

## MERLEAU-PONTY E A FILOSOFIA PELO “CORPO”: POR UMA LINGUAGEM ARTÍSTICA NA FILOSOFIA

Francisco José Sobreira de Matos<sup>1</sup>  
Washington Luiz Martins da Silva<sup>2</sup>

**RESUMO:** A intenção deste artigo é trazer a discussão da impossibilidade de a *razão*, que apenas distingue e separa, explicar e apreender a totalidade das relações de cada objeto em particular. A partir disso, versaremos sobre o conceito de “corpo” e suas concatenações, buscando concluir dessa discussão um novo modo do fazer filosófico: uma filosofia que se utilize da linguagem artística como seu modo próprio expressão. O filósofo que guiará o desenvolvimento dessas questões é Merleau-Ponty. Basearemos este estudo, primeiramente, na caracterização rápida do contexto histórico do surgimento e do desenvolvimento da Modernidade, como momento exponencial da conceituação do mundo pela forma simbólica, e na exposição de alguns de seus conceitos chave. Após isso, nos deteremos na crítica à Modernidade desenvolvida por Nietzsche e a fenomenologia de Husserl, postos como influências marcantes no pensamento de Merleau-Ponty. Para, logo em seguida, buscando nos conceitos primordiais de sua filosofia, chegar a um novo modo do fazer filosófico: uma linguagem artística na filosofia. **PALAVRAS-CHAVE:** Merleau-Ponty; Fenomenologia; Arte; Corpo; Percepção.

**ABSTRACT:** This article aims at bringing the discussion about the impossibility of the *reason*, which only distinguish and sort out, explain and seize the totality of relationships of each particular object. From this point on we will deal with the concept of “body” and its concatenations, seeking to conclude from this discussion a new way of the philosophical doing: a philosophy that uses artistic language as its own way of expression. The philosopher which will guide the development of these issues is Merleau-Ponty. This study will be based, first of all, on a rapid characterization of the historical context of the appearance and development of modernity as an exponential time of the world conceptualization by symbolic form, and on the exposure of some of its key concepts. After that, we will consider the critique of modernity developed by Nietzsche and Husserl's phenomenology, as marked posts at the thought of Merleau-Ponty. For, soon after, seeking the fundamental concepts of his philosophy, we reach new way of the philosophical doing.

**KEYWORDS:** Merleau-Ponty; Phenomenology; Art; Body; Perception.

---

<sup>1</sup> Bolsista PIBIC da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), membro participante do Grupo de Pesquisa **A Polissemia da Ação Humana: uma abordagem filosófica das múltiplas relações constitutivas da condição humana**.

<sup>2</sup> Docente e pesquisador do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e membro pesquisador do Núcleo Interdisciplinar de Estudos da Linguagem (NIEL/UFRPE) e do Grupo de Pesquisa **A Polissemia da Ação Humana: uma abordagem filosófica das múltiplas relações constitutivas da condição humana/UFPE**.

## INTRODUÇÃO

Antes de tudo ela ensinou, através de milênios, a olhar com interesse e prazer para a vida em todas as suas formas e a levar nossa sensação tão longe que finalmente exclamamos: “Seja como for, a vida, ela é boa!” Esse ensinamento da arte que consiste em encontrar prazer na existência e considerar a vida humana como quem considera um pedaço da natureza sem se empolgar demais, vendo-a como objeto de um desenvolvimento conforme as leis – esse ensinamento se arraigou em nós, ele agora retorna, à luz como necessidade onipotente de conhecimento (NIETZSCHE, 2000, 84).

