo uma só pessoa pode parecer uma multidão. Sob o olhar de outrem, o pianista deixa de ser o único sujeito dominando o espaço [...]. Ele sente que perde o poder para organizar as coisas no espaço de uma única perspectiva, que é a sua. (Tuan, 2013, p. 78)

E não é necessário ser alguém tímido para sentir, para viver uma mudança do ambiente e de si na medida em que alguém entra na sala em que antes se está sozinho. Para mim, o que Tuan expressa bem no excerto acima é o *incontornável da presença*. Ou, dito de outra maneira, a impossibilidade de escapar do poder que a presença de alguém tem de afetar-nos, mover-nos, constituir-nos (estejamos cômicos disso ou não).

Ainda, o que posso dizer é que não há apenas a incontornabilidade da presença de outra pessoa, mas também de coisas, de ritmos, de ambiências, de valores, de sons, de medos ou empatias. Somos condenados ao sentir; condenados a sentir aquilo que se nos faz presente, condenados a comungar com o mundo.

Enquanto habito um “mundo físico”, em que “estímulos” constantes e situações típicas se reencontram – e não apenas o mundo histórico em que as situações nunca são comparáveis –, minha vida comporta ritmos que não têm *razão* naquilo que escolhi ser, mas sua *condição* no meio banal que me circunda. (Merleau-Ponty, 2011, p. 124).

Essa “condenação” ao sentir, que faz com que nossa existência seja indissociável do mundo, é condenação a sentir tudo aquilo que se nos faz presente, e a presença se dá, sempre, no lugar. É por esse motivo que afirmo que nós somos, sempre, os lugares em que estamos; pois os lugares são configurados por diferentes presenças, as quais sentimos, as quais nos atravessam, nos tomam, nos constituem.

E na medida em que estamos, nós também, presentes no lugar, nós estamos sendo-o, fazendo-o, o constituindo.

Acredito que pensar a presença seja um caminho profícuo para nos tornarmos mais cômicos das dinâmicas que orientam nossa vivência, que participam dos nossos cotidianos, e essa consciência é tanto importante na medida em que, dentre outros fatores, nos ajudaria a melhor compreender os seres políticos que (desde nossa cotidianidade) somos. Entretanto, para pensar o papel da presença no nosso dia-a-dia e seu peso na política que se desenvolve na dimensão vivida, eu preciso não só que você leia o que está aqui, mas que se envolva na reflexão, que você *sinta*, que não haja fronteira entre a ação de pensar e a ação de sentir; e é por isso que coloco a pergunta: a que lugares você não gosta de ir? Em que lugares você não suporta estar? Que lugares não te atraem?

Por quê?

Por que você não se sente confortável nesses lugares? Você consegue formular uma justificativa para o fato de não gostar desses lugares?

Se sim, acrescento: qual o eixo principal dessa justificativa? O que esta justificativa diz sobre você? O que ela diz sobre os lugares? Esses lugares te põem em presença de quê? De quem?

Por que há este seu desconforto a essas presenças?

* * *

Deixe-me partilhar, com algumas questões, um pouco do meu mundo.

Talvez fora em 2009 ou 2010. Eu estava em um dos muitos pontos de ônibus ao lado do enorme shopping de Campinas-SP. São por estes pontos de ônibus que chegam, em massa, os trabalhadores do shopping, vindos de diferentes periferias de Campinas; também são por esses pontos de ônibus que os consumidores que não possuem ou não puderam ir de carro chegam. Eu estava no ponto de ônibus, após um dia todo na faculdade, esperando meu ônibus, fazendo baldeação para voltar para minha casa – na periferia.

Ônibus demoram; por isso tive tempo de ver um grupo entre 10 e 15 adolescentes, com seus 14 ou 15 anos, descendo de um ônibus, usando suas roupas *estilosas* para o passeio no shopping. Moços e moças, de peles heterogêneas, variando entre tons pardos e negros. Sorri ao vê-los, pois eu já fizera esses tipos de saídas do bairro da periferia: a expectativa do passeio, de ir ao lugar sofisticado que é o shopping, diferente dos nossos cotidianos, as ligeiras paqueras entre os integrantes do grupo, as timidez nos jogos de paquera, a longa viagem de ônibus atravessando a cidade, as gargalhadas constantes, pois tudo é motivo de graça e riso. Os vi passar pela entrada de pedestres, atravessar o estacionamento do shopping, alegres, sumir perto de uma das enormes e bem decoradas entrada do shopping, ao longe. Voltaram para o ponto de ônibus menos de 10 minutos depois (ainda rindo, mas as risadas tinham um matiz um pouco diferente).

Todos no ponto de ônibus olhavam abertamente o grupo que retornava; conforme os jovens iam comentando o ocorrido entre si, quem estava nos pontos de ônibus entendeu o que tinha acontecido: eles foram impedidos de entrar no shopping. Seguranças os impediram de entrar; alegaram que eles tinham menos de 18 anos e estavam desacompanhados dos pais.

Todos sabiam que dentro do shopping devia haver vários adolescentes, menores de 18 anos, passeando sem os pais, como sempre houvera. Eles voltaram para periferia no mesmo ônibus em que tinham chegado. Um conjunto de jovens, da periferia, negros e pardos, proibidos de entrar no shopping. Embora o acontecido se pareça com a questão dos rolezinhos¹, isso foi bem antes da época em que os mesmos ganharam amplitude e, junto, atenção da mídia.

Outra questão é o que se aprende dentro de uma família (minha, todas) negras. Meu irmão, por problemas de coordenação motora fina e a conseqüente dificuldade para escrever, muito cedo (cedo para o padrão de um adolescente negro e da periferia) trabalhou e, com ajuda dos meus pais, comprou um *laptop*, de segunda mão. Ele precisava de um *laptop* se quisesse continuar os estudos, fazer curso pré-vestibular, entrar em uma universidade. Não me esqueço dos meus pais, lá no início da década de 2000, advertindo meu irmão de que toda vez em que ele fosse para o cursinho pré-vestibular que fazia e levasse o *laptop* na mochila, era para ele carregar a nota fiscal que comprovava a compra do *laptop*. Advertiram-no: ele nunca deveria andar sem a nota, pois, policial nenhum acreditaria que ele, jovem negro da periferia comprara um *laptop*. E mais: que até ele conseguir explicar que o *laptop* era comprado e não roubado, poderia ser tarde demais. Esse “tarde demais” é claro para nós, negros: ele poderia ser brutalmente surrado pelos policiais, ser preso injustamente ou, no pior dos casos, ser morto de tanto apanhar. Em certos contextos, todo jovem negro sabe: ele é “automaticamente” um suspeito de delito para policiais. E é justamente por isso que se ensina a jovens negros: não se corre perto da polícia, pois ela vai achar que você está fugindo

¹ Rolezinho é o termo que designa reunião e passeio, em massa, de jovens da periferia em um local e data pré-estabelecidos, via rede social virtual. Em 2014, houve um intenso debate sobre os rolezinhos: na medida em que os jovens o marcavam em *shoppings-centers*, muitos frequentadores, lojistas e administradores desses locais repudiavam os eventos; a ponto da polícia militar ter sido, ocasionalmente, chamada para impedir rolezinhos e/ou dispersar os jovens (com instrumentos como bombas de efeito moral).

de algo, não se corre perto da polícia senão você vira, automaticamente, alvo.

Na mídia, desvelada ou veladamente, o racismo continua a se perfazer. Beyoncé e seu marido Jay-Z, astros contemporâneos (mesmo, têm sido chamados de rainha e rei) da indústria fonográfica de entretenimento, causaram alvoroço com o lançamento, sem nenhum aviso prévio, de um álbum juntos (misturando música pop, r'n'b, rap). O alvoroço foi amplificado pelo lançamento do clipe, também sem nenhum aviso prévio, de uma das músicas do álbum, "*Apeshit*". O clipe foi filmado inteiramente no Louvre e começa com o casal, de frente para a câmera, sérios; atrás dos dois, visível entre seus ombros, está o retrato da Mona Lisa. Os rostos dos três (Beyoncé, Jay-Z e Mona Lisa) estão de frente para a câmera, numa posição de igualdade entre os três, provavelmente, em um prenúncio do eixo argumentativo do clipe. Nesta cena, o casal Beyoncé e Jay-Z foge da imagem lugar-comum, qual seja: geralmente, pessoas são retratadas olhando para o quadro da Mona Lisa; isso significa que, nestes retratos, quem vê a Mona Lisa fica de costas para a câmera, admirando-a, e a própria Mona Lisa fica de frente para a câmera, exposta para ser admirada. Na abertura do clip *Apeshit*. Beyoncé e Jay-Z não estão de costas pra câmera, no ato de admirar Mona Lisa; eles estão de frente para câmera, estão olhando para a câmera tal como a Mona Lisa olha para a câmera. Desta forma, o casal está, ao mesmo tempo, *junto com* a Mona Lisa e *de costas* para ela.

O clipe apresenta uma série de sequências de corpos negros, de diferentes maneiras: os corpos dos cantores sentados no meio de uma enorme sala se comportando como realeza (a roupa de Beyoncé tem clara relação com vestimentas africanas), corpos negros dos dançarinos em meio aos pisos brancos e estátuas de mármore do Louvre, uma mulher negra ajeitando o cabelo crespo de um homem negro dentro da sala onde está o quadro da Mona Lisa (ambos de costas para ela). Há sequências, rápidas, também de mimetismo: surgem cenas de quadros famosos, com suas figuras brancas, e na sequência a reprodução dessas cenas, mas com corpos

negros, em ambientes públicos, urbanos, noturnos. Entre coreografias e a música cantada pelo casal, são mostradas vez ou outra, as figuras negras em quadros do Louvre, geralmente retratadas enquanto trabalhadoras e/ou escravas (refletindo o contexto social da época em que foram pintadas). Em contraponto há, também, sequências que remetem ao movimento político atual dos negros nos EUA. A questão de fundo do clipe e da música é a da valorização da arte ocidental feita por brancos e que, conseqüentemente, faz presente (e hegemônica) a perspectiva de vida dos brancos, em detrimento da valorização da arte feita por negros, retratando a perspectiva de vida dos negros.

O termo *apeshit* é o ponto de inflexão do argumento dos cantores: apesar de Beyoncé e Jay-Z serem menos formalmente premiados pela indústria fonográfica, são eles que levam a plateia à loucura, que fazem as pessoas da plateia saírem de si quando estão em seus shows; *apeshit* é essa situação de êxtase, de empolgação, de sair de si. É um termo de conotação positiva, expressando um tipo de catarse diante da performance de um artista. E a música *Apeshit* segue discutindo (de forma implícita) como, apesar do trabalho de cada um do casal Beyoncé e Jay-Z ser menos formalmente premiado, eles enlouquecem (*go to apeshit*) o público, e com isso acumulam seus milhões de dólares e se permitem, atualmente, negociar de igual para igual com grandes instituições do entretenimento (não se submetendo às regras dessas instituições, se permitindo dizer não a propostas de enormes shows ou parcerias).

Uma colunista da Revista Veja, Vilma Gryzinski, deixa claro que não gostou da música, das coreografias, do clipe e dos argumentos político-estéticos que nele se desenrola, descrevendo todos esses aspectos de forma pejorativa. Em seu texto, ela ataca como o casal parece vulgar ao exaltar sua fortuna e defende que eles exploram de maneira rasa simbolismos e falsas teorias conspiratórias difundidas atualmente; e diz:

A temática negra do vídeo dá um toque moderno que os franceses adoram e que jornalistas deslumbrados usam para cretinices como a do Independent, segundo o qual a cena de uma mulher negra fazendo um penteado afro num homem idem diante da Mona Lisa equivale a dizer que toda a história da arte ocidental (branca) é menos importante do que os personagens. (Gryzinski, 2018, s/p).

Além disso, a colunista começa o texto deslocando o significado usual do termo *apeshit*. A autora da coluna faz questão de se desviar do seu sentido positivo, atentando que *apeshit* “[...] é um termo de gíria para definir alguém completamente despirocado, com tanta raiva que reproduz simbolicamente o comportamento simiesco de atirar excrementos em quem estiver por perto” (Gryzinski, 2018, s/p). Para mim, fica difícil separar o ataque que a colunista faz a Beyoncé e Jay-Z (negros), ao longo de todo texto, da menção (era necessária?) a macacos.

E, para finalizar, devo atentar: eu escrevo aqui desde meu corpo-mundo, enquanto mulher negra que sou. E te conto: na farmácia em meu bairro, na superloja de materiais para construção e decoração, no supermercado para a superelite econômica da cidade, os seguranças me seguem pelos corredores. Ainda que eles se postem, *mudos*, perto de mim a cada passo meu, em verdade estão silenciosamente *gritando* para mim que na medida em que sou negra, neste espaço de consumo, sou considerada uma potencial ladra. Na entrada do estacionamento reservado para professores, em uma faculdade onde fui docente, os seguranças questionavam, às vezes de forma truculenta, o que eu queria ali, duvidavam que eu fosse professora, inquirem em qual departamento eu trabalhava, desde quando, relutavam em abrir a cancela para eu passar. Por outro lado, meus colegas que davam aula na mesma instituição, homens brancos, tão jovens quanto eu, e que haviam entrado para trabalhar na faculdade à mesma época, não tinham esse problema. Embora eu esteja falando aqui destas situações mais recentes que aconteceram comigo, há tantas outras como estas,

acumuladas ao longo da minha vida. Em certos espaços a minha presença, de mulher negra, é problemática.

É, contudo, preciso que eu seja justa; há lugares em que minha presença de mulher negra não é problemática. Lugares em que minha presença não levanta suspeita, dúvida, beligerância, espanto; esses lugares são as partes de trás de balcões servindo as pessoas, carregando as compras de clientes dos supermercados, nos elevadores de serviço (ao invés do elevador social), nos espaços públicos degradados, pois ignorados pelo Estado, nos pontos de ônibus. Minha presença não é um espanto, uma dúvida, uma suspeita quando eu, mulher negra (e todos os outros pardos, negros), estou dentro dos ônibus apinhados do horário de pico, vivendo-sofrendo nos serviços de transportes públicos das cidades brasileiras, serviços moral e eticamente imundos. Imundos na medida em que submetem a população (e seletivamente, certa parcela da população) ao cotidiano de longas esperas, de pontos de ônibus em más-condições, sob o sol impiedoso ou sobre céus de tempestades e chão alagados. Minha presença não é problemática dentro de ônibus, trens, metrô que funcionam no limite do apinhamento, impingindo a população à má qualidade de vida, ao sobrecansaço. Nestes lugares, minha presença e de todos os outros corpos negros e pobres não é problemática.

Quais lugares você frequenta? Quais ônibus pega, onde, em que horário? Quais lugares você não gosta de frequentar? Onde não gosta de ir?

Por quê?

* * *

O grupo de adolescentes da periferia teve sua entrada barrada no *shopping*, a presença destes corpos naquele lugar foi impedida. A presença de um jovem negro, nas ruas, com algum objeto de valor corresponde a um risco para ele, mesmo que ele seja o proprietário do objeto. Se Beyoncé e Jay-Z não ousassem estarem presentes no Louvre, insubmissos (repito: *in-sub-mis-sos*),

provavelmente não teriam atraído as críticas da colunista. Esse impedimento de jovens negros da periferia no shopping, a presença ativa de Beyoncé e Jay-Z no Louvre e a ira despertada por isso, o ser negro e estar presente na rua com objeto de valor significando perigo para si, a minha presença nas lojas me preconizando como ladra, tudo isso são questões políticas.

Quero ressaltar, diante deste contexto, dois elementos. Primeiro, é que há um jogo entre a presença de si e do outro nos lugares, engendrando con-vívio e dis-córdia em função deste estar presentes, juntos, numa mesma porção de espaço. Separo os prefixos de “convívio” e “discórdia” para ressaltar os sentidos das duas noções. O prefixo *con-* remete a juntos, logo con-viver é viver juntos; no dicionário, as acepções para convívio são “1. Convivência, camaradagem. 2. Boas relações entre os convidados. 3. Banquete” (PRIBERAM, 2019). Já o prefixo *dis-* remete a conflito, distanciamento, separação; enquanto *córdia*² (assim como, *core*) faz referência à coração; no dicionário as acepções de discórdia são “1. Falta de concórdia, de harmonia. = DESACORDO. 2. Desavença. 3. Dissensão. 4. Contradição, desinteligência” (PRIBERAM, 2019).

E este jogo entre presença, con-vívio e dis-córdia se torna flagrante quando se é um corpo negro, no quadro de nossas sociedades e (indissociavelmente) espaços marcados pelo racismo. Segundo, é que refletir sobre essas presenças e sobre as discórdias e convívios a elas relacionadas podem auxiliar-nos na tarefa de nos tornarmos mais cômicos em relação à questões que tensionam nossa vivência e constituem os seres políticos que somos.

Para tanto, é importante atentar que a tarefa desse pensar passa, para mim, pela discussão de dois relevantes pontos: o da experiência geográfica e dos conceitos ou, antes, fenômenos que tematizam o con-vívio e a dis-córdia (respectivamente, lugar e território); e a discussão sobre como uma perspectiva encarnada da

² Sobre o termo discórdia, agradeço, pela inspiração, o geógrafo Carlos Eduardo Galvão, em sua discussão sobre pensar geograficamente (geosofia) em con-córdia com o habitar a Terra (GALVÃO FILHO, 2018).

geografia contribui para este debate. Nesse sentido, este texto se divide em três seções: (1) “Geograficidade: ser um corpo negro”, (2) “Epistemologia de uma geografia encarnada: corpo-lugar e corpo-território” e, encerrando com (3), “O sentir, em sua bruteza, não é vidro translúcido”.

Na primeira seção, chamo atenção para o fato de que ser um corpo negro engendra uma experiência diferenciada de espaço, de lugares e territórios; o que funda uma *geograficidade* própria em função da cor da pele dos indivíduos no contexto de nossa sociedade racista. Na segunda seção, a discussão se detém nas categorias (desde a perspectiva da Geografia) de *lugar* e *território* na medida em que lugar tem correspondência com o con-vívio, e território com a dis-córdia; ambas se fazendo relevantes, portanto, para a reflexão sobre a presença e as convivialidades ou dissonâncias que ela engendra. Mas, para explorar a potência que território e lugar podem ter para a compreensão da geograficidade dos corpos negros, para compreensão da presença de si e do outro no espaço, é interessante repensar ambas as categorias desde o corpo. Assim, um movimento importante da reflexão realizada aqui é tanto o de ampliar os sentidos de território e lugar a partir de uma *epistemologia encarnada*, orientada pela fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty, quanto o de refletir sobre quais caminhos do pensar que essa perspectiva do território e do lugar se nos apresenta. Na última seção, exploramos os desafios e aberturas postos pela perspectiva encarnada dessas duas categorias em direção à abordagem da presença e o peso político da mesma.

Para finalizar os primeiros passos dessa incursão, é preciso que eu ressalte: esta reflexão é orientada por aquilo que se desenrola na dimensão da vivência; alinhada à fenomenologia tal como coloca Merleau-Ponty (2011, p. 1):

A fenomenologia [...] não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão pela sua “facticidade”. É 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...

Desta maneira, discorro sobre ser negro e sobre como isso é indissociável da experiência geográfica porque eu mesma sou negra e vivo a facticidade dessa experiência, fazendo questão, portanto, de que minha própria vivência, que meu próprio sentir não seja apartado da discussão empreendida aqui. Porém, esta experiência diferenciada (e injusta) de espaço não se restringe ao ser negro; esta experiência diferenciada se realiza para qualquer pessoa que não esteja nos padrões de certa (e não homogênea) heteronormatividade branca e sexista que orienta nossos espaços. Desta maneira, as questões aqui levantadas sobre ser um corpo negro também podem ser pensadas para o ser um corpo trans, ser um corpo gordo, ser um corpo mulher, ser um corpo constituído pelas religiões afro-brasileiras.

E você? Você se sente desconfortável onde?

Geograficidade: ser um corpo negro

Quem somos? Como somos? Que somos enquanto seres humanos? Que pesem as diferentes formas de responder a estas questões, que pese a filosofia, as diferentes disciplinas científicas, as diferentes religiões que se voltam para essas questões, o que quero destacar é que, enquanto humanos, a geograficidade faz parte de nossa constituição, de nossa existência.

Geograficidade é um termo cunhado pelo geógrafo e historiador francês Eric Dardel, no que é conhecida como a primeira e mais bem sistematizada obra de Geografia orientada pela fenomenologia, “O homem e a terra: natureza da realidade geográfica”, de 1950. Nesta obra, Dardel diz:

[...] antes do geógrafo e de sua preocupação com uma ciência exata, a história mostra uma geografia em ato, uma vontade intrépida de correr o mundo, de franquear os mares, de explorar os continentes.

Conhecer o desconhecido, atingir o inacessível, a inquietude geográfica precede e sustenta a ciência objetiva. Amor ao solo natal ou busca por novos ambientes, uma relação concreta liga o homem à Terra, uma *geograficidade* (*géographicité*) do homem como modo de sua existência e de seu destino (2011, p. 1-2).

O que Dardel (2011) explora em seu livro é isso que ele chamou de geografia em ato, uma geografia que existe antes da ciência geográfica institucionalizada: uma relação inalienável entre o homem e a Terra, relação que se revela, por exemplo, no amor ao solo natal ou na busca por novos ambientes. Dardel (2011) discorre sobre o fato de que o espaço participa de quem, de como, de que somos na medida em que não há existência dissociada do espaço, na medida em que o espaço nos obriga ou nos convida a certos comportamentos, nos educa, participa e faz parte de nossa história, condiciona nosso cotidiano, nos dá a ver, a viver, nos influencia. Porém, não somos nunca uma massa inerte, sendo moldada pelo espaço: nós o produzimos, o alteramos, espacializamos intenções e desejos, manejamos, tensionamos espaços. Nossa existência é, portanto, constituída (indissociável) pelo sentir, viver, alterar, ler o espaço (a Terra); e é por esta razão que tenho insistido em dizer, por diversas vezes, que nós simplesmente não estamos no espaço, nós somos espaço. Desta maneira, geograficidade pode ser compreendida enquanto o qualitativo que designa a dimensão geográfica de nossa existência, de nosso Ser.

Assim, sendo a geograficidade a dimensão geográfica de nossa existência, dada na relação concreta, como o diz Dardel (2011), entre homem e Terra, essa relação se dá como? Tem sua vida, sua concretude, no quê? Eu mesma respondo: no corpo. E como um dos traços de nossa geograficidade, Dardel (2011) cita o amor ao solo natal, a dificuldade do exílio.

A experiência do exílio é atravessada pela sensação de privação, pelo sofrimento e nós conhecemos, sabemos, sentimos a privação e sofrimento em nossos corpos indissociados do lugar. O sentimento de privação e o sofrimento surgem e se fazem

prementes ao viver a paisagem estrangeira, no sentir-se corporalmente deslocado dela ou, ainda, no habitar o lugar, mas não conseguir (ou não querer) desposar o seu sentido, estrangeiro (De Paula, 2017).

O que acontece no exílio é o corpo vivendo a privação de gestos, de tipos de humores, de atividades diárias, de formas de se relacionar da terra natal; do som familiar e confortável da língua materna. Por exemplo, em um exílio, pode ser que os dias de inverno sejam demasiado curtos, curtos como o sujeito nunca vivera. Os dias curtos e frios fazem as pessoas ficarem mais tempo no interior de suas casas do que nos lugares públicos, inaugura, também, a época marcada por uma alimentação muito mais gordurosa do que se está acostumado e tudo isso se amálgama em formas de sociabilidades drasticamente diferentes daquelas da terra natal, de onde se foi obrigado a partir. E o sofrimento por conta do exílio é, atavicamente, sofrimento pela perda da relação natal entre corpo e lugar (De Paula, 2017). E, ainda sobre exílio, o que era o banzo³, que causava a morte de sujeitos escravizados trazidos da África para o Brasil, senão um sofrimento e a privação (da liberdade, de sua terra, de si mesmo) inescapáveis, marcando existência e destinos, vividos no/pelo corpo?

Estou pensando aqui, portanto, a geograficidade a partir de uma perspectiva encarnada, levando em conta o papel do corpo (sensível e senciente) em relação com o outrem no espaço, na Terra.

Discorrendo, ainda, sobre a dimensão geográfica de nossa existência, Dardel (2011, p. 9) coloca que o ambiente nos agencia:

[...] o homem é *agenciado* pelo ambiente geográfico: ele sofre a influência do clima, do relevo, do meio vegetal. Ele é montanhês na montanha, nômade na estepe, terrestre ou marinho. A natureza geográfica o lança a si mesmo, dá forma a seus hábitos, suas ideias...

³ Depressão dos sujeitos escravizados, atravessada pela perda da liberdade e pela falta da terra natal.

Além do espaço material, Dardel em seu livro também explora como os espaços telúrico, aquático, aéreo nos agencia e como, por outro lado, criamos, alteramos e dotamos de sentido esses espaços. O que eu quero chamar atenção aqui é que esse ambiente que nos agencia não é só composto por elementos naturais, construídos ou por nosso telurismo intrínseco (na medida em que somos humanos). Os ambientes também são constituídos por valores, normas (explícitas ou não), cultura, intenções, desejos e, dentro deste contexto, ambientes também podem ser constituídos por preconceito, por racismo. É a partir deste ponto que podemos compreender como a cor da pele, em estreita relação com os valores e sentidos negativamente associadas a ela, engendra uma experiência diferenciada do espaço; engendra, portanto, uma geograficidade específica, marcando o cotidiano, a existência do corpo negro.

Diante disso, acredito, a tarefa que se impõe é aprofundar a reflexão sobre a geograficidade do corpo negro nos espaços (veladamente ou não) marcados pelo racismo. As perguntas a auxiliarem nessa tarefa são: que geograficidade é essa, como ela se realiza nos cotidianos? Quais elementos as constituem? Quais dinâmicas a tensionam?

Se, por um lado é importante compreender a geograficidade dos corpos negros, produzindo um conhecimento desde a própria experiência vivida por estes corpos, por outro lado, é inegável que essa geograficidade (sejamos negros ou não) nos constitui. Ao ponderar sobre problemáticas urbanas e planejamento, o geógrafo Marcelo L. de Souza fala sobre gerações de pessoas que cresceram dentro de condomínios fechados nos EUA e que a partir disso um problema geracional se instala: quem são essas pessoas, politicamente falando? Como pensam e agem politicamente na medida em que não conviveram com aquilo que funda o urbano e a civilização: a convivência com a diversidade o outro, com o diferente (Souza, 2003).

Em suma, que lugar é esse, o condomínio, senão um lugar marcado pela homogeneidade da presença? Quem está presente

ali, convivendo enquanto iguais, são pessoas de uma mesma classe socioeconômica e, conseqüentemente, com uma maioria esmagadora de uma certa cor de pele, de uma certa “origem”, com uma certa coincidência de gostos, de valores. E o que Souza (2003) está nos dizendo é que a homogeneidade presente ali tem um peso na formação política das pessoas. A não presença de outros tipos de corpos, ou sua presença convivendo enquanto desiguais, participa da constituição de quem somos, de como pensamos. É por isso que cabe a pergunta: quais os papéis da geograficidade do corpo negro nos amores, ódios, desconfortos, liberdades, opiniões, dignidades que perfazem nossos cotidianos, nossas vidas e, indissociavelmente nossas ações políticas?

Repito: em que lugares você não se sente confortável? Por quê?

Para refletir sobre a geograficidade do corpo negro e como esta geograficidade nos constitui, a abordagem da presença, do convívio e da dis-córdia se fazem importantes. Os relatos que eu trouxe na introdução, para pensar com vocês, falam disso; basta o corpo negro estar presente onde se entende que ele não devia estar; basta estar presente e insubmisso onde se esperava que ele adulasse; basta estar presente para ser considerado suspeito (ou alvo); basta este corpo negro estar presente e querer con-viver com o outro para ser impedido de estar. Basta o corpo negro estar presente (ou singularmente ausente) para desvelar questões a serem pensadas sobre nossos con-vívios e dis-córdias cotidianas.

Epistemologia de uma geografia encarnada: corpo-lugar e corpo-território

Con-vívio e dis-córdia, que brotam na presença, são indissociáveis da experiência geográfica. Dentro deste contexto, em um primeiro momento, con-vívio e dis-córdia têm correspondência, respectivamente, com as categorias geográficas de lugar e território.

No que concerne ao lugar, é possível afirmar que até, aproximadamente a década de 1960, ele não figurava enquanto

categoria para abordar e compreender fenômenos geográficos. Lugar era pensado apenas como localização, intersecção entre duas retas (Tuan, 1974). Já no que diz respeito ao território, o termo sempre (às vezes com mais, às vezes com menos força) esteve presente nas reflexões geográficas enquanto categoria, desde a institucionalização da disciplina, designando, no mais das vezes, uma porção de espaço dotado de recursos e apropriado por um povo ou estado. Muito utilizado por pensadores da geopolítica e da Geografia Política (campo, aliás, no qual ele começou a ser pensado), território esteve, até recentemente, associado a discussões sobre Estados-Nações (Claval, 1999).

A perspectiva da Geografia Humanista Cultural⁴ ressignificou categorias geográficas, incluindo as duas em questão. Essa perspectiva, que possui enquanto um de seus aportes a fenomenologia, ampliou o horizonte epistemológico da ciência geográfica, se interessando pela geografia que se realiza cotidianamente, em sua *dimensão existencial*, em nossas *vivências*.

A partir desta perspectiva, a porção de espaço que é o lugar deixa de ser vista como “ponto” e passar a ser concebida enquanto “área”. Dito de outra forma, lugar passa ser pensado enquanto porção do espaço onde se realiza cotidianamente geografias, porção de espaço com a qual as pessoas se relacionam, onde e por onde se desenrolam suas vidas. Tematizando, portanto, as relações mais estreitas entre pessoas e espaço, a categoria lugar permite abordar como é a vida das pessoas em certo lugar, como elas vivem e ao mesmo tempo constroem esse lugar, como o lugar é feito, animado (de *anima*: dar alma), significado pelas pessoas; qual é a importância do lugar e de suas dinâmicas para os sujeitos⁵ (Tuan, 1974; Entrikin, 1991).

⁴ Para mais detalhes sobre esta perspectiva, ver: PICKLES (1985); HOLZER (2010); (2016); MARANDOLA JR. (2005A); (2005B).

⁵ Há no Brasil diversos estudos que fazem geografia a partir da perspectiva humanista de lugar. Para mais detalhes sobre a abordagem do lugar, ver: HOLZER, 1999; MARANDOLA JR.; HOLZER; OLIVEIRA, 2012.

Nesse sentido, a categoria lugar é aquela a partir da qual podemos observar e compreender o con-vívio. Conviver, viver juntos, implica necessariamente estar juntos em um mesmo lugar, compartilhando o ambiente, as coisas, as sensações, interagindo entre si e com a porção de espaço. É por ser a escala que permite abordar o con-vívio que geógrafos humanistas vão, por exemplo, atentar a como o lugar se torna um campo de cuidado e preocupação para um grupo de pessoas, na medida em que elas con-vivem (co-instituem) o lugar (Tuan, 1974); e, desta forma, cuidar e se preocupar com o lugar é cuidar e se preocupar com suas próprias vidas. Ou, então, chamar a atenção sobre como estão intrinsecamente ligados o fenômeno de lugar e a criação de comunidade, esteada no convívio (Buttimer, 2015).

No que tange ao território, é possível dizer que, se internacionalmente já havia discussões sobre território para além da escala do Estado-Nação nas décadas 1970 e 1980⁶, no Brasil esse tipo de discussão ganha força com a difusão da perspectiva humanista cultural nas últimas duas décadas. Essas discussões atentam para fenômenos territoriais menores que o Estado-Nação (ou, antes, na escala do corpo), muitas vezes temporalmente cíclicos, em espaços públicos marcados por uma apropriação do espaço no cotidiano e pelo exercício não institucionalizado do poder; são o que podemos denominar como territórios vividos (De Paula, 2011).

Essa resignificação da categoria território dá visibilidade, desta forma, a fenômenos de territorialização com os quais nos deparamos nos nossos dia-a-dia ou os quais nós mesmos compomos: territórios fundados na ação de habitar (os quais se relacionam com os bairros), territórios de grupos específicos como, por exemplo, de pessoas de classe socioeconômica alta, de

⁶ Notadamente, a partir de pesquisas geográficas de orientação comportamentalista, como apontado por Porteus (1976); a obra de Robert J. Sacks, que apresenta uma concepção relacional de território (SACK, 1986); as considerações entre território e cultura, feita pelo geógrafo francês Bonnemaison (2002).

motoqueiros, de homossexuais etc. Esse tipo de fenômeno territorial que são os territórios vividos são fundados, geralmente, em função da apropriação do espaço por um grupo de pessoas que possuem uma identidade em comum (ainda que a identidade não seja algo estático, nem necessariamente homogênea em sua constituição) (De Paula, 2011). Seja identidade fundada na cor da pele, na classe socioeconômica, no tipo de música apreciada, na orientação sexual ou no gênero, uma questão importante é que a fronteira é um elemento fundamental do território: a ultrapassagem da fronteira pelo Outro é sempre notada, observada, sentida ou, mesmo, rechaçada, impedida. O Outro possui identidade (valores, condutas, estética, intenções) dissonante daquela do território; a presença do Outro ou de suas ações podem colocar em xeque o poder ou os desejos daqueles que territorializam, podendo gerar conflito. A presença do Outro, que é o de fora do território, é já dis-córdia. Você já sentiu que invadia o território de alguém? Se sentiu desconfortável? Você já sentiu, alguma vez, a presença do Outro como se fosse uma invasão? Quem invadia? Quando invadia? O que essa sensação de invasão diz sobre você, sobre os lugares, sobre os territórios?

Estas considerações nos ajudam a compreender como convívio e dis-córdia não são fenômenos, ou sentimentos, que de súbito brotam internamente, dentro da mente do sujeito. Convívio e dis-córdia são indissociáveis do que se dá ou se realiza externamente, são indissociáveis do mundo, do espaço. E o pensamento sobre esta relação entre espaço (nas formas de lugar e território), convívio e dis-córdia ganha nova profundidade se atentarmos que lugar e território são corporalmente constituídos.

Atentar que as categorias ou, antes, que os fenômenos território e lugar são corporalmente constituídos se esteia, no que denomino geografia encarnada (De Paula, 2017), ou seja, uma epistemologia geográfica baseada na ontologia sensível de Maurice Merleau-Ponty. Para apresentar esta epistemologia é necessário discorrer sobre três pontos, todos derivados do pensamento merleau-pontyano: (1) a inseparabilidade do que

convencionalmente pensamos ser material e imaterial (e a carne); (2) o pivô dessa inseparabilidade, o corpo fenomenal; (3) e o imperativo do sensível.

Existe uma concepção de espaço tomada em nossas atitudes naturais⁷; esta concepção vê o espaço como uma extensão da superfície terrestre, composto totalmente de materialidade. Dentro desta concepção, o que é imaterial não é espaço; nossos corpos não são espaço; e o que sentimos e pensamos são fenômenos imateriais, que não constituem o espaço.

No entanto, o que consideramos (na atitude natural) como material e imaterial não tem relação extrínseca, mas sim intrínseca (Merleau-Ponty, 2006a); ou seja, não são duas coisas que existem independentes uma da outra e, ocasionalmente, se relacionam. Antes, cada um destes dois polos, geralmente pensados como antagônicos, só possui sua existência tal como a conhecemos (tal como vivemos) em função da existência do seu “contrário”. Os fenômenos considerados como imateriais, tais como sentimentos, pensamentos, sonhos, ideias, desejos, não existem à parte da dimensão material, separada dela. Esses fenômenos tidos como imateriais não são “coisas etéreas” dentro de nossas consciências; eles são, sempre, sentimentos, pensamentos, ideias, desejos em relação a algo, a alguém. Dito de outra maneira, esses fenômenos imateriais só existem em função do que é externo à nossa consciência, daquilo que faz parte do mundo, daquilo que é considerado material. E, embora eu esteja falando sobre material *versus* imaterial, esta reflexão se estende para antinomias correspondentes a esta, tais como: objetivo *versus* subjetivo; empírico *versus* ideal; concreto *versus* abstrato; alma *versus* corpo.

Da mesma forma, não existe materialidade pura. Toda materialidade é já uma sensação para nós; ela é indissociável de sentimentos, ideias, de história, atração ou recusa, valor –

⁷ A atitude natural, noção cunhada por Edmund Husserl, diz respeito ao fato de todos nós entendermos as coisas como dadas, sem atentar à facticidade da vivência que participa da constituição deste entendimento. Ver: HUSSERL, 1986.

imaterialidade. Nunca vivenciamos (é impossível vivenciarmos) uma materialidade sem apreendê-la dentro do quadro de nossa experiência já vivida. Não há nada (absolutamente nada) que seja puramente material, objetivo, concreto; assim como não existe nada absolutamente imaterial, ideal, abstrato. A existência das coisas que entendemos como material depende, visceralmente, do que convencionamos chamar de imaterial; e o contrário é o mesmo, não há existência do imaterial sem a dimensão material do mundo. Neste sentido, não há possibilidade de o espaço ser somente materialidade e de que aquilo que se convencionou chamar imaterial não o constitua.

Merleau-Ponty, em sua obra póstuma, onde delinea sua ontologia do sensível, nomeia esta espessura que está exatamente entre o imaterial e o material: a carne.

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 espaciotemporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa seu estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. (Merleau-Ponty, 2012, p. 136; grifos nossos).

A carne, esta dobradiça entre o visível e o invisível (entre matéria e ideia, entre concreto e abstrato) seria essa coisa geral, esse princípio, a constituir tudo que existe. Uma perspectiva encarnada de nossa existência ou (como quero enfatizar aqui) uma perspectiva encarnada da geografia se furta, portanto, à separação do que comumente se entende como material e imaterial, atenta à indissociabilidade entre estes termos. Uma perspectiva encarnada, operada desde o pensamento merleau-pontiano, compreende que:

O universo da teoria subentende um universo já presente. Atrás desse mundo existe um mundo mais originário, anterior a toda atividade, “mundo antes de toda tese”: é o mundo percebido [...], ele

oferece-se em carne e osso [...]. Possui um caráter insuperável, abaixo do qual nada existe. (Merleau-Ponty, 2006b, p. 121).

Merleau-Ponty (2012) exorta, desta maneira, a um olhar para o Ser Bruto, para essa dimensão insuperável da existência, a vida em carne e osso, que é anterior a qualquer teoria que a tematize. Para operar esse olhar, essa perspectiva encarnada, é preciso se voltar para o corpo: pivô da relação entre material e imaterial, concreto e abstrato.

Para Merleau-Ponty o corpo não é nem um autômato que responde automaticamente (causalmente) aos estímulos exteriores, o que faria do corpo um objeto; nem uma máquina bem regradada obedecendo exatamente aos mandos da mente, o que faria do corpo um sujeito. Para o filósofo, o corpo é ao mesmo tempo objeto e sujeito, sem possibilidade alguma de separar estas duas condições: elas são, desde nossa existência, uma só. Eu sou um sujeito porque sou esse corpo que comunga com o mundo, esse corpo que exterioriza (espacializa) minhas vontades, minhas emoções, meus preconceitos; mas, neste mesmo movimento, meu corpo é também objeto entre outros objetos do mundo, ele é coisa visível, tocável, audível, ele reage às cores, cheiros, ambientes, pessoas, temperaturas, ruas, cores de céu independentes de minha vontade. No interior desta dupla e insuperável condição do corpo ser sujeito e objeto, o que o filósofo deixa evidente é que o corpo está sempre *em relação* com a consciência e o mundo; e por esta razão é preciso compreendê-lo enquanto corpo fenomenal: corpo que só pode ser compreensível, desde a dimensão do Ser Bruto; corpo que está sempre em relação e que essa relação é composta pela paradoxal condição de ser sujeito e objeto, de ser matéria e imaterial, concreto e abstrato.

O que também o corpo fenomenal depõe, em sua dupla condição de sujeito e objeto, é que nós nos sabemos sujeitos na exata medida em que somos nossos corpos e nós sabemos, vivemos, manipulamos, sofremos nossos corpos na exata medida em que o corpo é sensível e senciente ao mundo. Portanto, desde

nossa existência, nós só nos sabemos nós mesmos na medida em que nossos corpos vivem o mundo. “Em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de meu corpo é, ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne” (Merleau-Ponty, 2012, p. 132).

Ressalto, então: é no corpo fenomenal que se realiza a indivisão entre materialidade e imaterialidade (carne), pois o corpo vive (sabe, reage, manipula) a matéria; mas este viver, este saber a matéria nunca está fora da imaterialidade (das condutas aprendidas, desenvolvidas, dos valores incorporados, dos sentimentos, opiniões) que constitui o sujeito. Da mesma forma, essa imaterialidade da qual somos feitos é sempre imaterialidade relacionada a algo material, que está no mundo e que é sentido pelo corpo. Toda mudança na dimensão material é já mudança na dimensão imaterial; toda mudança na dimensão imaterial é já uma mudança na forma da comunhão (de nossa existência) com a matéria.

É a partir deste ponto que podemos pensar o imperativo do sensível. Falo de “imperativo” do sensível porque anterior a todos os problemas cotidianos (ou não) e quaisquer pensamentos, anterior às dúvidas, anterior aos sonhos, imaginários, anterior às pesquisas científicas, às investigações filosóficas, existe uma certeza (nunca, verdadeiramente, posta em dúvida): nós e o mundo existimos. E esta certeza está, intacta, no fundo de tudo que fazemos, pensamos e somos. Merleau-Ponty chama essa certeza de que existimos e de que o mundo existe de fé perceptiva: fé como a de um animal ou, em outras palavras, uma confiança inabalável, não questionada, de que nós e o mundo existimos, uma confiança não pensada, uma certeza atávica (Merleau-Ponty, 2012), e essa certeza se dá na dimensão do sensível. É pelo sensível que nós sabemos, que sabemos mundo, que vivemos as coisas, os territórios, o amor, as paisagens, o sonho, a raiva, os lugares, é pelo sensível que sabemos o carinho, a matemática, o racismo, os outros, tudo, todos, qualquer coisa. É nesse sentido, portanto, que há um imperativo do sensível.

Assim, concernente ao lugar e ao território, o que essas considerações, alinhadas com a fenomenologia merleau-pontyana, nos impõem? Que espaço, território ou lugar não são só matéria, só superfície terrestre constituídos unicamente por materialidade; o puramente material não existe. Todo território e lugar é vivido indissocialmente da consciência, do subjetivo, do imaterial. Essa indissociabilidade se realiza via corpo fenomenal; nós sabemos, conhecemos, temos consciência de lugares e territórios via nossos corpos, que comungam com esses fenômenos geográficos. Qualquer alteração naquilo que se diz “imaterial” em nós mesmos, é já alteração na forma como vivemos, apreendemos, lidamos com o “material” (ou com a materialidade que está no âmago das concepções de lugar, território, espaço). Qualquer alteração nos lugares e territórios é já alteração em nós mesmos, de nossos corpos fenomenais. Nossa carne é também a carne do mundo. Logo, nós não apenas estamos em lugares e territórios, nós somos, desde nossos corpos fenomenais, os lugares e territórios em que estamos.

Para atentar a essa perspectiva encarnada de território e lugar é que opto pelas denominações *corpo-lugar* e *corpo-território*. A intenção é que estes termos exijam a todo momento o olhar para as categorias lugar e território a partir da dimensão sensível, se furtando a separar materialidade de imaterialidade quando refletimos sobre nossas vivências e experiências. E esta intenção é levada a cabo via uma rasura da linguagem: o que comumente eu poderia chamar de “pessoas” ou “sujeitos”, chamo de corpo-lugar ou corpo-território; e o que eu comumente poderia chamar de “lugar” ou “território”, também opto por chamar de corpo-lugar e corpo-território; pois, desde uma perspectiva encarnada, sujeitos não são separáveis dos lugares e territórios. Na próxima subseção, exploro potencialidades das noções de corpo-lugar e corpo-território para se pensar presença, con-vívio e dis-córdia enquanto elementos da geograficidade do ser negro.

Corpo-lugar, Corpo-território: reverberações, política

Penso que nestes primeiros passos para se pensar con-vívio, dis-córdia e presença relacionados à geograficidade de ser negro no contexto dos ambientes marcados pelo racismo, a perspectiva do corpo-lugar e do corpo-território nos auxilia em três pontos: na atenção ao sentir; na abordagem dos desenhos e limites dos corpos-lugares e corpos-territórios; e na constituição dos engajamentos tácitos que se realizam em função da geograficidade dos corpos negros.

Não à toa perguntei, insistentemente, sobre onde você gosta de ir e onde você se sente confortável. Perguntei porque o sentir (o sentir-se bem, o sentir-se relaxado, o sentir medo, sentir-se empolgado, acuado, desconfortável) não é um fenômeno imaterial, preso dentro dos sujeitos; nós sentimos o que os nossos próprios corpos-territórios e corpos-lugares nos oferecem (ou exigem) sentir. Atentando ao sentir podemos reconhecer e refletir sobre as dinâmicas de con-vívio e dis-córdia.

Os corpos-lugares onde você se sente descontraído, confortável, são quais? Eles não são marcados pelo desenrolar do con-viver, de partilhar coisas, opiniões, gestos, conversas, do cotidiano? Não há uma sensação difusa de segurança nesses corpos-lugares? Desde o sentir, para um conjunto específico de pessoas, a sensação de segurança, de não-desconforto faz do shopping um corpo-lugar, dimensão do con-vívio. E também desde o sentir, a sensação de insegurança quando jovens vindos da periferia adentram o shopping, a sensação de que o shopping está sendo invadido, o fato de não se horrorizar com o paradoxo da polícia jogando bombas de gás lacrimogêneo para enfrentar/expulsar os jovens, não depõe para o fato do shopping também ser um corpo-território? O sentir da territorialidade estando ligado, assim, aos rostos que se voltam, espantados, para os grupos de jovens de periferia que passeiam, para os gestos que denunciam a dúvida sobre se a presença dos jovens de periferia está prenunciando perigo. De corpo-lugar o shopping transita para

um corpo-território, constituído pela dis-córdia em função da presença do outro (negro, pardo, pobre, periférico); e a constituição do corpo-lugar e corpo-território (ou a passagem de um ao outro) está no sentir.

Também, em relação ao clipe de Beyoncé e Jay-Z, o Louvre se faz corpo-território, exatamente por despertar a dis-córdia. Há para alguns, como a colunista que escreveu sobre o clipe, a sensação de invasão do Louvre: corpos negros ousando estar presentes no templo da arte ocidental consagrada (e majoritária, estética e moralmente branca), criticando a invisibilidade da arte e vida dos negros. Se estes corpos do clipe questionassem a arte branca a partir da favela, provavelmente certas reações ao clipe poderiam ser outra; mas o corpo negro não estava na favela, estava presente no Louvre. E a resposta ao clipe veio virulenta da boca daqueles que sentiram a presença dos corpos negros como invasão.

Marandola Jr. (2014) ressalta que um dos traços essenciais buscado pelas pessoas nos lugares é a segurança. Homens negros se sentem ou podem se sentir seguros quando? Onde? Se a polícia se faz presente na favela, esses homens se tornam alvos. Se eles estão no centro da cidade, nos transportes públicos ou em bairros de classe média, média-alta, alta, podem se tornar (imediatamente) suspeitos. Desde o sentir, quando e como a sensação de segurança destes homens se faz, se estabelece ou é quebrada? Sendo a segurança do lugar uma matriz existencial fundamental para a vida do homem, esses homens se sentem corpo-lugar seguro onde? Quando?

Pela atenção ao sentir podemos, portanto, reconhecer corpos-lugares, corpos-territórios, e as transições entre estas duas condições. Também por uma arqueologia fenomenológica do sentir, podemos refletir, por exemplo, sobre o que nos corpos-lugares despertam a sensação de segurança, de desatenção, de prazer, de conforto; ou de que forma brota e se desenrola a beligerância, o medo, a desconfiança, o desconforto que podem perfazer os corpos-territórios.

Além da abordagem da própria constituição dos corpos-lugares e corpos-territórios, a atenção ao sentir pode auxiliar

também na compreensão dos seus desenhos e limites. Para muitos, pensar o lugar e território a partir da perspectiva da experiência das pessoas seria necessariamente complicado (ou, mesmo, impossível) na medida em que haveria uma “invisibilidade” destes fenômenos geográficos. Seriam invisíveis, pois, o que é o lugar para um sujeito pode, por exemplo, não ser para outro e não haveria nenhum elemento material no espaço que atestaria o que é “o lugar”. No entanto, a partir de uma perspectiva encarnada, não existe invisível separável do visível.

A questão aqui é que a visibilidade não está exatamente em um marco material amplamente comunicado, conhecido. A visibilidade das fronteiras dos corpos-territórios ou da extensão dos corpos-lugares está no que o corpo fenomenal sente. Geralmente, nós nos sentimos em casa antes de chegar à residência propriamente dita; há aquela porção de caminho, antes de chegar em casa, onde um misto difuso de familiaridade, de certa antecipação do refúgio da casa já se instala em nós – nos fazendo, assim, um corpo-lugar seguro. As fronteiras dos corpos-territórios têm sua visibilidade na ira ou no estranhamento despertado pela chegada do Outro. Então, o que é importante sublinhar é que estas sensações (familiaridade, estranhamento, ira, refúgio) que poderiam ser classificadas como “invisíveis”, não são visíveis enquanto objetos afeitos à sensação tátil de pegá-las com as mãos, mas se fazem visíveis ao serem sentidos e expressos e porque, primeiro, nenhum sujeito (nenhum corpo-fenomenal) é *solipso*, fechado completamente em si mesmo: todo corpo é já comunicação e todo corpo, de diferentes formas, em diferentes nuances de consciência e inconsciência expressa (continuamente) o que sente. Em segundo lugar, o invisível das sensações é constituído pelo visível daquilo que as inaugura, ou seja, o que convencionalmente classifica-se como material.

Diante disto, a tarefa que persiste para apreender os limites e/ou fronteiras de corpos-lugares e corpos-territórios é a de escrutinar o sentir. Por exemplo, eu, na medida em que sou mulher negra, minha presença inaugura um corpo-território para o

segurança da loja quando? Quando e onde ele começa a se sentir alerta? Quando eu começo a ser encarada como uma suspeita de furto? Quando eu passo pelo estacionamento? Quando eu fico na calçada, olhando a vitrine? Ou somente quando eu ando pelos corredores onde estão dispostos os produtos? Onde começa a discórdia, a desconfiança? Por quê? Por que justamente “ali” ela começa? Estes tipos de questões, postas a corpos-lugares e corpos-territórios abririam então caminhos para o que podemos chamar de uma cartografia da geograficidade dos corpos negros, a partir do delineamento dos desenhos, limites e fronteiras da geograficidade. Delineamento esteado na dimensão sensível dos corpos-lugares e corpos-territórios.

E por último, mas não menos importante, essa perspectiva encarnada do lugar e do território abre a possibilidade de contribuir para a questão da relação entre política e geograficidade do ser negro. A noção de política, aqui, está em consonância com a forma como Hanna Arendt responde à pergunta “o que é política?”:

A política se baseia na pluralidade dos homens. [...] trata da convivência entre os diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças [...]. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no *intra-espaço* e se estabelece como relação (Arendt, 2012, p. 21-22; 23).

Neste sentido, a política brota, necessariamente, na medida em que somos diferentes entre nós, com opiniões, gostos, desejos, valores diversos e estamos vivendo (con-vivendo) no mesmo espaço; para cada diferença se perfaz uma maneira de conceber como o comum entre os homens deve ser organizado, construído, regulamentado e, justamente, para gerir essa diferença em relação ao comum é que se faz política. Esta política fazemo-la no nosso

dia-a-dia, nos jogos de força, influências, nos hábitos adotados, nos hábitos esquecidos ou negados, nos diversos tipos de violências (evidentes ou não) que compõem nossas ações em relação ao nosso mundo comum, a esse intra-espaço, como dito por Arendt.

Neste contexto, um dos pontos que é importante atentar é que nossas ações e pensamentos políticos não brotam subitamente dentro de nossos cérebros. Falando mais uma vez a partir da fenomenologia merleau-pontyana, temos que, por mais “imparciais” e/ou “racionais” que consideremos nossas práticas e opiniões, elas têm sua existência orientada por tudo que já vivenciamos. Nossas práticas e opiniões políticas brotam e se consolidam em função de nossa relação corpórea-fenomenal com o mundo (com os lugares, com os territórios); e é este fator que Merleau-Ponty explora ao discorrer sobre a consciência de classe:

Não tenho consciência de ser operário ou burguês porque, de fato, vendo meu trabalho ou porque de fato sou solidário ao aparelho capitalista, e também não me torno operário ou burguês no dia em que me decido a ver a história na perspectiva da luta de classes: mas em primeiro lugar “eu existo operário” ou “existo burguês” [...]. Não é a economia ou a sociedade, consideradas como sistema de forças impessoais, que me qualificam como proletário, é a sociedade ou a economia tais como as vivo – e também não é uma operação intelectual sem motivo, é minha maneira de ser no mundo neste quadro institucional. Tenho um certo estilo de vida, estou à mercê do desemprego e da prosperidade, não posso dispor de minha vida, sou pago semanalmente, não controlo nem as condições, nem os produtos de meu trabalho, e por conseguinte me sinto estrangeiro em minha usina, em minha nação, em minha vida. [...]. Meus companheiros de usina [...] fazem o mesmo trabalho que eu em condições análogas, coexistimos na mesma situação e nos sentimos semelhantes, não por alguma comparação, como se em primeiro lugar cada um vivesse em si, mas a partir de nossas tarefas, de nossos gestos. [...], mas as coisas podem ficar assim, sem que eu passe à consciência de classe [...] então como se fará a passagem? [...] a classe se realiza, e dizemos que uma situação é revolucionária quando a conexão existe objetivamente entre as partes do proletariado [...] é

enfim vivida na percepção de um obstáculo comum à existência de todos. (Merleau-Ponty, 2011, p. 594-596).

Merleau-Ponty (2006c) coloca que vivemos engajamentos tácitos. É tácito porque, por mais que ponderemos de maneira racional e imparcial para tomar uma decisão, para escolher como agir, em verdade, a decisão já está tacitamente tomada: já sentimos em nós uma preferência por certo lado dentre os quais escolher, o desejo de, apesar da indecisão, escolher certa conduta ou não outra. Esse engajamento anterior à consciência desperta é construído no dia-a-dia, nas nossas relações com os outros, com os eventos, com os objetos, com aquilo que se nos faz presente na nossa vida.