Desde os primórdios da humanidade, as formas de expressão tiveram um papel decisivo no processo de desenvolvimento do homem. Com o surgimento da linguagem – momento em que há possibilidade de atribuir significados às coisas pela emissão de vocábulos fonéticos –, adentra o homem num novo estágio no lidar com o mundo. A natureza agora não precisaria mais ser reinterpretada a cada segundo, pois, nessa vocalização recai sobre “algo” uma carga de significados, criando, de forma condensada, uma identidade do que é aquela “coisa”, seja ela natural, psíquica, etc. Tal processo facilitou imensamente a dominação da natureza, possibilitando grandes benefícios para a perpetuação e o desenvolvimento temporal da raça humana até os nossos dias. Sobre o processo de transformação do *habitat* humano em cultura, Henrique Vaz (1988, p.39), no livro *Escritos de Filosofia II*, interpreta que:

Enquanto mundo objetivo de realidades simbolicamente significadas e que tende, pela tradição, a perpetuar-se no tempo, a cultura mostra, assim, toda uma face voltada para o dever-ser do indivíduo e não apenas para a continuação do seu ser, nela o indivíduo encontra, além do sistema técnico que assegura a sua sobrevivência, ainda e, sobretudo, o sistema normativo que lhe impõe sua auto-realização.

Por conseguinte, com o desenvolvimento histórico da humanidade, a forma de apreensão racional do mundo por conceitos tem seu ápice no cerne da “Modernidade”, período iniciado em meados do século XVI, erguido sobre a sombra dos movimentos da “Reforma Protestante” e do “Renascimento”, e que impõe, como basilar para o surgimento dessa nova época, um processo contínuo de racionalização em todas as instâncias da sociedade européia. (HABERMAS, 2000).

Em face disso, emerge, no horizonte do século XX, Merleau-Ponty, que, influenciado pela crítica à razão - como subjugadora da mutabilidade do mundo - de Nietzsche e pela fenomenologia de Husserl, almeja ser o ponto de inflexão em que o homem seja deposto do *status* de superior à Natureza, por ser ele próprio “carne” do mundo. Assim sendo, o homem deve, antes de tudo, reaprender a “perceber” o mundo, antes de inculcar-lhe conceitos abstratos, que categorizam os objetos aparecidos em seu horizonte, abstraindo deles a multiplicidade das relações em que cada objeto, cada “essência material (carnal)” está imersa, tornando banal o cotidiano.

## 1. Modernidade e a Exponenciação da Razão

Com a complexificação da linguagem oral, passando pelo desenvolvimento da escrita, até a configuração da razão como “porto seguro” para se compreender a realidade, a história humana é marcada por sua tentativa de encontrar as respostas, os porquês, de todas as coisas. Isso é possibilitado pelo nosso modo peculiar de relação com a Natureza, provindo de uma consciência, que possibilita refletir sobre as coisas do mundo e sobre nós mesmos, tornando-nos, pois, um ser “para-si”, convidado a ultrapassar-se a cada instante, enquanto as coisas e os animais são apenas “em-si”, não capazes de se por do “lado de fora”, vivendo de acordo com as leis de ação e de reação, sem questioná-las, permanecendo sempre dentro da normalidade de suas fronteiras. (SARTRE, 2008).

Será, portanto, sobre o processo de exponenciação do poder consciente sobre o instintivo, da razão sobre o impulso que nos deteremos mais fortemente, numa tentativa de aproximar o ápice dessa dicotomia com o período histórico da Modernidade ocidental. Desse modo, faz-se salutar uma abordagem sobre o contexto histórico da virada da Idade Média para Moderna.

Por volta das primeiras décadas do século XVI, começa a emergir no coração da Europa Ocidental – provinda de mais de um milênio sob a forma de organização social marcada pelo poder regulador da Igreja Católica – um esboço de modificação social, com o frescor de um novo que se anuncia, penetrando aos poucos no interior da sociedade, até o ponto em que se tornaria clássico, ou melhor, tornar-se-ia Modernidade. Max Weber, em *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, descreve esse momento como “[...] curso de sua transformação histórica, dos princípios medievais de uma ética secular para um puro utilitarismo através das diversas ampliações do campo da religiosidade ascética.” (1983, p.132). Habermas, em *Discurso Filosófico da Modernidade*, condensa o pensamento weberiano sobre o surgimento da Modernidade como “processo de desencantamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana.” (2002, p.3). Tal cultura, que emerge de um contínuo processo de negação da cultura medieval, necessitava de um poderoso suporte para se afirmar como de fato nova, e esse aporte foi a razão. Não mais aquela razão da Idade Média, que clarificava a fé, mas uma razão poderosa e cética, que só compactuava com aquilo que ela própria pudesse confirmar.

Emergido do interior desse contexto histórico, surge Descartes, 1596 - 1650, pensador fundamental para a concretização do espírito dos tempos modernos. Seu pensamento leva-nos a uma compreensão clara de um novo direcionamento do que é o homem e do que é a natureza das coisas ao escrever o seu *Discurso sobre o Método*:

Por aí compreendi que eu era uma substância cuja essência ou natureza consiste exclusivamente no pensar e que, para ser, não precisa de nenhum lugar nem depende de nada material. De modo que eu, isto é, a alma pela qual eu sou o que sou é inteiramente distinta do corpo e até mais fácil de conhecer do que este é, mesmo que não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é (DESCARTES, 2000, p. 42).

Com o desenvolver de seu pensamento, Descartes “distingue o ‘ego cogito’ como ‘res cogitans’ da ‘res corpoera’”. Essa distinção determinará ontologicamente a distinção posterior entre ‘natureza e espírito’”. (HEIDEGGER, 2005, p.135). Assim, Descartes,

divide toda a realidade em “*res cogitans*” e “*res extensa*”, ou seja, na substância pensante (mente, consciência, razão) e na substância a ser pensada (as coisas, a natureza, a matéria). Com essa dicotomia, o homem potencializa a forma de dominação da natureza pela exacerbação de um poder reflexivo racional sob as coisas, inculcando-lhes conceituações e possibilitando a compreensão das próprias leis imanentes à forma de estar no mundo de todas elas, por poder verificar, pela razão e experimentação, o universo como um mecanismo perfeito, funcionando sob leis rígidas, as quais poderiam ser descobertas em sua totalidade, desde que sua busca fosse mediada pelo “método”.

Com seu pensamento, Descartes influencia uma série de grandes pensadores que contribuíram para a afirmação do pensamento moderno, entre eles, Espinoza, Locke, Hobbes, Hume, Kant, Hegel. A magnitude da obra de cada um impede uma abordagem mais singularizada, mas nos servimos de seus nomes e fama para exemplificar a dificuldade intrínseca que é categorizar pensamentos, tantas vezes, completamente divergentes com um mesmo rótulo – “Modernidade”.

Sendo assim, de forma extremamente breve, versaremos um pouco sobre o último sistema moderno: o hegeliano, lugar em que a razão se desencontra com os seus limites. Hegel<sup>3</sup>, em 1807, entra em cena como um dos grandes pensadores de seu tempo, ao lançar a *Fenomenologia do Espírito*. Buscando ser um forte contraponto em sua época, Hegel tece uma série de críticas à forma vigente do pensar. Utilizando-se de uma tradição dialética, com forte influência de Heráclito, produz uma nova forma de lidar com a razão. Em vez de distinguidora de conceitos e coisas pela ótica de uma lógica formal de tradição aristotélica, a razão passaria também a uni-los em um mesmo silogismo, agora um silogismo dialético. Com isso, a razão perde sua face de apenas separadora e categorizadora das coisas, promovendo, primordialmente, o dever de unilas em sua simultaneidade intrínseca, promovendo um respeito maior e necessário à contingência e à vida própria dos objetos.

Uma razão bem treinada poderia, agora, ir aos confins de toda a realidade efetiva, unindo o que era contradição insolúvel em conceitos dialéticos simultâneos, até o ponto em que “Agora, a consciência examina sua própria certeza: seu objeto coincide com sua verdade.” (MENESES, 1992, p.56). Ou seja, a certeza do sujeito deve, agora, coincidir com a verdade do objeto, na unidade de uma nova forma de significação de “conceito”, assim como expõe Hegel (1992, p.24) no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*: “[...] conceito deve, sobretudo, misturar as distinções do pensamento, reprimir o conceito que diferencia restaurar o sentimento de essência [...].