Dessa forma, o que quero ressaltar é que a geograficidade do corpo negro faz parte do nosso dia-a-dia, das nossas relações com nós mesmos e com os outros, faz parte de nosso mundo. Por este caminho, se fazem relevantes perguntas como: corpos negros são presença quando? Onde eles se fazem presentes? Participam dos corpos-lugares que somos? Se sim, de que maneira? Nos sentimos corpos-lugares seguros ou corpos-territórios em presença de uma massa de pessoas negras? No *shopping-center*, no momento do “rolezinho”, você seria parte daqueles que olham assustados, vendo a juventude da periferia como o estrangeiro, o outro? A presença, a con-vivência ou a dis-córdia se fazem quando, onde, em relação a quem nos corpos-lugares e corpos-territórios que você é? Como a geograficidade dos corpos negros se presentifica na sua vivência? E como, então, essa presentificação orienta seus engajamentos tácitos?

Ainda que não fale explicitamente de engajamento tácito a ser orientado pelos corpos-lugares e corpos-territórios que somos, também o geógrafo Robert J. Sack reconhece a geografia enquanto dimensão de nossa existência, orientando nossa construção de valores, nosso discernimento moral. Ele aponta:

Nós humanos somos seres geográficos transformando a Terra e fazendo dela nosso lar, e este mundo transformado afeta quem nós

somos. Nossa natureza geográfica molda nossos mundos e nós-mesmos. Ser geográfico é inescapável - nós não temos consciência disso. Ainda, entender que somos geográficos aumenta a efetividade das nossas ações, a clareza de nossas consciências e a inclusividade e generosidade de nossas preocupações morais⁸ (Sack, 1997, p. 1).

Assim, se por um lado a geograficidade do corpo negro está aí, para ser desvelada, para que compreendamos de forma mais ampla e profunda sua constituição, por outro lado, essa geograficidade nos constitui: na medida em que nossa relação, nossas formas de comunhão com ela orientam nossos engajamentos tácitos, os seres políticos que somos. E para reconhecer e debater este processo, mais uma vez, é necessário mergulhar lá onde ele se realiza em nós e por nós: na dimensão do sentir (onde o eu, o corpo e o mundo são indissociáveis).

O sentir, em sua bruteza, não é vidro translúcido

A verdadeira reflexão me dá a mim mesmo não como subjetividade ociosa e inacessível, mas como idêntica à minha presença ao mundo e a outrem, tal como eu a realizo agora: sou tudo aquilo que vejo, sou um campo intersubjetivo, não a despeito do meu corpo e de minha situação histórica, mas ao contrário sendo esse corpo e essa situação e através deles todo o resto. (Merleau-Ponty, 2011).

O percurso realizado até aqui buscou: (1) reconhecer que existe uma geograficidade específica em função de ser negro no contexto do racismo que atravessa nossa sociedade, ambientes e cultura; (2) que essa geograficidade se faz notada na presença (sua, nossa, deles

⁸ Tradução livre. No original, em inglês: "We humans are geographical beings transforming the earth and making it into a home, and that transformed world affects who we are. Our geographical nature shapes our world and ourselves. Being geographical is inescapable – we do not have to be conscious of it. Yet, realizing that we are geographical increases the effectiveness of our actions, the clarity of our awarenesses, and the inclusiveness and generosity of our moral concerns". (SACK, 1997, p. 1).

com os outros) engendrando con-vívio ou dis-córdia; e (3) de que a indissociabilidade de nossos corpos em relação aos lugares e territórios que somos/vivemos é um caminho para compreender o jogo entre presença, con-vívio e dis-córdia e, conseqüentemente, a geograficidade do corpo negro,

Este percurso, esteado na fenomenologia merleau-pontyana, buscou e continuará a buscar restituir na reflexão aquilo que grande parte das disciplinas científicas havia abolido: o sentir e a via pelo qual ele se realiza, o corpo.

Assim, uma perspectiva encarnada do corpo e da experiência geográfica torna possível uma proposta que possa contribuir para a compreensão do racismo, do preconceito. Isso corresponde a estarmos atentos sobre, sendo um corpo negro, em quais espaços sou um espanto, uma suspeita, subvalorizado ou impedido de entrar. Corresponde também a notar quantos negros frequentam meus ambientes, de que forma/qualidade se constitui essa presença, o que eu sinto quando um corpo negro adentra no meu corpo-lugar e no meu corpo-território e qual e, se por exemplo, os negros são ausentes, qual o peso desta não convivência com eles na constituição de mim e do ser político que sou. Desta maneira, quando proponho *tematizar o sentir* (dos corpos em sua relação intrínseca com o mundo, com o espaço, o intento é de mergulhar no universo que está presente antes da teoria, o “mundo antes de toda tese”, esse que se oferece “[...] em carne e osso” e que “Possui um caráter insuperável, abaixo do qual nada existe” (Merleau-Ponty, 2006b, p. 120-121). Entretanto, o sentir, em sua bruteza, não é vidro translúcido.

Ultimamente, eu, mulher negra, dou palestras em universidades. Me vejo, cada vez mais, no centro da sala, no tablado, de frente para o auditório, o microfone ampliando minha voz para todos. Como faz mais de uma década e meia que faço parte do ambiente universitário, é preciso que eu destaque: sou, dentro das universidades um corpo-lugar; eu convivo.

Eu, no entanto, convivo em discórdia.

Em discórdia, porque sou, com raríssimas exceções (posso contar nos dedos de uma só mão), a única mulher negra que palestra em um evento; quando não a única mulher negra de todo o evento, incluindo palestrantes e auditório. Não foram poucas vezes em que, no ambiente universitário, fui confundida com trabalhadoras que servem o café aos professores ou com aquelas que trabalham na limpeza do lugar; não (se/me) confunda: não há demérito em ser trabalhadora da limpeza na universidade ou de ser responsável pelo café (sou neta, filha, sobrinha, prima dessas mulheres⁹), o problema está nas pessoas que, apesar da mochila nas minhas costas, dos livros em minhas mãos, não conseguem me enxergar enquanto estudante, pesquisadora ou professora no ambiente acadêmico.

Fui, por muito tempo, a única estudante negra (e da periferia, que estudou em escola pública) ao longo da minha graduação. Ando por certas universidades ou certos departamentos de universidades e sou a única negra. Sou, constantemente, a única ou/e a primeira professora universitária negra dos meus estudantes. Ter a consciência de ser, muitas vezes, a única negra que se faz presença é viver uma violência constante: é estar cônica de que as pessoas que têm a mesma cor da minha pele estão apartadas da universidade, de que existe uma engrenagem que as mantém distante da promoção social, econômica, cultural que o ambiente universitário representa. Assim, ser corpo-universidade desperta uma ira surda em mim. Eu convivo (bem), mas em discórdia; e, nessa medida, como separar corpo-lugar de corpo-território? Como separar con-vívio de dis-córdia? O que a não univocidade deste meu sentir diz sobre território, lugar e sobre o peso político da minha presença? Desde este meu sentir paradoxal, volto a reafirmar: o sentir, em sua bruteza, não é vidro translúcido.

O sentir não pode nos dar respostas unívocas, tampouco verdades inabaláveis. O sentir possui texturas, paradoxos, suor, repulsas, atrações, sensações que pouco tematizamos, que são

⁹ E justamente por isso e de diversas formas: me sinto, sou também, elas.

nossas, mas não nos damos conta delas, assim como há sensações ainda sem nome ou, mesmo, inomináveis. Por isso, pensar desde a dimensão do sentir, não é garantia de alcançar uma verdade positiva, no entanto, é garantia de um voltar-se, de um propor-se a olhar e buscar compreender o mundo sem subtrair aquilo do que ele é feito: a bruteza de sua carnalidade.

Referências

- ARENDDT, H. *O que é política? Fragmentos das obras póstumas compilados*. Trad. Reinaldo Guarany e organização de Ursula Ludz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORREA, Roberto L. e ROSENDAHL, Zeny. *Geografia cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: Eduerj, 2002. p. 83-132.
- BUTTNER, A. Lar, horizontes de alcance e o sentido de lugar. *Geograficidade*, v. 5, n. 1, 2015. pp. 4-19.
- CLAVAL, P. "O território na transição da pós-modernidade". In: *Geographia*. Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 7-26, 1999.
- CONVÍVIO, in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [on line], 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/conv%C3%ADvio> [consultado em 07-04-2019].
- DARDEL, E. *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DE PAULA, F. C. *Resiliência encarnada do lugar: vivência do desmonte em Linha (Brasil) e Mourenx (França)*. Tese (Doutorado em Geografia). Campinas, SP: Instituto de Geociências/ Universidade Estadual de Campinas, 2017.
- _____. "Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da Fenomenologia". In: *Geotextos*, Salvador, vol. 7, n. 1, p. 105-126, jul./ 2011
- DISCÓRDIA, in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [on-line], 2008-2013, <https://dicionario.priberam.org/disc%C3%B3rdia> [consultado em 07-04-2019].

- ENTRIKIN, J. N. *The betweenness of place: towards a geography of Modernity*. Baltimore: The Johns Hopkins, 1991.
- GALVÃO FILHO, C. E. “Da geosofia como geografia cordial: a obra de Josué de Castro como insurreição ontológica”. In: *Geograficidade*, v.8, n. 2, pp. 122-138, Inverno 2018
- GRYZINSKI, V. “Beyoncé e Jay-Z vão ao Louvre e bombam teoria Illuminati”. In: *Veja*, 20 jun. 2018. (Coluna). Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/blog/mundialista/beyonce-e-jay-z-vaoo-louvre-e-bombam-teoria-dos-illuminati/>>
- HOLZER, W. “O lugar na geografia humanista”. In: *Território*, Rio de Janeiro, ano IV, n.7, p. 67-78, jul./dez. 1999.
- _____. “O método fenomenológico: humanismo e a construção de uma nova Geografia”. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). *Temas e Caminhos da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010, p. 37-71.
- _____. *A geografia humanista: sua trajetória 1950-1990*. Londrina, PR: Eduel, 2016.
- HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- MARANDOLA JR. E. “Humanismo e a abordagem cultural em Geografia”. In: *Geografia*, Rio Claro, v. 30, n. 3, p.393-421, dez. 2005a.
- _____. “Arqueologia fenomenológica: em busca da experiência”. In: *Terra Livre*, São Paulo, AGB, ano 21, v.2, n.25, p.67-79, jul./dez., 2005b.
- _____. *Habitar em risco: mobilidade e vulnerabilidade na experiência metropolitana*. São Paulo: Blucher, 2014.
- MARANDOLA JR. E.; HOLZER, W; OLIVEIRA, L. (Orgs.). *Qual o espaço do lugar? Geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- _____. *A natureza: curso do Collège de France*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- _____. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.

- _____. *As aventuras da dialética*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *O visível e o invisível*. Trad. José Arthur Giannotti; Armando Moura d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- PICKLES, J. *Phenomenology, science and geography: spatiality and human sciences*. London: Cambridge University Press, 1985.
- PORTEOUS, D. "Home: the territorial core". In: *Geographical Review*, vol. 66, n. 4, pp. 383-390, out. 1976.
- SACK, R. D. *Homos geographicus*. Baltimore: John Hopkins, 1997.
- _____. *Human territoriality: its theory and history*. New York: Cambridge University Press, 1986.
- SOUZA, M L. *ABC do desenvolvimento urbano*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Trad. Lívia de Oliveira. Londrina, PR: Eduel, 2013.
- _____. "Space and place: humanistic perspective". In: BOARD, C.; CHORLEY, R.J.; HAGGETT, p. e STODDART, D.R. (eds.). *Progress in Geography*. London: E. Arnold, 1974, p. 211-252.

A carnalidade da experiência: o entrelaçamento existencial entre perceber, falar e agir

Monclar Valverde

Apresentação

Boa tarde a todos. Não posso deixar de agradecer ao convite para participar da sequência dessas homenagens a Merleau-Ponty – que começamos no ano do seu centenário. Mas quero mencionar também o prazer que é encontrar esses colegas que repercutem, de uma maneira muito vibrante, e em vários níveis, o pensamento desse autor.

O livro que estou lançando agora, *A instituição do sensível*, já estava na gráfica quando recebi a versão final do programa deste colóquio. Eu havia escrito a introdução do livro pensando em apresentá-la a vocês, neste encontro, mas, como ele já está publicado, não servirá para o volume que faremos com os textos apresentados aqui. Mas ela foi uma ocasião para destacar as linhas de força dessa conexão triádica entre *percepção, fala e ação*, que vai aparecer em vários contextos, na obra de Merleau-Ponty. Na presente oportunidade, tentarei fazer uma nova exposição das ideias apresentadas no livro em questão, sem retomar aquela introdução, que já está publicada, mas tentando apresentar uma outra abordagem da mesma problemática esboçada ali.

Começo fazendo exatamente esta provocação: por que nos sentimos tão compelidos a falar das imagens? Quer elas nos deixem maravilhados ou nos angustiem, quer nos apavorem ou nos apaziguem, o fato é que, diante de cenas ou imagens que poderiam ou mesmo deveriam nos fazer sorrir, chorar, gritar ou pular, na maioria das vezes preferimos *falar*. Certamente, isto não se dá só por suas formas, nem por seus temas, ou pelas reações ou atitudes convencionais que os provocam. Ora, elas nos fazem falar

simplesmente porque nos afetam, ou nos atingem em nosso afeto e, como disse Aristóteles, porque *o ser humano é o único ser vivo dotado de fala*¹.

XXXXX

Tentarei desenvolver um pouco essa ideia da relação entre fala e imagem, começando por procurar responder a esta questão mais abrangente: o que dizer da relação entre a fala e a imagem, ao longo da história e ao redor do mundo? Poderíamos dizer que, no mundo contemporâneo, a civilização ocidental vive uma grande crise em sua atitude referente à clássica ordem da representação, isto é, o sistema simbólico que estabeleceu, desde o início da Modernidade, uma determinada ordem de relações entre o dizível e o visível, e igualmente uma determinada ordem de correspondências entre o saber e a ação.

Há um pequeno texto de Jacques Rancière, chamado *O inconsciente estético*, que me parece introduzir muito bem essa problemática que eu estou tentando retomar aqui. A partir dos seus estudos, não só de filosofia, como de psicanálise, ele tenta, de certa maneira, tematizar a possibilidade de desenvolver a problemática dessa contraposição. Ele afirma, por exemplo, que, ao revelar algo, ao torná-lo visível, a palavra o faz, contudo, segundo o regime de uma dupla retenção. Por um lado, sua função de manifestação reteria o poder da própria palavra, uma vez que, embora capaz de manifestar sentimentos e vontades, só pode falar por si mesma na palavra dos poetas, dos magos e dos profetas, sob a forma de canção, oráculo ou enigma. Por outro lado, ela reteria a potência do próprio visível, uma vez que, na visibilidade instituída por ela, a palavra pode revelar o que está escondido nas almas, contar e descrever o que está longe dos olhos, mas assim acaba por reter sob

¹ Aristóteles dizia apenas isso: "*ánthropon zóon ekhón logon*", mas o tradutor do texto para o latim, base para as versões em outras línguas latinas, verteu o trecho como "o homem é um animal racional"...

o seu comando o visível que ela manifesta, impedindo-o de mostrar-se por si mesmo, de mostrar o que dispensa palavras.

Da mesma forma, segundo o modelo de representação cênica estabelecido por Aristóteles, em sua *Poética*, o drama seria uma ordenação de ações em que há personagens perseguindo certos objetivos, em condições de ignorância parcial, mas cujo bem-zelar se dará no decurso da ação. Assim, o êxito do drama e de sua engenharia de intenções ofuscou – o próprio Nietzsche assinala isso – a dimensão trágica, que se manifesta, por exemplo, na história de Édipo, no choque entre as forças irracionais e o *páthos* do saber, como assinala Rancière, através da “obstinação maníaca por saber o que é melhor não saber; o furor que o impele; a recusa de reconhecer a verdade na forma em que ela se apresenta; a catástrofe do saber insuportável, do saber que obriga a subtrair-se ao mundo visível” (2009, p. 22-23).

Além disso, temos que reconhecer que a dimensão estética da experiência, no sentido sensível ou no sentido artístico, impõe uma inflexão decisiva ao saber teórico e ao próprio poder da palavra, especialmente quando ela está diante dos fenômenos naturais e das obras produzidas pelas diversas formas de arte. O inefável e o indizível dessas experiências fazem-nos relativizar o poder transformador de nossas ações e o poder cognitivo de nosso pensamento e de nossas palavras, frente a um mundo que se recusa cada vez mais a mostrar-se como natureza morta. Na interpretação de Rancière, essa estetização da arte, a volta do espírito trágico, seria acentuada no Romantismo e marcada pela identidade de um saber e de um não-saber, de um agir e de um padecer, que se constituiria, assim, no próprio modo de ser da arte.

Isso faz lembrar a ideia de Montaigne sobre o *gosto*, que ele chama, de um “*não sei que*”. Toda uma explicação sobre a nossa atividade judicativa com relação às obras de arte, mas também com relação à natureza, seria fundada nesse “*não sei que*”, que nos faz declarar o juízo de gosto, sem uma fundamentação lógica, analítica, mas com convicções que podem nos levar a confrontos bastante violentos. Em outro ponto do espectro dessas discussões,

encontramos autores como, por exemplo, Hans Ulrich Gumbrecht, que é um crítico literário interessado por filosofia e caminha no sentido completamente contrário, condenando, na atividade teórica atual, o excesso de peso da noção de interpretação, em muitos autores, chegando a propor, em seu lugar, a enigmática ideia de uma “produção de presença”...

Não sei se o texto de Gumbrecht tem circulado entre os estudiosos de filosofia, mas, na área de comunicação, circulou bastante, exatamente porque é apresentado como se fosse uma espécie de “antídoto” metodológico com relação à hermenêutica, concebida de uma maneira muito tradicional e não em função das últimas atualizações desse conceito. E ele faz isso para colocar radicalmente em questão o primado da própria noção de “significado”, o seu caráter convencional e sua vocação genérica, que o afastariam do concreto e do imediato, característicos da experiência efetiva.

Aí temos também um pequeno problema de tradução, já que Gumbrecht, às vezes, fala de “sentido”, mas o tradutor traduz por “significado”, e eu avalio que esse desliz de tradução é um abismo, do ponto de vista dos conceitos, pois *o sentido não se reduz ao significado*. O significado é a cristalização da história de um sentido, e essa redução acaba economizando o problema, diminuindo a sua densidade e o seu caráter exatamente problemático, e é preciso que se retome a ideia que está por trás dessa operação. E é o que tento fazer, a seguir.

Para mim, o que é plausível crer que ele esteja tentando nos propor não é simplesmente o abandono da noção de significação, mas justamente indagarmos se tudo que faz sentido, nos planos prático ou plástico, pode ser descrito, analisado e explicado com a clareza dos códigos e dos conceitos. Daí resulta o subtítulo do livro em questão: “O que o significado não pode transmitir”. Antes de ter qualquer significado, algo que está presente sempre faz sentido para nós, porque isso depende apenas de nossa percepção da situação e da interpretação que damos a ela, ancorados em uma tradição. *Mas “sentido” e “significado” não são sinônimos.*

Ordinariamente, esse processo de atribuição de sentido se dá e se transmite em um contexto “linguageiro”, para usar a expressão de Merleau-Ponty, que evita falar em “linguístico”, precisamente para não trazer à tona as conotações estruturalistas dessa palavra. Trata-se de um processo de atribuição de sentido que tende, a longo prazo, a se fixar em significados convencionais, embora a primeira interpretação não esteja antecipadamente sujeita à previsibilidade e a estabilidade de um código linguístico, podendo traduzir-se em uma só palavra ou mesmo reduzir-se a um simples **gesto**. Ninguém tem dúvida quanto ao caráter de uma ameaça, ou sobre um gesto de indiferença, não é mesmo? Esses gestos não precisam ser acompanhados de explicação e não precisam ser associados a uma significação explícita. Eles simplesmente fazem sentido, convocando-nos, provocando-nos e exigindo de nós uma reação, muito antes de poderem ser conceituados.

Recuperando o que Heidegger diz sobre isso – e Gumbrecht parece ter esquecido –, a interpretação não lança um significado sobre a nudez de algo simplesmente dado, nem cola sobre ele um valor. A compreensão, por sua vez, não é um ato puramente mental, mas uma *atitude* pela qual projetamos nosso ser para possibilidades existenciais efetivas. Tal projeção possui a possibilidade de se elaborar em formas, e o que chamamos de “interpretação” não passa dessa elaboração da compreensão em formas expressivas, sejam elas linguísticas, práticas ou artísticas. Em suma, nas palavras de Heidegger:

Na interpretação, o compreender vem a ser ele mesmo e não outra coisa. Nela, o compreender apropria-se do que compreende. A interpretação funda-se existencialmente no compreender e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender (2007, §32, p. 209).

Por um lado, temos que admitir que a ideia de uma expressão primordial, anterior à significação, é incompatível com a concepção

da expressão como uma simples tradução intersemiótica, ou seja, como processo que se opera entre dois códigos, pois remete toda expressão a uma expressividade corporal espontânea. Por outro lado, somos forçados a admitir igualmente que essa expressão primordial vem sendo cada vez mais suscitada por estímulos que não são puramente naturais, mas que têm uma dimensão sempre cultural e sócio-histórica. Os próprios antropólogos já chegaram à conclusão de que essa ideia de uma *natureza pura*, intocada pelo homem, se puder ser sustentada no sentido concreto, vai nos remeter há alguns milhares de anos. Portanto, é preciso ter cuidado com esses reducionismos.

Tendo em vista a simples aquisição da expressão verbal, é bom lembrar, aliás, que o feto humano, em sua fase tardia, já se dá conta da existência de um mundo exterior, especialmente por meio da audição, cujo sistema já se encontra em um estágio avançado de desenvolvimento a partir dos sete meses de gestação. Ele ouve o ruído de pássaros e motocicletas, mas, antes, reconhece os falantes que dialogam e se dirigem a ele. Contudo, sem discernimento da sua própria língua, que ele ainda não fala, o que ele escuta são puras vozes, sons humanos, que aos poucos acabarão associados a sentidos e sentimentos diversos, antes mesmo de virem a ter os significados atribuídos pelos códigos linguísticos.

Seguindo essa linha argumentativa, chegamos à inevitável conclusão de que nossas primeiras experiências já não se dão mais em um âmbito (supostamente “real”) de uma *natureza intocada*, embora ainda não estejam propriamente situadas na esfera simbólica das *convenções*. Seria cabível dizer, talvez, que essa primeira experiência do ser no mundo teria o caráter complexo de uma relação imaginária com a esfera simbólica, o que nos devolve ao reino da imagem, ao mundo da percepção e da imaginação, porém não mais concebidas como faculdades que se defrontariam com uma suposta natureza em si, mas como atividades exercidas no mundo prático, tão repleto de interesses e disputas quanto de interpretações e regras de conduta.

Certamente, ao afirmar que “toda percepção é já expressão”, Merleau-Ponty, filósofo amante da pintura e da literatura, deixa-nos inicialmente embaraçados, porque somos tentados a perguntar *quem* seria o sujeito dessa expressão, já que toda percepção seria já expressão... Na verdade, o fato é que não devemos perguntar “quem” é o sujeito dessa expressão, mas *de que* tal percepção é expressão. E a resposta seria muito simplesmente: *a percepção é uma expressão primordial do movimento de quem percebe*. Dito de outro modo: a percepção é um efeito visual do enquadramento transitivo que o sujeito percipiente impõe ao real pelo deslocamento de sua perspectiva, e é esse deslocamento mundano do sujeito que *se expressa* na percepção, ainda que, em um outro nível, possamos dizer também que a percepção expressa e é mobilizada pelo *pathos* a que este sujeito está submetido, bem como pelo *logos* que o constitui como sujeito falante e ao qual ele está igualmente submetido, seja por seu interesse, por sua consciência, sua culpa ou sua concupiscência, bem como, em última instância, pela consciência moral de que esta língua é expressão.

E aí voltamos à palavra. Em nossa opinião, Merleau-Ponty desdobra essa questão, ainda que indiretamente. Para ele, a experiência sensível fornece o padrão de toda a experiência possível, como acontecimento no qual são indissociáveis o fazer e o sentir, o agir e o padecer, a atividade e a passividade. Assim, a percepção é expressão do movimento, mas ela só se incorpora efetivamente à experiência de alguém quando se traduz em uma expressão plástica ou linguística, sendo, pois, compartilhada. Desse modo, a experiência da expressão seria aquilo que viria a efetuar a expressão da experiência, à medida que explicitaria, publicamente, o sentido de uma vivência individual. E tal experiência operaria uma transformação do próprio sujeito, tornando-o capaz, agora, de ter uma *vivência em segundo grau*, através da interação com os signos de sua própria expressão.

Acreditamos ser legítimo afirmar ainda que, nesse âmbito coletivo, esse regime da experiência da expressão desenvolve-se como um processo, que designamos como “instituição do sentido”,

e se manifesta na acomodação dinâmica entre dois aspectos aparentemente contraditórios: um quadro de referências semânticas instituído e uma força instituinte de significação, que pode alcançar o plano simbólico, mas não se reduz a ele, pois envolve igualmente o plano material – eu preferiria dizer plástico – e o plano imaginário. Desse modo, quando nos colocamos ou somos colocados diante de uma imagem, especialmente artística, podemos querer dizer algo da ordem daquele saber que ela envolve, através de uma interpretação ou de uma crítica, ou expressar algo inspirado indiretamente na ordem do não-saber, que a nutre como uma apropriação criadora e criativa, encontrando, de um modo ou de outro, uma via de acesso a um mundo que a imagem vela e a revela.

E tudo que dissermos dela será igualmente legítimo, desde que tenhamos a preocupação ética – falo da ética do pensamento – de não atribuir à própria imagem aquilo que somos impelidos a dizer a partir dela, evitando afirmar que o que pensamos e dizemos aos outros sobre ela, a imagem, seja algo que ela mesma esteja querendo dizer. Ela não fala, ela não diz: ela mostra! Mas *nós* somos instados a dizer algo sobre o que ela mostra.

Habitualmente, os estudiosos da obra merleau-pontyana dividem-na em dois momentos, que eles supõem profundamente distintos: o da fenomenologia da percepção (e do comportamento) e o da ontologia do ser bruto. O fato é que, curiosamente, entre esses dois momentos, todos eles admitem que haveria um período intermediário, equivalente a cerca de dez anos, coincidindo quase inteiramente com a década de 50. Para um homem que viveu 53 anos, dez anos é muito significativo. Não posso considerar isso como mero *intermezzo* entre duas fases.

Portanto, tendo a dividir a obra de Merleau-Ponty em três fases muito claras, porque nos parece estranho quando pensamos que a última fase de seu pensamento se resume aos três ou quatro últimos anos de sua existência, e esses dez anos intermediários são apresentados como uma simples passagem, como se ela não tivesse se configurado sequer como uma *perspectiva*. É como se, em toda

uma década, ele estivesse apenas tentando se livrar das amarras teóricas da consciência constituinte e buscando um vocabulário ontológico próprio. Isso é uma visão retrospectiva muito cômoda, uma narrativa capaz de levar-nos a reduzir toda a densidade problemática dessas discussões e desses conceitos. Trata-se, no entanto, de um período singular e extremamente fértil, no qual Merleau-Ponty desenvolve reflexões que têm um papel decisivo na transição entre a primeira e a última fase de seu pensamento.

Minha interpretação é que os textos produzidos então, especialmente voltados aos temas da linguagem, da pintura e da história política, fazem convergir duas investigações de caráter, em última instância, estéticas. A primeira delas é sobre *a base plástica do sentido*, que se manifesta claramente na experiência da expressão pictórica, mas que está igualmente presente na própria expressão linguística. A segunda, seria sobre o que eu designo como *a plasmação histórico-cultural das condições de possibilidade da experiência*, à qual nos referimos acima.

Para testar a pertinência dessa hipótese, basta considerar em que medidas os conceitos de fala, percepção e comportamento, decisivos na primeira fase do pensamento merleau-pontiano, são enriquecidos ainda mais quando assumem uma conotação simultaneamente histórica e estética, a partir da exploração das ideias de expressão, instituição e passividade, desenvolvidos justamente nesse período em foco (e chamado de intermediário). Nessa fase de seu pensamento, diríamos que a mais sofisticada experiência da expressão prolonga ainda a primeira tentativa de expressão da experiência, e ambas se revelam como meios da *instituição do sentido*, pela qual compartilhamos a dimensão operante da compreensão.

Afirmo isso em um texto que publiquei em 1993 o que mostra que essa ideia da “instituição do sentido” já está comigo há algum tempo, embora já estejamos tratando disso mesmo sem enunciar dessa forma. Vou repetir um trecho já citado aqui neste colóquio, só para lembrar, mais uma vez, a ideia de *instituição*, pela qual Merleau-Ponty traduz a noção husserliana de *Stiftung*. Ele escreve:

Entende-se, portanto, aqui por instituição, esses acontecimentos de uma experiência que lhe conferem dimensões duráveis, em relação às quais toda uma série de experiências farão sentido, formarão uma sequência pensável ou uma história; ou ainda os acontecimentos que depositam em mim um sentido, não a título de sobrevivência e resíduo, mas como apelo a uma sequência, exigência de um porvir (Merleau-Ponty, 1968, p. 61).

Portanto, essa ideia da instituição, parece ser uma ponte hermenêutica entre a fenomenologia das configurações estruturais e a ontologia da verticalidade carnal e sua articulação com a ideia de passividade, desenvolvida no mesmo período que estamos destacando. Para Merleau-Ponty, *a experiência sensível não é o simples reconhecimento do mundo dado por uma consciência meramente receptiva, mas tampouco é sua instauração por um sujeito constituinte. Ela é inicialmente expressão gestual de um corpo próprio, em seguida, instituição histórica de um horizonte comum e, mais tarde, entrelaçamento carnal do visível e do invisível. Não se trata, todavia, de etapas ou mesmo de camadas sucessivas do seu pensamento, mas de distintas dimensões de um mesmo regime simbólico.*

A expressão, como, em sentido mais profundo, o próprio olhar, instala-nos no tempo, como em um sentido, e, através do evento do discurso, abre-nos ao mundo, uma vez que cada documento, seja ele textual, estético ou técnico, solicita e faz convergir todas as vidas cognoscentes, instaurando e restaurando assim um *logos* do mundo cultural. É no coração do meu presente – diz Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção* – que encontro o sentido daqueles que o precederam, que encontro com que compreender a presença de outrem no mesmo mundo, e é no próprio exercício da palavra que aprendo a compreender. Essa interpenetração daquilo que Merleau-Ponty (1964) chama de experiências irrecusáveis – perceber, falar e agir, identificadas por ele genericamente como “sistemas simbólicos” – deve-se, pois, ao seu modo de operação comum, capaz de *recolher e projetar um sentido*. Mas esse último pode se realizar igualmente através da

estrutura *figura-fundo*, principal característica da percepção, seja por intermédio da reversibilidade entre *sincronia e diacronia* linguísticas, seja mediante a dialética entre *atuação e situação*.

Só para concluir minhas considerações, quero dizer que, quando Merleau-Ponty se reporta ao regime simbólico, ele não está necessariamente falando do Simbólico como uma *instância*, no sentido que se tornou comum a partir de Lacan, em especial, mas propriamente como *regime* de remissão mútua e complexa entre os signos e os sentidos veiculados por eles. Isso remete à dinâmica temporal de projeção e sedimentação, que traduz a estrutura existencial do ser no mundo. E é esse reconhecimento do regime simbólico de toda compreensão, comum aos fenômenos da percepção da fala e da ação histórica, que nos autoriza a caracterizar aquele período intermediário do pensamento de Merleau-Ponty, entre uma fenomenologia e uma ontologia, como uma “hermenêutica da sensibilidade”. Essa é a tese que eu tenho desenvolvido nos últimos anos e que apresentei de maneira mais sistemática nesse último livro que estou lançando, no presente colóquio, com o título intencionalmente provocativo de *A instituição do sensível*.

Conclusão

Para finalizar minha apresentação e antes de ouvir os colegas e partirmos para a discussão, eu queria fazer aqui um pequeno experimento, vamos dizer assim, que consiste em projetar algo que ouvirão primeiro – eu peço a paciência de vocês, é curto – e só depois irão ver e ouvir. Encontrei o vídeo na Internet, infelizmente, sem nenhum crédito!

https://www.youtube.com/watch?v=1ZpB_HP0lUo

Inicialmente, reproduziremos sem as imagens:

Sons, semelhantes a gotas de chuva caindo no chão, seguidos do estrondo de um trovão e, por fim, ruídos de palmas e ovação de uma plateia.

Agora, com as imagens:

Vídeo de um espetáculo cênico-musical, no qual as artistas produzem sons com os dedos, palmas de mãos e pulos sobre o piso de madeira, com clarões ao fundo.

Não por acaso, observem que os aplausos da plateia praticamente explodem, quando a iluminação do palco simula relâmpagos, junto com os “trovões” ouvidos. *A simultaneidade da iluminação e do som sugere a sinestesia da cena real e praticamente impõe a adesão (e o entusiasmo) da plateia.*

E assim, retorno à minha pergunta inicial: por que falamos das imagens? Simplesmente porque elas são um indício fundamental de nossa existência.

É só isso. Mas não é pouco...

Muito obrigado!

Referências

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Résumés de cours*. Collège de France (1952-1960). Paris: Gallimard, 1968.

RANCIÈRE, J. *O inconsciente estético*. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed. 34, 2009.

VALVERDE, M. “A instituição do sentido”. In: *Textos de Cultura e Comunicação*, n. 29. Salvador: DECOM-FACOM-UFBA, 1993, pp. 51-62..

_____. “Pourquoi craindre la communication? ”. In: *Sociétés*, n. 50 : Dunod, 1995, pp. 441-445.

_____. “La réception médiatique comme expérience esthétique ”. In: *Sociétés*, n. 74. De Boech Université, 2001, pp. 43-52.

_____. “Les limites du jeu poétique”. In: *Sociétés*, n. 76: De Boech Université, 2002, pp. 49-58.

- _____. *Estética da comunicação*. Salvador: Quarteto, 2007.
- _____. "Forma e instituição: experiência estética e sensibilidade histórica em Merleau-Ponty" In VALVERDE, M. (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008, pp. 164-185.
- _____. "Comunicação e experiência estética". LEAL, Bruno Souza, MENDONÇA, Carlos Camargos e GUIMARÃES, Cesar (Organizadores). *Entre o sensível e o comunicacional*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, pp.57-71.
- _____. *Breve fenomenologia da expressão*. Salvador: Arcádia, 2017a.
- _____. *Pequena estética da comunicação*. Salvador: Arcádia, 2017b.
- _____. *A instituição do sensível*. Aracaju: Gráfica Editora J. Andrade, 2018.
- _____. "A superação da morte da arte pela estetização do corpo e do comportamento". In CIDREIRA, Renata Pitombo (Org.). *O belo contemporâneo: corpo, moda e arte*. Aracaju: J. Andrade, 2019, pp. 12-23.
- VALVERDE, M. (Org.). *As formas do sentido*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- VALVERDE, M. (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.

As duas faces de Janus: Merleau-Ponty e a noção lévi-straussiana de estrutura

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Posição do tema

Não é por menos que o conceito de estrutura se torna bem mais que uma simples moda na seara de ideias secularmente anterior. Nesse contexto, tal categoria se revestira de múltiplas feições semânticas dada a sua riqueza e mobilidade, isto é, sua versatilidade enunciativa que imprime um tom singular em cada ambiente disciplinar e, no interior, é claro, de cada ciência, um uso próprio, um olhar *sui generis* conforme o autor ou o intérprete. Eis porque o conceito transmigra em diferentes regimes discursivos, peculiares lugares de fala, assumindo múltiplos assentos e acentos, a tal ponto de angariar uma recepção extremamente calorosa, vindo, inclusive, dar origem a um movimento. Assim, ambientando-se em diversos terrenos¹ que vão desde a linguística, passando pela psicologia (*Gestalttheorie* e psicanálise lacaniana), pela filosofia e até pela física, ele ainda encontrará um lugar ao sol na sociologia, ou melhor, naquilo que a escola francesa batizará de antropologia social como logo versaremos tendo como expoente, nesse cenário, a imponente figura de Claude Lévi-Strauss retratada por Merleau-Ponty.

Numa obra como a desse último, multifacetada em sua feitura mesma, a noção de estrutura comparece já desde o primeiro grande trabalho, *La Structure du Comportement* (1942). E isso, sem dúvida, sob forte inspiração de *La Structure de l'Organisme* de Kurt

¹ Para um balanço mais amplo acerca dos diferentes usos da noção de estrutura no circuito das ciências humanas e ciências em geral, ver, p. ex., os instrutivos trabalhos organizados por BASTIDE, R. (1971) e MACKSEY, R.; DONATO, E. (1976).

Goldstein (1934/1983). Merleau-Ponty abre um crítico e instrutivo diálogo com a Psicologia da Gestalt no sentido de reavivar, sob outro alcance semântico, o valor intrínseco que tal noção pode imprimir no campo das pesquisas psicológicas para além do inventário behaviorista até então hegemônico. O positivismo de Comte se torna, desde então, o pano de fundo geral como contraponto imediato desse novo expediente crítico da noção de estrutura. Será preciso, p. ex., por em questão os ideais positivistas ou naturalistas que impregnam a atmosfera daquelas disciplinas no tocante, sobretudo, ao objeto e método adotados. A cosmovisão de homem e mundo imbuída por tais ideais erigem um espírito fortemente persuasivo no sentido de guiar as mãos do cientista em sua prática *stricto sensu*. O século XIX é esse solene instante em que se sacramenta tal ideário consolidando uma figura diversa da que fora, a título ilustrativo, o século XVII, a do “Pequeno Racionalismo” como metaforiza Merleau-Ponty.

O fator intrigante é o de que aqui o fenomenólogo francês nunca perdera de vista esse momento, um período que, por mais breve que fosse, por mais “pequeno” que marcasse, deitou longas raízes em nossa cultura científico-filosófica. Ao mesmo tempo, outro horizonte possível se vislumbra, um olhar mais amplo e alargado, e, portanto, mais maduro no sentido de compreender que o nosso tempo é outro e que, portanto, não cabe mais, à maneira antiga, dar vazão a uma concepção de mundo calcada no velho esquema binário sujeito-objeto. O que passa a entrar em jogo, agora, é outra possibilidade de pensamento, outra inteligibilidade capaz de fornecer, para além desse padrão normativo, um tanto obsoleto, uma nova ordem de experiência a fim de ressignificar as relações entre o natural e o cultural, eu e outrem, a necessidade e a contingência.

É incorporando esse espírito que Merleau-Ponty dá voz e vez à ideia de estrutura de maneira que encontra também noutra obra, como a de Lévi-Strauss, uma ocasião oportuna, no afã de renovar as esperanças em termos de compreensão mais aberta, mais plural e, por isso mesmo, radical em meio aos limites epistêmicos do saber oficial.

Durkheim e o campo aberto por Mauss

As relações entre Merleau-Ponty e Lévi-Strauss datam desde à época em que se conheceram, em fins da década de 1920 quando, então, eram jovens estudantes de filosofia na École Normale Supérieure, de Paris. Já, na década seguinte, tais relações se fortalecem ainda mais em meio a um diálogo fecundo que se intensifica quando o antropólogo deixa a França em direção ao Brasil. O futuro retorno ao país de origem, mediado, aliás, pelo próprio Merleau-Ponty (2009) via uma carta de recomendação junto ao Collège de France como gesto não só de amizade, mas do mais alto apreço intelectual, parece ter avivado a iniciativa de Merleau-Ponty de vir, um ano antes de sua morte, publicar um breve, mas precioso texto como forma de homenagem e reconhecimento ao amigo e colega.

O referido texto, editado em 1960, se intitula *De Mauss a Claude Lévi-Strauss* e fora inserido na célebre coletânea *Signes*. Trata-se, pois, de um ensaio de maturidade e é com ele que Merleau-Ponty faz um balanço não só da nova antropologia social em curso e, em particular, da obra lévi-straussiana, mas daquilo que se inflete nessa mesma obra, a saber, o conceito de estrutura. O ensaio inicia com esse intrigante balanço acerca da origem e do desenvolvimento da antropologia na cultura gálica:

A sociologia torna-se o que atualmente chamamos antropologia social – termo que se difunde na França, embora já usual em outros lugares – quando admite que o social, como o próprio homem, tem dois polos ou duas faces: é significante, podendo-se compreendê-lo de dentro, e, ao mesmo tempo, a intenção pessoal encontrando-se nele generalizada, amortecida, e que tende para o processo, estando ela, segundo a célebre expressão, mediatizada pelas coisas. Ora, na França, ninguém como Marcel Mauss antecipou essa sociologia mais elástica. Sob muitos aspectos, a antropologia social e a obra de Mauss continuam a viver sob nossos olhos (Merleau-Ponty, 1960, p. 143).

“Dois polos ou duas faces”: eis a caracterização geral que a categoria de homem ou de social assume no âmbito da sociologia ou, mais propriamente, da antropologia social em solo francês. O que a difusão dessa ciência coloca em primeiro plano é justo uma compreensão mais “elástica”, “ampla” ou “alargada” do sentido último do social humanamente falando em duas frentes: do interior como indivíduo e do exterior como coletivo. Quem, de fato e de direito, abre essa primeira pista, no corredor das ideias antropológicas, é Marcel Mauss através do seu clássico *Essai sur le Don* (2012).

Antes dele, porém, Durkheim, por sinal, seu tio, infundira na sociologia uma perspectiva positivista no afã de tratar os fatos sociais como “coisas” e não mais como “sistema de ideias objetivadas”. O autor de *As Regras do Método Sociológico* (2007) compreendia, em suma, que a nova ciência da sociedade não pode prescindir de uma profissão de fé em seu espírito positivista em clara oposição ao senso comum. A conduta humana é redutível às relações de causa e efeito. Como já adianta Merleau-Ponty, a relação entre a história e o indivíduo “permanece exterior como se tratasse de uma relação entre duas coisas; aquilo que se atribuía à explicação sociológica era retirado da explicação psicológica ou reciprocamente fisiológica” (1960, p. 144). O que torna tal doutrina menos “elástica” é precisamente o postulado que, sob o nome de morfologia social, situara uma “gênese ideal das sociedades pela combinação de sociedades elementares e pela composição dos compostos entre si” (1960, p. 144).

Ora, pois, como se não bastasse, outra leitura surgira como um vento batendo forte nos círculos sociológicos, a saber, a célebre tese advogada por Lévy-Brühl (1935)² de que os povos primitivos se situavam no domínio de uma “mentalidade pré-lógica”. Isso

² Levinas (2004), por seu turno, vê já, nos trabalhos derradeiros de Lévy-Brühl, um abandono dessa premissa. Merleau-Ponty, aliás, evoca uma assertiva carta de Husserl (1988) ao antropólogo francês no sentido de reconhecer os méritos de sua pesquisa.

evidentemente torna menos “elástico” ainda qualquer compreensão mais ampla acerca dessas comunidades, obstruindo uma passagem que bem poderia ser mais permeável e equânime, logo, cooperativa do ponto de vista cultural. Segundo bem observa Merleau-Ponty: sustentar o princípio de uma inteligibilidade desse gênero, absolutamente pré-científica, é recair na mesma perspectiva positivista evolucionista que “não nos dava uma abertura para o que há de irreduzível nas culturas ditas arcaicas quando confrontadas com a nossa, visto que as congelava em uma diferença intransponível” (1960, p. 144). Em resumo:

Das duas maneiras, faltava à escola francesa esse acesso ao outro que, não obstante, é a própria definição da sociologia. *Como compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa lógica e sem sacrificá-la a ele?* Assimilando muito depressa o real a nossas ideias ou, ao contrário, declarando-o impermeável, a sociologia falava sempre como se pudesse sobrevoar seu objeto; o sociólogo era um observador absoluto. O que faltava era a penetração paciente no objeto e a comunicação com ele. (Merleau-Ponty, 1960, p. 144; grifo nosso).

Merleau-Ponty, nessa passagem, toca naquilo que é realmente sensível, toca, por assim dizer, no ponto nevrálgico da questão. Qual seria cirurgicamente esse ponto? Ao adotar o ponto de vista de Sirius – o de um observador absoluto impermeável à experiência, ao real, ao concreto – o sociólogo perde o alcance do sentido último de seu trabalho: o verdadeiro acesso a outrem enquanto outrem. Ora, não se trata de renunciar o que de mais singular se possui na minha cultura em prol de outra e, vice-versa, subestimar outra cultura sobrevoando-a a título de objeto em sua singularidade própria. A questão crucial reside francamente em “como compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa lógica e sem sacrificá-la a ele?”.

Mauss, a esse propósito, ao menos, parece dar um passo importante quando escreve: “o espírito de uma civilização compõe um todo de funções; é uma integração diferente da soma da

totalidade das partes” (1947, p. 170). Tudo se passa aqui como Mauss recitasse a mesma tese de Koffka (1975, p. 186): “o todo é mais do que a soma de suas partes. Seria correto dizer que o todo é alguma outra coisa que a soma de suas partes, porque somar é um procedimento vazio de significado, enquanto que na relação todo-parte é significativa”. Sim, sem dúvida, na mesma linha de Koffka e dos teóricos da Psicologia da Gestalt, Mauss suscita uma episteme mais profunda, um princípio integrativo capaz de compreender e não apenas explicar aquilo que os alemães chamam de *Bildung*, formação cultural. Não se trata de somar, calcular, situar uma cultura em termos matemáticos ou geométricos por elementos justapostos. A tarefa é bem outra: trata-se de captar o sentido, o significado entre a parte e o todo que transcende qualquer ajuste contábil. Trata-se, enfim, de compreender a espessura do fato social como uma ordem de vivência mais alargada, fora dos estreitos limites de uma análise combinatória.

É, pois, levando em conta essa dificuldade de princípio que Mauss, ao contrário, praticou um olhar mais penetrante e paciente acerca do seu objeto num sentido bem instintivo, buscando, de fato, se comunicar com ele, nota Merleau-Ponty. Mesmo não polemizando com os princípios da escola francesa, Mauss agencia outra maneira de entrar em contato com o social. E ele assim o faz na medida em que

No estudo da magia, conforme dizia, as variações concomitantes e as correlações deixam um *resíduo* que é preciso descrever, pois nele se encontram as razões profundas da crença. Era preciso, então, penetrar no fenômeno pelo pensamento lê-lo ou decifrá-lo. [...]. Esse fato social, que já não é uma regularidade massiva, mas um sistema eficaz de símbolos ou uma rede de valores simbólicos, vai inserir-se no individual mais profundo. A regulação que circunscreve o indivíduo não o suprime, contudo. Não há mais que escolher entre o individual e o coletivo. [...]. Assim, também não há mais o simples absoluto, nem a pura soma, mas em toda parte, totalidades ou conjuntos articulados mais ou menos ricos. (Merleau-Ponty, 1960, p. 144; 145).

Ao tecer, em tom elogioso, tal comentário, Merleau-Ponty revela o caráter decididamente “elástico” de tal pesquisa: “concebendo o social como simbolismo, Mauss conseguiu encontrar o meio para respeitar a realidade do indivíduo, a do social e a variedade das culturas sem torná-las impermeáveis uma à outra. Uma *razão alargada* devia ser capaz de penetrar até no irracional da magia e do dom” (1960, p. 145; grifo nosso). Isso não é pouco, já que representa uma primeira tentativa promissora no sentido de reorientar a antropologia e, com ela, se valendo de outro aporte metódico, epistêmico.

É certo também, nota Merleau-Ponty, que Mauss possuía essa “intuição do social mais do que uma teoria, de fato, dele” (1960, p. 145). Ele permanecera aquém de sua descoberta, mas, não obstante, prepara o terreno, isto é, abre um campo de significação possível. Esse novo campo é o que será emancipado pelas mãos de outro importante teórico: Claude Lévi-Strauss.

É Lévi-Strauss que, na linha aberta por Mauss, traça notavelmente o princípio de um novo trabalho antropológico e que tem na noção de estrutura (*Gestalt*) o seu coração e a sua chave como as duas faces de Janus.

As duas faces de Janus

Lévi-Strauss pretende dar outro passo a mais ainda, decisivo, no intuito de reorientar radicalmente o seu método de pesquisa ao se valer de uma imprescindível regra fundamental:

Ao nível da observação, a regra principal – poder-se-ia mesmo dizer a única – é que todos os fatos devem ser exatamente observados e descritos, sem permitir que os preconceitos teóricos alterem sua natureza e sua importância. Esta regra implica outra, por via de consequência: os fatos devem ser estudados em si mesmos (que processos concretos nos trouxeram à existência?) e também em relação com o conjunto (vale dizer que toda mudança observada

num ponto será referida às circunstâncias globais de seu aparecimento) (1980a, p. 8).

De maneira explícita se encontra aí o caráter holístico, efetivamente revolucionário de seu método. A visão de conjunto ou, se quiser, a totalidade mesma do fato social estudado se torna, ao novo olhar etnológico, o princípio inabdicável de toda investigação. Ora, reconhece Lévi-Strauss, é fundamentalmente essa premissa que encontramos nos trabalhos de outro notável cientista, um dos autores que, aliás, Merleau-Ponty mais teve em conta: Goldstein³. Como nota o antropólogo:

Aquela regra principal (acima exposta) e seus corolários foram claramente formulados por K. Goldstein (*La Structure de l'Organisme*, Paris, 1951/1983, p. 18-25) em termos de pesquisas psicofisiológicas; eles são aplicáveis a outras formas de análise estrutural. Do ponto de vista que em que nos colocamos, permitem compreender que não há contradição, mas íntima correlação, entre o cuidado com o detalhe concreto próprio da descrição etnográfica e a validade e a generalidade que reivindicamos para o modelo construído conforme esta. Podemos, com efeito, conceber muitos modelos diferentes, mas cômodos, a vários títulos, para descrever e explicar um grupo de fenômenos. Não obstante, o melhor será sempre o modelo *verdadeiro*, quer dizer, aquele que, sendo o mais simples, responder à dupla condição de não utilizar outros fatos além dos considerados, e de dar conta de todos. A primeira tarefa é, pois, saber quais são esses fatos (Lévi-Strauss, 1980a, p. 8).

E, páginas adiante, acrescenta:

Como já se notou, Goldstein formulou da maneira mais lúcida o que se poderiam denominar “as regras do método estruturalista”, assumindo um ponto de vista geral o bastante para torná-las válidas além do domínio limitado para o qual as havia inicialmente concebido. Goldstein observou que a necessidade de proceder a um

³ Ver, a propósito, meu artigo em Silva (2012).

estudo detalhado de cada caso leva, como consequência, à restrição do número de casos que se poderia considerar dessa maneira (Lévi-Strauss, 1980a, p. 14).

Aqui, o elogio lévi-straussiano não é inteiramente despropositual. Goldstein é abertamente reconhecido como um teórico que impulsiona uma nova biologia assentada num princípio matricial irretocável do ponto de vista metodológico. A liturgia metódica não pode mais fustigar cartesianamente, isto é, o procedimento analítico praticado até então passa a ser lentamente substituído por outro critério, outro rigor que é o da percepção de um conjunto, de um todo que se constrói sob o olhar. Talvez aqui seja a ocasião de lembrar, p. ex., que etimologicamente, o termo estrutura assume uma acepção claramente arquitetônica: estruturar é construir, erguer um hábitat. Sendo assim, parece-nos que Merleau-Ponty tem em vista justo essa dimensão dinâmica, plástica do termo estrutura quando se volta para os trabalhos de seu colega.

É nessa direção que Lévi-Strauss põe, em xeque, a ideia de progresso, o ideal etnocêntrico sob o pano de fundo da diversidade cultural, em sua memorável conferência de 1950 pronunciada na Unesco, intitulada *Raça e História*: “nada, no estado atual da ciência”, – diz ele – “permite afirmar a superioridade ou a inferioridade intelectual de uma raça em relação a outra” (1980b, p. 47). Dessa tese geral depreendem-se importantes premissas. A primeira é a de que “existem muito mais culturas humanas do que raças humanas” (1980b, p. 48). A diversidade cultural é maior e mais rica de maneira que o postulado do evolucionismo social não passa de uma “maquiagem falsamente científica” (1980b, p. 56), ou seja, “a noção de evolução social ou cultural não constitui, quando muito, senão um processo sedutor, mas perigosamente cômodo, de apresentação dos fatos” (1980b, p. 56). Afinal, “a humanidade não evolui num sentido único e, se, em determinado plano, ela parece estacionária ou mesmo regressiva, isso não quer dizer que, sob outro ponto de vista, ela não seja sede de importantes transformações” (1980b, p. 80). Daí advém, novamente, a tese de

início advogada: “atingimos o absurdo em declarar uma cultura superior à outra” (1980b, p. 81). Fato é que “nenhuma cultura se encontra isolada; aparece sempre coligada com outras culturas e é isso que lhe permite edificar séries cumulativas” (1980b, p. 81). O que podemos concluir com esse argumento é o fato essencial de que “a noção de civilização mundial é muito pobre, esquemática [...], uma vez que a verdadeira contribuição das culturas não consiste na lista das suas invenções particulares, mas no *desvio diferencial* que oferecem entre si” (1980b, p. 84; grifo nosso). Lévi-Strauss fala em “desvio diferencial” marcando aí o elemento da diferença ou, como quer Merleau-Ponty, de certa “diferença dos idênticos”, aquela abertura ao outro como alargamento. Se “a diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e à nossa frente” (1980b, p. 87), como sugere o etnólogo, é porque tudo é concêntrico em termos culturais. Não há mais sobreposição hierárquica, mas desvio, reenvio mútuo.

Pois bem, qual a motivação de fundo que leva o cientista fazer tais asserções?

Chauí estima que, em *La Pensée Sauvage*, continuando a linhagem de Mauss e da etnologia de Morgan e Franz Boas, Lévi-Strauss (1962) também recusa a “mentalidade pré-lógica” e o “pensamento por participação” que Lévy-Brühl, ao menos num primeiro instante, atribuía aos “primitivos”:

Lévi-Strauss critica o pressuposto daquela atribuição, qual seja, a incapacidade do “primitivo” para alcançar o pensamento abstrato. O pensamento “primitivo” não é pré-lógico – é uma lógica do concreto cuja peculiaridade é “situar-se a meio caminho entre os preceitos e os conceitos”, e este intervalo é a região do *signo*. Por isso, Merleau-Ponty frisarà que com Lévi-Strauss a antropologia contribui para a constituição das ciências humanas como “ciências semiológicas” (Chauí, 1980, p. 194-195).

Esse comentário acima só faz jus à interpretação merleau-pontyana de Lévi-Strauss porque há um princípio metodológico

que reorienta, programaticamente, os estudos sociológicos. Tal princípio é posto por Merleau-Ponty nos seguintes termos:

Os fatos sociais não são *coisas* nem *ideias*: são *estruturas*. O termo, hoje bastante empregado, tinha, no início, um sentido preciso. Entre os psicólogos servia para designar as configurações do campo perceptivo, totalidades articuladas por certas linhas de força, nas quais e das quais todo fenômeno recebe seu valor local. Também na linguística, a estrutura é um sistema concreto, encarnado. Quando Saussure dizia que o signo linguístico é diacrítico – que opera apenas graças à sua diferença, por um certo desvio entre ele e os outros signos e não inicialmente pela evocação de uma significação positiva – tornava sensível a unidade da língua abaixo da significação explícita, uma sistematização que se realiza nela antes que seu princípio ideal lhe seja conhecido. (Merleau-Ponty, 1960, p. 146; grifo nosso).

Merleau-Ponty já parte da procedência semântica do conceito de estrutura seja nas ciências psicológicas, particularmente, a *Gestalttheorie*, seja nos estudos linguísticos. Os gestaltistas tomam a estrutura como um campo, um horizonte do tipo figura-fundo no sentido de compreender, para além do elementarismo behaviorista, totalidades de sentido. Já a linguística saussuriana, embora não fale em estrutura, compreendia, ao menos, certa unidade da língua, um sistema anterior a todo princípio ideal ou significado positivo que, do alto, sobrevoaria a própria vida ou dinâmica linguística.

Ora, é um pressuposto desse gênero que está presente como práxis na antropologia social e que levara, como vimos, Lévi-Strauss se reportar a Goldstein. Assim,

[...] há todo um sistema do parentesco e da filiação (com todas as regras convenientes do casamento), sistema da troca linguística, sistema da troca econômica, da arte, do mito e do ritual. A própria sociedade é a totalidade desses sistemas em interação. Dizendo que são estruturas, pode-se distingui-los das “ideias cristalizadas” da antiga filosofia social. Os sujeitos que vivem numa sociedade não têm necessariamente conhecimento do princípio da troca que os

rege, assim como o sujeito falante não precisa, para falar, passar pela análise linguística de sua língua. A estrutura é, antes, *praticada* por eles como óbvia. Por assim dizer, ela “os possui” antes do que eles a possuem (Merleau-Ponty, 1960, p. 146-147; grifo nosso).

Merleau-Ponty acima é enfático: ele mostra como a noção de estrutura reverbera o sentido último do sistema de trocas em diferentes níveis. Aí não se trata de defini-la a título, puro e simples, de uma ideia sociologicamente cristalizada avessa à dinâmica própria da prática social. Como a linguística nos ensina, a experiência da fala para o nativo presume um exercício, uma práxis da linguagem que é anterior à gramática, à sintaxe da língua. A estrutura assume, nesse contexto, uma verdadeira práxis tacitamente vivida como nova lógica de inteligibilidade, mais elástica e, portanto, aberta, alargada. É o que reitera Lévi-Strauss em *Le Cru et Cruit*:

Ocorre com os mitos o mesmo que com a linguagem: se um sujeito aplicasse conscientemente em seu discurso as leis fonológicas e gramaticais, supondo-se que possuísse o conhecimento e o talento necessários, perderia quase que imediatamente o fio de suas ideias. Do mesmo modo, o exercício e o uso do pensamento mítico exigem que suas propriedades se mantenham ocultas; senão, colocar-nos-íamos na posição do mitólogo, que não pode acreditar nos mitos, pois se dedica a desmontá-los. A análise mítica não tem, nem pode ter por objeto mostrar como os homens pensam (Lévi-Strauss, 1964, p. 19-20).

Acima, Lévi-Strauss dá o tom de um novo exercício antropológico. A nova consciência etnológica encerra, a partir do mito, uma compreensão que desconstrói o modelo tradicional que o define como o objeto ante a um sujeito, no caso, o antropólogo enquanto portador de um conhecimento. Ora, esse “sujeito” agora é epistemicamente abstraído para dar lugar ao próprio mito como fonte doadora de sentido, como narrativa pensante. É preciso pacientemente ouvir o mito; deixar ele próprio dizer, pensar.

Sob esse ângulo, o que, afinal, leva Lévi-Strauss a tomar tal posição? É Merleau-Ponty quem nos abre a pista:

A estrutura, como Janus, tem duas faces: de um lado, organiza os elementos que nela entram de acordo com um princípio interior, ela é sentido. Este sentido que ela porta, contudo, é, por assim dizer, um sentido pesado. Quando, pois, o cientista formula e fixa conceitualmente estruturas e constrói modelos com cujo auxílio procura compreender as sociedades existentes não lhe passa pela cabeça substituir o real por um modelo. Por princípio, a estrutura não é uma ideia platônica. Imaginar arquétipos imperecíveis que dominariam a vida de todas as sociedades possíveis seria exatamente o erro da velha linguística, quando supunha num certo material sonoro uma afinidade natural para um sentido determinado (1960, p. 147; grifo nosso).

Merleau-Ponty então imprime à noção de estrutura a figura de Janus:



[Fig. 1]

Na cultura romana, um dos principais deuses civis, Janus ou Jano, é retratado, em especial, por Agostinho (2016, p. 618) que nota: Janículo e Saturnia “achando demasiado honrosa a vida de Jano, desfiguram-no na monstruosa fealdade da sua estátua, que o

representa, ora com duas, ora com quatro frentes, como que duplicado". Por que Jano possuía duas ou mais faces? Como um deus do tempo e das transições, ele tinha um rosto que olhava para o passado e outro – para o futuro. Ele ainda não tinha uma "face para o presente", uma vez que o presente é a transição entre o passado e o futuro. Detentor, pois, da arte de ver para a frente e para trás, quer dizer, de examinar as questões em todos os seus aspectos, Janus era associado ao meio-termo e a conceitos duais como vida e morte, começo e fim, guerra e paz.

Ao associar à ideia de estrutura a figura de Janus, Merleau-Ponty parece pôr, em destaque, justamente esse caráter mítico retratado, ou seja, Janus acima personifica o célebre deus romano que se destaca essencialmente por sua "ambiguidade" distinta da "ambivalência" no sentido reportado por Melanie Klein segundo Merleau-Ponty (2000, p. 340). Na ambivalência um objeto ou um ser é qualificado de dois modos inconciliáveis, por exemplo, a "mãe boa" e a "mãe má". Uma criança possui duas imagens de sua mãe: a mãe acolhedora, de um lado, e a mãe hostil, de outro. Já a ambiguidade não: trata-se de ver a imagem materna em que ambos os aspectos se convergem, se conciliam: um é a cara metade do outro.

É, enfim, retratando esse duplo perfil, uma vez incorporado antropológicamente, que Merleau-Ponty também vê na noção de estrutura um duplo sentido: um sentido "pesado" que se interioriza como sistema explicativo e outro sentido mais "leve", solto, em que se dá na prática efetiva social. Nessa segunda acepção, o real é anterior ao modelo. É sob esse aspecto que a estrutura figura uma categoria móvel, expressão mesma de Janus, na medida em que é um princípio pivô, a dobra dinâmica, o ponto de equilíbrio, vigilante, de articulação entre extremos.

Vale realçar, a propósito, que essa difundida acepção mítica é ilustrada por Koestler (1981) via o termo *hólon* no intuito de descrever justo a noção de estrutura:

O que encontramos são estruturas intermediárias numa série de níveis em ordem ascendente de complexidade, cada qual possuindo

duas faces voltadas para direções opostas: a face voltada para os níveis inferiores é a de um todo autônomo e aquela voltada para cima é a de uma parte dependente. Em outro lugar, propus a palavra “hólon” para designar esses subconjuntos com face de Jano. O conceito de hólon destina-se a suprir o elo que falta entre o atomismo e o holismo e a substituir a maneira dualista de pensar em termos de “partes” e “todos”, que está tão profundamente enraizada em nossos hábitos mentais, por um enfoque estratificado e de muitos níveis. Um todo organizado hierarquicamente não pode ser “reduzido” a suas partes elementares (p. 304).

Vejamos, a título ilustrativo, outra figura que se tornou célebre atribuída convencionalmente a Rubin (1921, p. 248), notável psicólogo dinamarquês, de orientação fenomenológica:



Fig. 2. Edgar John Rubin

Largamente conhecida como a “jarra de Rubin”, o que aí percebemos? Do ponto de vista gestáltico, talvez pudéssemos livremente ressignificar Janus por essa propositiva tela em que também temos uma percepção ambígua: ora, uma jarra ou uma taça como se queira; ora, dois rostos ou faces. Edgar Rubin (1886-1951), no laboratório de Psicologia da Universidade de Copenhague, trabalhara uma série de ilusões de ótica em sua tese de doutoramento de 1915, sendo uma delas, a famosa jarra: a silhueta

de um vaso ou a silhueta do perfil com duas faces humanas dão o tom da proposta. Um fundo define uma forma e vice-versa. A percepção ora de uma, ora de outra faz com que essa imagem se torne um ícone da Psicologia da Gestalt, muito embora Rubin seja equivocadamente situado como um teórico ligado a tal escola como mostra o recente e instrutivo livro de Jürgen L. Pind⁴.

Merleau-Ponty trabalha, ou seja, molda transpondo tal perspectiva gestáltica, via a percepção do corpo próprio ou da intercorporeidade: “O corpo de outrem e o meu são um único todo, o anverso e o reverso de um único fenômeno” (1945, p. 406). Sob tal prisma, o meu rosto e a face de outrem é o anverso e o verso: constituem um único fenômeno. O que assegura tal unidade é a estrutura que perfaz o elo figura-fundo. Tal como Janus. *outrem é também* “meu gêmeo, carne de minha carne” (1960, p. 22). *Mais*: “outrem nasce *ao meu lado*, por uma espécie de rebento ou de desdobramento, como o primeiro outro, diz o Gênesis, foi feito de uma porção do corpo de Adão” (1964, p. 86). Me vejo via outrem e vice-versa.

O paradoxo ou a ambiguidade da percepção intercorporal é apenas um signo daquilo que Merleau-Ponty sempre entrevira a propósito da teoria da história e da intersubjetividade e que tem, nos trabalhos de Lévi-Strauss, um aporte considerável. O que é preciso compreender, via a categoria de estrutura, é o meio pelo qual o presente se recria de maneira dinâmica. Fato é que “a estrutura não tira a espessura ou o peso da sociedade. Esta é, ela própria, uma *estrutura das estruturas*: como, então, deixaria de haver

⁴ Trata-se de *Edgar Rubin and Psychology in Denmark: figure and ground*, de 2014. O livro reconhece que Rubin foi um dos pioneiros notáveis da psicologia da percepção no início do século passado ao se afastar da abordagem elementarista de cariz experimental. Por outra parte, é certo que, embora o seu nome esteja associado à *Gestalttheorie*, o propósito era outro. Rubin teorizou uma psicologia descritiva – ou psicologia aspectual, para usar sua terminologia – que fizesse plena justiça à natureza complexa dos fenômenos psicológicos. Assim, ele rejeitou as tentativas dos psicólogos da Gestalt de explicar diversos fenômenos no interior de uma única estrutura abrangente. De todo modo, o seu peculiar e secular trabalho sobre figura e fundo é ainda admirado pelos psicólogos.

alguma relação entre o sistema linguístico, o econômico e o parentesco que ela mesma pratica?” (Merleau-Ponty, 1960, p. 147-148; grifo nosso). Assim, “a sociedade, como estrutura, permanece uma realidade com facetas, justificável por várias visadas” (1960, p. 148). Eis porque inexistente aí qualquer invariante universal que possa, em essência, projetar a estrutura a título de um princípio transcendente, *a priori*. Ora, não obstante, conforme o juízo de Chauí, de que Lévi-Strauss tenha desembocado num “‘kantismo sem sujeito transcendental’ ou num ‘pensamento objetivo’, dotado de estruturas formais determinadas e universais” (1980, p. 197, fato é que Merleau-Ponty depositara suas esperanças nessa fórmula metodológica. De todo modo, o filósofo vê a etnologia como o espaço do encontro, isto é, de um terreno comum entre o civilizado e o primitivo. Essa nova razão não é mais aquela hipostasiada por um céu inteligível de essências, ou seja, por pontos absolutos em nome de invariantes fixas formais que as narrativas (e as sociedades que as produziram) apenas explicitam. Nessa direção:

Deve, pois, existir uma espécie de equivalente vivido que o antropólogo precisa procurar, desta vez, com um trabalho que não é mais somente mental e, talvez, à custa de seu conforto e até de sua segurança. Essa junção da análise objetiva com o vivido talvez seja a tarefa mais própria da antropologia, distinguindo-a de outras ciências sociais como a ciência econômica e a demográfica (Merleau-Ponty, 1960, p. 149-150).

Em sua *Carta de Apresentação* junto ao Collège de France por ocasião do retorno do colega, o filósofo reforça tal comentário se pronunciando nos seguintes termos:

Foi recentemente que a Antropologia Social, entre sociologia e etnologia, conquistou sua autonomia. Os trabalhos do Sr. Claude Lévi-Strauss são quase os únicos na França a seguir precisamente essa linha [...]. O Sr. Lévi-Strauss é formado em Filosofia e até mesmo lecionou durante dois anos após a formatura em liceus do interior. Mas, tão logo teve a oportunidade, partiu para o Brasil e aproveitou essa temporada para visitar, em condições difíceis e

mesmo arriscadas, populações do interior. Pertencendo a uma geração muito próxima da dele, posso dizer como essa iniciativa era então original: um universitário de 26 anos precisava ter a mais firme vocação para passar sem transição dos quatro anos de estudos filosóficos a um trabalho de campo que nenhum dos grandes autores da escola francesa, que eu saiba, praticou. (Merleau-Ponty, 2009, p. 217).

Merleau-Ponty é cômico do quanto esse procedimento é um método de convergência. Isso porque busca no vivido a equivalência entre o Mesmo e o Outro, a identidade e a diferença, o que torna, é claro, a antropologia como a melhor expressão dessa tarefa uma vez comparada a outras ciências.

Ora, em antropologia, a experiência é nossa inserção como sujeitos sociais num todo cuja síntese já está feita, e que é buscada laboriosamente por nossa inteligência, pois vivemos na unidade de uma só vida todos os sistemas de que é feita nossa cultura. Há algum conhecimento a tirar desta síntese que somos nós (Merleau-Ponty, 1960, p. 150).

O filósofo fala em síntese: essa, contudo, não é a de um pensamento longínquo, puro, desencarnado; pensamento de sobrevoos. Essa nova síntese compreende um nível de vivência intersubjetiva que se faz e refaz rente à experiência.

Mais ainda: o aparelho de nosso ser social pode ser desfeito e refeito pela viagem, assim como podemos aprender a falar outras línguas. Há aí uma segunda via rumo ao universal: não mais o universal de sobrevoos de um método estritamente objetivo, mas como que um universal lateral, cuja aquisição é possível através da experiência etnológica, incessante posta à prova de si pelo outro e do outro por si. *Trata-se de construir um sistema de referência geral onde possam encontrar lugar o ponto de vista do indígena, o do civilizado e os erros de um sobre o outro, construir uma experiência alargada que se torne, em princípio, acessível para homens de um outro país e de um outro tempo. A etnologia não é uma especialidade definida por um objeto*

particular – as sociedades “primitivas” –, é uma maneira de pensar que se impõe quando o objeto é “outro” e que exige nossa própria transformação (Merleau-Ponty, 1960, p. 150; grifo nosso).

Mais alargada e abrangente, a razão encontra, agora, a sua cara metade: “verdade e erro habitam juntos na intersecção de duas culturas, seja porque nossa formação nos oculta aquilo que há para conhecer, seja porque, ao contrário, ela se torna, na vida concreta, um meio para entender as diferenças do outro” (Merleau-Ponty, 1960, p. 151; Cf. Silva, 2023). Há aí um aspecto relevante nessa descrição. Como mostra o filósofo, evidentemente

[...] não é possível, nem necessário, que o mesmo homem conheça, por experiência, todas as sociedades de que fala. Basta que tenha, algumas vezes e bem longamente, aprendido a deixar-se ensinar por uma outra cultura, pois, doravante, possui um novo órgão de conhecimento, voltou a tomar posse da região selvagem de si mesmo, que não é investida por sua própria cultura e por onde se comunica com as outras (Merleau-Ponty, 1960, p. 151).

É nessa perspectiva que Merleau-Ponty ainda vê na antropologia a abertura de um horizonte capaz de infundir uma profundidade nova às contribuições da psicologia e da psicanálise. Assim, Freud ou o psicólogo atual não são observadores absolutos, mas engajam-se, por meio de sua prática clínica, numa relação de atenta escuta sem qualquer imposição arbitrária. Pois bem: é esse espírito que orienta a antropologia moderna:

Mais profundamente: para uma antropologia, não se trata de dar a razão do primitivo ou de lhe dar razão contra nós, e sim de instalar-se num terreno onde sejamos uns e outros, inteligíveis, sem redução nem transposição temerária. Este espaço comum emerge quando se vê na função simbólica a fonte de toda razão e de toda desrazão [...] *A tarefa é, pois, alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão* (Merleau-Ponty, 1960, p. 154; grifo nosso).

O que esse esforço todo mostra? Ele atesta uma razão de princípio: aquela que não se mensura por uma verdade única, mas que se amplia consideravelmente ao ponto de reconhecer outras verdades. Entra em jogo aqui uma razão mais compreensiva à medida em que precede e excede a si mesma ao reconhecer que “cada categoria tradicional invoca hoje uma complementar, isto é, incomparável e inseparável [...] buscando o que faz a membrura do mundo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 154). Afinal, “a antítese entre a natureza e a cultura torna-se menos nítida” (1960, p. 154) uma vez que “a distinção dos dois planos (natural e cultural) é, aliás, abstrata: tudo é cultural em nós [...] e tudo é natural em nós” (1964, p. 306-307). Tal distinção se revela abstrata porque, antes de tudo, é arbitrária, dogmática. Ora, Lévi-Strauss tem plena consciência disso quando admite que ambos os planos compõem um só amálgama. E isso graças à ideia de estrutura que “nunca emerge de golpe como puro universal” (1960, p. 154) instituindo uma “história que se chama, justamente, história estrutural” (1960, p. 155).

Assim, “com essa noção de estrutura”, projeta Merleau-Ponty:

[...] estabelece-se hoje um regime de pensamento cuja fortuna responde a uma necessidade de espírito em todos os domínios. A estrutura, presente fora de nós nos sistemas naturais e sociais e em nós como funções simbólicas indica, para o filósofo, um caminho fora da correlação sujeito-objeto que domina a filosofia de Descartes a Hegel. Ela permite compreender, em particular, como estamos numa espécie de circuito com o mundo sócio-histórico, o homem sendo excêntrico a si mesmo e o social só encontrando seu centro nele. [...]. Não interessa ao filósofo que quer explicar ou construir o mundo, mas àquele que busca aprofundar nossa inserção no ser. A sua recomendação não pretende aqui comprometer a antropologia, pois funda-se naquilo que há de mais concreto em seu método (1960, p. 155).

Como Merleau-Ponty ilustra, os trabalhos de Lévi-Strauss renovam, por princípio, a própria abordagem histórica; lançam-se no concreto, no circuito mesmo da intersubjetividade, em nossa inserção mais carnal no ser. Assim, ao implodir o esquema cartesiano sujeito-

objeto, hegemônico em nossa ciência, a noção de estrutura produz uma reviravolta trazendo “imensos ganhos, possibilidades inteiramente novas, como, ademais, perdas que é preciso saber medir, riscos que começamos a constatar” (1960, p. 157).

A esse respeito, com acuidade, Gusdorf (1984) traz um fato surpreendente: o de que, em certas civilizações antigas, há a ausência de uma visão dualista: “natureza, história, técnica, religião, sobrenatural, conhecimento positivo, representação estética, – todos os planos de clivagem que nos permitem desmembrar o real para melhor agir sobre ele – não têm, literalmente, o menor sentido na sociedade primitiva” (p. 84). O fato essencial é que “o homem pré-categorial não tem, por si mesmo, esta consciência isolacionista e granular, uma vez que a sua consciência é verdadeiramente conhecimento na indivisão de si e de outrem, na solidariedade entre pensamento e mundo” (p. 134-135). É o que, em *La Pensée Sauvage*, texto, aliás, dedicado à memória de Merleau-Ponty, leva Lévi-Strauss a explorar a ideia mesma de que “este ‘pensamento selvagem’ não é, para nós, o pensamento dos selvagens nem aquele de uma humanidade primitiva ou arcaica, mas o pensamento no estado selvagem, distinto do pensamento cultivado ou domesticado em vias de obter um rendimento” (1962, p. 262).

Pois bem: é essa compreensão que Merleau-Ponty vê como uma pesquisa mais maturada etnologicamente falando; pesquisa tal que Lévi-Strauss parece ter levado a bom termo.

À guisa de conclusão

Ao creditar à noção lévi-straussiana de estrutura o seu sentido e alcance, Merleau-Ponty projeta sobre o quanto tal conceito se situa na contramão de todo substancialismo, como razão de princípio. A linguística já teria mostrado que “a estrutura é a *maneira* da qual a língua aparece aos sujeitos falantes” (Merleau-Ponty, 2020, p. 64; grifo nosso). Trata-se não de uma substância (2020, p. 71; 89), uma ideia platônica, uma ideia, como metaforiza

Wittgenstein (2017), “assentada, por assim dizer, como óculos sobre o nosso nariz” (§103, p. 79) a título de uma categoria *a priori* puramente transcendente. A estrutura é, antes, uma “maneira”, um modo, uma forma ágil, uma dinâmica interna como práxis essencial. Assim, a mesma censura contra à “ideia de progresso de uma língua ou de uma língua em relação à outra” (Merleau-Ponty, 2020, p. 56) é transposta por Lévi-Strauss entre uma “cultura e outra” (2020, p. 57). Se desconstrói aí toda razão estreita, toda lógica binária, todo separatismo arbitrário e estéril.

À essa altura, a coexistência, a promiscuidade entre natureza e cultura não é uma espécie de *mélange adultère de tout*. Tal amálgama ou ambiguidade contém, em gérmen, aquilo que já se prenuncia desde *La Structure du Comportement*:

[...] a “forma” tal como, por exemplo, a estrutura “figura e fundo”, é um conjunto que tem um sentido e que oferece então à análise intelectual um ponto de apoio. Ao mesmo tempo, porém, não é uma ideia, — ela se constitui, se altera ou se reorganiza diante de nós como um espetáculo [...]. A estrutura é a verdade filosófica do naturalismo e do realismo (1942, p. 241).

Ao dizer isso, desde a sua primeira grande obra, Merleau-Ponty antecipa uma descrição acerca da categoria de estrutura que infletrá decisivamente nos trabalhos posteriores. O seu comentário de Lévi-Strauss é uma dessas amostras em que a “*Gestalt* tem a chave do problema do espírito” (1964, p. 246). Trata-se de reconhecer que “a estrutura é acontecimento” (Chauí, 2002, p. 256), “enraizamento dinâmico” (Falabretti, 2008, p. 187), “*logos* inconsciente” como alude Falabretti (2015, p. 305) no contexto da *nouvelle ontologie*. A estrutura é “um sistema de trocas oblíquo, no qual o *cogito* não é mais constituinte e as coisas não são constituídas” (2015, p. 310). Trata-se, enfim, de avistar a estrutura como “pertencimento originário, *Gestalt*” (2015, p. 311), ou, se quiser, como “a própria carne” (2015, p. 317; Müller, 2015). Por isso, Merleau-Ponty (1964) pode dizer que “não há outro sentido que o

carnal, figura e fundo” (p. 319). A carne é isso: se reveste como uma dobra; estabelece um ponto de equilíbrio entre dois lados opostos. A estrutura faz a ponte entre uma margem e outra culturalmente falando promovendo, pois, o intercâmbio porque tem como pano de fundo um novo ideal de razão mais compreensivo. A estrutura como verdade filosófica do naturalismo e do realismo é como “o quiasma, a verdade da harmonia preestabelecida, ou seja, aquilo que liga como avesso e direito, conjuntos antecipadamente unificados em vias de diferenciação” (1964, p. 315).

Esse novo contexto discursivo haurido pela *Gestalt* reabre, uma vez mais, o debate em face de *l'heure présente*. Quer dizer, ao identificar o “sintoma do fenômeno do individualismo crescente em nossas sociedades contemporâneas”, como diagnostica Furlan (2015, p. 336), Merleau-Ponty, ao lado de Lévi-Strauss, ensaia uma perspectiva terapêutica frente à “estrutura de uma sociedade paranoica” (2015, p. 340): a de nossa encarnação. Ao abrir a ferida de todo narcisismo social que se crê impermeável, isto é, isento de todo contágio, a encarnação nos convoca em colocarmos em contato com as coisas mesmas. Ora, isso é o que uma obra em campo como a de Lévi-Strauss adotara como melhor antídoto à crise. Aí “a união entre a ontologia do sensível e uma ontologia do social” (2015, p. 351) pode ser definitivamente selada por Merleau-Ponty.

É sob esse aspecto, enfim, que a estrutura é retratada como Janus em sua dupla figuração harmônica entre identidade e diferença. Ela é como uma moeda de duas faces, cara e coroa, a moeda corrente das trocas sociais. O que ela põe, em jogo, é uma “intersubjetividade, uma relação viva e tensão entre os indivíduos” (1996, p. 110); tensão figurada numa dialética do reconhecimento entre eu e outrem. A estrutura, como signo ambíguo, é o elã anônimo, ponto de encontro entre o universal e o particular, coexistência como coesão para além de toda cisão. Entre uma cultura e outra não há mais fronteira intransponível, regime de *apartheid*. Há um coabitar num só terreno sem interposição.

Referências

- AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. 5. ed. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.
- BASTIDE, R. (Org.). *Usos e sentidos do termo "estrutura" nas ciências humanas e sociais*. Trad. Maria H. S. Cappellato. São Paulo: Herder, 1971.
- CHAUÍ, M. "Notas". In: *Merleau-Ponty*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).
- _____. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Coleção Tópicos).
- DURKHEIM, É. *As regras do método sociológico*. Trad. Paulo Neves. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FALABRETTI, E. S. "Merleau-Ponty: o sentido e o uso da noção de estrutura". In: *Revista Dois Pontos, Curitiba/São Carlos*, vol. 5, n. 1, p. 153-192, abr/ 2008.
- _____. "Merleau-Ponty e a estruturalidade da estrutura". In: SILVA, C. A. F. ; MÜLLER, M. J. (Orgs). *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre: FI, 2015, p. 301-320.
- FURLAN, R. "Fenomenologia da vida contemporânea: a carne do mundo". In: SILVA, C. A. F.; MÜLLER, M. J. (Orgs). *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre: FI, 2015, p. 321-360.
- GOLDSTEIN, K *La structure de l'organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*. Trad. E. Burkhardt et J. Kuntz. Paris: Gallimard, 1983.
- GUSDORF, G. *Mythe et métaphysique: introduction a la philosophie*. Paris: Flammarion, 1984.
- HUSSERL, E. "Sur la mythologie primitive: lettre à Lucien Lévy-Brühl" (11/03/1935)". In: *Gradhiva*, n° 4, 1988, p. 63-72.
- KOESTLER, A. *Jano: uma sinopse*. Trad. Nestor Deola e Ayako Deola. São Paulo: Melhoramentos, 1981.
- KOFFKA, K. *Princípios da psicologia da Gestalt*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- _____. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964.

- _____. “A noção de estrutura em etnologia”. In: *Textos selecionados*. Trad. Eduardo P. Graeff. São Paulo: Abril Cultural, 1980a, p. 1-43 (Coleção Os Pensadores).
- _____. “Raça e história”. In: *Textos selecionados*. Trad. Inácia Canelas. São Paulo: Abril Cultural, 1980b, p. 45-87 (Coleção Os Pensadores).
- LEVINAS, E. “Lévi-Brühl e a filosofia contemporânea”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. P. S. Pivatto et alii. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 66-83.
- LEVY-BRÜHL, L. *La mythologie primitive: le monde mythique des australiens et des papous*. Paris: PUF, 1935.
- MACKSEY, R.; DONATO, E. *A controvérsia estruturalista: as linguagens da crítica e as ciências do homem*. Trad. Carlos A. Vogt e Clarice S. Madureira. São Paulo: Cultrix, 1976.
- MAUSS, M. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot, 1947.
- _____. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*. Présentation de Florence Weber. Paris: PUF, 2012.
- MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942.
- _____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964
- _____. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.
- _____. “Apresentação da candidatura de Claude Lévi-Strauss à cadeira de Antropologia Social”. Trad. Paulo Neves. In: *Estudos Avançados* 23 (67), 2009, p. 217-222.
- _____. *Le problème de la parole: cours au Collège de France, notes, 1953-1954*. Genève: MétisPresses, 2020.
- MÜLLER, M. J. “Gestalt como filosofia da carne e os três registros da experiência: imaginário, simbólico e real”. In: SILVA, C. A. F.; MÜLLER, M. J. (Orgs). *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre: FI, 2015, p. 361-393.

- PIND, J. L. *Edgar Rubin and Psychology in Denmark: figure and ground*. Cham Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer, 2014.
- RUBIN, E. *Visuell wahrgenommene Figuren: studien in psychologischer Analyse*. Kebenhavn / Christiania / Berlin / London: Gyldendalske Boghandel, 1921.
- SILVA, C. A. F. "A estrutura do sentido: Goldstein e Merleau-Ponty". In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n° 3, set/dez, 2012, p. 133-156. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/2622>
- _____. "Merleau-Ponty e a tarefa de uma 'raison élargie'". In: *Metis. Revista interdisciplinaria de fenomenología*, Buenos Aires, v. 4, p. 5-26, 2023. Acesso free: <https://publicacionescientificas.uces.edu.ar/index.php/metis/article/view/1514>
- WAHL, F. *Estruturalismo e filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Cultrix, 1970.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen/Investigações filosóficas*. (ed. bilingue alemão-português). Apresentação, tradução e notas de João José R. L. de Almeida. Campinas, SP: WT/Unicamp, 2017.

Merleau-Ponty e a pesquisa em Ciências Humanas¹

Wanderley C. Oliveira

Introdução

Merleau-Ponty, no Prefácio de sua grande obra de 1945, *Fenomenologia da Percepção*, afirma: “A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo e, neste sentido, uma história narrada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia” (p. XVI). Nesta assertiva é mais provável que o filósofo estivesse se referindo à literatura, aos grandes romancistas sempre presentes em sua obra, como Proust, Stendhal, Claude Simon, dentre outros. Não é certo que ele tivesse em mente o cinema, que nesta época ainda era entre as artes uma criação recente. Mas isto não é impossível. Quanto mais se considerarmos que, neste mesmo ano (1945) de publicação de sua grande tese, ele proferiu, no dia 13 de março, uma conferência no Instituto de Altos Estudos Cinematográficos em Paris, intitulada: “O cinema e a nova psicologia”. Nesta data, como nos lembra Parlant (2009), fazia apenas 50 anos que os irmãos Lumière haviam projetado, em Paris, no ano de 1895, os dois primeiros filmes da história do cinema: *A saída da fábrica Lumière em Lyon* e *Chegada de um trem na estação de la Ciotat*.

Embora recente, o cinema já chamava a atenção de Merleau-Ponty. O texto de sua conferência só foi publicado em 1948, em uma coletânea de vários artigos agrupados segundo três temáticas – a estética, a filosofia e a política – que recebeu o nome *Sens et non-*

¹ Este texto foi, inicialmente, escrito para um seminário na disciplina Tópicos Especiais de Pesquisa em Educação, do mestrado em educação da Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ-MG). Ele guarda um pouco do tom informal da oralidade de sua primeira redação.

sens. Portanto, considerando esta conferência, na qual o filósofo se propõe a pensar a natureza e a significação do cinema, podemos nos permitir a estender a frase da *Fenomenologia* também a esta forma de expressão artística; tanto mais que, no texto de 1948, o cinema, do mesmo modo que a literatura, também se mostra como uma arte da narração.

As semelhanças entre a literatura e o cinema aparecem também no modo como os vivenciamos e somos envolvidos por eles. Lemos um livro e assistimos um filme, ambos podem nos narrar histórias. Aquele, com palavras; este com imagens e sons. Ambos assediam primordialmente nossos sentidos e não nossos pensamentos. Quanto a isto, poderíamos argumentar que os olhos e os ouvidos são os mais envolvidos nestas experiências. Deste modo, não seria correto falar deste assédio da literatura e do cinema aos nossos sentidos, mas apenas a alguns deles. Contra este argumento - que tem como base a ideia pela qual nossos cinco sentidos seriam, cada um deles, um mundo à parte, fechado em si, sem comunicação com os outros, de modo que a luz ou a cor que assedia meus olhos não envolveriam meus ouvidos ou minha pele - podemos apelar para o fato que é comum ouvirmos ou falarmos de cores quentes, sons agudos, perfumes penetrantes. Cézanne queria pintar uma maçã da qual pudéssemos sentir até o cheiro. E tudo isto, porque, como mostra Merleau-Ponty (2009), nossa percepção não é "uma soma de dados visuais, táteis, auditivos"; ao perceber uma coisa, percebo-a "de uma maneira indivisa com meu ser total [...], apreendo uma única maneira de existir que fala, ao mesmo tempo, a todos os meus sentidos" (p. 10). Portanto, um filme ou um romance não são apenas objetos para reflexões estéticas, nas quais emitimos juízos, considerando-os feios ou bonitos, agradáveis ou não. Eles podem ser experiências estéticas que envolvem, primeiramente, não pensamentos, mas sensações, que é o sentido original da palavra estética (*Aisthesis*). Nesta perspectiva, enquanto fenômenos estéticos, eles nos convidam, primeiramente, não a pensar, mas a sentir; referem-se não ao *logos*, mas ao *páthos*.

Atendo-nos, agora, ao cinema, um filme pode se tornar uma experiência compactada de vida, na qual durante um curto espaço de tempo, em feixes de sensações, em turbilhões de emoções, compartilhamos com os personagens: amores, rancores e ódios, alegrias, desejos e tristezas de vidas inteiras. Um filme pode envolver mais que apenas nosso juízo estético. Pode envolver todos os nossos sentidos, puxar-nos para dentro dele, transportar-nos para sua atmosfera, que nos cerca por todos os lados, exigindo de nós certa comunhão física, corporal com ele. E quando o filme termina, é como se tivéssemos mergulhados num outro mundo, do qual só aos poucos saímos.

Neste texto, escolhemos o filme *Capote* (1995), do diretor Bennett Miller (Nova York, 1966). Nosso objetivo é ensaiar um diálogo com ele, especialmente a partir de Merleau-Ponty, a fim de refletir a seguinte questão: que pistas ou dicas podemos obter deste diálogo entre filosofia e cinema para fazermos pesquisa em ciências humanas na perspectiva fenomenológica? Cumpre observar que a intenção aqui não é buscarmos fundamentos à pesquisa em ciências humanas na fenomenologia. O que procuraremos, neste diálogo, são inspirações englobantes que, em termos específicos, confirmam elaborações e procedimentos fenomenológicos já presentes nestas ciências.

Compreendemos a fenomenologia mais como um movimento de pensamento, que se deixa “praticar e reconhecer como maneira ou como estilo”² (Merleau-Ponty, 1945, p. ii); do que como uma doutrina inteiramente consciente de si mesma. Ela não é uma rígida construção metafísica, presa num sistema fixo de ideias, mas um vivo e dinâmico exercício filosófico em contato com nossa experiência vivida do mundo. Logo, o que buscamos neste texto não são fundamentos, mas pistas ou dicas que nos auxiliem a

² Merleau-Ponty (1945, p. 378) define o “estilo” nos seguintes termos: “é uma certa maneira de tratar as situações que identifico ou compreendo num indivíduo ou num escritor retomando-a por minha conta por um tipo de mimetismo, mesmo se estou sem condições de a definir, e da qual a definição por mais correta que possa ser, jamais fornece o equivalente exato.”

pensar, em termos fenomenológicos, a pesquisa em ciências humanas a partir deste diálogo entre filosofia e cinema.

2. O filme *Capote* e as pistas para a pesquisa na perspectiva fenomenológica

Em linhas gerais, o filme narra a história de como o escritor e jornalista, Truman Capote (E.U.A, 1924-1984), escreveu sua obra-prima, o romance de não ficção, *A sangue frio* (1966), a partir de uma pequena notícia de jornal sobre o assassinato de uma família em uma pacata cidade do Kansas (E.U.A). Levando adiante as relações entre literatura e cinema, para Merleau-Ponty (2009, p. 22) – em seu modo de expressar um personagem para além de seus pensamentos, tal como o fez por um bom tempo o romance – o cinema nos apresenta sua conduta, seu comportamento, isto é, seu modo peculiar de ser no mundo, de lidar com as coisas e com os outros, que se torna visível para nós em seus gestos, no seu modo de olhar, na maneira de mover e que definem, com evidência, a singularidade do personagem.

À medida que se mostra como comportamento ou conduta que expressam seus sentimentos, as aflições, o ódio, o amor, a raiva do personagem não são fatos psíquicos escondidos nas profundezas de sua consciência. Eles aparecem e se tornam visíveis do exterior nas expressões de seu rosto, nos seus gestos e atitudes corporais. É por isso que para Merleau-Ponty (2009, p. 22), “a expressão do homem no cinema pode ser tão impressionante”.

E, de fato, o que vemos em *Capote*? Merleau-Ponty (1964a, p. 16), em seu belo ensaio sobre o corpo, a visão e a pintura, *O Olho e o Espírito*, diz-nos que: “É emprestando seu corpo ao mundo que o pintor transforma o mundo em pintura”; do mesmo modo, poderíamos dizer que é emprestando seu corpo ao personagem que o ator o transforma em cinema? É isso que vemos no filme em questão. O ator empresta seu corpo ao personagem. Philip Seymour Hoffman (E.U.A, 1967-2014) corporifica de modo fascinante um Capote vaidoso, que é sempre o centro das atenções,

polêmico, famoso, homossexual, inteligente, sensível, elegante, sedutor e narcísico. E o melhor termo é este mesmo: corporificar. Por que não se trata de uma representação ou de uma mímica ou de uma cópia esmaecida do que Truman Capote seria na vida real. Trata-se do Capote de Hoffman presentificado, ou melhor, tornando-se presente em carne e osso na atuação do artista.

Se, desde Platão, Descartes e Hegel, a arte se deixou compreender a partir da noção de representação, que organizava os modos de fazer, ver e julgar o que é arte, vemos aqui que, para além da representação, ela se mostra como expressão, se vinculando ao corpo e ao seu modo de ser, à sensação (*aisthesis*). Ela se revela como sendo da ordem do sensível, fazendo-se e trabalhando, como afirma Escoubas (2007, p. 220), “no campo da (ou na própria) *aisthesis*”, seu estofo sendo “o mesmo que o do próprio corpo – corpo sensível, afetivo, pulsional”. É assim que Hoffman corporifica Capote e não, simplesmente, o representa. Vinculada à *aisthesis*, a *mimesis* se faz *poiesis*. E é, justamente, a partir desta corporificação do escritor pelo ator, irradiando sua personalidade e impregnando o filme, que, para nós, uma das características fundamentais da pesquisa em ciências humanas salta aos olhos. Qual seja: *o pesquisador é o principal instrumento de sua própria pesquisa*.

Em termos fenomenológicos quem é aquele que pesquisa? De certo, não é uma consciência desencarnada que paira sobre o mundo e estabelece com ele uma relação de puro conhecimento ou apenas epistemológica. O pesquisador é alguém situado no mundo pelo corpo e toda compreensão que puder ter deste mundo se dará a partir dele. Abaixo do sujeito puramente cognoscente, a fenomenologia nos desvela um corpo sensível e senciante, que nos abre para o mundo e para os outros e possibilita nossa comunicação sensível com eles, anterior a toda teorização do sujeito epistemológico. Anterior ao mundo do conhecimento constituído pela consciência, encontramos o mundo-da-vida (*Lebenswelt*), lugar de encontro não de consciências ou de sujeitos epistemológicos, mas de seres humanos, históricos e socialmente situados. Nesta

perspectiva, a despeito de toda sua formação científica que procura reduzi-lo à objetividade dos procedimentos metodológicos, não há como o pesquisador, enquanto pesquisa, fazer abstração de sua personalidade, daquilo que ele é, não há como se esconder dos outros atrás de um jaleco branco ou de complicados cálculos estatísticos. Como principal instrumento de sua pesquisa, o pesquisador tem que se apresentar, expor-se. Durante todo o filme, Capote comprova inteiramente esta exigência.

À exigência apresentada acima, contudo, se vincula outra, que nos remete à antiga máxima socrática: *Conheça-te a ti mesmo*. Se sou o principal instrumento de minha pesquisa, é preciso que eu me conheça, sob pena de ignorar o instrumento essencial para meu trabalho, ou seja, eu próprio. Para a fenomenologia, somos um ser no mundo e com os outros. Sendo assim, não é se isolando na interioridade de uma subjetividade secreta que nos conhecemos, não atingimos o conhecimento de nós mesmos a partir da introspecção; mas, ao contrário, nos conhecemos saindo de nós e indo ao encontro dos outros e do mundo; quanto mais saio de mim em direção ao outro e ao mundo, mais me conheço; pois estas duas instâncias, a da alteridade e a da mundaneidade, fazem parte daquilo que sou. Neste sentido, sair de si em direção ao mundo e aos outros não é diferente de entrar em si. Por mais paradoxal que pareça, os dois movimentos se equivalem e o que temos é uma relação de imbricação entre interioridade e exterioridade, na qual a exterioridade (o outro e o mundo) nos invade, do mesmo modo que a interioridade (eu) se ramifica no exterior. Assim, o de fora está dentro e o de dentro está fora, de modo que o movimento de sair de si e o movimento de entrar em si tornam-se equivalentes e não sabemos mais onde traçar a linha divisória entre eu, o mundo e os outros, pois o que temos é o dentro e o fora girando um pelo outro.

Esta “totalidade confusa”, abaixo do plano da consciência e de seus objetos, anterior a todo julgamento ou visão teórica, na qual, eu, os outros e as coisas se encontram juntos, é o que Merleau-Ponty (1964b, p. 91) chama de mundo-da-vida (*Lebenswelt*) e é, nela, que vivemos, agimos e nos conhecemos. Neste sentido, em termos

fenomenológicos, o ditado popular ganha assim certa razão: “Diga-me com quem andas que te direi quem és”. Mas para que fique ainda mais de acordo com o que estamos argumentando, cumpre acrescentar: “diga-me com quem e por onde andas que te direi quem és”, assim teríamos no ditado tanto a alteridade quanto a mundaneidade presentes na configuração do si-mesmo.

Voltemos, todavia, ao filme e antes de prosseguirmos com a discussão acima, permita-nos apontar mais uma pista para a pesquisa que podemos tirar dele. O que ele nos mostra? Vemos que é olhando ao seu redor, atento ao seu mundo e estranhando o que parece familiar, que Capote vê, no quase indiferente, um assunto de grande interesse. É assim que descobre, numa simples nota de jornal, o tema de pesquisa que mudaria sua vida. Esta cena nos chama a atenção para o valor que tem, para o pesquisador, essa capacidade de estranhamento do familiar, de espanto perante o supostamente trivial. Sem eles, nada nos desperta à pesquisa. Para citar o poeta Valéry (1991), precisamos libertar “a criança que habita em nós e que sempre quer ver como pela primeira vez” (p. 100). No estranhamento, na admiração ou no espanto tomamos distância do mundo, rompemos com a nossa familiaridade natural em relação a ele. Contudo, não para renunciarmos a ele ou fechar-lhe os olhos. Mas, justamente, para vê-lo melhor, redescobri-lo, como aponta Merleau-Ponty (1996, p. 115) em “sua estranheza fundamental”. Fenomenologicamente, a admiração nos desperta para o enigma do mundo, em vez de simplesmente admiti-lo ou consenti-lo como evidente. Temos aqui, portanto, mais uma dica à pesquisa: *Precisamos libertar a criança em nós.*

Continuemos no filme, retomando a questão do outro e do mundo. Assim que descobre a notícia no jornal, Capote decide: “É sobre isso que quero escrever, quero ir esta noite”. E ele parte, sai de seu mundo de estrelas, escritores e cineastas, em Nova York, para uma pequena cidade no Kansas. Põe-se para fora de seu meio habitual, de seu ninho seguro, e vai ao encontro de um mundo e de pessoas diferentes, mas também ao encontro de si mesmo. Se habitamos, todos, o mesmo mundo-da-vida (*Lebenswelt*), neste

mundo, criamos nossos mundos-ambientes (*Umwelt*). E, no filme, temos, pelo menos, três deles se encontrando, ora se comunicando, ora se chocando uns com os outros: o mundo-ambiente da cidadezinha, aqueles assassinos e o do escritor. No encontro desses mundos diferentes, aquele que vem de fora, muitas vezes, é visto como um estranho e, até mesmo, como um intruso: “as pessoas daqui não falam comigo”, reclama Capote.

Entrar no mundo dos outros e ser aceito por eles não é fácil. Tornar o estranho familiar ou tornar-se familiar entre estranhos é difícil. E esta dificuldade de encontro com o outro e seu mundo aumenta ainda mais, quando ele é mediado pelo preconceito ou pelo ‘pré-juízo’. No início do filme, ao conversar com a moça, amiga da filha da família assassinada, Capote afirma o seguinte: “quando alguém já tem uma ideia sobre você, é impossível convencê-lo do contrário”. E, no caso da conversa que presenciamos, isso vale para o próprio Capote, que também tem preconceitos em relação ao povo da pequena cidade. Daí a importância, para aquele que pesquisa na perspectiva fenomenológica, do *movimento de abstenção ou de suspensão dos juízos*, dos julgamentos, das previsões em relação àquilo que se pesquisa. Este exercício de autocrítica e de vigilância, embora jamais seja suficiente para nos livrar completamente de nossos preconceitos, é fundamental para que o outro e seu mundo apareçam ou se deem a ver naquilo que têm de mais próprio, de característico ou de singular, isentos, tanto quanto possível, daquilo que já preconcebemos ou prevemos deles.

Aliada à suspensão dos ‘pré-juízos’ para que o fenômeno se manifeste em sua especificidade, precisamos acrescentar ainda a importância de se variar os pontos de vistas e as maneiras de visá-lo. Capote utiliza diários, fotos, gravações, desenhos, visita a irmã dos assassinos para conversar sobre eles, recorre à própria memória (“lembro-me de 94% das conversas”, se vangloria o escritor), realiza entrevistas em profundidade. *Quanto mais variarmos os modos de visar o que pesquisamos tanto mais rica será nossa compreensão dele.*

Páginas atrás, dizíamos que aquele que pesquisa está situado no mundo pelo corpo. Para ampliarmos e fundamentarmos, um pouco mais, a necessidade da variação dos pontos de vista, ao visar um fenômeno, precisamos tirar algumas consequências epistemológicas disto falamos alhures. A *Fenomenologia da Percepção* nos dá a ver o corpo como nosso ancoradouro no mundo. Somos, cada um, corpos e, através deles, estamos sempre inseridos numa situação, que define o lugar a partir do qual frequentamos o mundo. Esta situação nos faz ver que perceber é sempre diferenciação por relação a um nível, que é nossa própria corporeidade. Este “aparelho para viver” (Merleau-Ponty, 1955)³, que é o corpo-próprio, instalamos no mundo, sendo o “centro de perspectiva” (Idem, *Ibidem*) que nos possibilita o espetáculo do mundo, mas que também o condiciona ou o delimita para cada um de nós. Todos nós percebemos o mesmo mundo, mas cada um a partir do ponto de vista definido pelo seu corpo. Assim, nossa situação, ao definir o lugar de onde vemos as coisas, torna impossível ao nosso olhar abarcar tudo ou tudo ver. Tudo que vejo, vejo-o sempre de um ponto de vista, daí a importância de variá-los; pois não há um lugar do qual tudo seja visível ou que permita a visão do todo. Mas, daí também, a importância do olhar do outro como elemento imprescindível para a ampliação do meu olhar.

Se o que há são sujeitos situados, cada qual com sua perspectiva sobre o todo, logo, para que nossa visão dele se amplie, nosso olhar não pode se isolar no nosso ponto de vista, precisamos do olhar do outro, que confirma, amplia, nega ou corrige o meu olhar. A intercorporeidade acaba por nos mostrar que, para a fenomenologia, *a verdade é da ordem da intersubjetividade*, do diálogo entre os olhares. O que podemos obter de verdade sobre o mundo não se obtém contra a inerência de cada olhar a um lugar e de cada

³ Nota inédita de Merleau-Ponty, de 28 de setembro de 1955, transcrita por Renaud Barbaras, à qual tivemos acesso por ocasião de nosso estágio doutoral na França em 1999.

sujeito a uma determinada situação social e histórica, se obtém, justamente, por intermédio dela.

Se, porém, o olhar do outro é tão importante para o meu olhar, quem é o outro? Voltemos ao filme para puxarmos dele mais um ponto de discussão. As estratégias de aproximação dos outros utilizadas pelo escritor quase nunca são isentas de interesses: ele dá presentes, como no caso do livro autografado e com dedicatória para a secretária do xerife; suborna, como é mostrado em sua conversa com o chefe da penitenciária; usa de chantagens afetivas, mente e manipula; enfim, pelo que o filme nos mostra, a pesquisa não envolve apenas questões epistemológicas, mas também ou, sobretudo, questões éticas. Contudo, sem os outros não há pesquisa e Capote usa de todos os recursos, lícitos ou não, para se aproximar deles.

Vejamos o caso de seu primeiro contato com Perry Smith, aquele entre os dois criminosos com o qual ele desenvolve uma estreita relação. Perry se queixa de dor de cabeça e queria uma aspirina (no filme dublado esse diálogo não aparece, só no legendado). No segundo encontro entre eles, Capote traz as aspirinas que não tinha no primeiro encontro. Ao entregá-las para Perry, ele diz “give me your hand” (dê-me sua mão), trava-se aí o corpo a corpo entre eles que perpassa todo o filme. Ainda nesta cena, Perry está lendo o livro de Capote, emprestado pela secretária do Xerife, que o ganhou de presente do próprio escritor, em cenas anteriores. No livro, tem uma foto do autor. Perry lhe diz: “Sua foto não é boa”. O que vemos aqui? Capote é o pesquisador, supostamente, o polo ativo e subjetivo, aquele que vê, avalia e apreende; mas o outro não é o polo passivo ou objetivo, o outro também é sujeito. Então, quem vê, avalia e apreende, também é visto, avaliado e apreendido, pois se trata do encontro não de um sujeito com um objeto, mas entre sujeitos.

Na sessão de fotos que fazem juntos, na primeira foto, se observarmos, Capote olha para a câmera, mas Perry olha para Capote. Aquele que observa e descobre também é observado e descoberto. Assim, portanto, se o outro não é o objeto passivo

exposto diante de mim, mas é também alguém que sente e pensa, a aproximação entre nós (e o filme mostra muito bem isso) não é apenas racional e objetiva, não é uma aproximação do pesquisador com o seu objeto de pesquisa. Esta aproximação é também emocional, sensual, fraternal, pessoal. Mais que um objeto que posso manusear e servir-me dele a meu bel-prazer, *o outro é um alter ego* com o qual tenho que conviver. Diferente de mim, posto que é *alter*, mas idêntico a mim, posto que é *ego*.

Assim, quando reconheço o outro como realmente alteridade, sei que ele não vê o mundo do mesmo modo que eu, que seu ponto de vista do mundo, das coisas e de mim mesmo, é diferente. Mas, além disso, aliado a este reconhecimento do outro como *alter*, ao reconhecê-lo também como *ego*, isto é, como sujeito, o pesquisador se desloca do centro da cena como único sujeito e o outro surge não como algo lançado diante de mim (*Objectum*), ele surge de pé, perante a mim, sujeito como eu, resistindo à minha manipulação e se identificando comigo na condição de sujeito, e tornando impossível que nossa relação se estruture no esquema Sujeito-Objeto. Doravante, nossa relação é de entrelaçamento e nela, somos ambos, ao mesmo tempo, visível e vidente.

Permitam-nos insistir neste ponto, o outro jamais aparece *diante de mim* como objeto. Vejo lá adiante que aquele homem interage com as coisas ao seu redor do mesmo modo que eu interajo com minha circunstância. O outro surge, assim, primeiramente, como um desdobramento de mim mesmo, como uma réplica de mim. Reconheço-o, primeiramente, no que temos de semelhantes. Ele, contudo, é *outro* eu. Logo, se ele é verdadeiramente outro, como afirma Merleau-Ponty (1969), “é preciso que em certo momento eu seja surpreendido, desorientado, e que nós nos encontremos, não mais no que tínhamos de semelhança, mas no que temos de diferente” (p. 198). Nesta perspectiva, “a percepção de um verdadeiro *alter ego* supõe que seu discurso [...] tenha o poder [...] de nos abrir para outro sentido [...], uma nova situação de conhecimento” (p. 199) de mim mesmo, do outro e do mundo.

No respeito à presença do outro, ele tem o poder de nos lançar em direção a significações que, antes dele, não possuíamos, tem o poder de nos despertar para sentidos aos quais não estávamos atentos. É assim que - desde que nos deparamos com o outro em seu mundo-ambiente (*Umwelt*), com suas ancoragens concretas, corporal, situacional, história e social - nosso projeto de pesquisa pode mudar completamente ou estar o tempo todo sujeito a reconfigurações. O outro e seu mundo muda meus rumos. Mais que isso, ele me muda, transforma-me. Como bem assegura Butler (2015, p. 41), “sou invariavelmente transformada pelos encontros que vivencio [...]. O encontro com o outro realiza uma transformação do si-mesmo da qual não há retorno”.