Com efeito, a distinção radical entre homem e natureza, sujeito e objeto torna-se mais tênue na filosofia hegeliana, já que este sujeito que vem a ser, será inserido em um mundo já dotado com sua história e com condições mutáveis e incontroláveis específicas de cada época. Esta historicidade e mutabilidade imanentes ao mundo modificam a forma do perceber dos objetos, já que,

---

<sup>3</sup> Merleau-Ponty põe Hegel como o fundador de uma razão ampliada, já diferente da separação radical consciência e natureza, assim comentando: “Hegel é o inventor da razão mais compreensiva de que o entendimento, dessa razão capaz de respeitar a variedade e a singularidade dos psiquismos, dos métodos de pensamento, das civilizações, da contingência da história, e que não renuncia, sem dúvida a dominá-los e conduzi-los à sua própria verdade”. (1977, p.109).

[...] a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência. Igualmente, a diversidade é, antes, o limite da Coisa: está ali onde a Coisa deixa de ser; ou é o que a mesma não é. (HEGEL, 1992, p. 42).

Pelo surgir do sistema hegeliano com sua concepção ampliada do uso da Razão, toda realidade efetiva, desde que pensada de forma correta, poderia ser expressa sob a forma dialética do “conceito” hegeliano, não mais um conceito lógico formal, mas um conceito fluídico, que se adequasse à verdade do mundo; à mutabilidade. Chegava à filosofia, então, num ponto decisivo, o projeto racional tinha se efetivado, chegando à sua extremidade. Para onde ir?

Com esta breve exposição, de uma ínfima parte do voluptuoso contexto histórico da Modernidade, é do interesse deste artigo possibilitar ao leitor uma leitura crítica das apreciações tecidas sobre a Modernidade por seus críticos e, mais especificamente, Merleau-Ponty.

## 2. A Crítica à Modernidade e ao Primado da Razão

### 2.1 Nietzsche e a crítica à razão

Do contexto histórico pós absolutização da razão da razão moderna, em 1871, vem à luz *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, obra do prussiano Nietzsche, que, propondo uma retomada do espírito grego pré-socrático, indica uma revalorização do instinto, do impulso, face ao poder de uma “razão tirânica” que controla nossas vidas, nossos atos e todas as coisas, fazendo-nos, com isso, negar a própria vida.

Enquanto em todos os homens produtivos o instinto é precisamente a força criadora-afirmativa e a consciência se porta como crítica e dissuasiva, em Sócrates é o instinto que se torna crítico e a consciência, criadora – uma verdadeira monstruosidade per defectum! (2000, p.35, §13)

Com o desenvolver de sua obra, Nietzsche aproxima o espírito moderno como expoente da introdução do pensamento abstrato de Sócrates. Pensamento que se utiliza da razão para dominar os instintos contraditórios, criando ideais de verdade, como: “Bom”, “Belo”, “Virtude”, fazendo com que os olhos dos homens já não se voltassem para o mundo, mas para um mundo abstrato de perfeição, idealidade, só alcançável pelo poder da razão sobre a vida, pela ultrapassagem da efemeridade do mundo empírico pelos domínios ideais da razão. Esse momento de crítica ao moderno fica evidente em *Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de uma Filosofia do Futuro*, quando afirma que:

Geralmente, tomando as coisas por alto, pode ocorrer que seja humano, demasiado humano, que a miséria dos filósofos modernos tenha contribuído mais que qualquer outra coisa a reduzir o respeito à filosofia e arreganhado as portas para os instintos plebeus (2001, p.120).

Era preciso, pois, uma retomada do espírito improvisador e criativo do contato ser humano e mundo. A consciência posta como o momento fundante da criatividade e improvisação, por seu próprio aparato instrumental, já retiraria o vigor e a multiplicidade das coisas em seus jogos intrínsecos de forças e relações, que, antes de serem categorizadas, precisariam ser vivenciadas e “tomadas em grandes doses”, para que essa singela e instintiva relação com mundo inebrie o homem com o poder criativo do diverso.

Com essa abordagem, Nietzsche, busca avidamente embrenhar-se nas texturas indecifráveis do mundo, abandonando-se ao desconhecido, para que ele impulsione seu pensamento às novas perspectivas possíveis, fazendo, pois, deste desconhecido o motor da sua mente, e só em um posterior momento, transformar em interpretações parciais às experiências desse impulso criativo.