Portanto, se o encontro com o outro faz com que eu volte a mim diferente do que era, temos aqui mais um ingrediente à discussão que fizemos acima sobre a máxima socrática, tornando-a uma tarefa que dura tanto quanto nossa vida, ou seja, a vida inteira estamos nos diferenciando de nós mesmos, por isso, é a vida toda que precisamos nos conhecer. Cumpre acrescentar ainda que o corpo que somos faz de cada um de nós um ser único, mas também exposto. Ser corpo é estar exposto. Por meio de minha corporeidade, minha unicidade é exposta ao outro, mas a dele também é exposta a mim. Nossa corporeidade nos liga um ao outro “por aquilo que nos diferencia, a saber, nossa singularidade” (BUTLER, 2015, p. 49). O outro tem desta singularidade que somos um ponto de vista que só ele possui, jamais somos completamente visíveis por nós mesmos, precisamos do outro para nos vermos. O outro é espelho do meu ser e sem ele não podemos nos conhecer. E mesmo com sua ajuda, jamais seremos translúcidos e inteiramente conhecíveis para nós mesmos, falta-nos o olhar do outro e só ele pode nos ofertá-lo. Temos aqui mais uma pista fenomenológica à nossa conduta na pesquisa: *O outro é espelho do meu ser e torna o conhecimento de mim mesmo uma tarefa interminável.*

De volta ao filme, Capote se identifica com Perry como a um irmão: “É como se Perry e eu tivéssemos crescidos na mesma casa [...], um dia ele saiu pela porta dos fundos e eu pela porta da frente”. Interioridade e Exterioridade em relação de circularidade

ou de reversibilidade, fazendo do si-mesmo um outro e vice-versa (Ricoeur, 1990). Assim, ao procurar compreender Perry, é a si mesmo que Capote também busca compreender. Em uma conversa entre os dois, Capote diz a Perry que quer entendê-lo, mas, na verdade, ele quer compreendê-lo. Compreender é diferente de entender. *Entendemos as coisas, compreendemos as pessoas*. Entendo algo, compreendo alguém. No entendimento, vemos como as coisas funcionam, ele é racional, lógico, frio, uma ação daquele que entende sobre a coisa entendida; no entendimento vemos com clareza a separação entre o pesquisador e o objeto pesquisado; na perspectiva do entendimento podemos falar de neutralidade ou de objetividade do saber, de quantificação ou de mensuração das coisas. A compreensão é diferente, ela não dispensa a emoção, os afetos, a empatia. Nela, o que temos é uma interação entre dois sujeitos encarnados, na qual minha existência, como escreve Rabelo (2008, p. 110) “se tece sob o horizonte da existência do outro, meus gestos retomam e respondem ao outro, nos seus gestos descubro minhas intenções” e a relação entre nós é de abraço, ao mesmo tempo, somos, os dois, tocados e tocantes. A compreensão requer contato e convívio, nela não há lugar para o sujeito frio e distante do entendimento.

Há, portanto, duas maneiras de concebermos o conhecimento das coisas e dos outros. Numa, pensamos que para conhecê-los, devemos ficar de fora, não devemos nos confundir com eles; noutra, pelo contrário, devemos ficar dentro, nos confundir com eles. A primeira maneira é aquela iniciada na filosofia moderna com Descartes. Nela, temos uma separação radical entre o sujeito conhecedor e o objeto a ser conhecido e a comunhão sensível originária entre nós, o mundo e os outros é desfeita (Dupond, 2008). Na outra, instalado dentro do fenômeno que pesquisa, o pesquisador não pode mais se conceber como uma consciência pura ou uma razão objetiva que, inteiramente, exterior ao mundo, o conhece à distância, na mais perfeita segurança e neutralidade. No corpo a corpo com o ambiente da pesquisa, a ideia do sujeito que doa sentido ao vivido, a partir da distância objetiva e

desinteressada que toma dele, não tem mais lugar. Na perspectiva deste “conhecimento por contato corporal”, nossas ações, nossas práticas quotidianas e nossas vidas, nossas pesquisas têm sentidos, mas elas nascem, não de cima para baixo, construídos por um sujeito absoluto, mas das experiências compartilhadas e comuns “do mundo vivido antes do mundo pensado, antes de sua teorização pela ciência” (Bimbenet, 2011, p. 235).

Atendo-nos à pesquisa e voltando ao filme, quando, a certa altura, o protagonista fala de seu trabalho como sendo sua imagem e semelhança, o que precisamos compreender, com isso, é o trabalho de pesquisa também como um trabalho sobre si mesmo. Nestes termos, se tornam claras as falas de Capote, quando diz que, com esta pesquisa, “alterei meu ponto de vista sobre quase tudo” ou “este trabalho mudou minha vida”. Estas afirmações nos permitem desenvolver agora a última pista deste texto: *a ideia da pesquisa como uma experiência de transformação de si*.

Propomos, para o termo experiência, o sentido que Serres (1997, p. 25) lhe confere, em seu livro *Éloge de la Philosophie en Langue Française*. Ali, aprendemos que a palavra experiência é composta de duas preposições, a primeira, *Ex*, que “significa o partir, voluntário ou forçado, para fora do meio usual ou inicial”, e a segunda *Per*, que “descreve a viagem através de um novo mundo, inteiramente outro.” Com essas duas preposições, identificamos, no sentido da palavra “experiência”, um “duplo movimento, de desenraizamento e de estranheza” (p. 25). *Ex* é o movimento de arrancar-se do lugar em que está e partir, ir para fora, abandonar a segurança do seu ninho, do seu grupo ou de sua disciplina. *Per* indica não só o percurso novo e estranho, como também o perigo de o percorrer. Através da preposição *Per*, “o termo experiência avizinha-se ao de perigo” (p. 25) e ambos encontram aí uma raiz comum. “Experiência – resume Serres – iguala exclusão mais exposição, partida mais possível perda” (p. 26). Na pesquisa, compreendida como experiência, estamos longe de caminhos seguros (*Méthodos*) e corremos, inclusive, o risco de nos perdermos. A experiência nos lança na errância. Na pesquisa, enquanto experiência, o pesquisador

é um errante, nisso ele se arrisca, mas pode também encontrar algo novo, descobrir novos caminhos. No rigor do método, na segurança absoluta do caminho, não há novidade, o pesquisador não se perde, porque ele já sabe por onde passar, mas também nada encontra de novo, pois só trilha caminhos já previstos ou projetados. Se, de fato, nossa pesquisa for para nós uma experiência, no sentido que aqui propomos, então, não sairemos dela da mesma forma que entramos. Capote é a prova disso.

Considerações finais

Para encerrarmos, vemos que o filme nos mostra também as fases de uma pesquisa: a primeira, de descoberta e namoro: “ainda não escrevi nada” – o que tem feito? Pesquisa”, e isso, um ano depois. Em seguida, o mergulho de cabeça e, depois, a separação: necessidade e dificuldade de tomar distância. Após quatro anos, Capote ainda não conseguia se separar de Perry: “vou sentir falta dele”, diz o escritor. E em 1965, no último encontro entre os dois, pouco antes de sua execução, Perry diz a Capote: “você ainda não se livrou de nós”. E, de fato, ele não vai se livrar. Nesta cena, vemos um Capote dilacerado, partido em pedaços que nunca mais vão se juntar.

No início do filme, Capote disse ao xerife que seu trabalho tratava de como a morte da família afetou a cidade. No decorrer do filme, o que assistimos é como a vida e a história de Perry afetaram a vida e a história do próprio Capote. No final do filme, parece que ele quer que Perry morra, que as petições não sejam aceitas e que eles sejam executados. Parece ser o único jeito de dar um fim à relação entre eles, de cortar o vínculo criado no início do filme, com a frase: “dê-me sua mão.” Perry morre, é enforcado. Em telefonema a Joe, seu parceiro, Capote afirma: “Foi uma experiência terrível, nunca vou superar isso.” Verdade, ele não superou, afundou no alcoolismo e nunca mais terminou outro livro. E o mais interessante é a epígrafe, que aparece no final do filme, tirada do livro que não conseguiu

acabar depois de *A sangue frio*. O texto diz o seguinte: “Mais lágrimas são derramadas por orações atendidas do que por aquelas que não foram”. Capote rezava para que Perry morresse. Sua oração foi atendida. Perry morreu e, com ele também Capote, o escritor. Para concluir, deixamos dois alertas para aqueles que fazem ou pretendem fazer de suas pesquisas uma experiência: 1. Cuidado, pesquisar pode ser perigoso! 2. E digam adeus ao sangue frio!

Referências

- BIMBENET, E. *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Vrin, 2011.
- BUTLER, J. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CAPOTE. Direção: Bennett Miller, Canadá: Eagle Vision, 2006, 1 DVD.
- DUPOND, P. “A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty”. In: VALVERDE, M. (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008. p. 82-106.
- ESCOUBAS, E. “Alguns temas da estética francesa contemporânea”. In: *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 16, n. 21, p. 213-226, July 2007. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/228>>. Acesso em: 27 May 2017
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. *Notes inédites de la Bibliothèque Nationale pour Le Visible et l'Invisible*. Transcription par Renaud Barbaras. (Mimeo).
- _____. *L'œil et l'esprit*. Preface de Claude Lefort. Paris: Gallimard, 1964a.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964b.
- _____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.

- _____. *Le cinéma et la nouvelle psychologie*. Dossier par Pierre Parlant. Paris: Gallimard, 2009.
- PARLANT, P. "O texto em perspectiva". In: MERLEAU-PONTY, M. *Le cinéma et la nouvelle psychologie*. Dossier par Pierre Parlant. Paris: Gallimard, 2009. p. 37-106.
- RABELO, M.C.M. "Merleau-Ponty e as ciências sociais: corpo, sentido e existência". In: VALVERDE, M. (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008. p. 107-130.
- RICCEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- SERRES, M. *Éloge de la philosophie en langue française*. Paris: Flammarion, 1997.
- VALÉRY, P. *Variedades*. São Paulo: Iluminuras, 1991.

Quiasma diaspórico: o pensamento bantu no Brasil

Elizia Cristina Ferreira

A questão e o mundo que habitamos

Não temos jamais diante de nós indivíduos puros, geleiras de seres indivisíveis, nem de essências sem lugar e sem data [...] nós somos [...] pensamentos que experimentam o peso do espaço, do tempo, do Ser mesmo que eles pensam, que então não mantêm sob seu olhar um espaço e um tempo seriais, mas que têm em torno deles um tempo e um espaço de empilhamento, de proliferação, de invasão, de promiscuidade, perpétua gravidez, perpétuo nascimento, generatividade, essência bruta e existência bruta, que são os ventres e os núcleos mesmo da vibração ontológica (Merleau-Ponty apud Saint-Aubert, 2016, p. 245, tradução modificada)

Qual o peso em nós de nosso espaço marcado pela colonialidade e pelas múltiplas influências motrizes¹ que nos constituem historicamente enquanto afrolatinoamericanos(as)? Seria possível colocar essa pergunta filosoficamente ou será ela ôntica em demasia, fazendo-nos escapar de estruturas compartilháveis a qualquer ser que abra mundo? No importante

¹ O termo “motriz” aqui utilizado foi cunhado pelo pesquisador Zeca Ligiero para substituir matriz, pois, segundo ele, não pretende apontar para a existência “apenas de uma ‘matriz africana’, mas sobretudo de ‘motrizes’ desenvolvidas por africanos e seus descendentes na diáspora, presentes nas celebrações festivas e ritualísticas no continente americano independentemente dos limites territoriais e ou linguísticos dos seus habitantes. Aconteça no Haiti, em Cuba ou no Brasil, muda-se a língua de muitos dos cantos ou apenas o sotaque quando preserva-se a língua, mas o sentido e o simbolismo do ritual e os “comportamentos invocados” a serem restaurados se assemelham, não por influências mútuas, mas sobretudo nas formas e estilos de se criar e recriar a performance trazida da África num tempo remoto” (Texto apresentado pelo autor no V congresso da ABRACE – Associação Brasileira de pesquisa e pós-graduação em Artes Cênicas).

prefácio à Fenomenologia da Percepção, ao tentar responder o que é fenomenologia desde a formulação husserliana, Merleau-Ponty afirma que “as essências de Husserl devem trazer consigo as relações vivas da experiência, assim como a rede traz do fundo do mar os peixes e as algas palpitantes” (Merleau-Ponty, 2006, p. 12). Propõe-se aqui que lancemos as redes na *kalunga* – palavra bantu para dizer, entre outras coisas, mar – a fim de saber que peixes e algas serão encontrados. Entretanto, é preciso lembrar que, tal como as marisqueiras e os pescadores, aqui vamos por nossa jangada no mar sem muitas certezas sobre a fartura que agradecerá nossa rede, mas com a intuição de que “se Deus quiser quando voltarmos do mar, um peixe bom vamos trazer”². Já desde minha tese de doutorado defendia que o destino do método fenomenológico na obra merleau-pontyana era o de uma sobre-reflexão que se apresentava enquanto uma infiltração no mundo, que sua tarefa, mais do que encontrar respostas é a de vasculhar as dobras no ser, os furos que configuram nossa abertura no mundo (Ferreira, 2012). Para Merleau-Ponty, a presença do mundo é a presença de sua carne na minha carne. É nesse sentido que recoloco a pergunta: O que nossa situação (latino-américa e diáspora) faz variar em relação às propostas do filósofo francês e o que de comum podemos encontrar? A ver...

A história do pensamento ocidental que nos constitui é marcada pela criação e problematização da subjetividade, do subjetivismo e do dualismo implícito nessas concepções. Nós que estudamos filosofia (tal como ela é contada) sabemos o quanto pesa o fato de a modernidade europeia (majoritariamente) ter engendrado essas noções de pensamento, de consciência, de sujeito, de indivíduo, pois desde há muito que, se por um lado ela

² Trecho adaptado da ciranda de Dorival Caymmi “Suíte de pescador”: “Minha jangada vai sair pro mar / vou trabalhar, meu bem querer / Se Deus quiser quando eu voltar do mar / um peixe bom eu vou trazer / Meus companheiros também vão voltar / E a Deus do céu vamos agradecer / Adeus, adeus Pescador não esqueça de mim / Vou rezar pra ter bom tempo, meu nêgo / Pra não ter tempo ruim / Vou fazer sua caminha macia / Perfumada com alecrim”.

se prestava a fundamentar as possibilidades transcendentais do conhecimento, por outro nos deixava encurralados em como esse sujeito se relaciona com o mundo, com o outro e mesmo com seu próprio corpo.

Se como Merleau-Ponty admite, no texto “Em toda e em nenhuma parte”, “as grandes filosofias são ‘indestrutíveis’, não por terem visto parcialmente aquilo que o sistema iria descobrir totalmente, mas por terem implantados marcos [...] por onde a posteridade não cessaria de passar” (Merleau-Ponty, 1975, p. 400), que marcos teriam sido implantados em nós por outras possíveis filosofias não registradas classicamente que poderiam compor uma história da filosofia latino-americana? Como acessá-las? Estaria a filosofia em tais marcos? Se sim, que caminhos nos apontam? Qual seria o nosso universal filosófico? A carne de nosso mundo? Que contribuições temos a dar para a história da filosofia quando nos voltamos para nossa corporeidade? Como ponto disparador de proposta de caminhos a percorrer vamos ao que nos diz Merleau-Ponty em o *Visível e o Invisível*:

O que chamamos carne, essa massa interiormente trabalhada, não tem, portanto, nome em filosofia alguma. [...]. É preciso pensar a carne, não a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral. [...] 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 de água do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio do 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 contra uma parcela sua (Merleau-Ponty, 2003, 134-136).

Considerando isso e tomando posição filosófica do pensador francês como uma espécie de sintoma das questões ainda pululantes do pensamento ocidental contemporâneo e, na tentativa de “territorializar” nossa produção filosófica, propõe-se aqui o

seguinte desafio: que procuremos isso que em filosofia “ocidental” não tem nome, não nos antigos gregos, mas no pensamento ancestral dos povos bantu. Não parece anódina a contribuição dessa “nação”³ para a formação de nossa maneira de pensar quando nos damos conta de que mais de 40% dos escravizados trazidos para as Américas vieram dessa região particular, do reino do Congo que compreendia, antes do período colonial, aquilo que hoje é conhecido como Angola (sul) e como Zaire ou República do Congo (centro e norte do antigo Reino). O nome genérico banto foi dado por W.H. Bleck em 1860 a um grupo de cerca de 2.000 línguas africanas que estudou (BALANDIER, 1968, p. 64). Ora,

Analisando essas línguas, Bleck chegou à conclusão que a palavra *muNTU* existia em quase todas elas significando a mesma coisa (gente, indivíduo, pessoa) e que nelas os vocábulos se dividiam em classes, diferenciadas entre si por prefixos. Assim, *baNTU* é o plural de *muNTU*, porque nas línguas bantas os nomes são antecidos de prefixos, que distinguem, por exemplo, o indivíduo (Um, Um, Am, Mo, M, Ki, Tchi, N, Ka, Muxi, etc.), o grupo étnico a que ele pertence (Ba, Wa, Ua, Ova, A, Va, Ama, I, Ki, Tchi, Exi, Baxi, Bena, Akua, etc.) e a língua que ele fala (Ki, Thci, Chi, Shi, Si, Se, U, A, Li, Di, Lu etc.). Desta forma, um indivíduo Nkongo (congo), por exemplo, pertence ao povo *Bakongo* (Congo) e fala o idioma *Kikongo* (Quicongo). (Lopes, 2011, p. 96).

Bantu é, portanto, uma designação linguística e nela “estão compreendidos praticamente todos os grupos étnicos negro-africanos de centro, do sul e do leste do continente que apresentam características linguísticas comuns e um modo de vida determinado por atividades afins” (Lopes, 2011, p. 97). Segundo Lopes, entre os “Bantos do centro” estão os grupos étnicos que mais

³ Nos candomblés usa-se o termo “nação” justamente para distinguir a origem dos povos que configuram as diferentes formas de organização, tais diferenças têm a ver, sobretudo, com a língua, a maneira de tocar os atabaques e também com liturgia.

influenciaram, por exemplo, na formação do português que se fala no Brasil, tais como o Quibundo e o Quicongo.

Quiasma e encruzilhada

Alguns problemas se colocam a essa questão de saída e precisam ser enfrentados. Num primeiro olhar, apresentar nosso contexto diaspórico e de colonialidade pode se restringir àquilo que em filosofia costumamos chamar de aspectos ônticos, sendo reduzidos a uma justificativa historicista e/ou antropológica. Merleau-Ponty já nos advertira que ao falar “carne do visível”, não pretendia “fazer antropologia, descrever um mundo recoberto de todas nossas projeções”, mas sim queria dizer que o “ser carnal” é um “ser de profundezas, de várias camadas ou várias faces, ser de latência e apresentação de uma certa ausência” (Merleau-Ponty, 2009, p. 177). Então, o retorno ao pensamento ancestral dos povos bantu e do modo como ele permanece marcado para nós e em nós deve ser colocado, se possível, num plano ontológico⁴. Para isso recupero outra afirmação do ensaio “Em toda e em nenhuma parte” onde o filósofo francês se aventura em discutir a relação ocidente-orientes em filosofia. Lá nos afirma que:

[...] sob nossos olhos, os partidários da filosofia “pura” e os da explicação socioeconômica trocam seus papéis; não somos obrigados a participar do seu eterno debate, não temos que tomar partido entre uma falsa concepção do “interior” e uma falsa concepção do “exterior”. A filosofia está em toda parte, até mesmo nos “fatos”, em parte alguma e em domínio algum acha-se preservada do seu contágio com a vida (Merleau-Ponty, 1975, p. 402).

⁴ Essa empreitada não pode ser compreendida como uma “obrigação histórica”, embora seja verdade que, num nível de ação política nas discussões das epistemologias do sul e dos estudos decoloniais e étnico-raciais podemos dizer que se trata, sim, de uma dívida a ser sanada com aquilo que costumamos chamar de nossa ancestralidade afro-indígena. Reconheço ser possível pensar uma imbricação entre esses domínios, sobre a qual não temos tempo de trabalhar aqui.

Assim, portanto, nada “nos obriga” a esse retorno ora proposto, porém, sinto-me convocada a propor a discussão, isso na busca, repito, de nosso “universal filosófico” que, para Merleau-Ponty, é justamente “o momento e o ponto” que as limitações de um (a) filósofo (a) investem numa outra história que não é psicológica ou social, mas que se cruza com ela (Merleau-Ponty, 1975, p. 402).

Esses a quem Merleau-Ponty chama de “outros” não é necessariamente aplicável ao nosso caso. No ensaio *De Mauss a Claude-Lévi-Strauss*, por exemplo, ao falar da sociologia analisando as culturas ditas “arcaicas” o filósofo francês se pergunta: “como compreender o *outro* sem sacrificá-lo à nossa lógica e sem sacrificá-lo a ele?” (Merleau-Ponty, 1975, p. 384, grifo nosso). Ora, mas considerando esses dados todos recuperados aqui sobre o tamanho da contribuição de outros povos – que do ponto vista francês são os “arcaicos” ou os “outros” – em nossa constituição, ainda faz sentido que nós façamos inadvertidamente a mesma pergunta ou a da mesma forma? Em nós convivem o xamã e o psicanalista (para retomar aqui como metáfora a discussão que ele propõe com Lévi-Strauss nesse mesmo ensaio) e para “alargar” nossa razão só nos caberia nesse caso, sermos etnólogos de nós mesmos: “Método singular, trata-se de aprender a ver o que é nosso como se fôssemos estrangeiros e como se fosse nosso o que é estrangeiro” (Merleau-Ponty, 1974, p. 390).

Eis aí um emaranhado de contradições que nos são vitais (para novamente me valer no vocabulário do filósofo), estamos ao mesmo tempo fora e dentro da história oficial da filosofia. Estaríamos dentro porque estudamos e produzimos em filosofia desde os pensadores (do gênero masculino mesmo, diga-se de passagem) ditos ocidentais, mas estamos fora porque no final das contas (em relação a essa história oficial) somos latinos, somos sempre, em último caso, “não brancos” (negras, negros, indígenas, mestiças, mestiços, etc.). Contudo, nos lembra Merleau-Ponty: “O homem sadio não é tanto aquele que eliminou de si mesmo as contradições, mas sim, aquele que as utiliza arrastando em seu

trabalho vital” (Merleau-Ponty, 1975, p. 403). Disse – de forma mais poética – Caetano Veloso na música “Milagres do povo” que

o povo negro entendeu que o grande vencedor
Se ergue além da dor
Tudo chegou sobrevivente num navio
Quem descobriu o Brasil?
Foi o negro que viu a crueldade bem de frente
E ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente

Ora, quando aprendemos um pouco sobre as manifestações culturais indígenas e diaspóricas vemos como há muita saúde (nesses termos merleau-pontianos) nessas comunidades que sabem não apenas afirmar a vida, mas, o que é condição necessária para isso, encontrar caminhos para garantir a sobrevivência de seu modo de pensar. Nós que produzimos em filosofia: que poderíamos fazer para enfrentar tais contradições que nos condizem relativas à nossa histórica constitutiva? Se estamos nessa encruzilhada que em muitas possibilidades se apontam, porque seguimos como se estivéssemos numa linha reta, onde um único fim e/ou uma única origem são possíveis? Que podemos aprender dos processos civilizatórios dos povos africanos na diáspora considerando o modo como essa cultura sobreviveu?

É preciso ressaltar que inquietações como essa não são novidades, embora ainda não falemos muito a respeito nos encontros e cursos de filosofia no país. Temos as iniciativas do pensamento decolonial nas diversas áreas das ciências humanas espalhadas pela América Latina e, mais especificamente na área da filosofia contamos com a “filosofia da libertação”, do filósofo argentino Enrique Dussel e com a “geocultura do homem americano” do também argentino Rodolfo Kusch, ambos pensadores não estudados nos cursos de filosofia (embora o sejam em outras áreas das humanidades) e que reclamam pensar desde o nosso solo. Kusch, por exemplo, nos fala da necessidade de pensar uma “América profunda” fazendo referência à “conjunção dos

elementos primevos que – pese a todo o processo colonizador – irrompem no cotidiano das grandes cidades, conformando uma visão de mundo que nos faz tomar consciência ‘*de que algo nos impide de ser totalmente occidentales aunque nos los proponamos*’” (Kusch *apud* Coelho, 2016, p. 34).

A contribuição dessas reflexões para a questão latino-americana se situa então nas influências dos povos bantu nisso que “nos impede ser totalmente ocidentais”. Ao longo do acúmulo desses últimos anos de trabalho (envolvendo projetos de pesquisa e extensão do programa AnDanças), dialogando com pesquisadoras das mais diversas áreas da cultura que trabalham com manifestações populares afro-indígenas na Argentina, no Uruguai e na Colômbia, temos concluído que tais povos, que também se espalharam por todo território latino-americano, deixaram suas marcas para além dessas fronteiras brasileiras. Evidenciá-las deve contribuir para nos posicionar no debate nacional, latino-americano e mundial acerca do que pode se configurar como um pensamento afro-brasileiro.⁵

⁵ Essas reflexões têm sido feitas ao longo dos anos de um trabalho interdisciplinar realizado num diálogo entre pesquisa e extensão, e alguns resultados já foram publicados em artigos. Especialmente no artigo “Umbigo do mundo – subjetividade, arte e tempo” (Ferreira, E., *Ensaios filosóficos*, Volume XV – jul/2017) disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo15/00_Revista_Ensaios_Filosoficos_Volume_XV.pdf. Alguns trechos do mesmo serão retomados aqui, sobretudo no que tange ao pensamento de Fu-Kiau e as metodologias que temos empreendido em nosso grupo para desenvolver essas pesquisas. Tais reflexões vêm sendo elaboradas num programa de pesquisa e extensão que temos chamado de “AnDanças. Ele se iniciou com um estudo da noção de ancestralidade, muito em voga das discussões das mais diversas áreas na Bahia e nos estudos africanos em geral, e com uma cartografia das danças populares que nos permeiam [...]. O método utilizado até o momento tem sido o da cartografia sentimental, apreendido nas leituras da obra de Suely Rolnik. A cartografia, diferentemente de outras metodologias das ciências humanas e mesmo da filosofia, não faz um trabalho de entrevistas de sujeitos sociais em suas comunidades (por exemplo), mas trabalha com os afetos mobilizados e moventes do corpo em experiência e o da “corpografia”, experiência metodológica empreendida por Ida Mara Freire (filósofa e dançarina) ao pesquisar o Toyi-Toyi na África do Sul. Ela

Segundo Sallis, em *O Visível e o Invisível* o sujeito não é mais definido como ser-no-mundo (*être-au-monde*), mas sim como ser “do-mundo” na medida em que a partir do conceito de carne, ele passa a se ver como participante da carne do mundo (Sallis, 2003, p. 70). Para Merleau-Ponty, dizer que a subjetividade é encarnada implica, de fato, em pôr em xeque a noção moderna de sujeito. Tudo isso desde uma longa trajetória de discussão que envolve pensar a percepção no mundo, no espaço, no tempo e com outrem.

Cabe-nos rejeitar os preconceitos seculares que colocam o corpo no mundo e o vidente no corpo ou, inversamente, o mundo e o corpo no vidente, como em uma caixa. Onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne? Onde colocar no corpo o vidente, já que, evidentemente, no corpo há apenas ‘trevas repletas de órgãos’, isto é, ainda o visível? O mundo visto não está ‘em’ meu corpo e meu corpo não está ‘no’ mundo visível em última instância: carne aplicada a uma carne, o mundo não a envolve nem é por ela envolvido. [...]. Meu corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo. Mas meu corpo vidente subentende esse corpo visível e todos os visíveis com ele. Há inserção recíproca e o entrelaçamento de um no outro (Merleau-Ponty, 2009, p. 180).

Há experiência da coisa visível, entretanto, ela é a experiência de um pré-existente, pois a percepção não é um movimento de um

procurou estabelecer um diário de seus vividos corpóreos nas mais variadas experiências que lá teve. Segundo ela, na corpografia “busca-se uma escrita movente, que se articula em um deslocamento do gesto que escreve para o gesto que dança, do mesmo modo que a dança se move para uma escrita que denote as marcas de passos, lapsos e lampejos de uma memória corporal” (FREIRE, 2015). Certamente, o exercício corpográfico aqui empreendido tem sido diferenciado, territorializado de acordo com as condições das envolvidas na pesquisa. As danças cartografadas são mormente aquelas da cultura popular brasileira, que evocam o sentido de comunidade, pois que surgem no seio de comunidades pesqueiras, marisqueiras, trabalhadoras em geral, quilombolas, indígenas, portanto evocam noções éticas e estéticas importantes para os processos civilizatórios destes grupos. Dança-las é apreender sensivelmente tais noções. É preciso, não obrigatório, mas preciso e precioso dançar!” (Ferreira, 2017, p. 128-129).

ser que é como *parte* do mundo sem *pertencer* a ele – como se, do seu ponto, a percepção fosse buscar as coisas, ou fosse atacada por elas. Em verdade, a percepção se origina do seio desse mesmo mundo que ela quer envolver, desde um ser que também é ela, num certo sentido. Por isso que, para Merleau-Ponty, cada paisagem de minha vida é um segmento da *carne durável* do mundo; o mundo enquanto visível não é um objeto sob minhas mãos e meus olhos e contra meu corpo, mas um ser do qual minha visão faz parte, uma visibilidade mais velha que minhas operações e meus atos. Uma sorte de deiscência abre meu corpo em dois, entre ele olhando e ele olhado há um recobrimento e uma imbricação: assim as coisas passam em nós tanto quanto passamos nelas (Ferreira, 2012, p. 180.) O “quiasma” aparece como esse “entrelaçamento” entre visível e invisível, uma simultaneidade entre atividade (do sujeito do ato de perceber e pensar) e passividade (do sujeito que é visto e pensado) que instaura uma distância íntima desde onde surge a reflexão filosófica.

“O sentido é invisível”, nos diz Merleau-Ponty em uma nota de trabalho, mas prossegue ele: “o invisível não é o contraditório do visível: o visível tem ele mesmo uma membrura de invisível e o in-visível é a contrapartida secreta do visível” (2009, p. 265). Parece pertinente dizer que o ponto, o quiasma de onde o sujeito se vê e se pensa, de onde surge a questão filosófica pode ser lido como uma espécie de encruzilhada (entre visível e invisível). Conceito muito familiar aos povos africanos em geral e que os povos bantu chamam de *kalunga*.

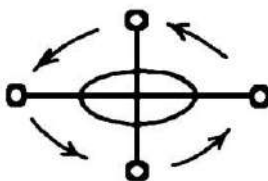
“Que noite mais funda calunga!”⁶

Para compreender uma vertente de sistematização do pensamento desses povos, nos valem dos escritos de Kimbwandènde Kia Bunseki Fu-Kiau. “Nascido em Manianga, no interior da atual República Democrática do Congo, no ano de 1934, iniciou-se em três grandes escolas de pensamento tradicional bantu (*Lèmba, Khimba e Kimpasi*), assim como, mais tarde, ingressou numa relevante carreira acadêmica (nas áreas da Antropologia Cultural, Biblioteconomia e Educação), tendo, para tal, emigrado do seu país de origem em direção aos Estados Unidos” (Santana, 2016, p. 49). Desse modo, também teve acesso significativo ao sistema ocidental de pensamento e passou a escrever obras em que sistematiza para nossos códigos clássicos o pensamento ancestral (e contemporâneo) dos povos bantu. Segundo Fu-Kiau, numa palestra que deu em Salvador em 1997, num encontro da FICA (Federação Internacional de Capoeira Angola), ao serem trazidos para cá [e para a diáspora nas Américas em geral], velhos mestres, homens [e mulheres] jovens começaram a se organizar de maneira secreta por todo território, passando seus ensinamentos através de “espaços” de culto e ensino (tais como a capoeira e o candomblé no Brasil, por exemplo). Para esses povos, a vida humana acompanha o esquema maior da vida que surge, se desenvolve e morre em quatro etapas. “Para os bantu a morte não é fim, porque a morte é um processo como qualquer outro processo, e porque é processo, eles veem como música. Nós nascemos sob a música e morremos

⁶ Trecho da música *Ya ya massamba* de Roberto Mendes que utilizo como referência poética espacial para auxiliar na compreensão do pensamento bantu no solo do recôncavo baiano. Dessa música também se origina a expressão “Umbigo do mundo” através da qual tenho me aprofundado como uma forma de pensar a atualização da *kalunga* e uma possível contribuição desses povos para outras formas de pensar a subjetividade. Aqui não será possível entrar nessa seara, no entanto, essa discussão é feita no artigo acima referido. Os primeiros parágrafos dessa seção recuperam o que já foi publicado, sendo que aqui me aprofundo mais na apresentação da definição de *kalunga*.

sob música, porque dentro de nós temos uma percussão que é o coração” (Fu-Kiau).

Dentre os conceitos *bakongo* está um deveras importante para os povos diaspóricos em nosso solo e que aparece de várias formas em nossas manifestações, trata-se da Kalunga. A compreensão dos conceitos bantu passa pela compreensão de cosmogramas. Segundo Farris, a Kalunga pode ser encontrada no cosmograma Bakongo assim representado:



Trata-se do *Twindwa Nzá Kongo*, símbolo que alude a passagem do mundo dos mortos para o mundo dos vivos e para a criação do mundo também.

Um garfo na estrada (ou mesmo um ramo bifurcado) pode aludir a esse símbolo crucialmente importante da passagem e da comunicação entre os mundos. A ‘virada na trilha’, isto é, encruzilhada, permanece um conceito indelével do mundo atlântico Kongo como ponto de cruzamento ou de intenção entre os ancestrais e os vivos. [...] A linha horizontal separa a montanha do mundo vivo de sua contraparte espelhada no reino dos mortos. A montanha dos vivos é descrita como ‘terra’ (*ntoto*). A montanha dos mortos é chamada ‘argila branca’ (*mpemba*). A metade inferior do cosmograma Kongo era também chamado de Kalunga e se referia literalmente ao mundo dos mortos como completo (*lunga*), dentro de si mesmo, e a completude que acontece com uma pessoa que compreende as maneiras e os poderes de ambos os mundos (Farris, [s.d], p. 113)⁷.

⁷ Todas as reflexões dessa seção até aqui estão publicadas no referido artigo “Umbigo do Mundo –subjetividade, arte e tempo”, daqui por diante aprofundo o debate sobre o conceito de kalunga.

Na Cosmologia Kongo, de acordo com Fu-Kiau (*The African Book Without Title*)⁸, a história da kalunga e a kalunga mesma aparecem como mito da origem da vida. Ademais, a kalunga tem várias acepções, todas elas de alguma forma complementares, também indicam que a temporalidade não distingue de maneira linear entre momentos de passado e presente. Para eles, a vida humana é rodeada por diversas forças e ondas que a governam como num *mbûngi*: *Mbûngi, mwâsi, mpâmba* significa algo vazio, cavidade, representa o mundo como era em seu começo. Vazio porque não há vida visível, mas onde habitam forças que podem explodir. Onde há vazio e nada, agem outras forças desconhecidas e invisíveis. Nesse contexto a *Kalûnga* seria uma força de fogo completa em si mesma que surgiu de *mbûngi* e tornou-se a fonte de toda vida na terra (*Kalûnga walûnga / kwîka mbûngi ye lungila yo*). A força aquecida da *Kalûnga* explodiu e caiu como uma grande chuva de projéteis (*kimbawandènde*), produzindo uma grande massa em fusão (*lunku lwanlâmba nzâmbi*). Assim ela tornou-se símbolo de força, vitalidade, processo e princípio de toda mudança na terra. Quando esfriou, a massa em fusão solidificada (*kînda*) deu luz à terra. Nesse processo de esfriamento, a matéria em fusão (*luku lwanlâmba Nzâmbi*) produziu água (*luku lwansânda*) que resultou em rios, montanhas, etc. O mundo (*nza*) tornou-se uma realidade física flutuante na kalunga, metade terrestre, metade submarina e espiritual. Do modo como Fu-Kiau coloca, parece que o mundo espiritual e submarino, portanto o mar, são o mesmo, e em muitas acepções brasileiras a kalunga é traduzida como o mar. A travessia feita pelos(as) negros(as) se deu por esse meio e marca também a ambivalência desses dois mundos, a continuidade do mundo africano pós travessia do Atlântico. “A *kalûnga* significando também oceano é uma porta e uma parede entre os dois mundos. *Kalûnga* tornou-se

⁸ Como já dito, a cosmologia Kongo também se expressa por cosmogramas, nessa obra “*The African Book without title*” uma espécie de manuscrito que se encontra na biblioteca do Centro de Estudos Afro-Orientais – CEAO – UFBA, todas essas “fases” da kalunga no mito de origem e continuidade do mundo e da vida aparecem desenhados.

também a ideia de imensidão, *sênsele/wayawa*, o que não pode ser medido, uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades, um *'n'kîngu-nzâmbi'*, o princípio-bom-da-mudança, força que continuamente gera". A Kalûnga é a vida completa tudo que a toca compartilha dessa vida (Fu-Kiau, 1980, p. 1-3).

A ideia da kalunga nos permite pensar uma outra noção de subjetividade, imersa nessa correlação do mundo dos mortos e dos vivos em iteração, da eterna criação e recriação do mundo. Essa encruzilhada também pode ser vinculada à ideia de "*mntu*" ou de pessoa nas culturas bantu em geral, que, segundo Silva, é para os(as) africanos(as) "carregada de um significado profundo. Para alguns círculos africanos, o *mntu* não pode existir fora da comunidade, ele só tem valor e significado quando encontrado e compreendido na sua comunidade"⁹ (Silva, 2017, p. 9). A definição de pessoa passa então pela confluência dessa alteridade que é a comunidade dos vivos, mas também dos mortos. Ainda segundo Silva: "O *mntu* afirma a sua relação ética não só com o presente, mas também com o futuro e passado: com o presente porque é nele onde traçamos o nosso destino, a realização de nossos actos, com o passado porque lá estão nossos antepassados, e com futuro porque o *mntu* sonha que o amanhã será de sucesso" (Silva, 2017, p. 12). A kalunga, como já dito, é uma marca indelével em nosso mundo e aparece de várias maneiras em diversas manifestações populares nelas sendo atualizadas como é o caso do candomblé, do samba e da capoeira que em suas "rodas" nos permitem pensar em alternativas filosóficas às dicotomias e dualismos.

"Tudo que a boca come!" – o quiasma diaspórico latino-americano

Para Merleau-Ponty, a interrogação filosófica surgiria, como vimos, justamente junto com esse mistério da minha carne que ao mesmo em que vê o mundo é também vista por si mesma e pelo

⁹ "Eu sou porque nós somos" é o lema da chamada "filosofia ubuntu", uma variação da filosofia bantu.

mundo. O quiasma seria essa simultaneidade entre passividade e atividade, uma espécie de “dobra” no ser, de onde brotam as perguntas pelo sentido, pelo sujeito. Nesse sentido, considerando os dados históricos dos povos que nos constituíram a partir dos processos de escravidão e colonização, não estaria a dobra de nosso ser situada nesse “ser-do-mundo-latino-americano”? Parece bastante relevante ver o que nos ensinam os povos bantu que nos habitam. Contudo, a apreensão do pensamento bantu em diáspora demanda novas metodologias de abordagem. Por exemplo, a sabedoria dos mais velhos, os aprendizados pelo corpo, através da dança e da luta. Por isso mesmo, algo que temos constatado ao longo desses anos é que esse trabalho, para ser realizado, demanda uma elaboração metodológica diferenciada, interseccionando dança (prática), filosofia, antropologia e demais áreas das humanidades. Tem se mostrado necessário entrar em algumas rodas influenciadas pela “motriz” bantu admitida como uma das influências (entre as indígenas, as europeias e de outras etnias africanas) que compõem nossa corporeidade (bem como dos demais países das Américas).

Vale lembrar que propor inovações metodológicas em filosofia já foi reivindicado por outros(as) pensadores(as). Kusch, por exemplo, defende a existência de “conteúdos filosóficos no pensamento popular” que seriam acessados, justamente, desde entrevistas com camponeses. O mesmo acontece muitas vezes com a filosofia africana cujo termo começa a ser discutido com a invenção da etnofilosofia desde a obra do padre belga Placide Tempels, “A filosofia bantu” publicada em 1945. Tempels viveu no Congo, para onde foi em missão de evangelização dos “povos primitivos”. Durante o tempo que passou lá, julgou necessário informar aos “civilizados” que “os primitivos” possuem sim um sistema de pensamento que pode ser considerado filosófico e que, portanto, nada justifica sua desumanização; fez isso justamente observando e aprendendo tais concepções de mundo da maneira como elas eram vividas a partir dos códigos de conduta, dos processos de ensinamento, etc. Além disso, na categoria que se

classifica como filosofia africana, existe também uma corrente intitulada de “filosofia da sagacidade” (ou sabedoria) que justamente vai alegar de modo parecido ao de Tempels (inspirado por ele) que a filosofia africana está entre os chamados sábios (mestras(es), mais velhas(os), etc.) chegando ao ponto de afirmar que “toda obra de filosofia da sagacidade envolve um filósofo profissional entrevistando alguma outra pessoa a que ele considera um sábio” (KALUMBA, s.d., p. 1).

Estas metodologias podem, me parece, ser sustentadas sem conflito com o pensamento de Merleau-Ponty, que já nos seus primeiros escritos falava de um *corpo habitual* e de *significação motora* para explicar que o movimento do ser no mundo é a retomada passiva ou não tética daquilo que pertence ao cotidiano de vivências de um sujeito. Movimentar-se no mundo não exige uma deliberação da consciência, uma escolha entre os possíveis; se a cada passo tivéssemos que pensar onde colocaríamos os pés, não sairíamos do lugar. Nossos gestos retomam os caminhos que percorremos e os percorridos por aqueles que nos ensinaram a andar, a falar, a nos comportar no mundo. Por isso, compartilhamos (o *eu* e o *outro*) uma *corporeidade anônima* (Merleau-Ponty, 2001, p. 1534) que é uma língua comum, mas também os comportamentos instituídos culturalmente pela sociedade em que vivemos. Essa corporeidade anônima enquanto constitutiva de minha própria, é presença de *outrem* em mim, em minha fala e nos meus gestos. Nesse sentido, muito se apreende e se aprende quando para além das práticas teóricas (da elucubração conceitual), nos colocamos em práticas corporais (das performances).

Em diálogo com isso temos os variados escritos de mestres e mestras (ou sobre suas vidas e ensinamentos) que servem como registros dos conceitos bantu. Os escritos de Mestre Pastinha de capoeira angola, bem como o relato de seus alunos e descendentes de sua linhagem dão conta de que ainda é possível fazer um trabalho filosófico de estudar seus textos tanto para apreender seus

conceitos¹⁰ quanto para apreender a relação entre sua filosofia e a prática corporal da capoeira. Amigos, ele nos diz “o corpo é um grande sistema da razão. Por detrás de nossos pensamentos acha-se um Ser poderoso, um sábio desconhecido” (Pastinha In: Araújo, 2015, p. 269). Assim, é possível pensar que muitos de seus conceitos e preceitos são oriundos justamente de sua “vida pela/na capoeira”. Quando perguntado por uma definição de capoeira, Mestre Pastinha respondeu que “capoeira é tudo o que a boca come”. Essa frase é deveras enigmática e muitos a retomam em sentidos variados. Ela se tornou quase que um lema entre os capoeiristas da “linhagem pastiniana”¹¹ e de seus admiradores. Taata Muta Aime, sacerdote do candomblé de Angola¹², ao analisar essa frase de mestre Pastinha, nos conta que ela é uma expressão muito usual do candomblé. Diz-se, segundo ele, que quando uma pessoa não está bem na vida, é preciso fazer um trabalho com “tudo o que a boca come”, com grãos, com verduras, com carne salgada, costela, etc., para equilibrar a energia daquela pessoa, para ela buscar seu equilíbrio, pois entende-se que nesse caso *nzila*, exu, egbara, comeu tudo dela, engoliu a força dele, por isso é preciso devolver a *nzila* todos esses elementos como forma de trocar do corpo dessa pessoa as energias negativas pela positivas, utilizando os elementos na natureza¹³.

O sentido do “oráculo” “tudo o que a boca come” tem sido um fio condutor para estas reflexões visto que ele parece apontar para uma compreensão do mistério da própria vida, ele está vinculado à *kalunga* na medida em o ato de “dar comida para o santo” indica

¹⁰ Para as/os filósofas/os que trabalham com ontologia do corpo, com estética e com ética, há muita coisa para escrutinar na obra do mestre.

¹¹ Capoeiristas de grupos cujas/os mestras/es descenderam da escola de mestre Pastinha.

¹² Como são conhecidos os candomblés de “nação angola” que utilizam línguas bantu (quicongo e quibundo, geralmente) e cultuam nkisis.

¹³ Essas reflexões feitas por Taata Muta estão presentes no vídeo “Tudo o que a boca come – reflexões para o VI Chamada de Mulher” do grupo Nzinga de capoeira Angola, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=TLLx_ksD0t4

esse entrecruzamento temporal entre o mundo dos mortos (passado-presente) e o mundo dos vivos (presente-ausente, futuro-presente), marcando uma maneira de relação com esse entroncamento (não é à toa que Taata Muta remete à Nzila, ou Exu na linguagem ioruba, que é justamente o guardião das encruzilhadas).

Essas reflexões exigem uma continuidade que não será possível fazer aqui. Entretanto, por enquanto, aponta-se que tais afirmações de algum modo se reencontram com as questões trazidas no início desse artigo em torno do pensamento latino-americano e decolonial. Ocorre que essa relação com a boca e com o comer nos é muito familiar se considerarmos o importante movimento antropofágico do modernismo brasileiro. No “Manifesto antropófago” dizia Oswald de Andrade: “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (1978, p. 13), algo que mais tarde será retomado em “A crise da filosofia messiânica”, quando então ele revisa a “história da filosofia e da cultura ocidentais para construir sua própria visão filosófica de mundo” (Mendonça, 2012, p. 76). Os estudos em torno do pensamento de Kush também dão conta de um uso conceitual em torno do “comer” quando ele põe em movimento a categoria de *fagocitar*. Segundo Coelho, esse termo foi “criado pelo filósofo Rodolfo Kush para designar o processo de hibridação cultural que resulta na apropriação, por parte do europeu, da visão de mundo indígena. Vale ressaltar que, diferentemente do projeto modernista brasileiro que pregava a incorporação de construtos de forma deliberada pelo processo antropofágico, a fagocitação descreve a hibridação inconsciente: ‘*La fagocitación se da en un terreno de imponderables*’” (Coelho, 2016, p. 35).

Aqui ainda não é o caso de enfrentar as questões relativas às filosofias latinas de Oswald de Andrade e Rodolpho Kush, apenas se faz aqui o registro como parte da metodologia de estabelecer um diálogo com as produções oriundas de nosso solo comum. Elas de alguma maneira parecem nos deixar entrever a atualização e a presença de nosso passado *bantu*, os resquícios de um não dito ou quiçá de uma “não filosofia” que nos constitui e que de algum

modo já tem contribuído para uma ainda não sistematizada história da filosofia latino-americana.

Para finalizar, gostaria de ressaltar que não pretendo aqui trazer o pensamento bantu como algo exótico, desde uma leitura antropológica ou histórica que pretende conhecer o que pensam os povos assim designados hoje e na antiguidade, ao contrário, interessa ver em sua concepção de mundo possibilidades para pensarmos problemas contemporâneos (isso que eu rejeito pode ser uma das atribuições da etnofilosofia, ou se constituir uma leitura meramente folclorizante). Partindo desse pressuposto, entendo que muito do que se conservou desse pensamento para nós está naquilo que chamo de performances da cultura popular de matriz africana. Num certo sentido, o que estou propondo perpassa por um retorno à pergunta sobre o que é ou pode ser considerado filosofia, e novamente para homenagear o pensador francês junto com o qual essas reflexões têm sido feitas, tal movimento não parece estranho a Merleau-Ponty que, ao longo de suas obras, não se esquivou de ir à “não filosofia” para ver aí o que há de limites e contribuições possíveis para o pensamento filosófico. É bem verdade que tais concepções, sobretudo quando falamos de um pensamento afro-brasileiro, não estão registradas como sistemas da mesma forma que estamos habituadas(os) e tampouco se pretendam “filosóficas”. Ao fazer essa proposta, interessa, reitero, levar nossa jangada para esse mar e ver o que pode a filosofia ganhar com isso. Dar continuidade a tais reflexões é andar como quem anda num mangue, é preciso ir devagar, com cautela! Devagar, de-vagar...

Referências

- ANDRADE, O. *Obras completas: do pau brasil à antropofagia e às utopias*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- ARAÚJO, R. C. “Capoeira é tudo o que a boca come”. In: FREITAS, J. M. (Org.). *Uma coleção biográfica: os mestres Pastinha, Bimba e*

Cobrinha verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA. Salvador: EDUFBA, 2015.

CAYMMI, D. *Suite de pescador*. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/dorival-caymmi/45589/> (consultado em 05/03/2019 às 14:47)

COELHO, M. J. B. “O fedor da América profunda: Rodolfo Kusch e o dilaceramento em Josefina Plá (1903-1999)”. In: *Boitatá*, Londrina, n. 22, jul-dez 2016.

DÖRING, K. *Cantador de chula: o samba antigo do Recôncavo baiano*. Salvador: Piraúna, 2016. 256p.

FARRIS, R. T. *Flahs of the spirit: arte e filosofia africana e afro-americana*. Tradução: Tuca Magalhães. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.

FERREIRA, E. C. *O irrefletido: Merleau-Ponty nos limites da reflexão*. Florianópolis: UFSC, 2012, 207p. [Tese de Doutorado].

_____. “Expressividade e gestualidade afro-brasileira”. In: SILVA, C. A. F. CARDOSO, L. KAHLMEYER. MERTENS, R. S. (orgs). *Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste*. Série Estudos Filosóficos n 16. Cascavel: EDUNIOESTE, 2016. P. 231-244.

_____. “Umbigo do mundo: subjetividade, arte e tempo”. In: *Ensaios filosóficos*, v. 15, p.127 - 143, 2017.

FU-KIAU, K. K. B. *A sacralidade do mundo natural*. Tradução Makota Valdino Pinto. Disponível em: <http://www.acbantu.org.br/img/Pdfs/sacralidadedomundonatural.pdf> (consultado em 01/03/2017 às 10:20)

_____. *Palestra*. Acesso free: <http://www.campodemandinga.com.br/2011/08/palestra-do-dr-fu-kiau-salvador-1997.html> (consultado 28/02/2017 às 20:15)

_____. *The african book without title*. [Cambridge]: s. n., 1980, 84p.

KALUMBA, K. *Filosofia da sagacidade: sua metodologia, resultados e significâncias para o futuro*. Tradução para uso didático de: KALUMBA, Kibujo. *Sage philosophy: its methodology, results, significance and future*. In: WIREDU, Kwasi (org.). *A companion to African philosophy*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2004, p. 274-281 por Renato Rocha Lima Marques. Acesso free:

https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/kibujjo_m._kalumba_-_filosofia_da_sagacidade._sua_metodologia_resultados_e_signific%C3%A2ncia_e_futuro.pdf (consultado em 20/10/2018 às 14h19)

KODJO- GRANDVAUX, S. *Philosophies africaines*. Mesnil-sur-l'Estrée: CPI Firmin-Didot, 2013.

KUSCH, R. *Obras completas* (t. 3), v. 3. Rosário: Fundación A. Ross, 2007.

LIGIÉRO, J. L. *O conceito de "motrizes culturais" aplicado às práticas performativas de origens africanas na diáspora americana* Disponível em: <http://www.portalabrace.org/vcongresso/textos/estudosperformance/Jose%20Luiz%20L%20Coelho%20-%20Zeca%20Ligiero%20-%20%20O%20conceito%20de%20motrizes%20culturais%20aplicado%20as%20praticas%20performativas%20de%20origens%20africanas%20na%20diaspora%20americana.pdf>

MARANDOLA, E. "Olhar encarnado, geografias em formas-de-vida". In: *GeoTextos*, vol. 14, n. 2, dez/2018, p. 237-254. Acesso free: <https://periodicos.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/28599/17165>

MARTINS, L. "Performances da oralitura: corpo lugar da memória". In: *Língua e literatura: limites e fronteiras*, n. 26. (p. 63-81), jun/2003.

MENDONÇA, A. "Aspectos filosóficos da antropofagia oswaldiana". In: MACENO, A. BARROS, T. (Org). *Filosofia e cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Quintal Rio Produções Artísticas, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. "Textos seletos". In: CHAUI, M. (Org). *Introdução*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. *O visível e o invisível*. Tradução: José Arthur Giannotti e Armando Mora d'Oliveira. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto Riberio de Moura. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard: 2009.

_____. *Œuvres*. Édition établie et préfacée par Claude Lefort. Paris: Gallimard: 2010.

- MENDES, R. *Ya ya massemba*. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/roberto-mendes/1144687/> (consultado em 02/03/19 às 19h44)
- MESTRE PASTINHA. *Capoeira Angola*. 3. ed. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.
- MONTEIRO, M. F. M. *Dança popular: espetáculo e devoção*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.
- NASCIMENTO, W. F. “Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”. In: *Ensaio filosóficos*, v. XIII – ago/2016.
- PINTO, V. O. *Meu caminhar, meu viver*. 2. ed. Salvador: Sepromi, 2015.
- ROLNIK, S. *Cartografia sentimental; transformações contemporâneas do desejo*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina/Editora da UFRGS, 2014.
- SALLIS, J. *Phenomenology and the return to beginnings*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2003.
- SANTOS, T. S. N. “A tradução de sentenças em linguagem proverbial e o diálogo com o pensamento bantu-kongo a partir de Bunseki Fu-Kiau”. In: *Cadernos de Literatura em Tradução*, n. 16, p. 49-62, 2016.
- SAINT-AUBERT, E. “Espaço-temporalidade do ser carnal”. In: CAMINHA, I. O. NÓBREGA, T. P. *Compêndio Merleau-Ponty*. São Paulo: LiberArs, 2016, p. 235-252.
- SILVA, C. F. “O humanismo perdido e a contribuição da cultura bantu”. In: *Ensaio filosóficos*, v. XV – jul/2017.
- TEMPELS, P. *A filosofia bantu*. Tradução de Amélia A. Mingas e Zavoni Ntondo. Luanda: Kuwindula, 2016.
- VALVERDE, M. (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.
- VELOSO, C. *Milagres do povo*. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/caetano-veloso/44749/> (consultado em 02/03/19 às 19h43)
- WALSH, C. (Org.). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. (t. 1). Ecuador: Abya-Yala, 2013.

Vídeos consultados

“As mulheres do samba de roda”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3VvSn8o3kNs&t=51s>

“Batuque de Umbigada”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eZODCnOxuJs&t=3s>

“Tudo o que a boca come – reflexões para o VI Chamada de Mulher” do grupo Nzinga de capoeira Angola, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=TLLx_ksD0t4

“Umbigada” disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kCHBCMMv0qU&t=314s>

Para uma fenomenologia da crise da sociedade ocidental contemporânea¹

Reinaldo Furlan

Introdução

Este texto é parte de um projeto que visa a uma fenomenologia do mal-estar da sociedade moderna contemporânea, considerando que vivemos uma crise social de dimensão planetária, incontornável, a despeito dos diferentes modos de vivê-la e enfrentá-la, e que coloca em questão nossas razões para viver, no seio de um mal-estar generalizado ou do que talvez possamos chamar de um niilismo difuso. Dada a amplitude da questão e as múltiplas possibilidades de percurso, e sobretudo o desafio de reuni-las em uma visão conjunta do mundo contemporâneo, o projeto não poderia deixar de ter um caráter fortemente exploratório e aberto. Nosso propósito, aqui, é desdobrar dois itens dessa pesquisa: o individualismo, tema com o qual iniciamos nossa pesquisa; e a autonomização da economia. Também gostaríamos de contribuir para a consolidação da tese de que a crise que estamos vivendo é profundamente cultural (no sentido antropológico do termo), e não apenas ou predominantemente econômica ou política, no sentido restrito dos termos; que a crise coloca em questão o sentido geral de nossas relações com o mundo e os outros (inclusive os não humanos), no qual são indissociáveis seu caráter sensível, afetivo e simbólico. Em outros termos, não podemos pensar a política, a economia e nossos valores de forma dissociada

¹ Este texto é uma versão modificada de “For a Phenomenology of the Crisis of Contemporary Modern Society” publicado na *Revista Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, volume 19, número 3, p. 128-140, dezembro de 2022. Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo pelo apoio a esta pesquisa. Processo n. 2018/24315-4.

do sentido de nossos afetos ou da maneira como percebemos o mundo e os outros, isto é, como os acolhemos e nos dirigimos a eles. Em uma definição que nos parece lapidar em sua crítica à ideia de signo natural, Merleau-Ponty (1945/1994) diz que “Não é apenas o gesto que é contingente em relação à organização corporal, é a própria maneira de acolher a situação e de vivê-la” (p. 256). Basta generalizar essa definição, e temos o que nos parece um princípio essencial para uma definição de cultura. Daí nosso destaque final às noções de nível perceptivo, esquema corporal e instituição, discutidas por Merleau-Ponty em seus cursos no Collège de France nos anos 50, como elementos que consideramos heurísticos para pensar a fundo nossa cultura ou forma de vida.

Nesta apresentação, privilegiaremos uma perspectiva mais crítica ou negativa sobre a sociedade moderna contemporânea. Como dissemos em outro lugar, o mal-estar atrai para si a atenção da vida (Furlan, 2017, p. 185). Em termos metodológicos, “trata-se de compreender o mundo comum, não em sua integralidade, mas mais especificamente em sua negatividade, de identificar o que nele ‘vai mal’” (Berlan, 2012, p. 38).

O individualismo

Iniciamos nossa pesquisa com o tema do individualismo porque consideramos que ele representa um dos sintomas mais manifestos do mal-estar vivido nas sociedades modernas contemporâneas.

Embora difuso, cremos que podemos destacar o mal-estar do individualismo em nossa sociedade por meio de dois fenômenos sociais que alcançaram a dimensão de problemas de saúde pública: a solidão e a depressão.

Lembramos que a situação de solidão pode repousar, em última instância, em um fundo existencial presente na vida humana, quiçá na vida em geral, ponto a ser desenvolvido em uma perspectiva mais ontológica de nossa pesquisa, na qual privilegiamos a questão do amor. O que se questiona, aqui, é a situação histórica e social de ser

si com os outros nas sociedades modernas contemporâneas. Pesquisas atuais que apontam para o que se configura uma epidemia de solidão ganham destaques na mídia, em particular em países desenvolvidos ou modernos como os EUA e o Reino Unido (El País, 13 de abril de 2016). O governo inglês, inclusive, criou no início de 2018 a secretaria da solidão para tratar do problema, e o importante é notar que a situação de solidão não acomete apenas ou predominantemente pessoas idosas, mas também gerações jovens, onde o uso extensivo e intensivo das novas mídias de comunicação faz parte do problema ou é incapaz de resolvê-lo, o que parece indicar, em primeiro lugar, a necessidade da presença das pessoas em carne e osso em nossas vidas; ou seja, se as novas tecnologias de comunicação representam a possibilidade de contatos ou comunicações imediatas entre pessoas distantes no mundo todo, elas não parecem capazes de substituir a necessidade da presença física dos outros em nossas vidas.

Na mesma situação se enquadra a questão da depressão. Nesse caso, configura-se uma situação de exaustão ou o cansaço de ser si mesmo em um mundo extremamente competitivo, aberto a significados e possibilidades individuais, sem a imposição de valores determinados, senão este que exerce um verdadeiro papel de imperativo categórico, em que cada qual tem que se escolher permanentemente e mostrar seu valor pessoal por meio de suas atividades na sociedade, constantemente colocado à prova pelos outros. Dito de outra forma, a depressão pode ser vista como a paralisia total diante das exigências da vida atual ou a recusa de vivê-las. Isto é, como “a fadiga de ser si”, expressão com a qual Ehrenberg (2000) intitula seu trabalho sobre a emergência da depressão nas sociedades modernas. Como mostra o autor, enquanto a neurose pode ser considerada a psicopatologia da modernidade até a primeira metade do século XX, a depressão é a doença do fim do século XX e início do nosso, visto que o problema do indivíduo deixa de ser seu conflito com os costumes ou a moral social e passa a ser o da ausência de um sentido determinante de vida, salvo esse de ter de escolher seu próprio ser, atrelado ao

desenvolvimento de seu desempenho singular em seu grupo social ou na sociedade, de forma geral.

Ora, é sabido que a modernidade representa um movimento de maior liberdade e valorização do indivíduo em seu grupo social, que nasce, assim, como sociedade de indivíduos, se tomarmos como referência o conceito de comunidade proposto pelo sociólogo Ferdinand Tönnies para designar a sociedade medieval ou tradicional. Tönnies, ao lado de outros sociólogos na passagem para o século XX, como Simmel e Weber, procurava compreender a substituição dos antigos laços comunitários por aqueles presentes na formação da sociedade de mercado capitalista, sobretudo visíveis na vida das grandes cidades, nas quais passam a vigorar relações anônimas e universais entre indivíduos por meio do dinheiro. Nesse sentido, o esfacelamento das relações comunitárias representou e representa, em grande medida, um desafio e um problema para a vida social. Mas, ao mesmo tempo, a substituição das relações comunitárias pelas relações impessoais da vida moderna nas cidades representou e pode representar novas possibilidades de razão e sensibilidade na vida comum.

Nessa direção, Boltanski (2007, p. 63-73) destaca como a condição de espectador desinteressado, isto é, desengajado da comunidade, com mobilidade para frequentar diferentes lugares e situações, favoreceu o surgimento de uma observação e de uma tomada de posição moral mais imparciais, que dependem da ausência de interesses prévios que, justamente, caracterizam as ligações comunitárias (daí a separação entre observação e ação nos espaços públicos modernos, conquistada justamente através do desengajamento da comunidade). Em particular, o autor destaca a importância dos cafés para a formação do espaço público, citando Habermas, e a emergência do jornalismo moderno. Assim, o distanciamento entre as pessoas com o desenvolvimento das cidades modernas, ou o caráter impessoal que marca suas relações na cidade, não tem apenas um caráter negativo, podendo também ampliar os horizontes da sensibilidade social entre os homens (Furlan, 2015, pp. 342-343, citação modificada).

De modo que o desafio que herdamos da modernidade talvez possa ser resumido na equação entre liberdade individual e uma nova forma de ligação ou vínculo social, sem a determinação do indivíduo pelo grupo, conforme nas sociedades ou comunidades tradicionais, e sem o atomismo social, termo com o qual se aponta a situação de esfacelamento do sentido da vida comunitária, reduzido à vida familiar e ameaçada até mesmo aí na sociedade contemporânea, não bastasse o caráter de empobrecimento ou comprometimento que a família pode desempenhar em nossas relações sociais, conforme Negri e Hardt (2012). Em termos mais amplos, o desafio é dar sentido à vida social após a desintegração do “corpo do rei”, símbolo de unidade ou organicidade da sociedade medieval, e sua substituição pela sociedade democrática, fundada na ideia de liberdade e conflito interesses, conforme Lefort, ao longo de sua obra (Lefort, 1986).

Vamos nos servir de um relato antropológico de Viveiros de Castro (2008) para ilustrar a questão. Viveiros nos conta que um dos traumas mais comuns entre os índios é encontrar-se sozinho na mata diante de outro espírito não humano, mas que se faz de humano e pode capturar sua alma. Viveiros interpreta que essa experiência pode ter um significado político, que se associa ao princípio das sociedades indígenas de se precaverem contra a formação do Estado, isto é, de um poder Absoluto, Anônimo e Universal sobre os indivíduos da comunidade. Essa é a versão de Viveiros de Castro da tese de Pierre Clastres, da Sociedade contra o Estado, que Viveiros também associa ao nascimento do Estado moderno, tomando como exemplo o amor de Romeu e Julieta, condenado pelas famílias de ambos, cujas mortes anunciam a tragédia e o fracasso das políticas de parentesco e a vitória do Príncipe (Estado), que se impõe sobre os interesses das famílias; um Estado neutro, universal e impessoal, que se impõe sobre os interesses comunitários particulares, assim como anunciamos o surgimento do espaço público nas cidades modernas como a possibilidade de um ponto de vista superior e de ganho de racionalidade, aquele do ponto de vista desengajado e, por isso,

mais neutro, objetivo e universal. O amor, então, segundo Viveiros, deixa de fazer parte da política (das famílias ou do parentesco), reduzindo-se à esfera privada da vida dos indivíduos, e o poder que mantém unidos os indivíduos em sociedade passa para o Príncipe (Estado moderno).

Há então a separação moderna: o amor conecta os indivíduos, o poder e o Estado passam à competência do príncipe [...] os indivíduos se interiorizam, ligando-se por laços afetivos radicalmente extra-políticos, ao passo que o poder migra para as antípodas do parentesco, a coisa pública, imune a toda paixão que não for ela própria política (p. 240).

De fato, Viveiros recoloca assim, com a questão do Estado, o desafio que herdamos da modernidade, quando nos referimos à necessidade de uma nova ligação social (*socius*) que não seja hierárquica ou vertical, mas democrática ou horizontal, e – como enfatizado por Hardt e Negri (2021) –, “amorosa” ou com sentimentos e afetos bons, e não baseada no medo, centrada no individualismo egoísta e na necessidade do “rei” para proteger cada um da ameaça dos outros (Hobbes). Questão também enfrentada por Esposito (2000), contrapondo, justamente, a perspectiva imunológica de Hobbes, pautada pelo medo, onde o indivíduo abre mão de sua liberdade a favor do poder absoluto do rei para garantir sua própria segurança diante da ameaça do outro, à perspectiva da comunidade em Bataille, pautada pelo dom da vida a favor da ligação com o outro.²

Mas o que mais nos interessa nesse estimulante relato e interpretação antropológica é a possibilidade de trocarmos o termo “Estado” pelo de “mercado”, e vermos como ele se encaixa bem no problema que estamos tratando. O próprio Viveiros refere-se a nós, analogicamente, como “cidadãos-caititus, particularmente perdidos na mata da economia capitalista” (p. 232). E o perigoso,

² Tratamos dessa questão em A questão do “comum”, A alteridade no “comum”, Revista Kriterion (no prelo).

como ele relata sobre os índios, é entrar sozinho na mata e topar com o “sobrenatural”, o espírito não humano, e ser olhado por ele antes de olhar para ele, porque aí o risco de ser capturado é grande. No texto, ser olhado refere-se ao interpelo da ideologia, conforme Althusser, e aí a chance de responder é grande, e assim já se entrou na artimanha do outro. Olhar refere-se, pois, a uma relação de poder; quem olha é sujeito, está, ao menos no início do encontro, no controle da situação, que ele contempla, enquanto aquele que sofre o olhar do outro é pego desprevenido, e então o outro pode lhe roubar a alma (sua subjetividade), e aliená-lo, porque esse outro não é um espírito humano. Viveiros não usa o termo humanismo, e por isso é bom lembrar que não é disso que se trata aqui, pois, conforme seu trabalho sobre o perspectivismo ameríndio, “Tudo é gente, mas tudo não pode ser gente ao mesmo tempo, uns para os outros” (p. 234). A onça é gente, mas é de uma espécie diferente de nós, e se aceitarmos sua visão sobre nós, então podemos perder nosso espírito para ela, e sermos retirados da nossa comunidade.³

É raro você saber de um grupo de pessoas encontrando um espírito na mata. O evento é, em geral, um encontro em que se está sozinho, quando se está com os laços relacionais distendidos. Ir ao mato triste, de luto, deprimido, com raiva, é perigosíssimo por essa razão. A solidão é uma doença, ou atrai doença, desgraça (p. 236).

Por isso, para os índios, a melhor defesa contra o “sobrenatural” é o laço de parentesco que os une; a solidão é um grande risco, e é por isso que o encontro com o “sobrenatural” também se dá sempre quando se está sozinho na mata. Quando o índio volta para a comunidade assustado por causa desse mau encontro, é como se quase houvesse perdido o próprio espírito para esse outro não humano, e esse “quase”, para Viveiros, significa ao

³ Um paralelo com os trabalhos de Vioulac sobre a crítica de Marx ao capitalismo, nos parece bastante pertinente a esse relato antropológico de Viveiros. A “onça” ou o sobrenatural, nesse caso, é o capital, espécie de sujeito, porém não humano, que rouba a potência subjetiva do trabalho para sua própria reprodução. Sobre esse ponto, em particular, VIOULAC, 2013, p. 257.

mesmo tempo o risco sempre iminente do Estado e sua negação, sua prevenção.

Mas é do *socius* da selva do mercado capitalista que queremos tratar. Afinal, é ele quem comanda o Estado, pois esse ponto de vista supremo e impessoal (o Estado, o poder político) não está mais na figura do príncipe, mas na lógica impessoal do capital que o domina e percorre o tecido social de nossas relações; lógica do capital que para se reproduzir precisa do espírito das pessoas para formar o espírito do capitalismo. Uma situação que nos lembra o filme *Matrix* (Wachowski), também lembrada por Vioulac (2018), destacada, sobretudo, na era do capital com as novas tecnologias de informação e comunicação.

À luz desse relato antropológico, o melhor é entrar prevenido na mata, e olhar para o bicho antes que ele nos olhe, senão somos capturados e podemos perder nossa alma.

Claro, tratando-se de ideologia, o exemplo do encontro com o bicho na mata é somente o catalizador ou a ocasião para a expressão de um sentido que de alguma forma está presente na vida social cotidiana. Nossa situação é mais complicada que a dos índios. Para continuar com a metáfora dos bichos, na selva capitalista lidamos com os anéis de uma serpente (Deleuze, 2007).

A autonomização da economia e suas consequências

O tema da autonomização da economia se destacou desde o início de nossa pesquisa, marcado pela notoriedade da obra de Karl Polanyi (1944/1983), sobretudo por meio das obras de Louis Dumont (1985) e Boltanski e Chiapello (2011; Furlan, 2015, 2017). Trata-se da separação e destaque inéditos na história da humanidade, da atividade econômica das outras formas de atividades sociais, como a política, a moral e a religião. Claro que, se um simples objeto pode revelar um mundo, como diz Sartre (1943/1976, p. 657), uma dimensão social importante como a atividade econômica, que compreende a produção, circulação e consumo de bens, não pode ser entendida de forma isolada de outras práticas e valores sociais, como

a política, o conhecimento e a moral. Não é esse o ponto da questão, mas a concepção da atividade econômica ou a forma como ela é entendida pela sociedade, e essa seria a novidade moderna com o capitalismo, até antes inédita na história da humanidade (os trabalhos de Polanyi sobre a economia capitalista se cruzam com a perspectiva de trabalhos etnológicos sobre a economia em sociedades não modernas). A economia sempre expressara, até então, valores sociais não econômicos que definiam o sentido de sua atividade, ao passo que com o capitalismo o sentido da atividade econômica se define em termos estritamente econômicos, dos quais o principal é o lucro.

Nesse sentido, conforme a lógica de reprodução e expansão do capital, o capitalismo é amoral, como destacam Boltanski e Chiapello (2011), mas para funcionar precisa incentivar a participação de seus principais agentes. Daí a composição da lógica do capital com valores sociais, formando, assim, o espírito que anima a sociedade capitalista em cada uma de suas fases na história ocidental.

Boltanski e Chiapello (2011) enfatizam o quanto a fase atual do capitalismo reúne o que eles denominam de “crítica artista”, em referência ao estilo de vida dos artistas no século XIX, que expressa o engajamento de todos os aspectos da vida na produção econômica, apagando, assim, a separação entre vida pública (trabalho) e privada (lar, família, lazer), ou tempo livre e trabalho, criatividade e rotina etc., destacando, porém, “a insuficiência ou incompatibilidade da mercantilização da vida para os anseios de autenticidade presentes no modelo da vida artista” (p. 712; Furlan, 2017, p. 170-171).

Em contrapartida, o investimento do capitalismo sobre todos os aspectos da vida, guiado pelo interesse de expansão de bens de consumo para a reprodução e expansão do capital, representaria o esvaziamento do desejo (Arendt, 2000; Stiegler, 2010, 2012; Furlan, 2016a) – que, como enfatiza Stiegler, implica elaboração, cuidado e tempo para a construção de um mundo -, a favor apenas da descarga de pulsões.

Stiegler (2012, p. 9) se contrapõe, dessa forma e de maneira bastante pessimista, à ideia de “espírito do capitalismo”, de Boltanski e Chiapello (de viés weberiano), dizendo, simplesmente, que o capitalismo atual não tem espírito algum.

São temas que abordamos em trabalhos anteriores (Furlan, 2016a, 2017). Vamos destacar, agora, duas novas questões que avançamos no projeto: uma relativa à dimensão do problema econômico, e a outra, para encerrar, relativa ao que nos parece a questão de fundo subjacente à crise da sociedade ocidental moderna contemporânea⁴.

Sobre a dimensão do problema econômico, destacaremos a importância de dois trabalhos complementares, o livro de Ladislau Dowbor (2017), *A Era do Capital Improdutivo*, e *Capital e Ideologia*, de Thomas Piketty (2019), que nos servirá de passagem para o encerramento deste texto.

Para os propósitos do desenvolvimento de nossa pesquisa, Dowbor (2017) traz à tona personagens ocultos que definitivamente mudam o estado da questão, em qualquer discussão sobre política e economia no mundo atual. Ocultação que nos remete ao papel das grandes mídias na sociedade contemporânea (Furlan, 2016a, 2017) ou ao campo das condições de produção das notícias no mundo. Há mídias independentes, e os dados presentes no livro de Dowbor são um exemplo disso, mas são exceções à regra, que é a desinformação ou falta de informação imprescindível para a compreensão e discussão política do mundo contemporâneo.⁵ Por exemplo, quantos sabem que “algo que

⁴ Após a escrita deste texto, desenvolvemos em outro trabalho (FURLAN, 2022) a questão da presença massiva das imagens em nossas vidas, como mais um desdobramento do projeto de uma fenomenologia da crise da sociedade contemporânea, trabalho que acabou sendo publicado antes que o artigo na Dois Pontos e, naturalmente, nesta sua versão modificada.

⁵ Não se trata apenas da falta de informação, mas também de formação para a interpretação do mundo contemporâneo, pela qual são responsáveis na sociedade moderna a escolarização formal e as mídias de informação. Ambas não cumprem esse papel no mundo contemporâneo. Como dissemos em outro lugar (FURLAN, 2016a), um simples fato faz parte de uma história e de um contexto atual da

equivale a entre um quarto e um terço do PIB mundial se esconde em paraísos fiscais”? (Dowbor, 2017, p. 148). O que impressiona não é o fato, mais ou menos sabido e revelado esporadicamente por pesquisas da mídia alternativa, e sim a dimensão do fato.

Mas os dados que mais impressionam no livro de Dowbor são os relativos ao tamanho das corporações econômicas, que colocam em outro patamar as discussões políticas e econômicas sobre o mundo contemporâneo.

Sabemos que o poder político dos Estados nacionais se tornou, em grande parte, refém do Capital, que se desterritorializou com a globalização da economia. Como afirma Dowbor (2017), em uma tese de grandes consequências para uma fenomenologia do mundo da vida da contemporaneidade, na mesma linha de *As consequências da modernidade*, de Anthony Giddens (1991), a respeito do desencaixe do espaço e tempo na modernidade: “o dinheiro sendo imaterial – hoje apenas sinais magnéticos – e a conectividade sendo planetária, o ‘território’ deixa de existir como limitante de atuação. Na expressão que utilizam, *space is dead*, o espaço morreu” (p. 51). Mas quantos sabem que uma corporação empresarial como a Black Rock tem um faturamento próximo do PIB dos EUA, de quatorze e

realidade. Duas condições são necessárias para a sua compreensão. “A primeira condição, podemos chamar de transparência do fato, na medida em que apresenta, senão todos, os principais elementos ou informações para a sua compreensão. A segunda condição, podemos chamar de recursos cognitivos para a sua compreensão. A primeira condição pode, em tese, se realizar no presente, na medida das condições democráticas de divulgação e discussão dos fatos. E, nesse ponto, não podemos ignorar as relações promíscuas entre interesses políticos de grandes grupos econômicos e as grandes mídias de comunicação [...]. A segunda condição requer um trabalho de formação, do qual participa, notoriamente na sociedade ocidental moderna, a escolarização formal. Ou seja, considerando o caráter de autonomia da sociedade moderna, que implica a reflexividade democrática, um cidadão deve ter condições de pensar a sociedade em que vive, o que implica uma formação civilizatória além da profissionalizante. Ou, mais precisamente, a formação profissionalizante deve estar conectada com a reflexão cultural, da qual se ocupam, notoriamente, as artes, as ciências humanas e a filosofia. Em particular, sabemos que isso não ocorre no Brasil, inclusive em suas principais universidades (cf. SILVA, 1999)” (p. 95, citação modificada).

quinze trilhões de dólares, respectivamente? (p. 55). Que vinte e oito instituições financeiras no mundo trabalham, cada uma delas, com um capital médio da ordem de 1,8 trilhões de dólares, maior do que o PIB do Brasil, de cerca de 1,6 trilhões de dólares? (pp. 58-59). Esses dados nos parecem, como dissemos, colocar em outro nível a discussão sobre o capitalismo atual; eles não podem, absolutamente, faltar nessas discussões. É para o que chama a atenção o próprio subtítulo da obra de Dowbor (2017), sobretudo na edição brasileira: *A era do capital improdutivo, A nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta* (a edição inglesa é mais sucinta: *The Age of Unproductive Capital: New Architectures of Power*). O livro inicia com a questão ecológica devido ao aumento exponencial da produção capitalista nas últimas décadas. Aqui, chamamos a atenção para a questão política e econômica, protagonizada pelo capital financeiro.

Na etapa anterior de nossa pesquisa, destacamos que o grau de concentração de riquezas atingiu níveis alarmantes, mesmo para o FMI (Furlan, 2017, p. 172). Na sequência dessa discussão, consideramos que a obra de Piketty (2019), *Capital e Ideologia*, tem o mérito de colocar em grande escala a história da desigualdade social na história humana, fundamentada, em particular, nos dados econômicos disponíveis na WID.world, que reúne mais de 100 pesquisadores de mais de 80 países de todos os continentes sobre “a evolução histórica das desigualdades de renda e patrimônio, tanto entre países como no interior de países” (p. 27), o que possibilita uma visão mais ampla da questão, além dos acontecimentos do presente e campo de visão mais próximos. O resultado nos parece muito positivo, tanto no sentido de mostrar a perpetuação de uma grande desigualdade social ao longo da história, quanto no sentido de mostrar avanços significativos no aumento geral da expectativa de vida e acesso à educação formal nas últimas décadas, ainda que bastante desigual, mesmo que tenhamos que lembrar que tais realizações representam a expansão e domínio do modo de vida da sociedade ocidental moderna no

mundo, pois, afinal, sabemos, como relata o próprio Piketty ao longo do livro, quantas mortes e mesmo extinção de outras culturas ou formas de vida essa expansão da modernidade capitalista causou. As considerações críticas que vamos fazer ao livro não visam, então, negar a importância deste seu trabalho, mas contribuir para um aprofundamento que nos parece necessário, com a dimensão que se encontra ausente na perspectiva que guia essa sua empreitada.

Iniciemos com a crítica que consideramos menos importante ou fundamental, a saber, a presença de certo idealismo de algumas passagens do livro, que privilegiam a visão da história das sociedades humanas como uma disputa de razões e justificativas sobre a ordem e as desigualdades sociais.⁶ Por exemplo,

“A história de toda sociedade até nossos dias foi somente a história da luta de classes”, escreviam Friedrich Engels e Karl Marx em 1848 no Manifesto do partido comunista. A afirmação continua pertinente, mas sou tentado ao final desta investigação de reformulá-la da maneira seguinte: a história de toda sociedade até nossos dias foi somente a história da luta das ideologias e da busca da justiça. Dito de outra forma, as ideias e as ideologias contam na história (p. 1191).

Certamente que contam, mas não mostram o que nos parece mais importante, como veremos a seguir. E prossegue: “À diferença da luta de classes, a luta das ideologias repousa sobre a partilha de conhecimentos e experiências, o respeito ao outro, o debate e a democracia. Ninguém deterá jamais a verdade absoluta sobre a propriedade justa, a fronteira justa, a democracia justa, o imposto ou a educação justa », para completar: « A história das sociedades humanas pode ser vista como aquela da busca da justiça. Somente a confrontação minuciosa de experiências

⁶ Em contrapartida, o mérito do trabalho de Alliez e Lazzarato (2016), *Guerres et capital*, nos parece, antes de tudo, o destaque da semântica da guerra para descrever o funcionamento do capitalismo. Infelizmente, essa perspectiva parece mais de acordo com a realidade.

históricas, pessoais e o debate mais amplo podem permitir progressos nessa direção” (p. 1192). E dessa forma, aqueles que parecem ter menos poder no mundo dos negócios e decisões políticas, são chamados a assumirem sua responsabilidade:

Estou convencido de que uma parte de nossa desordem democrática contemporânea provém de uma autonomização excessiva do saber econômico em relação às outras ciências sociais e da esfera cívica e política. Essa autonomização é em parte consequência da tecnicidade e da complexificação crescente da esfera econômica. Mas ela resulta, igualmente, de uma tentação recorrente dos profissionais desse saber, quer operem na universidade ou no mundo do mercado, de se arrogar um monopólio de expertise e uma capacidade de análise que eles não têm [...]. Esta autonomização excessiva do saber econômico é também a consequência do fato que historiadores, sociólogos, cientistas políticos e outros filósofos têm muito frequentemente deixado aos economistas o estudo das questões econômicas (p. 1197).

Além de reforçar a tese da autonomização da economia como evento cultural moderno, como adiantamos, bastaria o autor destacar que economistas, em geral, são representantes do capital na sociedade, e assim escolhidos “a dedo” pelos governos para assumirem seu principal ministério ou secretaria, o da economia, considerando que não faltam seus refratários e críticos do sistema econômico (como o próprio Piketty). O próprio Piketty traz em seu livro um exemplo que, conforme o ditado, vale mais do que mil palavras, de modo que o problema do livro, mais uma vez, é de grau ou de ajuste da balança. Trata-se de sua análise do escândalo LuxLeaks (Luxembourg Leaks), que ganhou destaque devido à quantidade de sonegação fiscal praticada pelo governo de Luxemburgo, no período de 2000 a 2012, sob a responsabilidade de Jean-Claude Juncker, primeiro-ministro de Luxemburgo de 1995 a 2013, porém eleito e mantido pelo Parlamento Europeu no cargo de Presidente da Comissão Europeia de 2014 a 2019, apesar da eclosão do escândalo em novembro de 2014, logo após sua eleição. Essa é a

importância real que tem a discussão racional e a busca da justiça no campo da história política.

De fato, o autor procura compensar essa sua ênfase no debate ideológico, lembrando sempre a presença de certa hipocrisia, às vezes impressionante, nos enunciados das classes dominantes de justificativa da ordem social, e, sobretudo, destacando a presença contínua da violência na história para a manutenção da ordem das desigualdades sociais. Nesse sentido compensatório, também consideramos muito positiva, nessa balança, a ênfase que o autor dá à complexidade das instituições sociais concretas, sobretudo legais e fiscais, com as quais a ordem social se realiza, reproduzindo-se ou mudando. Em geral, como sabemos, esse é o terreno das disputas políticas nas democracias representativas, cuja crise profunda, no entanto, indica o descompasso entre os discursos e as práticas políticas que regulamentam e governam a vida social. De qualquer forma, como enfatiza muito Piketty⁷, é sobre esse terreno que devemos nos voltar, no qual as ideias políticas se põem em prática ou são traídas, e seu livro, claramente, pretende ser uma contribuição fundamentada para a discussão crítica dos problemas econômicos e sociais, nas disputas que ocorrem nesse nível concreto das instituições legais e fiscais. Nesse sentido o livro nos parece coerente com sua proposta.

Posto isto, passemos para a dimensão que nos parece ausente na questão trazida por Piketty, suscitada, justamente, por esse viés idealista, com a qual encerraremos este artigo. Trata-se da questão da cultura, no sentido antropológico do termo, isto é, como forma de organização de um mundo de vida, da qual a ideologia

⁷ “Isso significa, igualmente, que é preciso estudar de perto os dispositivos institucionais e os detalhes das regras legais, fiscais ou educativas colocados em prática nos diferentes países, porque são esses detalhes decisivos que na realidade fazem com que a cooperação funcione e a igualdade progrida (ou não), além da boa vontade de uns e de outros, que deve sempre ser presumida, mas que não é jamais suficiente, enquanto ela não se encarna em dispositivos cognitivos e institucionais sólidos”, p. 26.

participa, mas sem prerrogativa. Vamos nos limitar, aqui, apenas a algumas orientações de sentido sobre a questão.

Iniciemos com a ênfase do pensamento político na modernidade, de que a reflexão sobre a forma de organização da sociedade não deve partir da discussão de ideias morais, mas dos afetos que compõem a natureza humana. Como resume Rosanvallon (1989) o espírito da época sobre a questão:

Falar do homem é, com efeito, falar de suas paixões, e falar delas cientificamente, recusando fundar a sociedade sobre uma ordem moral normativa e exterior. Não se trata de ensinar ao homem o que ele deve fazer, é preciso, primeiro, compreender o que ele é. Esse “programa” está na ordem do dia desde Maquiavel (p. 13).

Para completar, “Desde o século XVII começa, assim, a se firmar a ideia de que é a partir das paixões do homem e não apesar delas que é preciso pensar a instituição e o funcionamento da sociedade” (p. 14).

Embora correta na direção, sabemos hoje dos limites dessa tese, porque apoiada em uma concepção de natureza humana fixa e do homem como indivíduo natural autônomo, quando sabemos que afetos e paixões são também instituídos. Como adiantamos com Merleau-Ponty a respeito da questão dos signos naturais, tudo se dá a partir desse nível de formação de um mundo na experiência corpórea. As noções-chaves, aqui, trabalhadas inicialmente por Merleau-Ponty (1945/1994), são a de nível perceptivo, que representa a primeira tomada de posição do corpo na formação do espaço perceptivo por meio da motricidade, e a de esquema corporal, que representa a situação do corpo como possibilidade de ação no mundo. Na sequência de sua obra, essas duas noções são estendidas pelo autor (Merleau-Ponty, 1954-1955/2003) também para a constituição do nível da percepção social e das relações com os outros, ou seja, da própria forma como a sociedade se organiza e que trazemos em nossos corpos, assim como o esquema corporal traz nossas relações com as coisas no espaço, situando-nos e preparando-

nos para a ação na sociedade. Em síntese, são esses esquemas corporais, formados nas relações com os outros e as coisas, e que abrem determinado campo de percepção e ação no mundo, que consideramos a formação fundamental de uma cultura ou forma de vida. Merleau-Ponty (1954-1955/2003, p. 275-277), comentando Proust, acrescenta o próprio tempo no esquema corporal, que completa, assim, a formação de nossa situação no mundo natural e social. Tudo isso, pois, como formado e enraizado no corpo para a percepção do mundo e dos outros, e como possibilidade de ação nessa forma de vida. E tudo que é encarnado (enraizado e formado no próprio corpo), diz Merleau-Ponty ao longo de sua obra, adquire certo peso de inércia que, mesmo quando alterado ou ultrapassado, pode retomar sua atividade, sobretudo se houver dificuldade de ação em um novo padrão de percepção de mundo e relação com os outros. É a formação desse campo perceptivo, que também poderíamos chamar de empírico-transcendental, que vai abrir e favorecer determinadas possibilidades de práticas de sentidos, e também excluir outras. Por exemplo, é a instituição da perspectiva da separação (Charles Taylor, 1997, p. 213) ou do desengajamento do sujeito diante do mundo e da comunidade, que vai possibilitar tratar o mundo como natureza objetiva, explorá-la tecnicamente e, eventualmente, tratar outros homens como meios para a obtenção de fins (capitalismo), ou, ao contrário, como dissemos, ampliar nossa sensibilidade para o reconhecimento da importância do outro em geral. Claro que conflitos e disputas ideológicas no interior do campo perceptivo, que nada mais é do que determinada forma de vida, podem apontar para a necessidade de alteração de seu princípio de organização ou levar à sua alteração ao longo do tempo. Mas nada de relevante se passa sem a alteração ou desvio desse princípio organizador. Ou, tal como Merleau-Ponty trata a questão da cura psicanalítica, tudo se passa na mudança do nível da percepção, que é essencialmente afetivo e organiza o que vai ser percebido. Daí a ineficácia das ideias para essa transformação, enquanto a própria existência não as encarnar ou assumir efetivamente.

Merleau-Ponty (1954-1955/2003, p. 123ss) assume propriamente a discussão da noção de instituição em seus cursos no Collège de France, e a define como acontecimentos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, em relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma sequência pensável ou uma história, - ou ainda, os acontecimentos que depositam em mim um sentido, não a título de sobrevivência e resíduo, mas como apelo a uma sequência, exigência de um futuro (p. 124).

Por isso, e mais precisamente, “A instituição [...] não é posição de um conceito, mas de um ser, ou abertura de um campo. *I.e.* 1) ela dá ao futuro o que ela não tem; 2) o futuro dela receberá o que ele lhe trará” (p. 101).

Merleau-Ponty cita o Édipo como uma instituição, que é uma introdução ao amor como forma de encaminhamento da sexualidade na relação com os outros em nossa sociedade (p. 47). O saber também pode ser uma instituição, como foi a geometria nos primórdios da civilização ou a física na modernidade. O capitalismo, sem dúvida, é uma instituição, que inaugurou um outro nível de engajamento e percepção social. E assim podemos tratar dessa monumental instituição que representa nossa modernidade. Mas acontecimentos na vida individual, também podem desempenhar o papel de instituição de determinado nível de percepção das relações com o mundo e os outros, como são os casos de Freud (Dora e madame B.) analisados por Merleau-Ponty (1954-1955/2003, p. 218ss). A instituição pode ser vista, pois, em diferentes dimensões de grandeza, da mais geral à mais particular, e que se relacionam entre si como estruturas práxicas de percepção de nossa situação no mundo, formando *a trama e o drama da vida social e individual*. Ora, à força presente nesse jogo de instituição do mundo, Merleau-Ponty dá o nome de libido, tomado da psicanálise. Já as primeiras obras afirmavam a libido como infraestrutura erótica de nossas relações com o mundo e os outros (Merleau-Ponty, 1942/2002, p. 192), “o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta”

(1994/1945, p. 219). Seus cursos no Collège de France sobre o conceito de Natureza retomam a noção numa perspectiva mais ontológica, inclusive recuperando a história do corpo humano junto à história dos animais (Merleau-Ponty, 2000a). É esse retorno à nossa natureza primordial que mostrará o corpo estesiológico e a percepção como uma forma de desejo (Merleau-Ponty, 2000a, p. 340), a busca de outrem com a qual se inicia a formação de um mundo (p.362). Por isso a libido está antes para a formação de um estado de mundo do que para a sua descarga, estado de ligação (Eros) com os outros, humanos e não humanos, e a natureza (Merleau-Ponty, 2000a, p. 445-446). Esse é o projeto político de Eros, aberto e incerto, no entanto, pela própria estrutura do *Ça* (termo da psicanálise para designar o elemento mais arcaico de nossa ipseidade), da qual a relação com outrem faz parte, e que diante da tarefa de realização libidinal (tarefa inesgotável e fonte de toda expressão) traz em si a possibilidade de agressão a outrem e a si próprio (Merleau-Ponty, 1959-1961/1996, p. 150)⁸. Essa também é a fonte mais profunda da violência política.⁹ Se quiséssemos parafrasear Piketty, diríamos que a história não seria, então, a busca da justiça, mas, antes dela, a busca da realização erótica da existência, da qual o amor nos parece a instituição mais exigente e elevada. É a tarefa mais difícil, inscrita na história da vida social e pessoal de cada um.

A discussão da relação de sentido entre o fenômeno erótico e o amor não cabe aqui, nos limites deste trabalho. Mas queríamos, com essa rápida passagem sobre o olhar de Merleau-Ponty para a instituição do mundo no nível corporal de nossas relações com os outros, apontar que a questão da crise atual da sociedade moderna contemporânea é mais radical do que discussões em torno dos elementos que a compõem, discussões sem dúvida incontornáveis,

⁸ “A agressão tem raízes na sexualidade e o outro eu raízes em mim - a agressão se explica pela arqueologia do *ça* (como matriz das relações com o outro) e não por relações visíveis dos eus. E a agressão, antes de ser relação ao outro é relação comigo mesmo [...]. Portanto, nenhum ajustamento social que não preceda de reformulação total” (MERLEAU-PONTY, 1959-1961/1996, p. 150). Não quer dizer que tudo é sexual, mas que “*nada é assexuado*” (p. 150).

⁹ Sobre esse ponto, conferir TRÉGUIER, 1996, p. 160-163.

mas que devem levar à problematização e mudança do princípio organizador de nossas vidas. Em outros termos, se a instituição, como diz Merleau-Ponty (1954-1955/2003), é o que torna possível uma historicidade (p. 44), a crise atual nos parece apontar para a necessidade de mudança de rota, ou de fim de linha da rota atual. Como dissemos em outro lugar, lendo Merleau-Ponty (1962/2000b, p. 45), “toda instituição social deixa de viver quando não é mais capaz de uma poesia que atraia a liberdade dos homens, quando não é mais capaz de realizar, portanto, o desejo de sua ligação” (Furlan, 2016b, p. 402). A situação é essa. Por isso a crise é profunda e o niilismo parece total.

Referências

- ALLIEZ, E., LAZZARATO, M. *Guerres et Capital*. Paris: Éditions Amsterdam, 2016.
- ARENDT, H. “A crise na cultura: sua importância social e política”. In: *Entre o passado e o futuro*. 5. ed. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000, pp. 248-281 (original publicado em 1954).
- BERLAN, A. *La fabrique des derniers hommes: retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*. Paris: La Découverte, 2012.
- BOLTANSKI, L. *La souffrance à distance*. Paris: Gallimard, 2007.
- BOLTANSKI, L., CHAPIELLO, E. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 2011.
- CACIOPPO, J. T. e CACIOPPO, S. “Solidão, uma nova epidemia. Uma em cada três pessoas sente-se sozinha na sociedade da hiperconexão e das redes sociais”. In: *El País*, Buenos Aires, 13 abr/2016. Acesso free: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/06/ciencia/1459949778_182740.html
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. 5. ed. Trad. Maria Thereza R. de Carvalho Barrocas e Luiz Octávio F. Barreto Leite). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. (Original publicado em 1943, revisto e ampliado publicado em 1966).

- CASTRO, E. V. de; SZTUTMAN, R. (Org.). *Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- DELEUZE, G. "Post-Scriptum, Sobre as sociedades de controle". In: *Conversações* (6ª reimpressão, trad. Peter P. Pelbart). São Paulo: 34, 2007.
- DOWBOR, L. *A era do capital improdutivo, A nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta*. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.
- DUMONT, L. *Homo aequalis I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard, 1985.
- ESPOSITO, R. *Communitas, origine et destin de la communauté*. Tradução de Nadine Le Lirzin. Paris: PUF, 2000.
- EHRENBERG, A. *La fatigue d'être soi: dépression et société*. Paris: Odile Jacob, 2000.
- FURLAN, R. "Fenomenologia da vida contemporânea: a carne do mundo". In: SILVA, C.A.F.; MÜLLER, M. J., (Orgs.). *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre: FI, p. 319-358, 2015.
- _____. "Cultura no ambiente tecnológico". In: *Revista Bergasse* 19, v. 7, n. 1, p. 78-101. Ribeirão Preto, SP: Sociedade Brasileira de Psicanálise de Ribeirão Preto, 2016a.
- _____. "O erotismo na filosofia de Merleau-Ponty". In: CAMINHA, I. O. e NÓBREGA, T. P. (Orgs.). *Compêndio Merleau-Ponty*. São Paulo: LiberArs, 2016b, pp. 395-406.
- _____. "O significado da crise da sociedade contemporânea". In: *Revista Aoristo, International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, n. Toledo, PR. UNIOESTE, 1, v. 1, p. 159-187, 2017.
- GUIDENS, A. *As consequências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- LEFORT, C. "La question de la démocratie". In: *Essais sur le politique*. Paris: Seuil, 1986.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994 (original publicado em 1945).
- _____. *L' institution / la passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Tours: Belin, 2003.

- _____. *A natureza: notas de cursos no Collège de France, 1956-1960* (Texto estabelecido e anotado por Dominique Séglaard; trad. Álvaro Cabral). São Paulo: Martins Fontes, 2000a.
- _____. “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty”. In: *Parcoux deux, 1951-1961*, p. 36-48. Lagrasse: Verdier, 2000b (originalmente publicado em 1962).
- _____. *Le visible et l’invisible*. Gallimard: Paris, 1964.
- _____. *Notes de cours, 1959-1961* (S. Ménasé, Ed.). Paris: Gallimard, 1996 (original de 1959-1961).
- NEGRI, A., HARDT, M. *Commonwealth*. Trad. Elsa Boyer. Paris: Gallimard, 2012.
- PIKETTY, T. *Capital et idéologie*. Paris: Seuil, 2019.
- POLANYI, K. *La grande transformation*. Paris: Gallimard, 1983 (original publicado em 1944).
- ROSANVALLON, P. *Le libéralisme économique: histoire de l’idée de marché*. Paris: Seuil, 1989.
- SARTRE, J. P. *L’être et le néant*. Paris: Gallimard, 1976 (original publicado em 1943).
- STIEGLER, B. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue: de la pharmacologie*. Paris: Flammarion, 2010.
- STIEGLER, B. “Interview: from libidinal economy to the ecology of the spirit”. In: *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, Bernard Stiegler with Frédéric Neyrat (trad. Arne De Boever), n. 14, pp. 9-14, 2012. Austrália: Melbourne School of Continental Philosophy.
- TAYLOR, C. “Compréhension et ethnocentrisme”. In: *La liberté des modernes*. Paris: PUF, 1997, p. 195-219.
- UN NEWS (2018). 800,000 people commit suicide every year: WHO, retirado de <https://news.un.org/en/story/2018/09/1018761>
- VIOULAC, J. “La crise de la phénoménologie: intuition, spéculation, spectralisation”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, Paris: PUF, n. 78, p. 245-269, 2013.

O sentido da natureza em Merleau-Ponty

Elena Pagni

I

Ao longo dos anos dos cursos sobre o conceito de natureza ministrados no Collège de France (1956-1960), a proposta de uma nova ontologia tem como objetivo principal compreender a ligação entre o homem e a natureza, repensando a história do homem dentro da história da natureza. Nesta época, os estudos de biologia molecular estavam ainda no começo, e a reformulação da síntese moderna da evolução começava – a partir da década 1940 – a oferecer os seus primeiros resultados.

Os anos em que Merleau-Ponty lecionou seus cursos no Collège de France foram, portanto, anos em que algumas das mais importantes descobertas do século XX estavam ocorrendo (por exemplo, a descoberta do DNA), as quais desencadearam a maneira de conceber a evolução e o desenvolvimento dos organismos. Trata-se de anos que desafiam o papel da biologia (molecular, evolucionária) em comparação com outras ciências; anos em que o método da biologia é discutido e posto em causa.

Um aspecto que não deve ser subestimado é o das consequências que essas descobertas apresentam para uma reflexão filosófica sobre o organismo: não apenas no que diz respeito às condições epistêmicas que tornam possível o objeto biológico (daí a distinção feita por Ernst Mayr entre a biologia das causas próximas, a fisiologia, da biologia das causas remotas, a biologia evolutiva, que lida com a descrição e explicação sobre a formação de estruturas e funções, que, portanto, requerem uma análise e uma observação a longo prazo), mas também no que diz respeito à nova maneira de conceber a relação entre organismos e ecossistema.

Deixe-me explicar melhor. Por que razão, segundo Merleau-Ponty, o debate científico sobre o fato da evolução repropõe a urgência de uma interrogação filosófica sobre a ontologia? Qual é a relação entre ontologia e comportamento dos sistemas biológicos, os mecanismos de adaptação ao meio ambiente, interações simbióticas e estratégias reprodutivas? Entre ontologia e biologia? Filosofia e evolução?

Ao longo dos anos dos cursos no Collège de France, o paradigma da síntese moderna e da interpretação genocêntrica constitui e será destinado a constituir ainda, durante muitas décadas seguintes (pelo menos até o surgir da teoria epigenética), o modelo padrão com o qual o ser vivo será analisado sob todos os aspectos de sua manifestação biológica: genética, fenotípica, comportamental, cultural. A biologia, então, se torna, primeiro com Darwin e depois com a biologia molecular e a síntese moderna, protagonista de uma revolução cultural, que irradia para todas as ciências e que, como a revolução copernicana, levará à alteração de todos os esquemas mentais dentro dos quais as várias disciplinas estavam acostumadas a dirigir a sua própria pesquisa. A partir dos anos 1930, por exemplo, assistimos a um amplo debate entre abordagens antirreducionistas e mecanicistas (Rossi, 1988). Entre as prerrogativas do antirreducionismo, a necessidade de reivindicar um estatuto específico para os fenômenos biológicos em oposição aos fenômenos físicos (Rossi, 1988).

Nos cursos dos anos 1956-1960, o fundo teórico da reflexão merleau-pontyana é constituído por algumas questões que podemos definir como principais e outras que podemos considerar como colaterais. Entre as questões principais, que também dão título aos cursos, Merleau-Ponty coloca o conceito de natureza, apresentando, antes de entrar no mérito específico da biologia, um exame histórico sobre as variações de seu conceito, tanto na ciência (especialmente na física) quanto na filosofia. A análise de Merleau-Ponty dá a ideia do que está em jogo: o problema ontológico, ou seja, o problema de como o homem e, mais genericamente, o organismo biológico passam a existir (ser), através de outros seres.

Esse problema ontológico, que Merleau-Ponty vê como essencialmente relacionado à perda de significado e à distorção de três conceitos filosóficos fundamentais – naturalismo, humanismo e teísmo –, entretém, para além de toda aparência, uma profunda conexão com a biologia. Tanto é que Merleau-Ponty buscará precisamente nas novas tendências evolutivas da biologia uma primeira tentativa de responder ao problema ontológico que será retomado no *Visível e o Invisível* (1964).

A reflexão sobre o naturalismo é, essencialmente, a reflexão sobre o naturalismo científico, ou melhor ainda, sobre o preconceito naturalista, do qual um certo tipo de naturalismo se torna representativo, o que constitui o ponto de partida da fenomenologia de Husserl, já na *Ideia de Fenomenologia* (1907) até o seu pleno desenvolvimento na *Crise das Ciências Europeias* (1936)¹.

¹ Qual é a consequência do pensamento objetivo? A perda de significado subjacente à gênese da experiência. Dentro da atitude objetiva, da ATITUDE NATURALISTA (como Husserl a chama) e da busca da coisa (do ser) além do aparecer, perdemos a possibilidade de alcançar o fenômeno. Um dos motivos que orientam a interrogação de Husserl na obra *A Ideia de Fenomenologia*, é a ideia de fazer da vivência intelectual “objeto de um puro ver e captar [...] onde, neste ver, o objeto é um dado absoluto”. O pensamento natural fica despreocupado quanto às dificuldades da possibilidade do conhecimento, enquanto o pensamento filosófico é definido pela sua própria posição perante os problemas da possibilidade do conhecimento e as condições de possibilidade. Essa é a ideia de como surge a fenomenologia como teoria crítica do conhecimento em Husserl (*A Ideia de Fenomenologia*). Especificamente, põe-se em questão a possibilidade de como o conhecimento pode atingir uma objetividade que, no entanto, é em si o que é (isto é, a possibilidade do fenômeno de aparecer em si mesmo, como um existente para mim, e não através do seu legado científico). Ao mesmo tempo, isto faz alusão à possibilidade (por parte da fenomenologia husserliana, mas também posterior) de resgatar o mundo como mundo da nossa vida e não apenas como mundo do nosso pensamento. Pois o mundo do nosso pensamento é caracterizado pela exclusão do sujeito na sua direta participação à compreensão do mundo, e, por conseguinte, também excluindo a direta participação do sujeito à ação no mundo, na medida em que o mundo em que o sujeito participa não é o mundo vivido, mas apenas pensado como algo que existe independentemente do seu comprometimento. Esta questão é retomada por Heidegger (“a compreensão do

O humanismo, por outro lado, diz respeito à relação entre o homem e a natureza, ao problema da liberdade, mas também aos limites do homem como intérprete/pastor do ser. Trata-se, portanto, de questões de antropologia filosófica. A questão do teísmo, brevemente, diz respeito à relação entre Deus/ser/mundo e a consciência individual.

Eu vou me concentrar no primeiro desses aspectos que constituem o problema ontológico fundamental, o naturalismo, mostrando as consequências dessa atitude na esfera da reflexão sobre a vida e a evolução e, portanto, das novas tendências da biologia moderna, exibindo ao mesmo tempo a forma em que Merleau-Ponty se opõe a essa mesma atitude. Colocar-se no horizonte do naturalismo científico, na biologia, significa basicamente responder à questão “o que é” um organismo, uma célula, um processo, uma espécie; certamente não inclui as questões sobre o significado de um fenômeno biológico, da evolução ou da história do homem, que, ao invés, para Merleau-Ponty representa o papel da fenomenologia, como escrito no final do prefácio da *Fenomenologia da Percepção* (1945).

Dentro das questões colaterais que emergem dos cursos de Merleau-Ponty sobre a moderna biologia evolucionista, as principais enfocam o conceito de programa biológico/informação, de ontogênese, e os fenômenos de regeneração/regulação (entendidos como entrelaçamento entre *Umwelt* externo e circuitos internos, que estão na base da autonomia dos seres biológicos), a relação entre preformismo e variabilidade fenotípica. Merleau-Ponty mostra conhecer muito bem o debate dessa época da primeira metade de século XX. Especialmente, tem referências aos estudos de Hans Driesch na regulação/regeneração de órgãos ou tecidos ausentes nos organismos, à filogênese (Simpson, 1950, 1953; Huxley, 1942), ao comportamento (Coghill 1929; Gesell, Amatruda, 1953), aos estudos do biólogo zoólogo Jakob von Uexküll (1864-

ser não é tanto algo que pensamos, mas é, em vez disso, manifesta em como agimos” (CERBONE, 2012, p. 70).

1944) – que implicam uma revisão e reformulação da sua pesquisa anterior sobre a experiência do mundo percebido.

Especialmente, emerge a ideia de que o futuro da filosofia não pode prescindir de um conhecimento preciso e rigoroso dos processos evolutivos, portanto, históricos, subentendidos à experiência perceptiva como condição primária de acesso ao mundo e à gênese do significado. O nascimento e a origem do sentido, isto é, da capacidade de sentir-se parte da vida, do mundo, de produzir sentido e expressá-lo como um horizonte simbólico compartilhado – que não é apenas característico do homem, mas também de outras espécies animais – está enraizado dentro da evolução biológica e não representa um desvio ou uma segunda história.

Podemos, e penso que é legítimo fazê-lo, nos perguntar qual é a relação entre os cursos de Merleau-Ponty sobre o conceito da natureza e o projeto da *Fenomenologia da Percepção*, que constitui e ao mesmo tempo introduz não apenas um novo horizonte ontológico, mas também abre um novo horizonte epistêmico para a interpretação do mundo e de nossa possibilidade para acessá-lo. A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam (também os atos da ciência) e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto cuja lei de constituição possuo comigo; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas (Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*).

Reformulando a questão: o que adicionam as discussões do Collège de France no que diz respeito à ontologia e à epistemologia inferidas a partir da *Fenomenologia da Percepção*? Na minha opinião, a investigação sobre o conceito de natureza representa um passo crucial para a compreensão da maneira pela qual os conjuntos sujeito/mundo, homem/natureza, se desenvolveram historicamente (Bimbenet, 2014).

Já no prefácio à *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty afirma a necessidade de compreender a existência (também em relação a outras existências) como encarnação em uma natureza e

como possibilidade de uma situação histórica. Aqui é preciso fazer um esclarecimento, relativo ao contexto histórico em que se dá a reflexão de Merleau-Ponty sobre a natureza em conexão com os demais setores das ciências naturais e das ciências da vida.

O conceito de natureza com que o mesmo Husserl discute é colocado, principalmente, dentro de uma concepção filosófica que interpreta (chama) de “naturalismo” uma maneira de conceber o ser como caracterizado por uma localização espacial/temporal e uma conotação empírica, dissociada de qualquer consideração subjetiva. De onde vem esta visão do mundo? Na *Crise*, Husserl argumenta que essa ideia de natureza se origina em Galileu, cuja operação seria aquela de haver geometrizado e aritmetizado a matéria sensível, reduzindo-a à única propriedade da extensão. Como Lanfredini afirma (2018), essa operação, no final, encontra sua realização filosófica completa em Descartes, com a adesão à ideia de que as qualidades primárias dos corpos expressam a natureza objetiva, racionalmente avaliável e cognoscível da realidade. Há, portanto, um primado ontológico das qualidades primárias em relação às secundárias e um primado epistemológico do intelecto em relação ao sensível. Com efeito, enfatiza Lanfredini, o exemplo da cera oferece a Descartes a possibilidade de reafirmar a instabilidade e a falta de confiabilidade da experiência sensível. Segundo Husserl, o que distingue os objetos da experiência dos objetos matemáticos é o fato de que eles não tendem a um limite ideal (expresso por diferentes gradualidades de extensão). Com efeito, a matematização plena feita por Galileu é consequência de um artifício, que Roberta Lanfredini resume assim:

Galileo's ploy consists in disembodiment and emptying one of the disembodied parts, and finally declaring its independence, creating that ideal clothing which the object will finally put on, in view of a physicalization of ontology, in which the colors, sounds, weight, and heat radiation of a body that warms nearby bodies are transformed into luminous, sonic, calorific vibrations: that is, into forms (Lanfredini, 2018, p. 43).