Dito isso, Nietzsche, revaloriza o papel da Filosofia quando diz, no mesmo livro, que:

Pode acontecer que para a educação do verdadeiro filósofo seja preciso que ele percorra todas as gradações, nas quais os seus servos, os operários cientistas da filosofia estão aboletados e devem permanecer firmes — também ele deve ter sido crítico, cético, dogmático e histórico e ademais, poeta, coletor, viajante e charadista e moralista e vidente e "espírito livre", tudo enfim para poder percorrer o círculo dos valores humanos, dos sentimentos de valor e poder lançar um olhar de múltiplos olhos e múltiplas consciências da mais excelsa altitude aos abismos, dos baixios para o alto. Mas tudo isso é apenas uma condição preliminar da sua incumbência. Seu destino exige outra coisa: a *criação* de valores (2001, p.133).

Nietzsche transforma o protótipo de filósofo racional em um filósofo legislador: um criador de valores. Essa concepção dar-se-ia pela inexistência de verdades absolutas, mas apenas de interpretações e avaliações. O papel do filósofo assentar-se-ia sobre a ótica da união de dois sentidos – “interpretar” e “avaliar” – os quais, em comunhão, formariam a concepção de legislador. Interpretar consistiria, pois, em fixar o sentido dos fenômenos, sempre de forma imperfeita e fragmentária, exigida pela própria manifestação dos fenômenos no mundo, em sua infinidade de relações, não decifráveis plenamente pela razão. Por outro lado, avaliar consistiria em aproximar o filósofo da concepção do artista, ou seja, aquele que, observando a multiplicidade de interpretações dos sentidos dos fenômenos, cria perspectivas de compreensão sob a forma fluída que o processo exige, e não mais sob as bases estruturantes de um “tratado filosófico”, que tenta versar de forma lógica e clara sobre algo que é contingente e misterioso. (FEREZ, 2000, p.5-15).

## **2.2 Husserl e a fundamentação da Fenomenologia: a quebra da consciência enquanto substância.**

Da crítica mordaz à modernidade feita por Nietzsche emerge Edmund Husserl (1859 - 1938), filósofo alemão, criador da “fenomenologia” e um dos filósofos mais importantes de todos os tempos, tendo influenciado uma série de grandes nomes, como: Edith Stein, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida, que, a partir de seus ditos, fundaram partes importantes das novas formas do pensar filosófico contemporâneo.

Profundamente influenciado pelo pensamento de Descartes, Husserl almeja fazer da filosofia uma ciência “absolutamente rigorosa”, ciência que produza seus próprios fundamentos e que, fazendo isso, determine os fundamentos de todas as outras ciências. Essa pretensão, para ele, não poderia ter aporte em nada que fosse estritamente empírico, pela efemeridade de suas transformações e da necessidade científica de rigorosidade, perenidade.

Assim exposto, a fenomenologia pareceria uma retomada pura e simples do pensamento moderno, ao qual Nietzsche já tinha abalado com sua força irônica e seus aforismos e poemas, que não tinham comiseração com ninguém. De fato, analisando rapidamente o pensamento de Husserl, podemos chegar a essa conclusão, mas uma análise mais demorada já é capaz de revelar a originalidade e as mudanças inerentes ao pensar husserliano.

Como já afirmado, apesar de grande admirador e da influência profunda da filosofia cartesiana em sua obra, diferenças sutis, mas vitais, na obra de Husserl o distanciam do pensamento moderno. São elas as significações de caráter original de “consciência” e de “intencionalidade”. A “consciência” não é concebida na fenomenologia como em Descartes, um “em-si”, uma “substância”, como algo independente do mundo, dos outros e dos objetos, mas como um fenômeno composto por uma série de atos “noesis”. Assim, Loparic & Loparic (1988, p.8), descrevem a “consciência” em Husserl, como: “O fenômeno é a consciência, enquanto fluxo temporal de vivências e cuja peculiaridade é imanência e capacidade de outorgar significados às coisas exteriores.”