Como, porém, Lanfredini observa, a não idealidade, ao ver de Husserl, não constitui, por si mesma, um limite para a essencialidade: as essências, na redução eidética, são concebidas como “*invariants in variation*” (Ibidem).

Husserl não quer renunciar à ideia de que o mundo existe: a epoché fenomenológica apenas representa uma renúncia ao uso metodológico do mundo feita pela ciência natural². Este uso consiste em reduzir a natureza às relações de invariância e causalidade. Essa ideia, contudo, é falsa porque faz referência a uma natureza que não existiria, nem teria significado nenhum para uma consciência.

Entre as consequências inaceitáveis do naturalismo, está o fato de que apresenta uma ontologia falsificada e uma epistemologia que é incapaz de acessar os fundamentos do conhecimento e entender as relações entre as diferentes regiões do ser. Nesse sentido, a fenomenologia transcendental é pensada como libertação da consciência e volta a desempenhar um papel fundamental tanto na clarificação conceitual quanto na compreensão da gênese do sentido das vivências³. O objetivo da fenomenologia seria exatamente recuperar a experiência por trás do pensamento objetivo.

Aliás, dentro da atitude naturalista, o indivíduo é pensado em termos de unidade psicofísica, e a consciência como naturalizada, ou seja, reduzida a um elemento da natureza, a algo que conhece ou que acredita ou que toma certos valores e crenças precisamente porque é feita de certo modo ou possui certas propriedades biológicas.

Nesse sentido, o naturalismo afetaria tanto a psicologia, a axiologia, como a filosofia da práxis. No parágrafo da *Crise* (§15) sobre a consideração do método fenomenológico acerca da história

²Ver: Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (1907/1950); *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911/1965); *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten* (1918–1926/1966); *Grenzprobleme der Phänomenologie* (1908–1937/2014).

³ De acordo com Kauffman e Gare (2015) e Bimbenet (2014), a rejeição geral do naturalismo por parte da fenomenologia do século XX visa a recuperar o conhecimento do mundo a partir da experiência vivida.

(teleológico), Husserl (2012, p. 58) afirma: “*trata-se de discernir não a partir de fora, do fato, e como se o devir temporal em que nós próprios estamos inseridos fosse uma mera sequência causal exterior, mas de discernir a partir de dentro*”. E reafirma: “*Um estudo histórico retrospectivo do tipo do que falamos é, assim, efetivamente, um autoestudo da maior profundidade, orientado para uma autocompreensão do que propriamente se quer e se é como ser histórico*” (Husserl, 2012, p. 56-57).

Nos cursos sobre a síntese passiva (1920-1921), Husserl argumenta que a lacuna da situação científica do século XX consiste na falta de um projeto de apropriação coletiva e de unificação a partir de uma raiz comum. Esta referência a uma raiz comum é a referência às origens fenomenológicas de todo o conhecimento, aquilo que originalmente dá sentido a todo conhecimento: o espírito transcendental, concebido como um centro em relação ao qual converge toda experiência de estar acordado; o ponto a partir do qual o vivido irradia e converge. Contudo, a vida da consciência não se apresenta apenas como *ego cogito*, mas possui, constantemente e por uma necessidade eterna, um fundo que não está desperto e que é despercebido. Portanto, junto às experiências vividas do estar desperto, a vida da consciência tem um horizonte amplo e constante de experiências de fundo que ela não vive, de que não participa, não toma decisão e relativamente às quais não está presente. A vida desperta, em seguida, ocorre dentro de um horizonte de sono profundo, que, no entanto, alimenta-a secretamente. Diz Husserl: os atos de pensamento, os atos de prazer, os atos da vontade não desaparecem simplesmente quando nós não os realizamos mais a partir do *ego cogito*. A vida da consciência não funciona como quando, dentro de uma sala, nós movemos as coisas de uma parte iluminada para o canto escuro, pensando, justamente, que elas irão permanecer inalteradas até o momento de nós precisarmos delas de novo. A transformação, o virar-se, de um conteúdo latente em manifesto é o produto de uma intencionalidade escondida, oculta, pelo menos até o momento em que nós intervimos e o atualizamos, isto é, o momento em que o conteúdo se torna “tema” e argumento explícito do ego.

A consciência de fundo, quer dizer, é algo que está presente em profundidade, como um momento de fé perceptiva em uma coisa única (aplicando aqui uma paráfrase da ideia de profundidade que Merleau-Ponty expõe na *Fenomenologia da Percepção*); uma intenção/exigência de continuidade dentro de um horizonte que escapa e que nunca poderá estar presente *eo ipso* completamente, simultâneo em cada aspecto seu e na mesma relação, em seus múltiplos modos de tornar-se possível, cognoscível.

No prefácio à *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (1999, p. 16) se refere a esse duplo aspecto da intencionalidade husserliana: a intencionalidade de ato, “aquela de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntárias”, e a intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), “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” (Ibidem). Aliás, como mostra Merleau-Ponty, seria por meio dessa “unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida” que o sujeito se torna “um sujeito consagrado ao mundo”:

A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas [...]. Quando volto a mim, encontro não um foco de verdade intrínseco, mas um sujeito consagrado ao mundo (1999, p. 6).

Vamos aprofundar um pouco essa ideia de “sujeito consagrado ao mundo”. No prefácio à *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty reconhece como uma condição essencial da intersubjetividade e, portanto, do fato de “que o outro não seja uma

palavra vã e que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir” (1999, p. 9) o fato de assumir que minha existência envolva também a consciência como encarnação em uma natureza e a possibilidade de uma situação histórica. É preciso, então, compreender a consciência (própria e coletiva) como possibilidade de uma situação histórica. Para Husserl, isso significaria alcançar um projeto teleológico de história, quer dizer, “*reconhecer a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir*” (Merleau-Ponty, 1999, p. 15).

O que tentaremos demonstrar é que, para Merleau-Ponty, o ato de entender a condição humana como encarnação em uma natureza e possibilidade de uma situação histórica não pode se reduzir a uma *autocompreensão do que propriamente se quer e se é como ser histórico* – do que se é como ser histórico humano. Isso porque, ao longo da linha do tempo, a história do homem não está entrelaçada com a da natureza apenas uma vez. O passado de um corpo, a condição biológica da existência, destaca Merleau-Ponty, nunca deixa o corpo e alimenta-o secreta e implicitamente. Em última análise, as fases históricas das infraestruturas ontogenéticas de qualquer organismo são anunciadas através de sua ligação com a natureza, que pressupõe uma transformação contínua do ser por meio da evolução. Como salientado por Emmanuel de Saint-Aubert (2016), citando o curso de 1957 sobre o conceito da natureza de Merleau-Ponty, “*a natureza assegura a interioridade dos acontecimentos uns em relação aos outros, nossa inerência ao Todo, [...] faz a unidade do corpo*” (p. 242).

Os cursos do Collège de France sobre o conceito da natureza, então, representam a ideia de que as condições para se entender como historicamente essa encarnação se tornou possível teriam que ser encontradas na evolução biológica. Isso não significa reduzir a vida ou a experiência da vida a um mecanismo ou fato biológico (*i.e.*, o evento da evolução), mas simplesmente que, ontológica e epistemologicamente, a biologia pode fornecer um observatório concreto, um ponto de vista “naturalista”, no qual essa encarnação

toma forma, e as ferramentas para poder entendê-lo melhor. Assim, o caminho da biologia e da ontologia parece concertado.

[...] phylogenesis [...] = the architectonic not only of the individual, but of the biosphere or of the world of life: it is again more clearly an ontological problem rather than an embryological problem. We can follow up the history of Darwinism with the attitude of science in front of the problem of Being [...]. The human body, in this perspective, [...] [is understood] as esthesiological body and erotic body in a relation of intercorporeity in the biosphere with all animality (Merleau-Ponty, 2003, p. 244; 268).

Nos anos sessenta, Hans Jonas publica *The Phenomenon of Life: towards a Philosophical Biology* (1966/2001), em que diz que a biologia dos séculos XIX e XX tinha constituído uma revolução ontológica em termos de compreensão humana e de sua relação com a natureza:

A evolução [...] permitiu conferir maior confiabilidade à matéria no surgimento do reino vivo, permitindo que o monismo materialista da ciência natural desse um passo decisivo. [...]. A ideia de uma pré-formação [...] foi substituída pela imagem quase-mecânica de uma sequência sem planejamento nem direcionamento, porém progressiva [...]. Toda a ulterior diversificação passa a ser confiada então ao dinamismo deste algo primordial (p. 53).

Então, a vida como processo cego, probabilístico: “uma vez que a vida exista, ela vai progressivamente determinando suas próprias condições para o jogo das variações mecânicas” (Jonas, 1966/2001, p. 54). A teoria da evolução, segundo Jonas, leva a conceber a vida como aventura sem um plano nem um fim determinado, juntamente com o efeito colateral da eliminação da essência imutável.

O mesmo Merleau-Ponty é crítico tanto do darwinismo como da síntese moderna (acima de tudo para seus desvios mecanicistas e reducionistas), e, na segunda parte, pretendo mostrar como o

paradigma biossemiótico⁴ permitiria responder (embora apenas parcialmente) a algumas das questões que segundo Merleau-Ponty o darwinismo e o neodarwinismo não conseguem resolver, permitindo-me também propor a hipótese de que a biossemiótica contemporânea poderia ser uma contribuição importante para as necessidades de Merleau-Ponty de restabelecer o papel da ontologia na biologia. De acordo com Merleau-Ponty, nem Darwin nem o neodarwinismo, entendido em geral como um paradigma evolutivo baseado nos princípios de mutação/seleção, podem explicar o mundo da vida: a solução consiste em mostrar a vida a partir da morte. O problema de saber de onde vem um determinado ser é resolvido mostrando como os outros seres não são: isto é, porque isso não acontece. O que está aí é explicado com base no que não é mais: eliminação de inaptos. O que é, portanto, por definição é o único possível. Para Merleau-Ponty, trata-se de um finalismo invertido: “For Darwin, life is endlessly menaced by death; for Uexküll, there is a solidity of superstructures, a shuffling of life” (Merleau-Ponty, 2003, p. 171).

Ocorre salientar que o profundo interesse de Husserl pela biologia, através do qual é possível a redescoberta da *Lebenswelt*, isto é, do mundo antes de sua idealização/reflexão, não é desconhecido por Merleau-Ponty. Para Husserl, a biologia tem um valor fundamental também em relação à ideia de filosofia como ciência universal do ser, que não pode ser separado de um estudo da *Lebenswelt* (*Crise*, apêndice XIX). Nesse sentido, a biologia desempenha um papel essencial porque lida com a vida. A biologia, depois de superar o preconceito fisicalista, consegue evitar, em contraste com a matemática e a física, o apelo de uma construção lógica e abstrata do mundo – diz Husserl no Apêndice XXIII – porque a biologia explora o mundo da vida que, por definição, escapa a essa construção lógica, pois não se refere a uma estrutura abstrata. Não esqueçamos que, nos cursos do Collège de

⁴ Semiose entendida como operação de significação, que aparece coextensiva à vida, a qualquer nível da sua organização (SEBEOK; KULL et al. 2009; KULL, 2014).

France, Merleau-Ponty sustenta que o recurso à ciência não precisa ser justificado, já que a ciência constitui um setor de nossa experiência, e que, ao questionar a ciência, a filosofia ganhará encontro com certas articulações do Ser que seriam mais difíceis de encontrar de outra maneira.

Especialmente, Merleau-Ponty conecta o projeto de uma nova ontologia à necessidade de uma interrogação radical sobre o fenômeno da vida entendida como evento que evolui em conexão com outros sistemas semióticos e da biosfera. Tentar compreender o caminho da história por meio da evolução, portanto, não é apenas desenhar uma história individual, mas esboçar o futuro de um tipo, de um ser coletivo. A história do homem, como a do animal, faz parte da história da natureza. Como Dalton de Souza Amorim (2002, p. 24) afirma:

Adotar a teoria da evolução com explicação para a diversidade biológica implica necessariamente em aceitar não somente que os táxons, mas também que suas estruturas se interconectam no passado. A sistemática filogenética é o estudo das condições históricas da homologia (espécies distintas podem diferir em caracteres homólogos ou análogos). Isso permite começar a desfazer a visão “ingênua” do mundo biológico. Todas as características biológicas – de moléculas orgânicas fundamentais à própria linguagem – podem ser representadas por pares de condições homólogas, em que a mais antiga foi a base a partir da qual a mais recente surgiu.

Nos cursos do Collège de France, a constituição do corpo biológico é descrita como um fenômeno que tem como resultado um enraizamento (movimento livre e natural) do ser-para-outrem, a ser entendido como constituição de um corpo estesiológico-libidinal (“*there is a natural rooting of the for-other*” Merleau-Ponty, 2013, p.210). Como Merleau-Ponty observa, nos animais nos quais o *Umwelt* é abertura e não fechamento, alguns fenômenos, como o mimetismo ou os rituais sexuais, requerem a capacidade de processar símbolos. Referindo-se aos casos de relação interespecífica, por exemplo, Merleau-Ponty recusa-se a reduzi-los a modelos explicativos

baseados no princípio da utilidade, propondo um conceito semiótico de morfogênese dos caracteres (“there is a morphogenesis in the design of expression”, p.184). Isso não teria nada a ver com uma visão teleológica da vida: o fato de as várias manifestações das formas serem isto ou aquilo não tem significado nenhum porque poderiam ter se manifestado em outras formas. O que caracteriza a vida é exatamente essa capacidade exploratória.

Para Merleau-Ponty, a evolução biológica é o canal através do qual os homens acedem ao mundo como universo simbólico, ou seja, como estrutura de horizonte compartilhada. Trata-se de entender como esta “gestualidade” silenciosa (Barbaras, 2001) do corpo expressivo pode emergir. Quer dizer, como o corpo vivo evolui em “*corps signifiant*” e como essa operação de significação se situa nem abaixo nem acima desta transformação e evolução do corpo vivo. A relação entre expressão e ser é, portanto, encadeada com a própria biologia. O presente aviso já se encontra parcialmente adiantado na *Fenomenologia da Percepção* (1945), especialmente na ideia de que a expressão seja fundamentada na percepção (experiência) e que “*c’est le sens perceptif qui informe le sens linguistique*” (Barbaras, 2001, p. 73). Neste sentido, a ontologia de Merleau-Ponty surge como uma reavaliação da ligação entre corpo vivo e expressão (“*chair et langage*”), signo e significação, palavra e Ser, linguística e biologia (“*réhabilitation ontologique du sensible*”).

Como Barbaras afirma, “*effectué le retour au corps et à l’être-au-monde, il s’agit de ressaisir les différents niveaux d’expression comme des modalités supérieures de l’être-au-monde*” (Barbaras, 2001, p. 80). Considero que, nos cursos sobre a natureza do Collège de France, Merleau-Ponty ultrapasse a ideia de que natureza e cultura podem ser explicadas uma a partir da outra. Ambas são mantidas em um nível de ambiguidade do ser que permanece tácito e inexplicável, precisamente porque, na tarefa nunca completamente determinada de conduzir o Ser à expressão, as duas resultam incontornáveis. Assim como Saint-Aubert (2016, p. 243) destaca, a natureza “é sempre já um dentro que nos assombra”. Este é, para mim, o significado da ligação entre linguagem e corpo, linguagem e

história, de expressão como historicidade (Barbaras, 2001, p. 82) e de logos como historicité fondamentale (Barbaras, 2001, p. 83).

Aliás, logo a partir da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty se confronta com uma análise do tempo e do espaço como cofatores de construção e organização da situação vital do organismo biológico que, historicamente, se desenvolve na forma de uma encarnação. Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty salienta como a gênese do tempo vivido, do espaço vivido, do movimento localizado e orientado do animal, não tem nada a ver com as explicações científicas. Uma das coisas que a ciência não pode explicar, ele afirma, é como a construção de um *Umwelt* toma forma, onde *Umwelt* significa o ambiente tacitamente envolvido pelo animal, através das suas orientações e da sua estrutura corporal que, desde os primeiros momentos da vida, parece pressupor o mundo ainda antes de conhecê-lo. Em particular, para Merleau-Ponty, a análise histórica do conceito de natureza revela a necessidade de uma mutação ontológica do conceito, ou seja, de uma transição da ideia de natureza como objeto de conhecimento para a ideia de natureza como *Lebenswelt*. Isso quer dizer: como a vida se conhece? Que tipo de experiência é sentir a vida (ou sentir-se vivo) e operar através dela? E, acima de tudo, quais são os efeitos dessa experiência (a da vida) em relação ao meio ambiente? A experiência da vida, ou mesmo a experiência natural (natureza), é, portanto, diferente da experiência que temos de um objeto inerte. O passado de um corpo, a condição biológica da sua existência, como já destacado, nunca deixa o corpo e alimenta-o secreta e implicitamente. Em última análise, as fases históricas das infraestruturas ontogenética e cultural do ser humano, bem como de qualquer outro organismo, são anunciadas através de sua ligação com a natureza, que pressupõe uma transformação contínua do ser por meio da evolução.

Nesse horizonte interpretativo, no entanto, o ser humano (como organismo biológico) deve rever o sentido da própria existência como evoluído ao longo da ontofilogênese e em conexão com os outros sistemas semióticos e da biosfera onde a evolução se

desenvolveu e foi produzida. Quer dizer, o organismo biológico aparece constantemente envolvido numa reconstrução significativa ou simbólica do ambiente próprio, tanto interna como externamente.

Assim, em seres humanos, a palavra (*logos*) permite conduzir à expressão o vínculo invisível e incontornável com a natureza. Esse vínculo é, porém, incorporado na história da evolução. É por isso que, de acordo com Merleau-Ponty, o corpo vivo (*Leib*) estabelece uma coextensividade ontológica com o mundo e a natureza, a ser entendida como manifestação carnal das possibilidades de expressão biológica bem como cultural. Essa é a noção de encarnação em Merleau-Ponty, enquanto processo e não como fato (Dastur, 2001, p. 35). A proposta ontológica de Merleau-Ponty, sem dúvida, abre novas fronteiras na antropologia filosófica contemporânea, especialmente a partir do seu diálogo com a biologia. Porém, trata-se de uma perspectiva original, que se distancia da dicotomia naturalismo/antinaturalismo.

Na segunda parte, mostrarei como o projeto de Merleau-Ponty de ampliar a reflexão sobre a ontologia para a natureza (e, portanto, para a biologia) além de repensar a origem do significado (*logos*) em bases naturalistas foi proposto, mais recentemente, pela biossemiótica. Do ponto de vista filosófico, como antecipamos em nota, o aspecto mais importante da biossemiótica que pode ser encontrado em Merleau-Ponty é que a semiose, entendida como operação de significação, aparece coextensiva à vida (Sebeok; Kull et al., 2009; Kull, 2014).

A história do desenvolvimento ontofilogenético representa, então, um momento central na constituição do corpo vital e expressivo. Nos cursos do Collège de France (1956-1960), Merleau-Ponty salienta que o desenvolvimento ontofilogênico de um organismo representa um passo crucial para o estabelecimento do corpo vivido como corpo “semiótico”, embora ele não utilize este termo. Especialmente, a tentativa de Merleau-Ponty de explicar o organismo biológico como o provedor ativo – ao longo da sua ontofilogênese – da gênese da semiose (grego: *σημείον*) pode ser o

ponto de partida para readmitir a semiose nos eventos da natureza, fortalecendo assim o diálogo entre as ciências naturais e as ciências humanas (Bimbenet, 2014).

Os cursos sobre o conceito de natureza são a tentativa de Merleau-Ponty de colocar sua própria reflexão sobre a experiência do mundo percebido em um contexto multidisciplinar que inclui um diálogo com as ciências da vida (particularmente com a biologia). Trata-se aí de crer que não só o futuro da filosofia, mas o questionamento sobre a existência humana, incluindo a sua relação com a natureza e com outras espécies (relação humanidade/animalidade), bem como a questão sobre a origem do significado, não podem evitar um aprofundamento sobre os processos evolutivos subjacentes ao estabelecimento do corpo perceptual, cuja história está profundamente enraizada na história da natureza e na evolução da vida. Assim como Merleau-Ponty se refere a Husserl em seus cursos sobre a natureza: “Husserl considered as an essential trait of phenomenology that the world of idealization is constructed on a prereflexive world, a ‘logos of the aesthetic world’, the *Lebenswelt*” (Merleau-Ponty, 2003, p. 72).

Dando um passo adiante, Merleau-Ponty mostra que o nascimento e a origem do significado estão dentro da evolução e não representam um desvio ou produto de uma segunda história, considerando que esse significado é compreendido como o poder que a vida tem de expressar o mundo como horizonte simbólico compartilhado. De acordo com Merleau-Ponty, a produção de significado (capacidade de manifestar uma atitude comunicativa/interpretativa e ativa dentro de um horizonte simbólico compartilhado) vem primeiro e precede a linguagem (significação linguística). Para colocá-lo ainda mais explicitamente, o logos é posicionado antes de qualquer atividade de pensamento e racionalidade. “There is a Logos of the natural esthetic world, on which the Logos of language relies”, afirma Merleau-Ponty (2003, p. 212).

Uma ontologia que ignorasse a natureza só pode estacionar no incorpóreo (de acordo com Merleau-Ponty, o corpo perceptivo

abrange um primado ontológico e epistemológico), avançando assim para uma imagem fantástica do homem, do espírito e da história. Como Saint-Aubert destaca, retomando a crítica que Merleau-Ponty faz do dualismo (humanismo) de Sartre: “ignorando a natureza, vem inexoravelmente faltar a questão do homem, porque o pensa como se ele não tivesse nascido” (Saint-Aubert, 2016, p. 243).

Nesse sentido, Merleau-Ponty enfatiza a reflexão sobre o conceito de natureza como um ponto chave para resolver o problema ontológico sobre a relação entre objeto e sujeito, natureza e cultura, biologia e existência, corpo e consciência.

Por conseguinte, uma biologia que pudesse recuperar a ideia de que os mecanismos de preservação e adaptabilidade de um organismo, em termos funcionais e seletivos, são processos que pressupõem um nível muito complexo de dinâmicas e relações semióticas, a qualquer nível de organização biológica (célula, tecido... espécies), isso permitiria expressar o fenômeno da vida e a sua evolução ultrapassando o reducionismo. Na minha opinião, quando Merleau-Ponty expressa o organismo biológico em termos de uma unidade de significado, ele quer dizer que o fato de reduzir a vida à soma de suas partes e às relações causais entre seus constituintes impede de compreender o significado mesmo do objeto que estudamos e das suas manifestações. Para dar um exemplo, a essência da linguagem não pode ser derivada da soma de seus constituintes (signos), mas do que está subjacente à palavra falante, à linguagem operante (Dastur, 2001, p. 19). Igualmente, como enfatizado pelo cientista italiano Franco Giorgi (2017, p. 139), o paradigma reducionista na biologia evita considerar a autonomia dos sistemas biológicos como sistemas agentes.

Como eu sugiro, então, reintegrando as relações semióticas na explicação dos processos biológicos, a biologia passaria a fazer parte do programa merleau-pontyano de uma nova ontologia da natureza. De acordo com Merleau-Ponty, a natureza não é a objetificação/reificação do espírito, mas a fonte (provedora) de um infinito poder de expressão. Os poderes expressivos,

comunicativos, de interpretação e de ação dos organismos biológicos, de fato, provêm da mesma natureza que eles compartilham com outras espécies (“is the human to be taken in the *Ineinander* with animality and Nature” (Merleau-Ponty, 2003, p. 208). Como ainda fica claro: “humanity is another corporeity” (Ibidem); “We study the human through its body in order to see it emerge as different from the animal, not by the addition of reason, but rather, in short, in the *Ineinander* with the animal” (Idem, p. 214). Neste sentido, a análise da sexualidade desempenha um papel fundamental, especialmente no contexto do caráter reprodutivo dos indivíduos pertencentes a uma espécie (“carrying in our bodies the history of our kind”). Em outras palavras, como já indicado na *Fenomenologia da Percepção*:

A sexualidade não é, portanto, um ciclo autônomo. Ela está ligada interiormente ao ser cognoscente e agente inteiro, esses três setores do comportamento manifestam uma única estrutura típica, estão em uma relação de expressão recíprocas (Merleau-Ponty, 1999, p. 218).

Neste contexto, afirma Dastur (2001, p. 43): “C’est dans l’expérience du corps propre comme corps sexué qu’il est sans doute le plus aisé de découvrir cette implication réciproque du corps et de l’existence”. É preciso, afirma Merleau-Ponty (2003, p. 188), “apreender o mistério da vida na maneira como os animais se mostram uns aos outros”. Assim, “o mimetismo nos força a admitir uma relação interna de semelhança entre a morfologia e o milieu” (Ibidem). E, ainda, o mimetismo sugere precisamente que o comportamento só pode ser definido por meio de uma relação perceptiva; a existência não pode ser definida fora do Ser percebido, de uma ação de interpretação/significação em contexto. Como observa Merleau-Ponty (2003, p. 3-4):

There is nature wherever there is a life that has meaning, but where, however, there is no thought; hence, the kinship with the vegetative. Nature is what has a meaning, without this meaning being posited

by thought: it is autoproduction of a meaning. Nature is thus different from a simple thing. It has an interior; is determined from within. [...] It (Nature) is our soil – not what is in front of us, but rather, that which carries us.

II

O mundo da vida, afirma Giorgi (2017), prevê a introdução de estruturas conceituais e domínios da realidade que não podem ser contemplados pelo mundo inorgânico: a individualidade e a história. O que significa, pergunta-se Giorgi, lidar com a história? Existem razões básicas que nos permitem distinguir os fenômenos estritamente físicos dos processos biológicos: em primeiro lugar, as leis físicas são descritas por dinâmicas livres de memória, enquanto os processos biológicos são realizados através de estruturas dinâmicas equipadas com memória e capazes de tender para a realização de objetivos. Em uma palavra, eles são teleonômicos (Giorgi, 2017, p. 44)⁵.

Nem Darwin nem o neodarwinismo, Merleau-Ponty diz, explicam-nos suficientemente de onde vem um certo ser, uma certa estrutura, uma função, um comportamento, nem como ocorre a construção de um *Umwelt*, que é o mundo implicado e conhecido pelo animal, que regula e realiza seus movimentos por meio de uma estrutura que, já na embriogênese, implica o mundo externo. Certamente este sistema organismo-ambiente não pode ser o resultado de um único evento apenas fortuito.

⁵ No âmbito da biologia organísmica, evolutiva ou funcional, são considerados teleonômicos os fenômenos que, apesar de serem dirigidos a um objetivo (*i.e.*, a manutenção da temperatura corporal), podem ser explicados sem se recorrer à categoria da intencionalidade. As opções disponíveis, enquanto objeto de seleção em relação a um objetivo a ser alcançado, não são predeterminadas: “eles são baseados em antecipações que o corpo é capaz de fazer com base em uma estimativa de experiências passadas. Não é, portanto, através de uma função de reação automática imposta pelo ambiente que o organismo adquire informação, mas em virtude de uma capacidade de antecipar possíveis situações com base em memórias anteriores” (GIORGI, 2017, p. 135).

Merleau-Ponty antecipa duas questões principais que o próprio Terrence Deacon coloca como não resolvidas pela biologia evolutiva. A primeira diz respeito à forma como os processos dinâmicos e as estruturas autoorganizadas e morfodinâmicas são geradas, apesar da segunda lei da termodinâmica e não obstante a ela; a segunda diz respeito em como a informação biológica é gerada e transmitida. Neste sentido, os conceitos de vínculo (*constraint*) e de informação assumem um significado fundamental.

A relação organismo-ambiente é uma relação significativa, como o próprio Terrence W. Deacon explica:

It might be more accurate to say that natural selection theory is explicit about its subtractive aspect but agnostic about its additive aspect. Although natural selection offers a powerful logic that can account for the way organisms have evolved to fit their surroundings, it leaves out nearly all of the mechanistic detail of the processes involved in generating organisms, their parts, and their offspring. Indeed, it is one of the virtues of this theory that it is entirely agnostic about the specific mechanisms responsible for the growth and regeneration of structures and functions, for reproducing individual organisms, for passing on genetic information, and for explaining the many possible sources of variation that affect this process. But it is precisely the process of generating physical bodies and maintaining metabolism that constitutes the coin of the natural selection economy. Variations do not exist in the abstract; they are always variations of some organism structure or process or their outcome. Organisms must compete for resources to build their parts and to maintain the far-from-equilibrium dynamics, which is the source of this self-maintenance and reproduction [...]. The vast power of evolvability thus is a consequence of the fact that natural selection is a process that regularly transforms incidental physical properties into functional attributes. An adaptation is the realization of a set of constraints on candidate mechanisms, and so long as those constraints are maintained, other features are arbitrary. But this means that with every adaptation, there are innumerable other arbitrary properties potentially brought into play. [...]. An adaptive mechanism is also

something beyond any of its properties as well. It is the consequence of an extended history of constraints being passed forward from generation to generation – constraints that have perhaps been embodied in many different substrates along the way (Deacon, 2011, p. 397; 398; 399).

Giorgi (2017) resume assim as objeções da biossemiótica à abordagem reducionista em biologia: 1) supor, como o reducionismo faz, que somente os elementos constitutivos determinariam as propriedades ou funções dos níveis hierarquicamente superiores significa conferir valor ontológico ao que constitui o horizonte epistêmico de compreensão de um fenômeno. No reducionismo, o mecanismo é a condição necessária e suficiente para a compreensão e a existência do fenômeno observado (*i.d.* célula, função); 2) o reducionismo reduz a propriedade do inteiro à integração dos elementos constituintes: o inteiro equivale à soma das partes; 3) o reducionismo conduz à perda do significado do que é explicado: o caráter agentivo dos organismos.

Entre os fundamentos da biossemiótica, entendida como uma disciplina que tem como objetivo o estudo dos processos biológicos como sistemas de comunicação regidos por signos (Harney), Giorgi (2017) lembra: - o papel da significação nas escolhas mediadas pelo signo; - o valor histórico que essas escolhas podem assumir na construção de hábitos; - a ideia de que a relação de causalidade entre os interagentes depende não apenas dos eventos anteriores, mas também dos seguintes. A recursividade de um evento físico não introduz nenhuma memória no processo; na vida, sim, até o ponto de introduzir restrições capazes de condicionar, favoravelmente ou menos, as escolhas subsequentes.

A mediação do signo permite recuperar o significado da relação entre sujeitos interagentes. Como Charles S. Peirce (1839-1914) afirma, “Um signo, ou *representâmen*, é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém [...]. O signo representa alguma coisa, seu *objeto*. Representa esse objeto não em todos os seus aspectos, mas com referência a um tipo de ideia que

eu denominarei *fundamento* do representâmen” (Peirce, 2005, p. 46). Isso quer dizer que não há relação diádica entre signo/objeto, mas triádica: signo/objeto/interpretante. A biossemiótica compartilha esse cenário e, como coextensiva à biologia, coloca a relação mediada pelo signo na origem da vida e não necessariamente como fato intencional. Entre as perguntas que a biossemiótica coloca: em que modo um signo produz um efeito em um intérprete? O que leva o signo a estabelecer uma relação funcional com o intérprete?

Interpretation is composed of writing and reading, of encoding meanings into signs and decoding signs into meanings. Signs are not only morphemes (meaningful items) of language, but also patterns of things in the *Umwelt*. Codes can be defined as a semiotic resource – a meaning potential – that enables certain kinds of meanings to be made (Jämsä, 2007, p. 72).

Através da biossemiótica, podemos repensar a vida como história natural do signo, em que o surgimento da semiose poderia coincidir ou mesmo antecipar a origem dos processos vitais e em que a significação é reconduzida a um elemento natural, orgânico. Especialmente, a biossemiótica define-se como o estudo da miríade de processos de comunicação e sinais entre os sistemas vivos, desde a sinalização celular e a comunicação em sistemas fisiológicos, até a comunicação entre organismos e entre espécies, ou, se quiser, até os processos de signos que são incorporados e necessários à cognição e cultura humana.

A pergunta não seria mais, então, como um sistema biológico evolui para um sistema simbólico, mas como podemos repensar a evolução natural, das funções biológicas até os processos mentais, introduzindo o fenômeno da “semiose” como o processo fundamental do desenvolvimento da vida. Ou, ainda, até que ponto esta perspectiva atingiria novos caminhos para entender a relação entre a evolução biológica e a evolução cultural.

This means that it is not sufficient to define living systems, living organisms in terms of reproduction and metabolism (or, alternatively, as autopoietic systems). Processes of signs interpretation, information coding and decoding appear on every level of the life organization. Human or animal communication or information coding on the genes level are just specific cases of semiosis in living organisms. The development of the organism, or the process of epigenesis, is a process of information interpretation, and we can not understand what the life is if we do not understand this process. This is why semiosis (because this is the process of semiosis) is the crucial principle of life (Gálik, 2013, p. 860).

Maran (2017) descreve a transição de um paradigma evolucionista darwiniano de mimetismo para a sua revisão biossemiótica em termos de “semiotic phenomenon”: “*mimicry not as a defensive adaptation*”, mas como “*a peculiar sign structure in an open semiotic space of ecological relations*”; isto é, “*Mimicry as a semiotic process with possible ecological effects*” (2017, p. v). Assim, a “causa” semiótica está aberta a um futuro indeterminado, porque exposta às explorações que a mediação do signo torna possível.

Importa salientar que a perspectiva à qual os cursos sobre o conceito de natureza abrem é mais abrangente do que da perspectiva introduzida pela *Fenomenologia da Percepção*, em que a noção de intencionalidade apenas permite alcançar uma “compreensão” fenomenológica que se distingue da “intelecção” clássica (que se limita às “naturezas verdadeiras e imutáveis”). Ali a fenomenologia torna-se uma filosofia da gênese, da intenção total – que exprime a maneira única de existir de qualquer coisa, e não apenas aquilo que as coisas são para a representação. Como Merleau-Ponty diz, isso significa recuperar “*a fórmula de um comportamento único em relação ao outro, à Natureza, ao tempo e à morte*” (1999, p. 16), aqui percebidas como únicas dimensões da história.

Uma compreensão da história, contudo, dentro da história da vida e da evolução biológica, ampliaria imensamente o patamar de compreensão fenomenológica, porque permitiria colocar-nos para além do sentido “*que transparece na intersecção de minhas experiências,*

e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro” (Merleau-Ponty, 1999, p. 18), visando a compreender os fundamentos do ser e o mistério da vida.

Aliás, a perspectiva biossemiótica não tenta explicar a vida, mas se pergunta o que significa viver.

We tend to overlook the fact that all plants and animals live, first and foremost, in a world of *signification*. Everything and organism senses signifies something to it: food, flight, reproduction – or, for that matter, despair (Hoffmeyer, 1996/1993, p. vii).

A questão que Jesper Hoffmeyer (1993/1996, p. viii) coloca no começo do livro *Signs of Meaning in the Universe*: “how could natural history become cultural history? How did Nature come to mean something to someone? How did something become someone?” parece referir-se a uma das questões centrais que subjazem aos cursos do Collège de France de Merleau-Ponty mencionadas no decorrer desse texto. Como o organismo biológico – enquanto processo biológico – passa a existir? Como ele pode se tornar algo para alguém? Como a natureza em que os organismos estão colocados passa a significar algo/representar algo em que agir?

Muitas vezes ouvimos falar que uma boa filosofia depende de boas perguntas: parece-me que a de Hoffmeyer passa a ser um bom começo.

Referências

AMORIM, D. S. *Fundamentos de sistemática filogenética*. Ribeirão Preto, SP: Holos, 2002.

BARBARAS, R. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001 (Collection Krisis).

BIMBENET, E. *O animal que não sou mais*. Tradução Maurício José D'Escagnolle Cardoso. Curitiba: UFPR, 2014.

CERBONE, D. R. *Fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

- DASTUR, F. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. Paris: Encremarine, 2001.
- DEACON, T. *Incomplete nature: how mind emerged from nature*. New York, London: W.W. Norton & Company, 2011.
- GÁLIK, D. "Biosemiotics: a new science of biology". In: *Filozofia Roč. 68*, 2013, č. 10.
- GIORGI, F. *Un mondo di relazioni. La logica del vivente: dalla certezza dell'essere alla esplorabilità del divenire*. Trento: Tangram edizioni, 2017.
- HOFFMEYER, J. *Signs of meaning in the universe*. Translated by Barbara J. Haveland. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1993/1996.
- HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1907/1950. (Husserliana, Bd 2).
- _____. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt, Klostermann, 1911/1965.
- _____. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*. Edited by Margot, Husserliana XI. Fleischer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- _____. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)* Edited by Rochus Sowa & Thomas Vongehr. New York: Springer, 2014.
- HUXLEY, J. *Evolution: the modern synthesis*. London: George Allen & Unwin, 1942.
- _____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Tradução: Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1936/2012.
- JONAS, H. *The phenomenon of life: towards a philosophical biology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1966/2001.
- KULL, K et al. "Theses on biosemiotics: prologomena to a theoretical biology". In: *Biological Theory*, 2009, 4(2): 167–173.
- KULL, K. "Zoosemiotics is the study of animal forms of knowing". In: *Semiotica*, 2014, 198:47–60. <https://doi.org/10.1515/sem-2013-0101>.

- LANFREDINI, R. "Categories and dispositions. A new look at the distinction between primary and secondary properties". In: *Philosophies* 2018, 3(4), 43; <https://doi.org/10.3390/philosophies3040043>
- MARAN, T. *Mimicry and meaning: structure and semiotics of biological mimicry*. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2017.
- MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942.
- _____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. *La nature*. Paris: Seuil, 1995.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos A. R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Nature. Course Notes from the Collège de France (1956-1960)*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2003.
- PEIRCE, C. S. *Semiótica*. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ROSSI, P. *Storia della scienza* (v. 7). Torino: UTET, 1988.
- SAINT-AUBERT, E. "Espaço-temporalidade do ser carnal". In: CAMINHA, I. O. NÓBREGA, T. P. *Compêndio Merleau-Ponty*. São Paulo: LiberArs, 2016, p. 235-252.
- SIMPSON, G. G. *The meaning of evolution*. New York: Oxford University Press, 1950.
- _____. *Major features of evolution*. 2. ed. New York: Columbia University Press, 1953.
- TUOMO, J. 2007. "Semiosis in evolution". Em Barbieri Marcello (ed.), *Introduction to Biosemiotics. The new biological synthesis*. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2007, p. 69-100.

La naturaleza como “patria e historicidad de sujetos carnales”

Roberto J. Walton

La carnalidad puede ser examinada según una doble perspectiva. En primer lugar, como fundada en la naturaleza en el sentido de que la naturaleza es “el otro lado del hombre”. En segundo lugar, como fundante de la historia en el sentido de que el cuerpo humano instituye una matriz para ella. Sobre el fundamento de la carnalidad se despliega la historia humana como un movimiento de institución y reactivación de sentidos que tiene lugar en las diversas comunidades humanas. En la misma “Nota de trabajo” en que alude a la historia orgánica bajo la historicidad, Merleau-Ponty dice que “todos los análisis particulares sobre la Naturaleza, la vida, el cuerpo humano, el lenguaje nos harán entrar poco a poco en el *Lebenswelt* y el ser ‘salvaje’” (Merleau-Ponty, 1964, p. 221). La exposición se desarrolla según los siguientes puntos: 1) la naturaleza como pasaje y traspasamiento; 2) la naturaleza como dialéctica y entramado; 3) la carnalidad como implicación de la naturaleza; y 4) la carnalidad como matriz de la historia.

1. La naturaleza como pasaje y traspasamiento

Merleau Ponty dedica el final del curso de 1956-1957 sobre “El concepto de naturaleza” a “La idea de la naturaleza en Whitehead”, y subraya especialmente las nociones de pasaje (*passage*) y traspasamiento, desborde o intrusión, “*overlapping*”, que converge con su noción de “*empiètement*”.¹ Al terminar su resumen del curso,

¹ Se debe tener en cuenta que la obra de Whitehead se divide en tres períodos: 1) la etapa de las obras matemáticas (1891-1913); 2) la etapa de la filosofía de la ciencia natural (1914-1923); y 3) y la etapa metafísica de la filosofía del organismo

alude al devenir de las ciencias cosmológicas y subraya “la regresión de las ideologías eternitarias, que convertían a la naturaleza en un objeto idéntico a sí mismo, y la emergencia de una historia –o, como decía Whitehead, de un ‘pasaje’– de la Naturaleza” (Merleau-Ponty, 1995, p. 369). Me ocuparé de las siguientes cuestiones: el pasaje, la dimensión de profundidad de la percepción y el cuerpo, la noción de elemento y el traspasamiento como manifestación del carácter inagotable de la naturaleza.

1.1. Merleau-Ponty recuerda que Whitehead, en *The Concept of Nature*, observa que “el proceso de la naturaleza puede ser llamado también el pasaje de la naturaleza”, y, por tanto, las nociones de presente instantáneo, pasado que se desvanece, futuro no-existente y materia inerte “conducen mal con los hechos brutos” (Whitehead, 1920, p. 54; 73). Y formula el siguiente comentario: “Cada instante no es más que un núcleo destinado a agrupar los datos. No hay naturaleza en un instante: toda realidad implica ‘un avance de la naturaleza’ (*moving on*)” (Merleau-Ponty, 1995, p. 155. Por tanto, para Merleau-Ponty, el pasaje no es un mero atributo de la naturaleza, sino que significa que la naturaleza tiene un carácter temporal y asegura la interioridad recíproca de los acontecimientos: “La naturaleza es puro pasaje. Ella es comparable al ser de una ola, cuya realidad no es más que global y no parcelaria” (Merleau-Ponty, 1995, p. 163). Y la subjetividad está capturada en la naturaleza: “Tal es la idea que nos presenta la Naturaleza como aquello en lo cual estamos mezclados. La Naturaleza es, pues, aquello en que somos, ella es mezcla, y no lo

(1924-1947) (cf. LOWE, 1966: *passim*). Del segundo período, Merleau-Ponty considera la obra *The Concept of Nature* (1920), y del tercer período menciona *Science and the Modern World* (1925) y el escrito “Nature and Life”, dos conferencias pronunciadas en 1933 e incluidas en *Modes of Thought* (1938). También puede haber una influencia indirecta a través de escritos de Jean Wahl como la obra *Vers le concret* (1932). El énfasis está puesto en *The Concept of Nature*, pero es pertinente referirse también a elaboraciones del tercer período, que se expresan fundamentalmente en *Process and Reality* (1929), obra que Merleau-Ponty no menciona, porque en ella se explicitan conceptos metafísicos latentes en el segundo período.

que contemplamos de lejos, como en Laplace” (Merleau-Ponty, 1995, p. 164).

1.2. En un texto de las “Notes manuscrites inédites de cours au Collège de France”, que se conservan en la Bibliothèque Nationale de Francia, y que ha sido transcrito por Franck Robert en su libro *Merleau-Ponty, Whitehead. Le procès sensible*, Merleau-Ponty escribe: “Por debajo del conocimiento hay una ‘perceptividad ciega’ (Wahl) que es el fundamento común de las relaciones entre eventos [...]. Esta relación es de prehensión: prehensión de los eventos unos por otros, y prehensión del cuerpo por los eventos y de los eventos por el cuerpo [...]” (Robert, 2011, p. 50).²

Whitehead defiende el principio subjetivista al que define como el descubrimiento cartesiano de que la experiencia subjetiva es la situación metafísica primaria que se presenta para el análisis. Pero entiende que se debe adoptar una versión reformada y compensarlo con un principio objetivista referido a la pluralidad de los datos de experiencia, que, en tanto datos que lo trascienden o influyen causalmente en él, se incluyen en la unitaria experiencia de un sujeto. Por ejemplo, mi “yo soy” es una unidad que resulta del proceso de configurar en el presente el material múltiple y disperso de los datos que provienen del pasado mediante una creación orientada por una meta futura. La creatividad, lo múltiple y lo uno son las categorías últimas de la realidad. El conocimiento como acto de aprehensión por el cual un sujeto cognoscente capta un objeto conocido que se convierte en componente de su experiencia es un caso particular de una actividad que está presente en todo lo real y que Whitehead llama prehensión para conectarla y a la vez diferenciarla de la aprehensión. La prehensión es un sentir emocional no-consciente por el que un fragmento del universo responde a todo el resto. Esta relación se convierte en la clave para la comprensión del universo concebido como una acumulación de ocasiones de experiencia.

² La cita corresponde al Volumen XV de estas notas.

Así como Leibniz considera que sabemos a partir de nosotros mismos lo que es una mónada y descubrimos como sus determinaciones la percepción y la apetición bajo la forma del entendimiento y la voluntad, Whitehead descubre en el análisis de la propia experiencia las características fundamentales de las entidades actuales o eventos u ocasiones de experiencia como los elementos reales últimos de los que se compone el universo. Estas entidades son “gotas de experiencia, complejas e interdependientes” (Whitehead, 1929, p. 18) que se caracterizan por el modo en que sienten o prehenden las entidades precedentes. Mientras que la apetición leibniziana se convierte para Whitehead en la meta subjetiva que coordina la multiplicidad de las prehensiones en una unidad orgánica, la percepción leibniziana se transforma en la prehensión que convierte esta unidad emergente en un espejo del universo. Whitehead describe un proceso por el cual lo múltiple inherente a las ocasiones pasadas se convierte en lo uno de una nueva ocasión de experiencia bajo la guía de una meta subjetiva. La causa final está representada por la meta subjetiva, y la causa eficiente por los datos objetivados en función de la meta subjetiva.

1.3. Merleau-Ponty evoca la siguiente afirmación de Whitehead: “Si se ha de buscar una sustancia en algún lado, la encontraría en eventos que son en algún sentido la última sustancia del universo” (Whitehead, 1920, p. 19; cf. Merleau-Ponty, 1995, p. 157). Whitehead distingue objetos o potencialidades y ocasiones de experiencia o eventos. Objeto es lo que puede reiterarse, y, por tanto, se asocia con la posibilidad. Evento es lo que no puede reiterarse, y, por tanto, se asocia con la actualidad y es un elemento esencial en el pasaje de la naturaleza. Los objetos son los caracteres reiterables de los eventos, y, por tanto, carecen de pasaje. Se trata de potenciales puros para la determinación específica de los hechos. Son posibilidades para lo actual como la redondez o la cuadratura, la rojez o el verdor, la cobardía o la valentía. La elección de algunos objetos y el rechazo de otros en la prehensión explica el carácter definido que adquiere cada ocasión actual en su proceso

de devenir. El objeto eterno, como versión de la forma platónica, tiene un doble carácter. Por un lado es un “determinante realizado” y es inmanente a las entidades actuales en las que ha ingresado, y, por el otro, es “una capacidad para la determinación” (Whitehead, 1929, p. 239 s.) y es trascendente a las entidades actuales. Whitehead caracteriza de esta manera al objeto eterno: “Es un puro potencial. El término ‘ingreso’ se refiere al particular modo en que la potencialidad del objeto eterno es realizada en una entidad actual particular, contribuyendo al carácter definido de esta entidad actual” (Whitehead, 1929, p. 23). Y aclara: “Si el término ‘objetos eternos’ no gusta, el término ‘potenciales’ sería adecuado. Los objetos eternos son los puros potenciales del universo; y las entidades actuales difieren unas de otras en la realización de los potenciales” (Whitehead, 1929, p. 149). En suma: los objetos u objetos eternos participan en el pasaje de la naturaleza como “características definitorias” de los eventos o entidades actuales que se agrupan.

Según las mencionadas “Notes manuscrites inédites”, Merleau Ponty concibe los objetos u objetos eternos de Whitehead como “‘estructuras’ de los eventos” (cf. Robert, 2011, p. 48).³ Se trata de una estructura, de una permanencia de lo que adviene, sin la cual no podríamos extraer una significación del pasaje de la naturaleza. Merleau-Ponty escribe: “El objeto es la propiedad focal con la que se pueden relacionar las variaciones sometidas a un campo de fuerzas. Hay ‘ingreso’ de un objeto en el curso de una situación (*un courant de situation*). El objeto es la forma abreviada de marcar que hay un conjunto de relaciones. La abstracción no es nada; vuelta a colocar en su contexto es verdadera” (Merleau-Ponty, 1995, p. 158). Abstracción alude aquí a los potenciales puros, mientras que la colocación en un contexto al determinante realizado. Se puede asociar esta visión con la noción merleau-pontiana de elemento en tanto cosa general que se encuentra entre la cosa individual espacio-temporal y la idea abstracta. Sin ser una cosa particular, el

³ La cita corresponde al Volumen XV de estas notas.

elemento como determinante realizado se presenta en todas las cosas particulares como un principio encarnado que introduce en ellas un estilo de ser. Y sin ser una idea abstracta como el potencial puro, el elemento posee una generalidad que explica la unidad fundamental dentro de la cual se presenta la pluralidad de las cosas. Así, en términos que evocan a los objetos eternos realizados de Whitehead, Merleau-Ponty se refiere a “una *cosa general*, a mitad camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, suerte de principio encarnado que introduce un estilo de ser en todas las partes en que se encuentra una parcela de él” (Merleau-Ponty, 1964, p. 184). Del mismo modo, el objeto eterno se convierte en una realidad al ingresar en una entidad actual y a la vez “retiene su mensaje de alternativas que la entidad actual ha evitado” (Whitehead, 1929, p. 149).⁴

1.4. Veamos ahora la noción de traspasamiento. La crítica de Whitehead al emplazamiento único –idea según la cual cada ente ocupa su lugar sin participación de otras existencias espacio-temporales–, pone de relieve que las existencias puntuales no son más que el resultado de un trabajo de división efectuado por el pensamiento de modo que no es posible componer la naturaleza a partir de una polvareda de acontecimientos naturales: “Cada evento se extiende sobre otros eventos, y sobre cada evento se extienden otros eventos” (Whitehead, 1929, p. 59). El espacio y el tiempo son expresiones parciales de una relación fundamental entre eventos, es decir, la relación de extensión: “La relación de ‘extenderse sobre’ es la relación de ‘incluir’, ya sea en sentido espacial o temporal, o en ambos. Pero la mera ‘inclusión’ es más fundamental que cada alternativa y no requiere ninguna

⁴ A diferencia de Merleau-Ponty, los universales no son transformados en sus actualizaciones: “Por una parte, Whitehead define, en *The Concept of Nature*, el objeto como lo que puede ser reconocido en una multiplicidad de eventos como ‘lo mismo’. [...] el objeto jamás va a ser deformado por su actualización en un evento. [...] Por otra parte, en la ontología de Merleau-Ponty, la idea siempre aparece como lo diferente en sus múltiples actualizaciones. La diferencia surge primero que la identidad” (CASSAI-NOGUÈS, 2012, p. 191 s.).

diferenciación espacio-temporal” (Whitehead, 1929: 185). Aquí se puede trazar un paralelo con “el torbellino espacializante-temporalizante” inherente a la noción de carne (cf. Merleau-Ponty, 1964, p. 298).

Según la metafísica de Whitehead, cada entidad actual en la fase final de su proceso de concrecencia es un sentir plenamente determinado en cuanto a su prehensión positiva o negativa de cada elemento previo del universo. De este modo, en distintos grados de relevancia, y aun de relevancia insignificante en el caso de la prehensión negativa, toda entidad actual pasada está presente en las entidades actuales presentes. Las prehensiones negativas contribuyen tan solo con sus formas subjetivas en tanto que las prehensiones positivas contribuyen tanto los datos como las formas subjetivas. Por eso todas las entidades actuales previas son elementos constituyentes en la constitución de cualquier entidad actual: “Así, la fase primaria en la concrecencia de una entidad actual es el modo en que el universo antecedente entra en la constitución de la entidad en cuestión, de modo de constituir la base de la naciente individualidad” (Whitehead, 1929, p. 152). La potencialidad está constituida por las entidades actuales que ya se han completado y perecido con sus respectivas formas de determinación posibles para la nueva entidad que surge y debe efectuar una decisión entre ellas. Y esta decisión que determina las prehensiones o sentires de datos antecedentes responde siempre a una meta subjetiva que desempeña el papel de una causa final y está presente desde el comienzo en el devenir de la entidad actual. En suma: toda ocasión de experiencia se relaciona directamente con las que la han precedido y de las que emergen, e indirectamente con las entidades actuales contemporáneas que también se originan a partir de ese pasado común.

Por tanto, según Whitehead, todo elemento del universo tiene un carácter totalizante: “En un sentido, toda entidad impregna (*pervades*) todo el universo; [...] Se sigue que todo ítem del universo, incluyendo todas las otras entidades actuales, es un constituyente en la constitución de cualquier entidad actual. [...] Cada acto

creativo es el universo encarnándose como uno, [...]” (Whitehead, 1929, 28, 168, 245). Esto se debe a la influencia del universo pasado: “Todo el mundo antecedente conspira para producir una nueva ocasión” (Whitehead, 1938, p. 164).

En las “Notes manuscrites inédites”, Merleau-Ponty se refiere a “esta naturaleza que tiene ‘bordes raídos’ (*‘bords en haillons’*) (Whitehead)” (Robert, 2011, p. 31).⁵ En *La Nature* reitera la referencia a “los bordes de la naturaleza que están siempre en harapos (*en guenilles*)” (Merleau-Ponty, 1995, p. 154). Whitehead utiliza la expresión cuando se refiere al carácter inagotable de nuestra captación de la naturaleza, y contrasta lo discernido y lo discernible, es decir, lo discriminado con sus peculiaridades individuales y aquello que es conocido meramente en tanto está relacionado con las entidades del campo discernible en su función de relata sin ulterior definición: “Esta peculiaridad del conocimiento es su carácter inagotable. Este carácter puede ser metafóricamente descrito por el enunciado de que la naturaleza tiene, en tanto percibida, un borde raído (*a ragged edge*)” (Whitehead, 1920, p. 50).

Recordemos que, según Merleau-Ponty, no hay cosas totalmente configuradas con una identidad propia. El campo de presencia no es algo vacío con dimensiones dadas que se pueden llenar con una cantidad fija de presente sino un “englobante”, un “ser a distancia” y una “conciencia trascendente”. Esta concepción se opone a la noción sustancialista y positivista de un en sí cerrado y compacto que pueda residir en un tiempo y un lugar únicos. Sin embargo, la ausencia de identidad no permite hablar de una no-identidad o de una no-coincidencia sino de un interior y un exterior que no llegan a aislarse ni a superponerse. Más que de cosas o de momentos se debe hablar de diferencias entre las cosas y los momentos, y de una “concreción” o “cristalización” momentánea de lo visible a partir de un tejido en que las cosas se apoyan y se nutren y que en sí mismo “no es cosa sino posibilidad, latencia o

⁵ La cita corresponde al Volumen VIII de estas Notas.

carne de las cosas” (Merleau-Ponty, 1964, p. 174). Ninguna presencia tiene límites claros y llega a ocupar un lugar determinado con su aparición o a abandonarlo con su desaparición: “Es necesario pasar de la cosa (espacial o temporal) como identidad a la cosa (espacial o temporal) como diferencia, i.e., como trascendencia, i.e., como siempre ‘detrás’, más allá, lejana. [...] La trascendencia es la identidad en la diferencia” (Merleau-Ponty, 1964, p. 249, 279).

2. La naturaleza como dialéctica y entramado

Otras fuentes confluyen en el concepto merleau-pontiano de naturaleza. Junto a la noción de “overlapping” –superposición–, que fue introducida por Whitehead, se encuentra la noción hegeliana de universal de la razón, que se asocia con el pensamiento dialéctico como pensamiento circular. Esto conduce en Merleau-Ponty a la noción de dialéctica sin síntesis. También se encuentra la noción husserliana de *Ineinander* –uno-en-otro o entramado– por la que cada momento de la conciencia desborda y deja su huella en los demás momentos de ese curso vital.

2.1. Merleau-Ponty afirma que no promueve “ninguna dialéctica en sentido hegeliano” y observa que “lo que excluimos de la dialéctica es la idea de lo negativo puro, [...]” (Merleau-Ponty, 1964, p. 130). Excluir la negatividad pura implica no pasar a una negación absoluta que subsuma los términos contrapuestos bajo un tercero al que están encaminados teleológicamente. La definición dialéctica del ser remite la fórmula hegeliana en-y-para-sí a lo prerreflexivo, y excluye tanto el ser-en-sí, es decir, lo meramente implícito o latente al comienzo de un proceso teleológico, como el ser-para-sí, es decir, lo explícito o desplegado al final del proceso teleológico. Excluye estos términos porque implican el contraste entre un nivel inferior y un nivel superior. A ello se debe sustituir un equilibrio de niveles en que los dos términos son reconducidos uno en otro. Junto a la negación absoluta queda excluido un retorno a la teleología. Sobre ella, dice Merleau-Ponty: “En tanto conformidad

del acontecimiento a un concepto, comparte la suerte del mecanismo: son dos ideas *artificialistas*. La producción natural queda por comprenderse de otra manera" (Merleau-Ponty, 1995, p. 367).

La circularidad no consiste en incluir los términos contrapuestos dentro de un todo omniabarcador porque de esta manera se cae en "la dialéctica 'embalsamada'" o "la mala dialéctica" que impone al contenido una ley exterior, y, por tanto, no puede proponerse como "la manera de ser del Ser". Merleau-Ponty da el nombre de "la hiperdialéctica" o "la buena dialéctica" o "la dialéctica sin síntesis" a este pensamiento que se hace cargo de las situaciones ambiguas que resultan de la pluralidad de relaciones en que se encuentran las cosas (Merleau-Ponty, 1964, p. 128s., 219, 229). Y reemplaza la noción de reunión en una síntesis por la de "reversibilidad", es decir, el venir a parar una cosa en la otra sin una superposición total. En este sentido se refiere a la trascendencia de las cosas, es decir, la función ontológica que despliegan al superarse a sí mismas y expresar, en un reflejarse recíproco, todas aquellas con respecto a las cuales se diferencian. Así, una cosa es a la vez "título del mundo" y "espejo de la trascendencia" (Merleau-Ponty, 1964, p. 271s).

2.2. Husserl afirma que cada uno de los actos intencionales solo es posible en virtud de "*un uno-en-otro* de las efectuaciones intencionales, efectuaciones por lo demás *no-independientes*, con un oculto uno-en-otro de las objetividades intencionales" (Husserl, 1959, p. 124). En virtud de la implicación inherente a la intencionalidad se pone de manifiesto una remisión a horizontes siempre nuevos. Las multiplicidades que así se descubren en los actos intencionales exhiben un entramado o uno-en-otro (*Ineinander*) en contraste con la sucesión o el uno-tras-otro (*Nacheinander*) y la yuxtaposición o el uno-fuera-de-otro (*Auseinander*) a la que podría limitarse la mera referencialidad. Husserl contrapone el análisis intencional de las vivencias al análisis real del cerebro subrayando el uno-en-otro como rasgo distintivo del primero y el uno-fuera-de-otro como característica del segundo. La tarea del fenomenólogo no es indagar como están

compuestas las cosas, sino desvelar de qué modo opera la conciencia que tenemos de ellas. Y en este desvelamiento debe poner de relieve el entrelazamiento de los actos a través de los cuales esos objetos se manifiestan como correlatos. Se trata de un análisis intencional de nexos que se extiende a todo el curso de la conciencia: “Cada vivencia singular ‘espeja’ el nexo total de las vivencias” (Husserl, 1959, p. 318).

Por su parte, Merleau-Ponty se refiere a una “remisión intencional recíproca” o “reversibilidad” o “Ser englobante-englobado”, es decir, a una “remisión intencional recíproca” o “intencionalidad interior al ser”, que constituye el tema de la “intra-ontología” (Merleau-Ponty, 1964, p. 280, 297s). Hay un “uno-en-otro” (*Ineinander*) en que cada elemento se ve envuelto por el otro a la vez que es envolvente del otro. La noción de *Ineinander* significa que “toda relación con el ser es *simultáneamente* captar y ser captado, la captación es captada, ella está *inscrita* e inscrita en el mismo ser que ella capta”, y por eso la filosofía no puede ser captación total y posesión intelectual, sino que consiste en la “experiencia simultánea de lo captante y lo captado en todos los órdenes” (Merleau-Ponty, 1964, p. 319).

La noción de entramado se relaciona en Husserl con las de entrelazamiento (*Verflechtung*) y trasposición (*Übertragung*). A ellas remite también Merleau-Ponty. Se refiere, por ejemplo, a un pasaje de *Ideas III*, en que Husserl observa que “la ‘naturaleza’ y el cuerpo propio, en su entrelazamiento con esto también el *alma*, se constituyen en referencia recíproca uno a otro, a una uno con otro (*in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander*)” (Husserl, 1952, p. 124).⁶ Aquí se inspira Merleau-Ponty para afirmar con respecto al cuerpo propio y el mundo: “Hay inserción recíproca y entrelazo

⁶ Una referencia a este texto husserliano se encuentra en el texto “El filósofo y su sombra”: “[...] en un texto profético de 1912, Husserl no vacilaba en hablar de una relación recíproca entre la Naturaleza, el cuerpo y el alma, y [...] de su ‘simultaneidad’” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 223). Y también en los cursos sobre la Naturaleza con la observación de que es difícil integrar la afirmación en el marco del idealismo trascendental (cf. MERLEAU-PONTY, 1995, p. 112).

(*entrelacs*) del uno en el otro” (Merleau-Ponty, 1964: 182). Y en términos más generales se referirá a “el entrelazamiento (*entrelacement*) de mi vida con las otras vidas, de mi cuerpo con las cosas visibles por la intersección (*recoupement*) de mi campo perceptivo con el de los otros, por la mezcla (*mélange*) de mi duración con la de los otros” (Merleau-Ponty, 1964, p. 74). O sea: el tejido o entramado de la conciencia del mundo, que en Husserl solo correlativamente es entramado del mundo, se presenta en Merleau-Ponty ante todo como un tejido del mundo. Según Merleau-Ponty, Husserl habría retrocedido en esta cuestión a fin de sostener que “la esfera profunda de las intencionalidades primordiales estaba engendrada por el acto del Yo” porque “quería prevenirse del peligro de una restauración de una filosofía naturalista” (Merleau-Ponty, 2000, p. 233).

2.3. En suma: Merleau-Ponty recibe de Hegel la noción de dialéctica, pero rechaza que ella culmine en una positividad de nivel superior: “[...] lo que rechazamos o negamos no es la idea de una superación que reúne, es la idea de que conduce a un nuevo positivo, a una nueva posición” (Merleau-Ponty, 1964, p. 129). Además, toma de Husserl la noción de entramado, pero lo coloca ante todo en el mundo mismo, por ejemplo, como entrelazo de carne del cuerpo y carne del mundo: “La idea del quiasmo y del *Ineinander* es por el contrario la idea de que todo análisis que desenmaraña hace ininteligible [...]” (Merleau-Ponty, 1964, p. 322). Por último, recoge de Whitehead la noción de superposición o transposición, pero sin extraer las consecuencias metafísicas que adquiere en la filosofía del organismo: “Lo que busca Whitehead es un elemento que no sea una parte, sino que sea un todo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 157). Esta acogida no es impedida por el rechazo del componente teleológico que impregna las tres visiones: “Yo no soy finalista, [...]” (Merleau-Ponty, 1964, p. 318). En una Nota de trabajo de noviembre de 1960, en palabras que remiten a las tres posiciones, Merleau-Ponty puede elaborar en conjunto sus fuentes y afirmar sobre aquello que las caracteriza por igual, es decir, el pasaje de lo uno a lo otro: “[...] cada uno toma prestado del otro,

toma o traspasa (*empiète*) sobre el otro, está en quiasmo con el otro. En qué sentido estos quiasmas múltiples no hacen más que uno solo: no en el sentido de la síntesis, de la unidad originariamente sintética, sino siempre en el sentido de la *Übertragung*, de la trasposición, de la irradiación del ser, por tanto" (Merleau-Ponty, 1964, p. 314s). Van de la mano en este texto la *Dialektik* de Hegel despojada de la síntesis en una posición superior, el *Ineinander* de Husserl traspuesto al mundo y el *overlapping* de Whitehead moderado en su alcance especulativo.

3. La carnalidad como implicación de la naturaleza

3.1. En las "Notes manuscrites inédites", Merleau-Ponty afirma: "Idea de Whitehead: reciprocidad de la relación yo-naturaleza; soy por mi cuerpo parte de la naturaleza y las partes de la naturaleza admite entre ellas relaciones del mismo tipo que las del cuerpo con la naturaleza" (Robert, 2011: 50).⁷ Whitehead señala que la naturaleza es lo que observamos en la percepción a través de los sentidos y distingue la percatación sensible (*sense-awareness*) como un factor que no implica pensamiento y la percepción que implica pensamiento, esto es, un juicio que capta entidades dotadas de propiedades y relacionadas con otras entidades. Whitehead escribe: "[...] la percepción sensible (*sense-perception*) tiene un factor que no es pensamiento. Llamo a este factor 'percatación sensible'. [...] Si la percepción no involucra pensamiento, entonces la percatación sensible y la percepción sensible son idénticos" (Whitehead, 1920, p. 4). Merleau-Ponty se refiere al primer nivel de percatación sensible (*sense-awareness*) en términos de "despertar (*éveil*) sensible" o "revelación (*révelation*) sensible" (Merleau-Ponty, 1995, p. 157s). Se trata de una apertura primitiva a la naturaleza de carácter preobjetivo. Es una percepción en estado naciente ajena a todo elemento del pensamiento. El retorno a la revelación sensible

⁷ La cita corresponde al Volumen XV de estas notas.

como percepción en estado naciente señala una instancia previa y supuesta por el conocimiento discursivo.

Según Whitehead, la percepción tiene un valor ontológico porque lo que percibo está a la vez para mí y en las cosas. Una percepción en el modo de la eficacia causal se antepone a la percepción en el modo de la inmediatez presentativa, es decir, la percepción que involucra pensamiento. La eficacia causal consiste en la incorporación de otras entidades a la constitución de la propia experiencia por debajo del nivel de la conciencia. De ese modo describe un proceso por el cual lo múltiple inherente a eventos pasados se convierte en lo uno de una nueva ocasión de experiencia. No tiene sentido establecer una distancia entre la naturaleza causal y la naturaleza que aparece. Merleau-Ponty comenta al respecto: "Whitehead trata de pensar la causalidad y el conocimiento como dos variables de la misma relación" (Merleau-Ponty, 1995, p. 159).

De este modo se produce una incorporación de otras entidades a la constitución de la propia experiencia o sentir (*feeling*) por debajo del nivel de la conciencia. Esto significa una percepción de carácter básico que Whitehead denomina percepción en el modo de la eficacia causal. Tenemos sensaciones de color, sonido, etc. pero no son componentes fundamentales de la percepción, sino que se basan y derivan de una forma más elemental de la experiencia. Whitehead sostiene que los seres vivos inferiores poseen una percatación causal aun cuando carezcan de una presentación sensible. Modos de comportamiento orientados hacia la autopreservación son el indicio de un vago sentimiento de una relación causal con el mundo externo que tiene alguna intensidad, pero está vagamente definido respecto de la cualidad y la ubicación. Se produce una reacción causal aun cuando la percepción sensible esté ausente, y esta reacción muestra la función antecedente del cuerpo en la percepción sensible. Encontramos nuestro conocimiento directo de la eficacia causal en un "estar-con" (*withness*) del cuerpo mediante la derivación a partir de los órganos corporales sensibles. Whitehead sostiene que este estar-

con del cuerpo es “lo que convierte al cuerpo en el punto de partida de nuestro conocimiento del mundo circundante” a la vez que proporciona “nuestro conocimiento directo de la eficacia causal”, de modo que la percepción sensible “está acompañada por la percepción del ‘estar-con’ del cuerpo” (Whitehead, 1929, p. 81).

3.2. Si se pasa por alto el “estar-con” del cuerpo, la percepción queda limitada a la inmediatez presentativa. Los datos de los sentidos o impresiones de sensación, descritas por el pensamiento moderno como entidades mentales, son, en términos de Whitehead, una reproducción conceptual de algo más elemental, es decir, las prehensiones físicas de las entidades precedentes con su percepción en el modo de la eficacia causal: “De ahí la noción kantiana de caos de los datos últimos. Y también Hume –al menos en su *Tratado*– solo puede encontrar diferencias de ‘fuerza y vivacidad’” (Whitehead, 1929, p. 248). En las prehensiones físicas de entidades actuales pasadas están implicados los objetos eternos como determinantes realizados. Sobre esta base, por medio de prehensiones conceptuales, los objetos eternos son captados como puros potenciales para la determinación. Así, los datos sensibles son una apariencia generada por las prehensiones de la eficacia causal del entorno antecedente, y, más especialmente del cuerpo. Las prehensiones físicas originales de eficacia causal son transmutadas y sintetizadas en prehensiones conceptuales, esto es, percepciones en el modo de la inmediatez presentativa. El mundo causal del pasado inmediato aparece como un despliegue de cualidades “presentadas” a nuestros sentidos.

Los datos sensibles derivan de estados antecedentes del propio cuerpo, y del mundo antecedente externo al cuerpo, y son proyectados en el espacio contemporáneo en el modo de la inmediatez presentativa. Interpretamos las cualidades sensibles percibidas en el modo de la inmediatez presentativa como símbolos de las entidades actuales del mundo externo. Entre la percepción en el modo de la eficacia causal y la percepción en el modo de la inmediatez presentativa se produce una “transferencia simbólica” recíproca por medio de la cual la percepción causal del mundo

pasado inherente a la primera queda relacionada con la percepción del mundo presente inherente a la segunda: “Este modo mixto de percepción es llamado aquí ‘referencia simbólica’. [...] La lección de la transmutación de la eficacia causal en inmediatez presentativa es que grandes fines son alcanzados por la vida en el presente –vida novedosa e inmediata, pero que deriva su riqueza por su plena herencia del cuerpo animal adecuadamente organizado” (Whitehead, 1929, p. 168, 339).⁸ Otro aspecto importante reside en que el mundo antecedente de cada sujeto que opera por medio de la eficacia causal es el mismo pasado de todos los demás sujetos. Por tanto, existe una base común de la que derivan todas sus experiencias en un proceso compartido. Por eso Merleau-Ponty escribe: “Este pasaje de la Naturaleza, que asegura la interioridad de los eventos unos en relación con otros, nuestra inherencia al Todo, enlaza los observadores unos con otros” (Merleau, Ponty, 1995, p. 158).

3.3. Según Merleau-Ponty, la sensación como modalidad de la existencia no puede separarse del fondo de una adhesión global al mundo. Así, la percepción consciente depende de una sensibilidad que la precede y ya se ha sincronizado con aspectos del mundo: “Cuando veo un objeto experimento siempre que hay todavía ser más allá de lo que veo actualmente” (Merleau-Ponty, 1945, p. 250). En la reversibilidad de los momentos de lo sintiente y lo sensible, el cuerpo nos instala en el corazón de las cosas y convierte las cosas en carne: “[...] las cosas son la prolongación de mi cuerpo y mi cuerpo es la prolongación del mundo, por medio de él el mundo me rodea” (Merleau-Ponty, 1964, p. 308). Esto implica un uno-en-otro como una relación envuelto-envolvente por parte de cada uno de los términos de la relación. Cada aspecto parcial de la

⁸ “Los lazos de la eficacia causal surgen desde fuera de nosotros. Revelan el carácter del mundo del que surgimos, una inescapable condición en torno de la cual nos configuramos. Los lazos de la inmediatez presentativa surgen desde dentro de nosotros, y están sujetos a intensificaciones e inhibiciones y diversificaciones según aceptemos el desafío o lo rechazemos” (WHITEHEAD, 1927, p. 58).

naturaleza, y esto incluye al cuerpo propio, envuelve a los demás y a la vez es envuelto por ellos. Merleau-Ponty afirma que la naturaleza no está simplemente frente a nosotros como de cara a un espejo sino ante todo detrás de nosotros: “Porque la naturaleza no es solamente el objeto, el partenaire de la conciencia en el cara-a-cara del conocimiento. Es un objeto del que hemos surgido, en el que nuestros preliminares han sido puestos poco a poco hasta el instante de anudarse en una existencia, y que continúa sosteniéndola y proporcionándole materiales” (Merleau-Ponty, 1995, p. 356). La alusión al “cara-a-cara” se emparenta con la percepción en el modo de la inmediatez presentativa, y la referencia a los “preliminares” con la percepción en el modo de la eficacia causal.

Con la noción de naturaleza, según Merleau-Ponty, se descubre en la fenomenología una “capa anterior, que nunca es suprimida”, y que equivale a una “historia primordial”, a un “suelo de verdad”, esto es, a una verdad que “habita el orden secreto de los sujetos encarnados” (Merleau-Ponty, 1995, p. 367). La naturaleza es “patria e historicidad de sujetos carnales” y “dominio de la ‘presencia originaria’” en virtud de “la pertenencia de todos los sujetos a un mismo núcleo de ser aún amorfo, cuya presencia experimentan en la situación que les es propia” (Merleau-Ponty, 1995, p. 367, 369).

4. La carnalidad como matriz de la historia

Hasta aquí la carnalidad ha sido examinada como una manifestación de la naturaleza. Corresponde ahora considerar la historia humana como una manifestación de la carnalidad. Puesto que la naturaleza entraña una capacidad de acción que podemos utilizar, aunque no sea la nuestra, Merleau-Ponty señala que “el hombre es el devenir consciente de la productividad natural”, es decir, de “la Naturaleza como productividad orientada y ciega”. Todo esto significa que, bajo todo el material cultural y el desarrollo histórico, es necesario poner de relieve aquello en que todo arraiga.

Nos encontramos con una protohistoria configurada por “matrices de la historia” en el sentido de que la acción histórica retoma en una “arquitectónica distinta” los elementos que le propone un “logos del mundo natural” (Merleau-Ponty, 1995, p. 282). Esta pertenencia de todos los sujetos a un núcleo de ser aún amorfo se emparenta con la inherencia del mundo antecedente en cada ocasión de experiencia. Merleau-Ponty se refiere a “‘la historia orgánica’ bajo la historicidad” (Merleau-Ponty, 1964, p. 221) de modo que “mi implantación corporal en un Ser-Patria-territorio” se presenta como una condición previa para la efectividad de la historia. Afirma que hay un sentido y una unicidad de la historia, es decir, una racionalidad que “se forma sobre la relación pre-objetiva de los hombres con los hombres y la tierra” (Merleau-Ponty, 1998, p. 89). Por eso señala que “solo se solucionará la filosofía de la historia resolviendo el problema de la percepción” (Merleau-Ponty, 1964, p. 249), se refiere a la “historicidad” (Merleau-Ponty, 1945, p. 276 s.) del sujeto de la percepción, y se propone “acercar” los tres problemas de la percepción, la historia y la expresión (cf. Merleau-Ponty, 1960, p. 94). Esta relación puede ilustrarse con los fenómenos de percepción originaria, de simbolismo y de sincronización en torno de un sistema de poderes.

4.1. Una percepción originaria contrasta con la percepción empírica o secundaria porque, en una actividad creadora, no remite a las cosas mismas como si fueran un texto originario, sino que produce sus propios patrones ajustándose a “una sintaxis perceptiva que se articula según sus reglas propias” (Merleau-Ponty, 1945, p. 45s.; cf. 53s.). La percepción no es primariamente una presentación, sino un ordenamiento que está afectado por una contingencia porque no existiría si la selección y exclusión hubieran sido distintas. Se da un polimorfismo del ser salvaje que se caracteriza por la simultaneidad de lo imposible. La percepción ordena todos los elementos del mundo e instituye, en razón de que el cuerpo es expresión primordial, un sentido en lo que carece de él.

Análogamente, el proceso histórico muestra un doble movimiento centrípeto de adaptación y centrífugo de creación. La

institución de un nuevo sentido en tanto advenimiento significa algo más allá de la existencia de hecho. Domina una multiplicidad en una unidad, e instaura un “orden original del *advenimiento* (*avènement*)”, que es también una “promesa de acontecimientos (*événements*)”, mediante “una única sintaxis” que opera como “lógica subyacente” (Merleau-Ponty, 1960, p. 85, 87; 1968, p. 63). Este fenómeno se manifiesta ya en la percepción, y por eso todas las instituciones son comparables con las demás. Merleau-Ponty escribe: “Husserl ha empleado la bella palabra *Stiftung* – fundación o establecimiento – para designar ante todo la fecundidad ilimitada de cada presente que, justamente porque es singular y pasa, no podrá jamás cesar de haber sido y, por tanto, de ser universalmente, pero sobre todo la fecundidad de los productos de la cultura que continúan valiendo luego de su aparición y abren un campo de investigación en el que reviven perpetuamente” (Merleau-Ponty, 1960, p. 73s).

Tanto en la percepción originaria como en la historia creadora se produce la concentración de un sentido que aún se encuentra disperso, pero que ya ha sido iniciado. En esta concentración se retoman los datos del mundo que tienen el carácter de sentidos en estado latente, de perspectivas parciales que se ven desbordadas, y se va más allá de ellas adaptándolas de modo que existan expresamente. El mundo no nos impone un espectáculo en forma absoluta, sino que sobre el fondo de sus sollicitaciones se instituye un sentido: “La pintura reordena el mundo prosaico y hace, si se quiere, un holocausto de objetos, así como la poesía hace arder el lenguaje ordinario” (Merleau-Ponty, 1969, p. 89).

4.2. La carnalidad es un sistema simbólico o sistema de correspondencia en que cada parte no es representativa sino expresiva de la otra. Nuestras percepciones y movimientos operan de esta manera “por su inserción en un sistema de equivalencias no-convencional, en la cohesión de un cuerpo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 281). Todos los miembros del cuerpo forman un sistema, es decir, se encuentran organizados y coordinados de modo que se enlazan en un simbolismo: “Solo en el mundo percibido se puede

comprender que toda corporalidad sea ya simbolismo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 375).⁹ El sentido de los gestos o comportamientos se configura por la estructura misma de las manifestaciones, es decir, los movimientos, gestos o conductas parciales que se expresan unos a otros, y al simbolizarse recíprocamente de esta manera, expresan un sentido. Todo gesto o comportamiento es de este modo una totalidad de sentido a la vez irreductible a sus componentes y solo expresable a través de ellos.

Merleau-Ponty establece un enlace entre la dialéctica y la noción de fundación entendida como una relación en que el término fundante no puede ser consumido o absorbido por el término fundado, y en que, por otro lado, el término fundado no es una réplica sino un medio en que se manifiesta lo fundante. La relación dialéctica da lugar a una estructura caracterizada por una racionalidad en la contingencia. Así, Merleau-Ponty identifica la razón con el sentido enhebrado en los contenidos, con la forma articulada con la materia. Procura describir “la recuperación perpetua del hecho y el azar por una razón que no existe antes del hecho y sin él” (Merleau-Ponty, 1945, p. 148).

Esto significa que una acción más compleja tiene un sentido porque sus aspectos parciales se remiten unos a otros, esto es, se simbolizan unos a otros: “[...] la vida ‘mental’ o cultural toma prestado a la vida natural sus estructuras, y el sujeto pensante debe estar fundado sobre el sujeto encarnado” (Merleau-Ponty, 1945, p. 225). La expresión simbólica aparece en la percepción y la acción antes de manifestarse en la música, la pintura o el lenguaje. Merleau-Ponty se refiere a “el cuerpo humano como simbolismo natural, idea que no es un punto final, y por el contrario anuncia una continuación”. Y pregunta: “¿Cuál puede ser la relación de este simbolismo tácito o de indivisión y del simbolismo artificial o convencional que parece tener el privilegio de abrirnos a la idealidad, a la verdad?” (Merleau-Ponty, 1995, p. 381). Es la

⁹ “Hay en la cosa una simbólica que enlaza cada cualidad sensible con las otras” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 368).

pregunta acerca de “por qué milagro a la generalidad natural de mi cuerpo y del mundo viene a añadirse de manera particular una generalidad creada, una cultura, un conocimiento que retoma y rectifica la primera” (Merleau-Ponty, 1964, p. 200). A modo de respuesta se refiere a una transmigración en que la corporalidad es abandonada en favor de la encarnación “en otro cuerpo menos pesado, más transparente” sin que esto implique que la cultura quede “independizada de toda condición” (Merleau-Ponty, 1964, p. 200). Este pasaje a otro cuerpo más transparente puede ser explicitado con las exposiciones de Paul Ricœur sobre el simbolismo.

Este pensador pondrá luego de relieve niveles de simbolización. En primer lugar, al igual que en Merleau-Ponty, un simbolismo inmanente, implícito y constructivo se advierte ya en el gesto en virtud de la reunión de un aspecto mental y un aspecto físico en la unidad de una expresión. La configuración visible del gesto puede ser considerada como el sentido literal portador del sentido figurado en una relación de doble sentido característica del simbolismo explícito.

En segundo lugar, Ricœur explicita el modo en que el símbolo es una estructura inmanente de la experiencia y la acción humana. Una acción compleja tiene un sentido porque contiene una serie de componentes que remiten unos a otros, es decir, se simbolizan unos a otros. Toda acción se caracteriza por una intención o proyecto, motivos o razones que llevan a actuar de una manera en lugar de otra, un agente que tiene el poder de actuar y es considerado responsable, circunstancias en las que los agentes obran y padecen, una interacción –ya sea de cooperación, competencia o lucha– y un resultado. Todos estos momentos en conjunto se encuentran en una relación de intersignificación en virtud de la cual la acción adquiere un sentido que también es irreductible a cada uno de los términos y solo se puede manifestar a través de ellos (cf. Ricœur, 1977, p. 21-63; 1983, p. 88s).

Sobre la significancia de la acción se injerta, en tercer lugar, el simbolismo inmanente de la comunidad, es decir, nuevos sentidos

que responden a reglas e instituciones. Según Ricœur, el simbolismo inmanente a la comunidad articula la interacción de múltiples agentes a través de una significación adicional que les asigna diversos papeles dentro de un sentido amplio de institución, posibilita una regulación de la acción humana que exhibe semejanzas con los códigos genéticos, gobierna mediante una regla o norma un intercambio de bienes, signos o personas, y proporciona un contexto de descripción para las acciones particulares (cf. Ricœur, 1982, p. 40-44). Toda cultura está mediatizada de manera simbólica en el sentido de que está ligada interiormente por un simbolismo inmanente, implícito y constructivo que confiere una legalidad básica a la acción. Este tipo de simbolismo no se separa de otras esferas culturales.

Por último, un simbolismo explícito, autónomo y representativo se caracteriza por un sentido doble en que un sentido primero apunta a un sentido segundo que solo puede ser alcanzado a través del primero. Un simbolismo de segundo orden exhibe, pues, una arquitectura de sentido que pone en juego una analogía que conecta el sentido primero manifiesto con el sentido segundo latente.

4.3. En virtud de la naturaleza temporal de la existencia se constituye un cuerpo habitual –existencia adquirida o coagulada– con los esquemas de acción que desaparecen del cuerpo actual –existencia abierta y personal– y se transforman en movimientos virtuales o posibles. En un proceso de sedimentación de experiencias se produce una desindividualización o generalización en el sentido de que las experiencias se extienden a otras para las cuales configuran un sostén. Un estado de respuesta constante impediría al sujeto centrarse en sí mismo. Por tanto, la existencia es ambigua porque, por un lado, se levanta sobre el plano anónimo de la cristalización de nuestro pasado, y, por el otro, es la constante posibilidad de trascender ese pasado. Así, entre el cuerpo como “existencia congelada y generalizada” y la existencia abierta y personal como “encarnación perpetua” se establece una “dialéctica de lo adquirido y del porvenir” (Merleau-Ponty, 1945, p. 194; 494).

El cuerpo es un conjunto de posibilidades que tienen una espontaneidad propia que depende de un “yo puedo” que le permite orientar una diversidad de contenidos hacia la unidad de un mundo.

En la percepción, solicitudes confusas del mundo se sincronizan con el sistema de poderes perceptivos. La percepción es prospectiva porque su movimiento de fijación articula el espectáculo de aspectos o superficies de tal manera que el objeto no sea virtual sino actual en un futuro próximo. Además, es retrospectiva porque retiene los momentos ya recorridos enlazándolos unos con otros y recurriendo a un saber latente que resulta de la sedimentación de la experiencia individual se desindividualiza o generaliza en el sentido de hacerse extensible a otras experiencias para las cuales configura un sostén. Puesto que contamos con estas estructuras generales podemos admitir nuevos contenidos de experiencia sin ser dominados totalmente por ellos de modo que cada respuesta a un estímulo ocupe toda nuestra atención. Ya hay respuestas elaboradas por la periferia de nuestro ser donde se encuentran delineadas previamente en su generalidad.

En el nivel de la historia se produce también un movimiento de sincronización en relación con el “yo puedo”. Además de hombres y cosas, hay un tercer orden al que Merleau-Ponty define como “el de las relaciones entre los hombres inscritas en los útiles o los símbolos sociales, estas relaciones tienen su desarrollo, su progreso, sus regresiones; en esta vida generalizada, como en la vida del individuo, hay semi-intención, fracaso o éxito, reacción del resultado sobre la intención, retoma o diversificación, y esto es lo que se llama historia” (Merleau-Ponty, 1955, p. 59). Para evitar “una increíble tensión” a la que estaríamos condenados si tuviéramos en cada momento que hacernos cargo de todo lo que nos hace frente, es necesario admitir “una mediación de las relaciones personales por medio del mundo de los símbolos humanos” (Merleau-Ponty, 1955, p. 293), es decir, “este intermundo que llamamos historia, simbolismo, verdad por hacerse” (Merleau-Ponty, 1955, p. 293).

La historia es también una realidad que transforma en un conocimiento el problema de las relaciones del sujeto con el objeto. El objeto está dado por las huellas dejadas por otros sujetos, y el sujeto, incluido en la trama de la historia, desarrolla su iniciativa retomando esos datos dispersos. No es posible escapar ni a un condicionamiento ni a un punto de vista en medio de interminables intercambios entre el sujeto y el objeto (cf. Merleau-Ponty, 1955, p. 30s). La historia no solo es un objeto que se halla frente a y lejos de nosotros, y fuera de nuestro alcance, sino que nos motiva como sujetos. Además, es un objeto constituido por las huellas dejadas por otros sujetos. Adquiere forma de acuerdo con nuestras categorías, pero nuestras categorías también se liberan de su parcialidad en contacto con la historia. Somos capaces de autocrítica, y la historia constituye el medio único de nuestros errores y verificaciones. Nuestro saber siempre es parcial y partidario y nunca se confundirá con un en sí de la historia. Lo que importa es advertir que todo hecho social es una variante de la única vida de la que formamos parte y que todo otro es otro nosotros mismos (cf. Merleau-Ponty, 1960, p. 141s).

Merleau-Ponty se refiere a la doble relación que existe entre el individuo y la totalidad histórica en estos términos: “[...] ella actúa sobre nosotros, estamos en ella en un cierto lugar, en un cierto puesto, y le respondemos. Pero también la vivimos, hablamos de ella, escribimos sobre ella, nuestra experiencia desborda en todas partes el punto en que nos encontramos. Estamos en ella, pero a su vez ella está totalmente en nosotros. Estas dos relaciones se encuentran concretamente unidas en cada vida” (Merleau-Ponty, 1955, p. 67s). Por un lado, la subjetividad está incorporada a la historia, pero esto no quiere decir que sea producida por la historia. Por el otro, la historia es subjetividad generalizada, es decir, relaciones entre personas que se han adormecido y coagulado. Estas relaciones reversibles contribuyen a profundizar la interrogación humana y una filosofía interrogativa de la historia: “Una historia que se hace y sin embargo está por hacerse, un sentido que nunca es nulo, sino que siempre debe ser rectificado,

retomado, mantenido contra los azares” (Merleau-Ponty, 1955, p. 88). La subjetividad tiene que incorporarse a la historia sin convertirse en un epifenómeno de ella. Interpelaciones nos vienen del mundo y debemos responder a ellas. Hay cosas a las que no podemos negarnos, interpelaciones que no podemos evitar (cf. Merleau-Ponty, 1945, p. 520).

El sentido de la historia debe ser entendido como un sentido que puede ser reinterpretado y está siempre en peligro. Implica reunir los hechos históricos en una totalidad que es expresada por ellos. Las situaciones históricas son ambiguas porque la conciencia que se tiene de ellas es también un factor en ellas y porque la sedimentación las transforma. Con este trasfondo, Merleau-Ponty sostiene que hay “una mala ambigüedad” cuando los cambios no son adecuadamente enfrentados y un orden racional no es establecido en los hechos contingentes. Pero hay también “una ‘buena ambigüedad’, es decir, una espontaneidad que realiza lo que parece imposible al considerar los elementos separados, que reúne en un solo tejido la pluralidad de las mónadas, el pasado y el presente, la naturaleza y la cultura” (Merleau-Ponty, 2000, p. 48).

Referencias

CASSAI-NOGUÈS. “Merleau-Ponty, Whitehead y Russell sobre la monadología y el problema de los particulares”, en Ramírez, M. T., (coord.), *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Anthropos, 2012.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft, Husserliana V*, Haag, Martinus Nijhoff, 1952.

_____. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Husserliana VIII*, Haag, Martinus Nijhoff, 1959.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

- _____. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- _____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *Résumés de cours 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.
- _____. *Notes de cours sur "L'origine de la géométrie" de Husserl*. Paris: PUF, 1998.
- _____. *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse: Verdier, 2000.
- RICCEUR, P. *La sémantique de l'action: première partie, le discours de l'action*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.
- _____. "Poétique et symbolique", en LAURET, B. y REFOULE, Fr. (Eds.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome I. Introduction*. Paris: Éditions du Cerf, 1982, p. 37-61.
- _____. *Temps et récit. Tome I*. Paris: Seuil, 1983.
- ROBERT, F. *Merleau-Ponty, Whitehead. Le procès sensible*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- WHITEHEAD, A. N. *The concept of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1920/1971.
- _____. *Symbolism: its meaning and effect*. New York: Capricorn Books, 1927/1959.
- _____. *Process and reality: an essay in cosmology*. New York: The Free Press, 1929/1978.
- _____. *Modes of thought*. New York: The Free Press, 1938/968.

A natureza como “pátria e historicidade de sujeitos carnis”¹

Roberto J. Walton

A carnalidade pode ser examinada segundo uma dupla perspectiva. Em primeiro lugar, como fundada na natureza, no sentido de que a natureza é “o outro lado do homem”. Em segundo lugar, como fundante da história, no sentido de que o corpo humano institui uma matriz para ela. Sobre o fundamento da carnalidade se desdobra a história humana como um movimento de instituição e reativação de sentidos que ocorre nas diversas comunidades humanas. Na mesma “Nota de trabalho” em que alude à história orgânica sob a historicidade, Merleau-Ponty diz que “todas as análises particulares sobre a Natureza, a vida, o corpo humano, a linguagem, nos farão entrar pouco a pouco na Lebenswelt e no ser ‘selvagem’” (Merleau-Ponty, 1964, p. 221). A exposição se desenvolve segundo os seguintes pontos: 1) a natureza como passagem e trespassamento; 2) a natureza como dialética e entrelaçamento; 3) a carnalidade como implicação da natureza; e 4) a carnalidade como matriz da história.

1. A natureza como passagem e trespassamento

Merleau-Ponty dedica o final do curso de 195-1957 sobre “O conceito de natureza” a “A ideia de natureza em Whitehead”, e destaca, especialmente, as noções de passagem (*passage*) e trespassamento, transbordamento ou intrusão, “*overlapping*”, que converge com sua noção de “*empiètement*”.² Ao terminar seu

¹ Tradução de Reinaldo Furlan.

² Deve-se ter em conta que a obra de Whitehead se divide em três períodos: 1) a etapa das obras matemáticas (1891-1913); 2) a etapa da filosofia da ciência natural (1914-1923); e 3) a etapa metafísica da filosofia do organismo (1924-1947) (cf. LOWE, 1966: passim). Do segundo período, Merleau-Ponty considera a obra *The*

resumo do curso, alude ao decurso das ciências cosmológicas e realça “a regressão das ideologias eternitárias, que convertiam a natureza em um objeto idêntico a si mesmo, e a emergência de uma história – ou, como dizia Whitehead, de uma ‘passagem’ – da Natureza” (Merleau-Ponty, 1995, p. 369). Me ocuparei das seguintes questões: a passagem, a dimensão da profundidade da percepção e do corpo, a noção de elemento e trespassamento como manifestação do caráter inesgotável da natureza.

1.1. Merleau-Ponty recorda que Whitehead, em *The Concept of Nature*, observa que “o processo da natureza pode ser chamado, também, a passagem da natureza”, e, assim, as noções de presente instantâneo, passado que se desvanece, futuro não-existente e matéria inerte “concordam mal com os fatos brutos” (Whitehead, 1920, p. 54; 73). E formula o seguinte comentário: “Cada instante não é mais que um núcleo destinado a agrupar os dados. Não há natureza em um instante: toda realidade implica ‘um avanço da natureza’ (*moving on*)” (Merleau-Ponty, 1995, p. 155). Assim, para Merleau-Ponty, a passagem não é um mero atributo da natureza, mas significa que a natureza tem um caráter temporal e assegura a interioridade recíproca dos acontecimentos: “A natureza é pura passagem. Ela é comparável ao ser de uma onda, cuja realidade é somente global e não parcelar” (Merleau-Ponty, 1995, p. 163). E a subjetividade está capturada na natureza: “Tal é a ideia que nos apresenta a Natureza como aquilo no qual estamos misturados. A Natureza é, pois, aquilo em que somos, ela é mistura, e não o que

Concept of Nature (1920), e do terceiro período, Merleau-Ponty menciona *Science and the Modern World* (1925) e o escrito “*Nature and Life*”, das conferências pronunciadas em 1933 e incluídas em *Modes of Thought* (1938). Também pode haver uma influência indireta através de escritos de Jean Wahl, como a obra *Vers le concret* (1932). A ênfase é posta em *The Concept of Nature*, mas é pertinente referir-se também a elaborações do terceiro período, que se expressam fundamentalmente em *Process and Reality* (1929), obra que Merleau-Ponty não menciona, porque nela se explicitam conceitos metafísicos latentes no segundo período.

contemplamos de longe, como em Laplace” (Merleau-Ponty, 1995, p. 164).

1.2. Em um texto das *Notes Manuscrites Inédites* de cours ao Collège de France”, que se conservam na Biblioteca Nacional da França, e que foi transcrito por Franck Robert em seu livro *Merleau-Ponty, Whitehead. Le Procès Sensible*, Merleau-Ponty escreve: “Por baixo do conhecimento há uma ‘perceptividade cega’ (Wahl) que é o fundamento comum das relações entre eventos [...]. Esta relação é de apreensão: apreensão dos eventos uns pelos outros, e apreensão do corpo pelos eventos e dos eventos pelo corpo [...]” (Robert, 2011, p. 50).³

Whitehead defende o princípio subjetivista, que ele define como a descoberta cartesiana de que a experiência subjetiva é a situação metafísica primária que se apresenta para a análise. Mas entende que se deve adotar uma versão reformulada e compensá-lo com um princípio objetivista referente à pluralidade dos dados de experiência, que, enquanto dados que o transcendem ou nele influenciam causalmente, incluem-se na experiência unitária do sujeito. Por exemplo, meu “eu sou” é uma unidade que resulta do processo de configurar no presente o material múltiplo e disperso dos dados que proveem do passado mediante uma criação orientada por uma meta futura. A criatividade, o múltiplo e o uno são as categorias últimas da realidade. O conhecimento como ato de apreensão pelo qual um sujeito cognoscente capta um objeto conhecido, que se converte em componente de sua experiência, é um caso particular de uma atividade que está presente em todo o real e que Whitehead chama de apreensão para conectá-la e ao mesmo tempo diferenciá-la da apreensão. A apreensão é um sentir emocional não-consciente pelo qual um fragmento do universo responde a todo o resto. Esta relação se converte na chave para a compreensão do universo concebido como uma acumulação de ocasiões de experiência.

³ A citação corresponde ao Volume XV destas notas.

Assim como Leibniz considera que sabemos a partir de nós mesmos o que é uma mônada e descobrimos como suas determinações a percepção e a apetição sob a forma do entendimento e da vontade, Whitehead descobre, na análise da própria experiência, as características fundamentais das entidades atuais, eventos ou ocasiões de experiência como os elementos reais últimos dos quais o universo é composto. Essas entidades são “gotas de experiência, complexas e interdependentes” (Whitehead, 1929, p. 18) que se caracterizam pelo modo em que sentem ou prendem as entidades precedentes. Enquanto a apetição leibniziana se converte para Whitehead na meta subjetiva que coordena a multiplicidade das preensões em uma unidade orgânica, a percepção leibniziana se transforma na preensão que converte esta unidade emergente em um espelho do universo. Whitehead descreve um processo pelo qual o múltiplo inerente às ocasiões passadas se converte no uno de uma nova ocasião de experiência sob a guia de uma meta subjetiva. A causa final está representada pela meta subjetiva, e a causa eficiente, pelos dados objetivados em função da meta subjetiva.

1.3. Merleau-Ponty evoca a seguinte afirmação de Whitehead: “Se se há de buscar uma substância em algum lugar, a encontraríamos em eventos que são, em certo sentido, a substância última do universo” (Whitehead, 1920, p. 19; cf. Merleau-Ponty, 1995, p. 157). Whitehead distingue objetos ou potencialidades, e ocasiões de experiência ou eventos. Objeto é o que pode reiterar-se, e, portanto, associa-se com a possibilidade. Evento é o que não pode reiterar-se, e, portanto, associa-se com a atualidade e é um elemento essencial na passagem da natureza. Os objetos são os caracteres reiteráveis dos eventos, e, portanto, são desprovidos de passagem. Trata-se de potenciais puros para a determinação específica dos fatos. São possibilidades para o atual, como a circularidade ou a quadratura, a vermelhidão ou o verdor, a covardia ou a valentia. A eleição de alguns objetos e a rejeição de outros na preensão explica o caráter definido que adquire cada ocasião atual em seu processo de devir. O objeto eterno, como versão da forma platônica, tem um

duplo caráter. Por um lado, é um “determinante realizado” e é imanente às entidades atuais nas quais ingressou, e, por outro, é “uma capacidade para a determinação” (Whitehead, 1929, p. 239s) e é transcendente às entidades atuais. Whitehead caracteriza desta maneira o objeto eterno: “É um puro potencial. O termo ‘entrada’ se refere ao modo particular em que a potencialidade do objeto eterno é realizada em uma entidade atual particular, contribuindo ao caráter definido desta entidade atual” (Whitehead, 1929, p. 23). E esclarece: “Se o termo ‘objetos eternos’ não agrada, o termo ‘potenciais’ seria adequado. Os objetos eternos são os puros potenciais do universo; e as entidades atuais diferem umas das outras na realização dos potenciais” (Whitehead, 1929, p. 149). Eu sumo: os objetos ou objetos eternos participam na passagem da natureza como “características definidoras” dos eventos ou entidades atuais que se agrupam.

Segundo as mencionadas *Notes Manuscrites Inédites*, Merleau-Ponty concebe os objetos ou objetos eternos de Whitehead como “‘estruturas’ dos eventos” (cf. Robert, 2011, p. 48).⁴ Trata-se de uma estrutura, de uma permanência do que advém, sem a qual não poderíamos extrair uma significação da passagem da natureza. Merleau-Ponty escreve: “O objeto é a propriedade focal com a qual se podem relacionar as variações submetidas a um campo de forças. Há ‘entrada’ de um objeto no curso de uma situação (*un courant de situation*). O objeto é a forma abreviada de marcar que há um conjunto de relações. A abstração não é nada; colocada de volta em seu contexto é verdadeira” (Merleau-Ponty, 1995, p. 158). Abstração alude, aqui, aos potenciais puros, enquanto que a colocação em seu contexto, ao determinante realizado. Pode-se associar essa visão com a noção merleau-pontyana de elemento enquanto coisa geral que se encontra entre a coisa individual espaço-temporal e a ideia abstrata. Sem ser uma coisa particular, o elemento como determinante realizado se apresenta em todas as coisas particulares como um princípio encarnado que introduz

⁴ A correspondência citada no Volume XV destas notas.

nelas um estilo de ser. E sem ser uma ideia abstrata como o potencial puro, o elemento possui uma generalidade que explica a unidade fundamental dentro da qual se apresenta a pluralidade das coisas. Assim, em termos que evocam aos objetos eternos realizados, de Whitehead, Merleau-Ponty se refere a “uma *coisa geral*, a meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que introduz um estilo de ser em todas as partes em que se encontra uma parcela dele” (Merleau-Ponty, 1964, p. 184). Do mesmo modo, o objeto eterno se converte em uma realidade ao ingressar em uma entidade atual e ao mesmo tempo “conserva sua mensagem de alternativas que a entidade atual evitou” (Whitehead, 1929, p. 149)⁵.

1.4. Vejamos agora a noção de trespassamento. A crítica de Whitehead à localização única – ideia segundo a qual cada ente ocupa seu lugar sem participação de outras existências espaço-temporais -, enfatiza que as existências pontuais nada mais são do que resultado de um trabalho de divisão efetuado pelo pensamento, de modo que não é possível compor a natureza a partir de uma poeira de acontecimentos naturais: “Cada evento se estende sobre outros eventos, e sobre cada evento se estendem outros eventos” (Whitehead, 1929, p. 59). O espaço e o tempo são expressões parciais de uma relação fundamental entre eventos, isto é, a relação de extensão: “A relação de ‘estender-se sobre’ é a relação de ‘incluir’, seja em sentido espacial ou temporal, ou em ambos. Mas a mera ‘inclusão’ é mais fundamental do que cada alternativa e não requer nenhuma diferenciação espaço-temporal” (Whitehead, 1929: 185). Aqui se pode fazer um paralelo com “o turbilhão espacializante-temporalizante” inerente à noção de carne (cf. Merleau-Ponty, 1964, p. 298).

⁵ À diferença de Merleau-Ponty, os universais não são transformados em suas realizações: “Por um lado, Whitehead define, em *The Concept of Nature*, o objeto como o que pode ser reconhecido em uma multiplicidade de eventos como ‘o mesmo’. [...]. Por outro lado, na ontologia de Merleau-Ponty, a ideia sempre aparece como o diferente em suas múltiplas atualizações. A diferença surge antes que a identidade” (CASSAI-NOGUÈS, 2012, p. 191s).

Segundo a metafísica de Whitehead, cada entidade atual na fase final de seu processo de concrecência é um sentir plenamente determinado em termos de sua apreensão positiva ou negativa de cada elemento anterior do universo. Deste modo, em distintos graus de relevância, e ainda de relevância insignificante no caso da apreensão negativa, toda entidade atual passada está presente nas entidades atuais presentes. As apreensões negativas contribuem apenas com suas formas subjetivas, enquanto as apreensões positivas contribuem tanto com dados como com formas subjetivas. Por isso todas as entidades atuais prévias são elementos constituintes na constituição de qualquer entidade atual: “Assim, a fase primária na concrecência de uma entidade atual é o modo em que o universo antecedente entra na constituição da entidade em questão, de modo a constituir a base da individualidade nascente” (Whitehead, 1929, p. 152). A potencialidade está constituída pelas entidades atuais que já se completaram e pereceram com suas respectivas formas de determinação possíveis para a nova entidade que surge e deve efetuar uma resolução entre elas. E esta resolução que determina as apreensões ou sentires dos dados antecedentes responde sempre a uma meta subjetiva que desempenha o papel de uma causa final e está presente desde o começo no devir da entidade atual. Em suma: toda ocasião de experiência se relaciona diretamente com as que a precederam e das quais emergem, e indiretamente com as entidades atuais contemporâneas que também se originam a partir desse passado comum.

Portanto, segundo Whitehead, todo elemento do universo tem um caráter totalizante: “Em certo sentido, toda entidade impregna (*pervades*) todo o universo; [...]. Segue-se que todo item do universo, incluindo todas as outras entidades atuais, é um constituinte na constituição de qualquer entidade atual. [...]” (Whitehead, 1929, 28, 168, 245). Isto se deve à influência do universo passado: “Todo o mundo antecedente conspira para produzir uma nova ocasião” (Whitehead, 1938, p. 164).

Nas *Notes Manuscriptes Inédites*, Merleau-Ponty se refere a “esta natureza que tem ‘bordas esfarrapadas’ (*bords em haillons*)”

(Whitehead)” (Robert, 2011, p. 31).⁶ Em *La Nature* reitera a referência às “bordas da natureza que estão sempre em farrapos (*em guenilles*)” (Merleau-Ponty, 1995, p. 154). Whitehead utiliza a expressão quando se refere ao caráter inesgotável de nossa captação da natureza, e contrasta o discernido e o discernível, isto é, o discriminado com suas peculiaridades individuais e aquilo que é conhecido meramente enquanto está relacionado com as entidades do campo discernível em sua função exposta sem definição posterior: “Essa peculiaridade do conhecimento é seu caráter inesgotável. Esse caráter pode ser metaforicamente descrito pelo enunciado de que a natureza tem, enquanto percebida, uma borda esfarrapada (*a ragged edge*)” (Whitehead, 1920, p. 50).

Recordemos que, segundo Merleau-Ponty, não há coisas totalmente configuradas com uma identidade própria. O campo de presença não é algo vazio com dimensões dadas que pode ser preenchido com uma quantidade fixa de presente, mas um “englobante”, um “ser à distância” e uma “consciência transcendente”. Esta concepção se opõe à noção substancialista e positivista de um em si fechado e compacto que pode residir em um tempo e um lugar únicos. Entretanto, a ausência de identidade não permite falar de uma não-identidade ou de uma não-coincidência, mas de um interior e um exterior que não chegam a se isolar nem a se sobrepor. Mais que de coisas ou de momentos deve-se falar de diferenças entre as coisas e os momentos, e de uma “concreção” ou “cristalização” momentânea do visível a partir de um tecido em que as coisas se apoiam e se nutrem, e que, em si mesmo “não é coisa, mas possibilidade, latência ou carne das coisas” (Merleau-Ponty, 1964, p. 174). Nenhuma presença tem limites claros e chega a ocupar um lugar determinado com sua aparição ou a abandoná-lo com sua desapareição: “É necessário passar da coisa (espacial ou temporal) como identidade à coisa (espacial ou temporal) como diferença, i.e., como transcendência,

⁶ A citação corresponde ao Volume VIII dessas Notas.

i.e., como sempre ‘atrás’, além, distante [...]. A transcendência é a identidade na diferença” (Merleau-Ponty, 1964, p. 249, 279).

2. A natureza como dialética e entrelaçamento

Outras fontes confluem no conceito merleau-pontyano de natureza. Junto à noção de “overlapping” – sobreposição -, que foi introduzida por Whitehead, encontra-se a noção hegeliana de universal da razão, que se associa com o pensamento dialético como pensamento circular. Isso conduz, em Merleau-Ponty, à noção de dialética sem síntese. Também se encontra a noção husserliana de *Ineinander* – um-no-outro ou entrelaçado – pela qual cada momento da consciência transborda e deixa sua marca nos demais momentos desse curso vital.

2.1. Merleau-Ponty afirma que não promove “nenhuma dialética em sentido hegeliano”, e observa que “o que excluímos da dialética é a ideia do negativo puro, [...]” (Merleau-Ponty, 1964, p. 130). Excluir a negatividade pura implica não passar a uma negação absoluta que subsuma os termos contrapostos sob um terceiro ao qual estão encaminhados teleologicamente. A definição dialética do ser remete a fórmula hegeliana em-e-para-si ao pré-reflexivo, e exclui tanto o ser-em-si, isto é, o meramente implícito ou latente ao começo de um processo teleológico, como o ser-para-si, isto é, o que é explícito ou exibido no final do processo teleológico. Exclui esses termos porque implicam o contraste entre um nível inferior e um nível superior. A isso se deve substituir um equilíbrio de níveis em que os dois termos são reconduzidos um no outro. Junto à negação absoluta fica excluído um retorno à teleologia. Sobre essa, diz Merleau-Ponty: “Enquanto conformidade do acontecimento a um conceito, compartilha a sorte do mecanismo: são duas ideias *artificialistas*. A produção natural precisa ser compreendida de outra maneira” (Merleau-Ponty, 1995, p. 367).