Além disso, a outra mudança nevrálgica para o afastamento de Husserl do pensamento moderno é a instauração da “intencionalidade” como estrutura básica da “consciência”. Assim, define-a nas *meditações cartesianas* – “intencionalidade não significa outra coisa senão essa característica geral da consciência de ser consciência de alguma coisa, de implicar, na sua qualidade de “cogito”, o seu *cogitatum* em si mesmo”. (HUSSERL, 1966, p. 28).

Logo, a divisão “res cogitans”, substância pensante (mente, consciência, razão) e “res extensa”, substância a ser pensada (as coisas, a natureza, a matéria), pode ser ultrapassada, pelo fato de que a consciência não mais, simplesmente, outorga significados definitivos às “coisas”. Agora, sobretudo, a consciência se volta para o objeto segundo sua estrutura básica, a “intencionalidade”, ou seja, os objetos são visados de certa maneira pelos atos intencionais da consciência, criando, em vez de verdades absolutas, atos e correlatos, pois

A fenomenologia é uma ontologia regional na medida em que se trata do ser (do grego *ón*) enquanto estruturado com sentido diferente conforme seja visado pela consciência. Cada região, estabelecendo a essência ou significação do objeto pela modalidade da relação ato-correlato intencionais, é uma região eidética (do grego *eidós*: *idéia* ou *essência*.) (LOPARIC & LOPARIC, 1988, 11).

Diante do exposto, a importância do objeto em Husserl torna-se latente. A “consciência” não mais absorve o objeto como conceito, como abstração pura, mas pelo produto do conteúdo de uma relação ato-correlato, em que a consciência, por sua estrutura básica, a intencionalidade, se volta de diferentes formas para o objeto. Da mesma forma,

há uma necessidade intrínseca que o objeto suporte essa conceitualização, para que o significado da relação se torne um pensamento válido, um pensamento rigoroso, passível de se fazer ciência.

Por conseguinte, uma análise deste processo de aproximação do homem e mundo é esmiuçada, quando COELHO (2001, p.2-3) diz:

Assim, o conhecimento para Husserl implica em uma consciência intencional, que não é consciência em si, mas sempre consciência de alguma coisa. Entre consciência e objeto não há mais um abismo intransponível, ou a necessidade de uma consciência que constitua seus objetos, ou ainda de objetos que constituam uma consciência, mas sim, uma intencionalidade, que é um movimento, se assim podemos descrever, entre uma consciência que só é se aberta para os objetos, e objetos que se mostram, que se colocam enquanto intencionais à essa consciência. Obviamente, esses objetos não devem ser entendidos apenas como objetos externos que possuam um substrato sensível (*Hylé*).

Depois dessa brevíssima explanação de alguns pontos cruciais do pensamento de Husserl e Nietzsche, passaremos para o próximo objeto de estudo, a “filosofia corporal” em Merleau-Ponty.

### 3. A Filosofia Corporal em Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty, Rochefort-sur-Mer, 14 de março de 1908 — Paris, 4 de maio de 1961, foi um dos grandes pensadores do século XX. Sua vida é marcada pela amizade com nomes fundamentais de sua época, como Simone de Beauvoir e Sartre, com quem dirigiu a revista *Les Temps Modernes*. Aos 31 anos, foi recrutado – entre 1939 e 1940 – para unir-se ao 5º Regimento do exército francês, durante a segunda guerra mundial. Sua morte prematura, vitimado por uma embolia, aos 53 anos, impediu de concluir o projeto no qual trabalhava, o livro, intitulado por ele em notas, *Ser e Sentido*, ou Genealogia do Verdadeiro ou ainda, por último, a Origem da Verdade, que hoje conhecemos como o póstumo, *O visível e o invisível* (CLAUDE LEFORT, 2004).

Sua obra, de profunda influência fenomenológica husserliana, é uma crítica mordaz ao “pensamento de sobrevôo” (MERLEAU-PONTY, 2004, p.14), comum na filosofia dicotômica, da separação radical sujeito-objeto e da ciência em geral, que tendem a retirar as particularidades imanentes das coisas, em detrimento de um modelo abstracional, no qual um sentido perene possa ser buscado pelo advento de uma razão poderosa. Essa crítica ao pensamento reflexivo e à ciência, que provém, em grande medida, desse tipo de pensamento, é uma constante em sua obra e será esmiuçada de forma mais demorada no decorrer do artigo.