A circularidade não consiste em incluir os termos contrapostos dentro de um todo omniabarcador porque desta maneira se cai na “dialética ‘embalsamada’” ou na “má dialética” que impõe ao

conteúdo uma lei exterior, e, portanto, não pode propor-se como “a maneira de ser do Ser”. Merleau-Ponty dá o nome de “hiperdialética”, “a boa dialética” ou “a dialética sem síntese” a esse pensamento que se encarrega das situações ambíguas que resultam da pluralidade de relações em que se encontram as coisas (Merleau-Ponty, 1964, p. 128s., 219, 229). E substitui a noção de reunião em uma síntese pela de “reversibilidade”, isto é, o advir de uma coisa na outra sem uma superposição total. Nesse sentido se refere à transcendência das coisas, isto é, a função ontológica que desdobram ao se superar e expressar, em um refletir-se recíproco, todas aquelas em relação às quais se diferenciam. Assim, uma coisa é ao mesmo tempo “título do mundo” e “espelho da transcendência” (Merleau-Ponty, 1964, p. 271s).

2.2. Husserl afirma que cada um dos atos intencionados só é possível em virtude de “*um um-no-outro* das efetuações intencionais, efetuações, além disso, *não-independentes*, com um oculto *um-no-outro* das objetividades intencionais” (Husserl, 1959, p. 124). Em virtude da implicação inerente à intencionalidade, revela-se uma remissão a horizontes sempre novos. As multiplicidades que assim se descobrem nos atos intencionais exibem um entrelaçamento ou *um-no-outro* (*Ineinander*) em contraste com a sucessão ou o *um-após-outro* (*Nacheinander*) e a justaposição ou o *um-fora-do-outro* (*Auseinander*) à qual poderia limitar-se a mera referencialidade. Husserl contrapõe a análise intencional das vivências à análise real do cérebro, destacando o *um-no-outro* como traço distintivo da primeira e o *um-fora-do-outro* como característica da segunda. A tarefa do fenomenólogo não é indagar como estão compostas as coisas, mas desvelar de que modo opera a consciência que temos delas. E nesse desvelamento deve destacar o emaranhamento dos atos através dos quais esses objetos se manifestam como correlatos. Trata-se de uma análise intencional de nexos que se estende a todo o curso da consciência: “*Cada vivência singular ‘espelha’ o nexos total das vivências*” (Husserl, 1959, p. 318).

Merleau-Ponty, por sua vez, refere-se a uma “remissão intencional recíproca”, “reversibilidade” ou “Ser englobante-englobado”, isto é, a uma “remissão intencional recíproca” ou “intencionalidade interior ao ser”, que constitui o tema da “intra-ontologia”

(Merleau-Ponty, 1964, p. 280, 297s). Há um “um-no-outro” (*Ineinander*) em que cada elemento é envolvido pelo outro ao mesmo tempo em que envolve o outro. A noção de *Ineinander* significa que “toda relação com o ser é *simultaneamente* captar e ser captado, a captação é captada, ela está *inscrita* e inscrita no mesmo ser que ela capta”, e por isso a filosofia não pode ser captação total e possessão intelectual, mas consiste na “experiência simultânea do captante e o captado em todas as ordens” (Merleau-Ponty, 1964, p. 319).

A noção de entrelaçamento se relaciona em Husserl com as de emaranhamento (*Verflechtung*) e transposição (*Übertragung*). A elas também remete Merleau-Ponty. Refere-se, por exemplo, a uma passagem de *Ideas III*, na qual Husserl observa que “a ‘natureza’ e o corpo próprio, em seu emaranhamento com este, também a *alma*, se constituem em referência recíproca um ao outro (in *Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander*)” (Husserl, 1952, p. 124).⁷ Aqui se inspira Merleau-Ponty para afirmar com respeito ao corpo próprio e o mundo: “Há inserção recíproca e entrelaçamento (*entrelacs*) de um no outro” (Merleau-Ponty, 1964: 182). E em termos mais gerais, se referirá ao “emaranhamento (*entrelacement*) de minha vida com as outras vidas, de meu corpo com as coisas visíveis pela intersecção (*recoupement*) de meu campo perceptivo com o dos outros, pela mistura (*mélange*) de minha duração com a dos outros” (Merleau-Ponty, 1964, p. 74). Ou seja: o tecido ou estrutura da consciência do mundo, que em Husserl só correlativamente é estrutura do mundo,

⁷ Uma referência a esse texto husserliano se encontra no texto “O filósofo e sua sombra”: “[...] em um texto profético de 1912, Husserl não vacilava em falar de uma relação recíproca entre a Natureza, o corpo e a alma, e [...] de sua ‘simultaneidade’” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 223). E também nos cursos sobre a Natureza, com a observação de que é difícil integrar a afirmação no marco do idealismo transcendental (cf. MERLEAU-PONTY, 1995, p. 112).

se apresenta em Merleau-Ponty, antes de tudo como um tecido do mundo. Segundo Merleau-Ponty, Husserl havia retrocedido nessa questão a fim de sustentar que “a esfera profunda das intencionalidades primordiais estava engendrada pelo ato do Eu” porque “queria prevenir-se do perigo de uma restauração de uma filosofia naturalista” (Merleau-Ponty, 2000, p. 233).

2.3. Em suma: Merleau-Ponty recebe de Hegel a noção de dialética, mas evita que ela culmine em uma positividade de nível superior: “[...] o que recusamos ou negamos não é a ideia de uma superação que reúne, é a ideia de que conduz a um novo positivo, a uma nova posição” (Merleau-Ponty, 1964, p. 129). Ademais, toma de Husserl a noção de entrelaçamento, mas a coloca, antes de tudo, no mundo mesmo, por exemplo, como entrelaçamento de carne do corpo e carne do mundo: “A ideia do quiasma e do *Ineinander* é, ao contrário, a ideia de que toda análise que desembaraça torna ininteligível” (Merleau-Ponty, 1964, p. 318). Por último, recolhe de Whitehead a noção de superposição ou transposição, mas sem extrair as consequências metafísicas que adquire na filosofia do organismo: “O que busca Whitehead é um elemento que não seja uma parte, mas que seja um todo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 157). Esta acolhida não é impedida pela recusa do componente teleológico que impregna as três visões: “Eu não sou finalista, [...]” (Merleau-Ponty, 1964, p. 318). Em uma Nota de trabalho de novembro de 1960, em palavras que remetem às três posições, Merleau-Ponty pode elaborar em conjunto suas fontes e afirmar sobre aquilo que as caracteriza igualmente, isto é, a passagem de um ao outro: “[...] cada um toma emprestado do outro, toma ou transpassa (*empiète*) sobre o outro, está em quiasma com o outro. Em que sentido esses quiasmas múltiplos são apenas um só: não no sentido da síntese, da unidade originariamente sintética, mas sempre no sentido da *Übertragung*, da transposição, da irradiação do ser, portanto” (Merleau-Ponty, 1964, p. 314s). Vão de mãos dadas nesse texto, a *Dialektik* de Hegel, despojada da síntese em uma posição superior, o *Ineinander* de Husserl, transposto ao

mundo, e o *overlapping* de Whitehead moderado em seu alcance especulativo.

3. A carnalidade como implicação da natureza

3.1. Nas *Notes Manuscrites Inédites*, Merleau-Ponty afirma: “Ideia de Whitehead: reciprocidade da relação eu-natureza; sou por meu corpo parte da natureza e as partes da natureza admitem entre elas relações do mesmo tipo que as do corpo com a natureza” (Robert, 2011: 50).⁸ Whitehead assinala que a natureza é o que observamos na percepção através dos sentidos e distingue a percatação sensível (*sense-awareness*) como um fator que não implica pensamento e a percepção que implica pensamento, isto é, um juízo que capta entidades dotadas de propriedades e relacionadas com outras entidades. Whitehead escreve: “[...] a percepção sensível (*sense-perception*) tem um fator que não é pensamento. Chamo a esse fator ‘percatação sensível’. [...]. Se a percepção não envolve pensamento, então a percatação e a percepção sensível são idênticas” (Whitehead, 1920, p. 4). Merleau-Ponty se refere ao primeiro nível de percatação sensível (*sense-awareness*) em termos de “despertar (*éveil*) sensível” ou “revelação (*révélation*) sensível” (Merleau-Ponty, 1995, p. 157s). Trata-se de uma abertura primitiva à natureza de caráter pré-objetivo. É uma percepção em estado nascente alheia a todo elemento do pensamento. O retorno à revelação sensível como percepção em estado nascente assinala uma instância prévia e suposta pelo conhecimento discursivo.

Segundo Whitehead, a percepção tem um valor ontológico porque o que percebo está a uma só vez para mim e nas coisas. Uma percepção no modo da eficácia causal se antepõe à percepção no modo do que é apresentado instantaneamente, isto é, à percepção que envolve pensamento. A eficácia causal consiste na incorporação de outras entidades à constituição da própria

⁸ A citação corresponde ao Volume XV dessas notas.

experiência abaixo do nível da consciência. Desse modo descreve um processo pelo qual o múltiplo inerente a eventos passados se converte no uno de uma nova ocasião de experiência. Não tem sentido estabelecer uma distância entre a natureza causal e a natureza que aparece. Merleau-Ponty comenta a respeito: "Whitehead procura pensar a causalidade e o conhecimento como duas variáveis da mesma relação" (Merleau-Ponty, 1995, p. 159).

Deste modo se produz uma incorporação de outras entidades à constituição da própria experiência ou sentir (*feeling*) abaixo do nível da consciência. Isso significa uma percepção de caráter básico que Whitehead denomina percepção no modo da eficácia causal. Temos sensações de cor, som etc., mas que não são componentes fundamentais da percepção, pois se baseiam e derivam de uma forma mais elementar da experiência. Whitehead sustenta que os seres vivos inferiores possuem uma percação causal ainda quando carecem de uma apresentação sensível. Modos de comportamento orientados até a autopreservação são o indício de um vago sentimento de uma relação causal com o mundo externo que tem alguma intensidade, porém vagamente definido quanto à qualidade e localização. Produz-se uma reação causal ainda quando a percepção sensível está ausente, e essa reação mostra a função antecedente do corpo na percepção sensível. Encontramos nosso conhecimento direto da eficácia causal em um "estar-com" (*'hithness'*) do corpo mediante a derivação a partir dos órgãos corporais sensíveis. Whitehead sustenta que esse ser-com do corpo é "o que torna o corpo o ponto de partida de nosso conhecimento do mundo circundante", bem como proporciona "nosso conhecimento direto da eficácia causal", de modo que a percepção sensível "é acompanhada pela percepção do 'estar-com' do corpo" (Whitehead, 1929, p. 81).

3.2. Se o "ser-com" do corpo é negligenciado, a percepção fica limitada ao que se apresenta instantaneamente. Os dados dos sentidos ou impressões de sensação, descritas pelo pensamento como entidades mentais, são, nos termos de Whitehead, uma reprodução conceitual de algo mais elementar, isto é, as preensões

físicas das entidades precedentes com sua percepção no modo da eficácia causal: “Daí a noção kantiana de caos dos dados últimos. E também Hume – pelo menos em seu Tratado – só pode encontrar diferenças de ‘força e vivacidade’” (Whitehead, 1929, p. 248). Nas apreensões físicas de entidades atuais passadas estão implicados os objetos eternos como determinantes realizados. Sobre essa base, por meio de apreensões conceituais, os objetos eternos são captados como puros potenciais para a determinação. Assim, os dados sensíveis são uma aparência gerada pelas apreensões da eficácia causal do entorno antecedente, e especialmente do corpo. As apreensões físicas originais de eficácia causal são transmutadas e sintetizadas em apreensões conceituais, isto é, percepções no modo da instantaneidade do que se apresenta. O mundo causal do passado imediato aparece como uma implantação de qualidades “apresentadas” a nossos sentidos.

Os dados sensíveis derivam de estados antecedentes do próprio corpo, e do mundo antecedente externo ao corpo, e são projetados no espaço contemporâneo no modo do que se apresenta instantaneamente. Interpretamos as qualidades sensíveis percebidas no modo do que se apresenta instantaneamente como símbolos das entidades atuais do mundo externo. Entre a percepção no modo da eficácia causal e a percepção no modo do que se apresenta instantaneamente se produz uma “transferência simbólica” recíproca por meio da qual a percepção causal do mundo passado inerente à primeira, encontra-se relacionada com a percepção do mundo presente, inerente à segunda:

Este modo misto de percepção é chamado, aqui, ‘referência simbólica’. [...]. A lição da transmutação da eficácia causal no que se apresenta instantaneamente é que grandes fins são alcançados pela vida no presente – vida inovadora e imediata, mas que deriva sua riqueza de sua herança plena do corpo animal adequadamente organizado (Whitehead, 1929, p. 168, 339)⁹.

⁹ “Os laços da eficácia causal surgem de fora de nós. Revelam o caráter do mundo do qual surgimos, uma condição inescapável em torno da qual nos configuramos.

Outro aspecto importante reside no fato de que o mundo antecedente de cada sujeito que opera por eficácia causal é o mesmo passado de todos os outros sujeitos. Portanto, existe uma base comum da qual derivam todas as suas experiências em um processo compartilhado. Por isso Merleau-Ponty escreve: “Essa passagem da Natureza, que assegura a interioridade dos eventos uns em relação aos outros, nossa inerência no Todo, liga os observadores uns aos outros” (Merleau-Ponty, 1995, p. 158).

3.3. Segundo Merleau-Ponty, a sensação como modalidade de existência não pode se separar do fundo de uma adesão global ao mundo. Assim, a percepção consciente depende de uma sensibilidade que a precede e já foi sincronizada com aspectos do mundo: “Quando vejo um objeto, sempre experimento que há, todavia, ser além do que vejo atualmente” (Merleau-Ponty, 1945, p. 250). Na reversibilidade dos momentos do senciante e do sensível, o corpo nos instala no seio das coisas e converte as coisas em carne: “[...] as coisas são o prolongamento do meu corpo e meu corpo é o prolongamento do mundo, por meio dele o mundo me rodeia” (Merleau-Ponty, 1964, p. 308). Isso implica um um-no-outro como uma relação envolto-envolvente por parte de cada um dos termos da relação. Cada aspecto parcial da natureza, e isso inclui o próprio corpo, envolve os outros e é ao mesmo tempo envolvido por eles. Merleau-Ponty afirma que a natureza não está simplesmente diante de nós como se está diante de um espelho, mas sobretudo atrás de nós: “Porque a natureza não é apenas o objeto, o parceiro da consciência no face a face do conhecimento. É um objeto do qual surgimos, no qual nossos preliminares foram colocados pouco a pouco até o momento de nos amarrar em uma existência, e que continua a sustentá-lo e fornecer-lhe materiais” (Merleau-Ponty, 1995, p. 356). A alusão ao “face a face” se aparenta à percepção no

Os laços do que se apresenta instantaneamente surgem de dentro de nós e estão sujeitos a intensificações, inibições e diversificações conforme aceitamos ou rejeitemos seu desafio” (WHITEHEAD, 1927, p. 58).

modo do apresentado instantaneamente, e a referência aos “preliminares”, com a percepção no modo de eficácia causal.

Com a noção de natureza, segundo Merleau-Ponty, descobre-se na fenomenologia uma “camada anterior, que nunca é suprimida”, e que equivale a uma “história primordial”, a um “solo de verdade”, isto é, a uma verdade que “habita a ordem secreta dos sujeitos encarnados” (Merleau-Ponty, 1995, p. 367). A natureza é “pátria e historicidade de sujeitos carnis” e “domínio da ‘presença originária’” em virtude do “pertencimento de todos os sujeitos a um mesmo núcleo de ser ainda amorfo, cuja presença experienciam na situação que lhes é própria” (Merleau-Ponty, 1995, p. 367, 369).

4. A carnalidade como matriz da história

Até aqui, a carnalidade tem sido examinada como uma manifestação da natureza. Cabe-nos, agora, considerar a história humana como uma manifestação da carnalidade. Visto que a natureza comporta uma capacidade de ação que podemos utilizar, mesmo que não seja a nossa, Merleau-Ponty (1995) aponta que “o homem é o devir consciente da produtividade natural” (p. 363), ou seja, da “Natureza como produtividade orientada e cega” (p. 367). Tudo isso significa que, sob todo o material cultural e o desenvolvimento histórico, é necessário destacar aquilo em que tudo se enraíza. Encontramo-nos com uma proto-história configurada por “matrizes da história” no sentido de que a ação histórica retoma em uma “arquitetura distinta” os elementos que lhe propõe um “logos do mundo natural” (Merleau-Ponty, 1995, p. 282). Esse pertencimento de todos os sujeitos a um núcleo de ser ainda amorfo está relacionado à inerência do mundo antecedente em cada ocasião de experiência. Merleau-Ponty refere-se à “‘história orgânica’ sob a historicidade” (Merleau-Ponty, 1964, p. 221), de modo que “minha implantação corporal em um Ser-Pátria-território” se apresenta como condição prévia para a efetividade da história. Afirma que há um sentido e uma unicidade da história, ou seja, uma racionalidade que “se forma sobre a relação pré-objetiva

dos homens com os homens e a terra" (Merleau-Ponty, 1998, p. 89). Por isso aponta que "só se solucionará a filosofia da história resolvendo o problema da percepção" (Merleau-Ponty, 1964, p. 249); refere-se à "historicidade" (Merleau-Ponty, 1945, p. 276s) do sujeito da percepção, e se propõe a "aproximar" os três problemas, da percepção, da história e da expressão (cf. Merleau-Ponty, 1960, p. 94). Essa relação pode ser ilustrada com os fenômenos de percepção original, de simbolismo e de sincronização em torno de um sistema de poderes.

4.1. Uma percepção originária contrasta com a percepção empírica ou secundária porque, em uma atividade criativa, não remete às coisas mesmas como se fossem um texto originário, mas produz seus próprios padrões, ajustando-se a "uma sintaxe perceptiva que se articula de acordo com suas próprias regras" (Merleau-Ponty, 1945, p. 45s.; cf. 53s.). A percepção não é primariamente uma apresentação, mas um ordenamento que é afetado por uma contingência, pois não existiria se a seleção e exclusão fossem diferentes. Dá-se um polimorfismo do ser selvagem que se caracteriza pela simultaneidade do impossível. A percepção ordena todos os elementos do mundo e institui, porque o corpo é expressão primordial, um sentido no que carece de sentido.

De maneira análoga, o processo histórico mostra um duplo movimento centrípeto de adaptação e centrífugo de criação. A instituição de um novo sentido enquanto advento significa algo além da existência de fato. Domina uma multiplicidade em uma unidade, e instaura uma "ordem originária do advento (*avènement*)", que é também uma "promessa de eventos (*événements*)", através de "uma sintaxe única" que funciona como uma "lógica subjacente" (Merleau-Ponty, 1960, p. 85, 87; 1968, p. 63). Esse fenômeno já se manifesta na percepção e, por isso, todas as instituições são comparáveis entre si. Merleau-Ponty escreve: "Husserl empregou o belo termo *Stiftung* – fundação ou estabelecimento – para designar, para designar primeiramente a fecundidade ilimitada de cada presente que, justamente porque é singular e porque passa, não poderá jamais deixar de ter sido e,

portanto, de ser universalmente, mas sobretudo a fecundidade dos produtos da cultura que continuam valendo após sua aparição e abrem um campo de pesquisas em que revivem perpetuamente” (Merleau-Ponty, 1960, p. 73s).

Tanto na percepção originária quanto na história criadora, produz-se a concentração de um sentido que ainda se encontra disperso, embora já iniciado. Nessa concentração se retomam os dados do mundo que têm o caráter de sentidos em estado latente, de perspectivas parciais sobrecarregadas, e se vai além delas, adaptando-as de modo que existam expressamente. O mundo não nos impõe um espetáculo de forma absoluta, mas sobre o fundo de suas solicitações se institui um sentido: “A pintura reordena o mundo prosaico e faz, se se quiser, um holocausto de objetos, assim como a poesia faz arder a linguagem ordinária” (Merleau-Ponty, 1969, p. 89).

4.2. A carnalidade é um sistema simbólico ou sistema de correspondência em que cada parte não é representativa, mas expressiva da outra. Nossas percepções e movimentos operam assim “por sua inserção em um sistema de equivalências não-convencional, na coesão de um corpo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 281). Todos os membros do corpo formam um sistema, ou seja, são organizados e coordenados de tal forma que se encadeiam em um simbolismo: “Só no mundo percebido pode-se compreender que toda corporalidade já seja simbolismo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 375)¹⁰. O sentido dos gestos ou comportamentos se configura pela própria estrutura das manifestações, ou seja, os movimentos, gestos ou condutas parciais que se expressam uns aos outros e, ao simbolizarem-se reciprocamente, dessa maneira, expressam um sentido. Todo gesto ou comportamento é, desse modo, uma totalidade de sentido, ao mesmo tempo irreduzível a seus componentes e expressável apenas por meio deles.

¹⁰ “Há um simbólico na coisa que liga cada qualidade sensível às outras” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 368).

Merleau-Ponty estabelece um vínculo entre a dialética e a noção de fundação entendida como uma relação na qual o termo fundante não pode ser consumido ou absorvido pelo termo fundado, e na qual, por outro lado, o termo fundado não é uma réplica, mas um meio no qual se manifesta o fundante. A relação dialética dá lugar a uma estrutura caracterizada por uma racionalidade na contingência. Assim, Merleau-Ponty identifica a razão com o sentido enredado nos conteúdos, com a forma articulada com a matéria. Procura descrever “a recuperação perpétua do fato e do acaso por uma razão que não existe antes do fato e sem ele” (Merleau-Ponty, 1945, p. 148).

Isso significa que uma ação mais complexa tem um sentido porque seus aspectos parciais se remetem uns aos outros, isto é, eles se simbolizam uns aos outros: “[...] a vida 'mental' ou cultural toma de empréstimo à vida natural suas estruturas, e o sujeito pensante deve ser fundado sobre o sujeito encarnado” (Merleau-Ponty, 1945, p. 225). A expressão simbólica aparece na percepção e na ação antes de se manifestar na música, na pintura ou na linguagem. Merleau-Ponty refere-se ao “corpo humano como simbolismo natural, ideia que não é um ponto final e, ao contrário, anuncia uma continuação”. E pergunta: “Qual pode ser a relação entre esse simbolismo tácito ou indiviso e o simbolismo artificial ou convencional que parece ter o privilégio de nos abrir à idealidade, à verdade?” (Merleau-Ponty, 1995, p. 381). É a pergunta sobre “por qual milagre à generalidade natural do meu corpo e do mundo vem se acrescentar de modo particular uma generalidade criada, uma cultura, um saber que retoma e retifica a primeira” (Merleau-Ponty, 1964, p. 200). Como resposta, ele se refere a uma transmigração em que a corporeidade é abandonada a favor da encarnação “em outro corpo menos pesado, mais transparente”, sem que isso implique que a cultura fique “independente de toda a condição” (Merleau-Ponty, 1964, p. 200). Essa passagem a outro corpo mais transparente pode ser explicitada com as exposições de Paul Ricoeur sobre o simbolismo.

Esse pensador destacará, então, níveis de simbolização. Em primeiro lugar, como em Merleau-Ponty, já se nota no gesto um simbolismo imanente, implícito e construtivo em virtude da união de um aspecto mental e de um aspecto físico na unidade de uma expressão. A configuração visível do gesto pode ser considerada como o sentido literal portador do sentido figurado em uma relação de duplo sentido característica do simbolismo explícito.

Em segundo lugar, Ricœur explicita o modo como o símbolo é uma estrutura imanente da experiência e ação humanas. Uma ação complexa tem um sentido porque contém uma série de componentes que se remetem uns aos outros, ou seja, se simbolizam uns aos outros. Toda ação se caracteriza por uma intenção ou projeto, motivos ou razões que levam a agir de uma forma e não de outra, um agente que tem o poder de agir e é considerado responsável, circunstâncias nas quais os agentes atuam e sofrem, uma interação – seja de cooperação, concorrência ou luta – e um resultado. Todos esses momentos em conjunto se encontram em uma relação de intersignificação, em virtude da qual a ação adquire um sentido que também é irreduzível a cada um dos termos e só pode se manifestar por meio deles (cf. Ricœur, 1977, p. 21-63, 1983, p. 88s).

Sobre a significância da ação se enxerta, em terceiro lugar, o simbolismo imanente da comunidade, ou seja, novos significados que respondem a regras e instituições. Segundo Ricœur, o simbolismo imanente à comunidade articula a interação de múltiplos agentes por meio de uma significação adicional que lhes atribui diferentes papéis dentro de um sentido amplo de instituição, possibilita uma regulação da ação humana que apresenta semelhanças com códigos genéticos, governa mediante uma regra ou norma uma troca de bens, signos ou pessoas, e proporciona um contexto de descrição para ações particulares (cf. Ricœur, 1982, p. 40-44). Toda cultura está mediada de forma simbólica, no sentido de que está ligada internamente por um simbolismo imanente, implícito e construtivo que confere uma

legalidade básica à ação. Este tipo de simbolismo não se separa de outras esferas culturais.

Por último, um simbolismo explícito, autônomo e representativo se caracteriza por um duplo sentido, no qual um sentido primeiro aponta para um sentido segundo que só pode ser alcançado através do primeiro. Um simbolismo de segunda ordem exhibe, pois, uma arquitetura de sentido que põe em jogo uma analogia que conecta o sentido primeiro manifesto com o sentido segundo latente.

4.3. Em virtude da natureza temporal da existência se constitui um corpo habitual – existência adquirida ou coagulada – com os esquemas de ação que desaparecem do corpo atual – existência aberta e pessoal – e se transformam em movimentos virtuais ou possíveis. Em um processo de sedimentação das experiências se produz uma desindividualização ou generalização, no sentido de que as experiências se estendem a outras para as quais constituem um suporte. Um estado de resposta constante impediria o sujeito de se centrar em si mesmo. Portanto, a existência é ambígua porque, por um lado, se ergue sobre o plano anônimo da cristalização de nosso passado e, por outro, é a possibilidade constante de transcender esse passado. Assim, entre o corpo como “existência congelada e generalizada” e a existência aberta e pessoal como “encarnação perpétua” se estabelece uma “dialética do adquirido e do futuro” (Merleau-Ponty, 1945, p. 194; 494). O corpo é um conjunto de possibilidades que contêm uma espontaneidade própria que depende de um “eu posso” que lhe permite orientar uma diversidade de conteúdos para a unidade de um mundo.

Na percepção, solicitações confusas do mundo se sincronizam com o sistema de poderes perceptivos. A percepção é prospectiva porque seu movimento de fixação articula o espetáculo de aspectos ou superfícies, de modo que o objeto não seja virtual, mas atual em um futuro próximo. Além disso, é retrospectiva porque retém os momentos já percorridos, ligando-os entre si e, recorrendo a um saber latente que resulta da sedimentação da experiência individual, desindividualiza ou generaliza no sentido de tornar-se

extensível a outras experiências para as quais configura um suporte. Dado que contamos com essas estruturas gerais, podemos admitir novos conteúdos de experiência sem sermos dominados totalmente por eles, de modo que cada resposta a um estímulo ocupe toda a nossa atenção. Já existem respostas elaboradas pela periferia do nosso ser onde se encontram previamente delineadas em sua generalidade.

No nível da história se produz, também, um movimento de sincronização em relação ao “eu posso”. Além de homens e coisas, há uma terceira ordem que Merleau-Ponty define como “a das relações entre os homens inscritas nas ferramentas ou símbolos sociais; essas relações têm seu desenvolvimento, seu progresso, suas regressões; nessa vida generalizada, como na vida do indivíduo, há semi-intenção, fracasso ou êxito, reação do resultado sobre a intenção, retomada ou diversificação, e é isso que se chama história” (Merleau-Ponty, 1955, p. 59). Para evitar “uma tensão excessiva” à qual estaríamos condenados se tivéssemos a cada momento que assumir tudo o que nos confronta, é necessário admitir “uma mediação das relações pessoais por meio do mundo dos símbolos humanos” (Merleau-Ponty, 1955, p. 293), ou seja, “esse intermundo que chamamos de história, simbolismo, verdade por se fazer” (Merleau-Ponty, 1955, p. 293).

A história é também uma realidade que transforma em um co-nascimento o problema das relações do sujeito com o objeto. O objeto é dado pelos rastros deixados por outros sujeitos, e o sujeito, inserido na trama da história, desenvolve sua iniciativa retomando esses dados dispersos. Não é possível escapar nem de um condicionamento, nem de um ponto de vista em meio a intermináveis trocas entre o sujeito e o objeto (cf. Merleau-Ponty, 1955, p. 30s). A história não é apenas um objeto que está diante e distante de nós, e fora de nosso alcance, mas que nos motiva como sujeitos. Além disso, é um objeto constituído pelos rastros deixados por outros sujeitos. Ela toma forma de acordo com nossas categorias, mas nossas categorias também se libertam de sua parcialidade em contato com a história. Somos capazes de

autocrítica, e a história constitui o único meio de nossos erros e verificações. Nosso saber sempre é parcial e partidário, e jamais se confundirá com um em si da história. O que importa é perceber que todo fato social é uma variante da única vida da qual fazemos parte, e que todo outro é outro nós mesmos (cf. Merleau-Ponty, 1960, p. 141s).

Merleau-Ponty refere-se à dupla relação que existe entre o indivíduo e a totalidade histórica nestes termos:

[...] ela age sobre nós, estamos nela em um determinado lugar, em uma determinada posição, e respondemos a ela. Mas também a vivemos, falamos dela, escrevemos sobre ela, nossa experiência transborda de todos os lados o ponto em que nos encontramos. Estamos nela, mas por sua vez ela está totalmente em nós. Essas duas relações se encontram concretamente unidas em cada vida (Merleau-Ponty, 1955, p. 67s).

Por um lado, a subjetividade está incorporada à história, mas isso não quer dizer que seja produzida pela história. Por outro, a história é subjetividade generalizada, ou seja, relações entre pessoas que ficaram adormecidas e coaguladas. Essas relações reversíveis contribuem para aprofundar a interrogação humana e uma filosofia interrogativa da história: “Uma história que se faz e, entretanto, está por se fazer, um sentido que nunca é nulo, mas que deve ser sempre retificado, retomado, mantido contra os acasos” (Merleau-Ponty, 1955, p. 88). A subjetividade deve se incorporar à história sem se tornar um epifenômeno dela. Intepelações nos veem do mundo e devemos responder a elas. Há coisas que não podemos negar, interpelações que não podemos evitar (cf. Merleau-Ponty, 1945, p. 520).

O sentido da história deve ser entendido como um sentido que pode ser reinterpretado e está sempre em perigo. Implica reunir os fatos históricos em uma totalidade que é expressa por eles. As situações históricas são ambíguas porque a consciência que se tem delas é também um fator nelas e porque a sedimentação as

transforma. Nesse contexto, Merleau-Ponty sustenta que há “uma má ambiguidade” quando as mudanças não são enfrentadas adequadamente e uma ordem racional não é estabelecida nos fatos contingentes. Mas há também “uma ‘boa ambiguidade’, isto é, uma espontaneidade que realiza o que parece impossível ao considerar os elementos separados, que reúne em um único tecido a pluralidade de mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura” (Merleau-Ponty, 2000, p. 48).

Referências

CASSAI-NOGUÈS. “Merleau-Ponty, Whitehead y Russell sobre la monadología y el problema de los particulares”, en Ramírez, M. T., (coord.), *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Anthropos, 2012.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft, Husserliana V*, Haag, Martinus Nijhoff, 1952.

_____. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Husserliana VIII*, Haag, Martinus Nijhoff, 1959.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Résumés de cours 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *La nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.

_____. *Notes de cours sur “L’origine de la géométrie” de Husserl*. Paris: PUF, 1998.

_____. *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse: Verdier, 2000.

RICCEUR, P. *La sémantique de l’action: première partie, le discours de l’action*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.

_____. "Poétique et symbolique", en LAURET, B. y REFOULE, Fr. (Eds.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome I. Introduction*. Paris: Éditions du Cerf, 1982, p. 37-61.

_____. *Temps et récit. Tome I*. Paris: Seuil, 1983.

ROBERT, F. *Merleau-Ponty, Whitehead. Le procès sensible*. Paris: L'Harmattan, 2011.

WHITEHEAD, A. N. *The concept of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1920/1971.

_____. *Symbolism: its meaning and effect*. New York: Capricorn Books, 1927/1959.

_____. *Process and reality: an essay in cosmology*. New York: The Free Press, 1929/1978.

_____. *Modes of thought*. New York: The Free Press, 1938/968.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Alteridade 65, 103, 193, 200, 201, 205, 226, 242, 345
Ambiguidade 12, 14, 90, 182, 184, 190, 272, 337
Ambivalência 182, 225
Apeshit 123, 124, 125
Aristóteles 156, 157
Arquitetura 12, 99, 100, 102-108, 114-117, 248, 257, 329, 334, 351

B

Bakongo 216, 224
Bantu 6, 16, 17, 213, 214, 216, 217, 220, 222-224, 226-231, 234
Barbaras 69, 85, 203, 210, 272, 273, 283
Barthes 95-97
Bergson 24, 348
Biologia 177, 259-262, 268-270, 272, 274-276, 278-281, 346
Bredlau 79, 80-82, 85
Butler 206, 210

C

Calunga 16, 223, 339
Capote 15, 197-202, 204, 206-210
Carnalidade 5, 7-10, 16, 18-20, 23, 116, 151, 155, 313, 325, 329, 331, 345
Carne 5, 9, 13, 15, 16, 18, 20, 33, 51, 81, 137-141, 149, 184, 191, 192, 194, 199, 214, 215, 217, 221, 222, 226, 229, 239, 257, 293, 295, 298, 302, 318, 320, 324, 328, 350
Caymmi 214, 232
Cézanne 98, 196

Ciência 5, 7, 8, 13, 18, 20, 23, 24, 31, 43, 60, 95, 103, 104, 106, 113,
115, 129, 130, 134, 169, 172, 177, 185, 189, 208, 256, 260, 263,
265, 267, 269-271, 273, 287, 313

Ciências Humanas 6-8, 15, 20, 21, 99, 169, 179, 192, 197-199, 219,
220, 247, 275, 346

Con-vívio 5, 13, 119, 127, 128, 133, 135, 136, 141, 142, 149, 150

Corpo 5, 8, 12, 13, 16, 17-19, 21, 26-29, 31, 51, 57, 69, 80-83, 99, 103,
107-111, 114, 115, 119, 125, 127-133, 135, 137, 139-144, 147-
150, 164, 167, 184, 198, 199, 203, 204, 206, 207, 211, 215, 220-
222, 227-229, 233, 241, 252, 253, 255, 268, 271-276, 278, 313-
315, 323-328, 330-332, 334, 339, 346

Corpografia 220, 221

Cosmologia 225

Creusa Capalbo 8

Crise 6, 17, 31, 156, 191, 230, 237, 246, 251, 256, 257, 258, 261, 264,
265, 270, 284, 350

Cultura 16-18, 36, 41, 54, 59, 69, 76, 132, 135, 148, 166, 170, 171, 173,
174, 178, 182, 186-188, 190, 192, 219-221, 230, 231, 233, 234,
238, 251, 253, 256, 257, 272, 276, 281, 305, 307, 308, 311, 331-
333, 337, 346-348, 351

D

Darwin 260, 270, 278

Decolonial 219, 230

Democracia 248, 249, 257

Descartes 9, 19, 26, 28, 29, 31, 32, 188, 199, 207, 264, 348

Dialética 14, 18, 19, 27, 52, 56, 58, 63, 79, 104, 153, 165, 192, 313,
321, 322, 324, 332, 334

Didi-Hüberman 94, 97

Dis-córdia 5, 13, 119, 127, 128, 133, 136, 141-143, 145, 147, 149, 150

Durkheim 171, 172, 192

E

Economia 17, 146, 237, 242, 244-247, 250

Epistemologia 99, 100, 114, 116, 128, 133, 136, 152, 263, 265, 347

Espaço 11-33, 19, 27, 62, 75-77, 79-81, 83, 89, 99-101, 105-117, 119,
125, 127-132, 134-138, 141, 144-146, 149, 152, 153, 185, 188,
197, 213, 215, 221, 234, 240, 241, 247, 252, 273, 285, 317, 318,
327

Espaço existencial 12, 101, 114

Estética 157, 163, 189, 195, 196

Estrutura original 74, 75

Estrutura do Comportamento 19, 25

Ética da percepção 69, 70, 71, 77, 78, 83

Experiência 24, 28, 29, 30, 66, 90, 96, 109, 128-130, 132, 144, 160, 161,
163, 180, 208, 221, 263, 264, 266, 268, 273, 275

Expressão 27, 53, 76, 77, 107, 159, 160, 161, 163, 164, 199, 255, 272,
274, 277

F

Fenômeno 75-78, 84, 88, 90, 101, 127, 134, 135, 136, 137, 141, 142, 144,
157, 165, 174, 176, 179, 184, 191, 196, 203, 262, 271, 276, 278,
280, 281, 330

Freud 187, 274

Fu-Kiau 223-226, 234

G

Galileu 264

Garelli 77, 78, 85

Geocultura 219

Geografia 99, 100, 103, 105, 107, 110, 114, 128-130, 133, 134, 136, 138,
147, 151, 152

Geograficidade 106, 110, 113, 117, 128-133, 141, 142, 145, 147-149,
151, 152

Gestalt 23, 30, 73, 75, 79, 84, 179, 184, 190, 191, 193

Goldstein 170, 176, 177, 179, 192
Gumbrecht 158, 159
Gusdorf 189, 192

H

Hegel 46, 47, 63, 65, 188, 199, 295, 298, 299, 321, 324
Heidegger 99, 102-104, 106, 110, 114-116, 159
Historicidade 60, 63, 64, 79, 85, 256, 273, 313, 329, 330

I

Individualismo 191, 237, 238, 242
Ineinander 277, 295-299, 321-324
Instituição 51, 53, 56, 65, 83, 87, 91, 125, 155, 161, 163, 167, 238, 252,
254-256, 313, 330
Intencionalidade 31, 94, 96, 106, 266, 267, 282, 298, 322-324
Intersubjetividade 70, 110, 185, 189, 192, 203, 267

J

Janus 169, 175, 181, 182, 184, 191

K

Koffka 75, 76, 85, 174, 193
Koestler 183, 193

L

Laugier 69-71, 83, 85
Lebenswelt 199-201, 270, 273, 275, 287, 313
Levinas 172, 193
Lévi-Strauss 47, 65, 169, 171, 175, 179, 185, 186, 189, 190, 193
Lévy-Brühl 172, 178, 193,

Linguagem 27, 30, 51, 53, 66, 79, 87, 141, 163, 180, 230, 234, 267, 271,
272, 275, 276, 313, 331, 332

M

Mãe 87, 88, 92-97, 174, 182

Marx 105, 243, 249

Mauss 171, 172, 174, 175, 178, 193, 218

Melanie Klein 182

Montaigne 157

Morte 94, 95, 131, 167, 171, 182, 209, 223, 241, 249, 270, 282

N

Natureza 31, 104, 160, 255, 259,

O

Olhar 32, 52, 70, 78, 80, 87, 95, 97, 103, 111,119, 139, 141, 151, 164,
169, 170, 174, 176, 198, 203, 204, 206, 213, 243, 244, 255

Organismo 259, 260, 262, 268, 273, 274, 276, 279, 281, 283, 298, 324

P

Pátria 313, 329

Pastinha 228, 229, 231, 234

Peirce 280, 281, 285

Pertencimento 65, 87, 88, 92, 97, 191, 329

Política 13, 14, 20, 23, 35, 53, 85, 105, 120, 134, 142, 145, 146, 151, 163,
195, 237, 241, 242, 246, 247, 248, 251, 255

Práxis 25, 57, 179, 180, 190, 265

Presença 25, 56, 96, 108, 126-128, 132, 133, 136, 141, 142, 147, 148,
150, 158, 164, 206, 214, 230, 239, 249, 320, 329

Proust 90, 98, 195, 253,

Q

Quiasma 84, 191, 213, 217, 222, 226, 227, 299, 324

Quibumdo 217, 229

Quicongo 216, 217, 229

R

Rabelais 48, 65, 66

Racionalidade 24, 27-29, 31, 32, 241, 275, 329, 332

Rancière 156, 157

Razão 24, 32, 55, 106, 185, 187, 188, 190, 201, 207, 218, 240, 321

Reversibilidade 165, 207, 322, 323, 328

Ricœur 307, 322

Rubin 183, 184, 194

S

Saussure 38, 55, 179

Sensível 51, 76, 77, 79, 82, 92, 131, 140, 145, 155, 157, 161, 173, 179,
191, 199, 207, 237, 264, 325,

Simbolismo 35, 53, 54, 56, 124, 175, 304, 306, 307, 308, 330-335

Stiftung 41, 69, 153, 305, 330

T

Toyi-Toyi 220

U

Uexküll 262, 270

Umbigo do mundo 220, 223, 224, 232

Umwelt 202, 206, 262, 271, 273, 278, 281

Urbanismo 99, 100, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 114, 115

V

Valéry 201, 211

Vidência 88, 91, 92, 96

W

Whitehead 287, 288, 290, 295, 300, 315, 320, 325

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

(cafsilva@uol.com.br)

Professor dos cursos de graduação e de pós-graduação (*stricto sensu*) em Filosofia da UNIOESTE – Campus Toledo. Escreveu *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty* (São Leopoldo, RS, Nova Harmonia, 2009) e *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o 'logos do mundo estético'* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2010; 2019). Organizou *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2013), *Merleau-Ponty em Florianópolis* (Porto Alegre, FI, 2015), *Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2015), *Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2016), *Compêndio Gabriel Marcel* (Cascavel, PR: Edunioeste, 2017), *A fenomenologia no oeste do Paraná: retrato de uma comunidade* (Toledo, PR, Vivens, 2018) e *Fenomenologia e Hermenêutica* (São Paulo: ANPOF/PHI, 2019), além de dossiês temáticos em diversos periódicos nacionais e internacionais. Traduziu os *Fragmentos filosóficos: 1909-1914* (Cascavel, PR, Edunioeste, 2018) e *Os homens contra o humano* de Gabriel Marcel (Cascavel, PR, Edunioeste, 2023).

Danilo Saretta Verissimo

(danilo.verissimo@gmail.com danilo.verissimo@unesp.br)

Livre-docente em História e Filosofia da Psicologia (2019). Sob regime de co-tutela, doutorou-se em psicologia pela Universidade de São Paulo (2009/USP) e em filosofia pela Université Jean Moulin – Lyon III, França (2009). Possui formação de psicólogo (2000), bacharelado (2000) e mestrado em psicologia (2005) pela USP. É Professor Associado da UNESP, lotado no Departamento de Psicologia Social da Faculdade de Ciências e Letras de Assis, e foi Pesquisador Visitante (Fellow) junto ao Collegium de Lyon, da

Université de Lyon (2022). Faz parte dos grupos de pesquisa (CNPq) intitulados Psicologia, subjetividade e produção do conhecimento e “Grupo de Estudos em Fenomenologia e Filosofia da Psicologia”. Integra o GT “Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos” da ANPEPP, e o GT de “Fenomenologia” da ANPOF. Atuou como psicólogo do Departamento de Neurologia, Psiquiatria e Psicologia Médica do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina de Ribeirão Preto-USP. Dentre as obras publicadas, destacam-se: *A primazia do corpo próprio* (São Paulo: Editora Unesp, 2012), *Escritos sobre fenomenologia da percepção: espacialidade, corpo, intersubjetividade e cultura contemporânea* (São Paulo: Editora Unesp, 2021), e *Écrits sur la phénoménologie de la perception: spatialité, corps, intersubjectivité et culture contemporaine*. Paris: L’Harmattan, 2023.

Elena Pagni

(elenapagni@gmail.com)

Graduada em Filosofia em 2005 pela Universidade de Pisa (Itália). Doutora em Filosofia (2010) pela Universidade de Florença (Itália). Membro, desde 2010, do Laboratório de Pesquisa Epistemologica (www.epistemologica.it) na Universidade de Florença (Itália). Realizou, em 2013, pós-doutoramento de um ano (bolsa de pesquisa em Paris) em filosofia da biologia na Escola Normal Superior de Paris (Centro Cavallès). Desde janeiro de 2015 até fevereiro de 2016, realizou estágio pós-doutoral junto ao PPG em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora (bolsista do Programa PNPd\CAPES). De outubro de 2016 até janeiro de 2018 realizou estágio pós-doutoral na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Departamento de Psicologia. De fevereiro 2018 a 2020 foi professora visitante, com dedicação exclusiva, junto ao Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas, na Faculdade Federal de Juiz de Fora. Além de inúmeros artigos e capítulos de livro publicados, é autora de *Corpo vivente mondo: Aristotele e Merleau-Ponty a confronto* (Firenze: Firenze University Press, 2012).

Elizia Cristina Ferreira

(elizia@unilab.edu.br)

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2004), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2008) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012). Atualmente é professora adjunta da UNILAB – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – campus dos Malês – São Francisco do Conde – BA. Membro do grupo “Geofilosofia e performances do pensamento” e coordenadora do “Andanças – programa de pesquisa e extensão em arte, filosofia e cultura”. Professora colaboradora no Mestrado Interdisciplinar em Culturas Populares - PPGCULT – da Universidade Federal de Sergipe. Membro da Associação Latino Americana de Filosofia Intercultural. Atua em projetos de pesquisa extensão voltados para áreas de estética, história e filosofia da arte, performances e cultura popular e como capoeirista-filósofa. Integrante do coletivo “Chamada de Mulher”, do grupo Nzinga de Capoeira Angola e do Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e de Tradições Educativas Banto no Brasil. Pesquisa filosofia e manifestações populares através das práticas corporais e também como inspiração para criação de performances e metodologias experimentais. Coorganizou a obra coletiva *Mulheres que gingam: reflexões sobre as relações de gênero na capoeira*. Curitiba: Appris, 2022.

Fernanda Cristina de Paula

(depaula.fernandac@yahoo.com.br)

Possui Bacharelado e Licenciatura em Geografia pela Universidade Estadual de Campinas (2007), Mestrado em Geografia pela Universidade Estadual de Campinas (2010) e Doutorado em Geografia pela mesma universidade (2017), período no qual realizou Doutorado-Sanduiche na Université de Pau et des Pays de l'Adour, França. É integrante do Grupo de Pesquisa Geografia Humanista Cultural (EAU-FAU/ UFF) e realiza pesquisas na área da Geografia, com ênfase em Epistemologia da Geografia,

Fenomenologia Geográfica, História do Pensamento Geográfico, assim como riscos, vulnerabilidades e resiliência de lugares e territórios. Atualmente é docente do Mestrado Interdisciplinar em “Gestão Integrada do Território” da Universidade Vale do Rio Doce (Univale).

Franklin Leopoldo e Silva

(franklin@usp.br)

Possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1971), mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1975) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1981). Atualmente é professor titular aposentado da Universidade de São Paulo. Participou de vários encontros organizados por Adalberto Novaes, publicados na série Mutações, que reúne autores importantes da intelectualidade brasileira. Entre os livros que publicou vale mencionar: *A Ética* (São Paulo: Martins Fontes, 2019); *Universidade, Cidade, Cidadania* (São Paulo: Hedra, 2014); *O Outro* (São Paulo: Martins Fontes, 2012); *O Conhecimento de Si* (Casa da Palavra, 2011); *Felicidade: dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos* (São Paulo: Claridade, 2007); *Ética e literatura em Sartre* (São Paulo: Editora UNESP, 2004); *Bergson: intuição e discurso filosófico* (São Paulo: Loyola, 1994) e *Descartes: a metafísica da modernidade* (São Paulo: Moderna, 1993).

Graciela Ralón de Walton

(grwalton@fibertel.com.ar)

Doutora em Filosofía pela Universidad de Buenos Aires. Profesora Adjunta de Filosofía de la cultura y Seminarios en la Universidad Nacional de San Martín. Diretora de projetos de investigação, é também membro ordinaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Tem publicado numerosos artigos em revistas nacionais e internacionais entre os quais se destacam: *Symbolic matrices and the institution of meaning*, *La dimensión arqueológica de la fenomenología*, *El suelo de la naturaleza como lugar de arraigo de la cultura*, *La corporalidad*

responsiva desde la fenomenología merleau-pontiana y sua expression en la pintura, El enigma de lo sensible. Cuerpos que sienten y desean, Mundo y fe perceptiva, La lógica práctica y la noción de hábito.

Marcos José Müller

(mjmuller@cfh.ufsc.br; mjosemg@icloud.com)

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (1987), graduação em Psicologia – Formação do Psicólogo pela Universidade do Sul de Santa Catarina (2006), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1991) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1999). Entre as suas principais obras, vale mencionar: *Intimidad, coexistencia y clínica* (Florianópolis: Usinadizer, 2022); *Outros num casamento: ensaios literários em filosofia, psicanálise e gestalt* (Florianópolis: UsinaDizer, 2019 (versão trilingue); *Merleau-Ponty em Florianópolis* (Porto Alegre: FI, 2015); *Tópicos de ontologia contemporânea* (Florianópolis: Edufsc, 2015); *Biopoder, totalitarismo y la clínica del sufrimiento* (São Paulo: Summus, 2013); *Psicosis y creación* (São Paulo: Summus, 2013); *Psicose e sofrimento* (São Paulo: Summus, 2012); *Clínicas gestálticas: sentido ético, político e antropológico da teoria do self* (São Paulo: Summus Editorial, 2012); *Fenomenologia y terapia gestáltica* (Santiago: Quatro Vientos, 2009); *Fenomenologia e gestalt-terapia* (São Paulo: Summus, 2007); *Merleau-Ponty acerca da expressão* (Porto Alegre: Edipucrs, 2001).

Monclar Eduardo Góes de Lima Valverde

(monclar@ufba.br; monclar.valverde@gmail.com)

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1996), com pós-doutorados em Teoria da Comunicação (Paris V, 2002) e Filosofia (UFPR, 2008). Possui graduação em Física pela Universidade Federal da Bahia (UFBA, 1976) e mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas (1986). É professor titular aposentado na Universidade Federal da Bahia. Lidera o Grupo de Pesquisa sobre Estética e Existência e é também músico e pesquisador da canção popular. Em sua produção,

destacam-se os cds *Word Music* (2003) e *Cinema imaginário* (2004) e os livros *Objetos de papel* (Letras da Bahia, 2000), *Estética da comunicação* (Quarteto, 2007), *Merleau-Ponty em Salvador* (Arcádia, 2008), *Breve fenomenologia da expressão* (Arcadia, 2017), *Pequena estética da comunicação* (Arcadia, 2017) e *A instituição do sensível* (J. Andrade, 2018).

Reinaldo Furlan

(reinaldof@ffclrp.usp.br)

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. É Livre Docente pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP e, Professor de Filosofia no Curso de Psicologia, pela mesma instituição. Realizou Estágio de 1 ano de pós-doutorado na França, com a colaboração de Etienne Bimbenet, com Apoio FAPESP. Desenvolveu o projeto de uma fenomenologia da crise da sociedade contemporânea, também com apoio da FAPESP. É membro dos Gts “Fenomenologia” e “Filosofia francesa contemporânea”, da ANPOF. Além de artigos publicados em periódicos nacionais sobre autores da fenomenologia francesa, publicou *A necessidade de uma fenomenologia da crise da sociedade contemporânea* (2022), *Merleau-Ponty e a psicossociologia* (2017), *Da existência ao desejo da carne* (2012), *Uma experiência filosófica de um curso de psicologia* (2012), e *Filosofia como ‘pensamento de contato’* (2006).

Roberto Juan Walton

(r.j.walton@hotmail.com)

Doutor em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires. Pesquisador sênior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas (CONICET) e Professor emérito na Universidad de Buenos Aires. Diretor do Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Entre os seus mais representativos trabalhos publicados, destacam-se: *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad* (Buenos Aires, Almagesto, 1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, Almagesto, 1993), *Introducción al pensamiento fenomenológico* (en

colaboración con Angela Ales Bello, Buenos Aires, 2013), e *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá, Aula de Humanidades, 2015). Também, em parceria com Shigeru Taguchi e Roberto Rubio, organizou pela Série Phaenomenologica 222, via Springer, em 2017, *Perception, affectivity, and volition in Husserl's Phenomenology*. Com a organização de Luis Rabanaque e Antonio Ziri6n Quijano, a Silla Vacía, de Morelia/Mexico, se prestou, em 2016, uma homenagem a Roberto Walton sob o título *Horizonte y mundanidad*.

Wanderley Cardoso de Oliveira

(woliv2@gmail.com)

Doutor em Filosofia (UFRJ, 2002), com estágio pós-doutoral, junto à Sorbonne (2012-2013). Professor do Departamento de Ciências da Educação da Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ). Entre suas produções destacam-se os artigos e capítulos *Pintura e literatura como traduções do mundo da vida: um estudo de 'A linguagem indireta e as vozes do silêncio'*, no livro *Paisagens da fenomenologia francesa* (2011) e *As cores e as palavras: orientações do pensamento de Merleau-Ponty* (2012); assim como a organização dos livros: *Práticas educativas: discursos e produção de saberes* (Rio de Janeiro: E-Papers, 2007); *Corporeidade e educação: tecendo sentidos...* (São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010) e *Corporeidade, educação e tecnologias: experiências, possibilidades e desafios* (Jundiaí: Paco Editorial, 2015).

Werther Holzer

(werther.holzer@gmail.com; werther.holzer@uol.com.br)

Possui graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal Fluminense (1984), graduação em Comunicação Social Cinema pela Universidade Federal Fluminense (1990), mestrado em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1992), doutorado em Geografia (Geografia Humana) pela Universidade de São Paulo (1998) e Pós-Doutorado pela Universidade Estadual de Campinas (2016). Atualmente é Professor Titular da Universidade Federal Fluminense. Tem experiência na área de Projeto Urbano, Projeto de Paisagismo, Teoria do Urbanismo,

teoria do Paisagismo e Planejamento Urbano e Regional, com ênfase na Adequação Ambiental e na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humanista, atuando principalmente nos seguintes temas: fenomenologia, lugar, paisagem, paisagismo e projeto urbano e planejamento urbano e regional.

“Em todo o caso, reconhece-se uma relação corpo-mundo, há ramificação de meu corpo e ramificação do mundo e correspondência do seu dentro e do meu fora, do meu dentro e do seu fora.”

Merleau-Ponty,
O visível e o invisível

Concepção da capa: Annie Simões Rozestraten Furlan
Quadro da capa: Hald Hexen, de Paul Klee

**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