“A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las.” Assim começa Merleau-Ponty o seu último escrito concluso em vida, *O Olho e o Espírito*, em que tenta discorrer sobre o processo de “opacidade” ao qual o mundo é exposto sob a forma de sua redução à explicação conceitual científica, oriunda de um sujeito que se percebe como substância diferente do mundo (“res cogitans” x “res extensa”), impondo-lhe conceituações abstratas. Tal opacidade é fruto do estabelecimento às coisas do mundo de:

...modelos internos delas e, operando sobre índices ou variáveis, as transformações permitidas por sua definição, só de longe se confronta com o mundo real... trata todo ser como “objeto em geral”, isto é, ao mesmo tempo como se ele nada fosse para nós e estivesse no entanto predestinado aos nossos artifícios (MERLEAU-PONTY, 2004, p.13).

Mas, como escapar da forma de se pensar o “objeto em geral”? E o que mostraria um pensamento em que a opacidade do mundo fosse superada? Assim pondera Merleau-Ponty (2004, p.14):

é preciso que o pensamento de ciência – pensamento de sobrevoô, pensamento do objeto em geral – torne a se colocar num “há” prévio, na paisagem, no solo do mundo sensível e do mundo trabalhado, tais como são em nossa vida, por nosso corpo, não esse corpo possível que é lícito afirmar ser uma máquina de informação, mas esse corpo atual que chamo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos.

Faz-se, pois, capital a “carnalização” do homem no mundo. Ou seja, resgatá-lo do mundo da segurança programada de sua “consciência” enquanto substância – aquela que assiste calmamente a transformação temporal do mundo, transformando tudo num eterno cotidiano, tratando as pequenas mudanças como desnecessárias, produzindo uma artificialidade no viver, que deve ser superada.

Heidegger, Meßkirch, 26 de setembro de 1889 — Friburgo, 26 de maio de 1976, pode ser utilizado como suporte para melhor compreensão dessa “carnalização”, dessa transformação da essência do homem de uma substância diferente do mundo para uma substância que é desde sempre no-mundo, quando pondera que,

A pré-sença {Dasein, a forma de ser do homem, a essência do homem que só se dá no existir (inserção nossa)}, no entanto, está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo (2005, p.152).

Gianni Vattimo, sobre a importância do mundo para constituição do “Dasein” heideggeriano, expõe que:

Heidegger [...] reconhece como essencial de toda a compreensão uma certa forma de “precompreensão”, um certo horizonte preliminar, aberto de acessível que, em vez de limitar a liberdade de compreensão, a torna possível. Os pressupostos não têm que eliminar-se; há que assumi-los explicitamente e esclarecer suas implicações...Existência, Dasein, ser-no-mundo, são, pois, sinônimos (1996, p. 23 - 27).

É, pois, interessante e profícuo buscar aproximações dos pensamentos de Heidegger e Merleau-Ponty, filósofos que chegaram a conclusões diferentes partindo da mesma base, o pensamento fenomenológico de Husserl. Entre outras influências, o filósofo francês aceita o ser-no-mundo (Dasein) heideggeriano, mas de forma radical, “carnalizando” o homem no mundo, por seu pressuposto mais fundamental: o corpo. Assim, ressignificando o corpo humano como “o” fundador de toda existência humana, inclusive da própria consciência, emerge o primeiro e mais importante pilar de sua filosofia pelo “corpo”.

## Merleau-Ponty e a filosofia do “corpo”

Começa, pois, a se desenhar no horizonte da argumentação do filósofo o estabelecimento de sua filosofia como a filosofia do “corpo”, a qual trará o homem do “pensar o mundo”, para o “pensar no mundo”, do assentamento de conceitos sobre as coisas, para a descrição do milagre do “espanto” que o mundo nos causa. Assim elucida a relação corpo-mundo:

Nascer é, simultaneamente, nascer do mundo e nascer para o mundo. Sob o primeiro aspecto, o mundo já está constituído e somos solicitados por ele. Sob o segundo aspecto, o mundo não está inteiramente constituído e estamos abertos a uma infinidade de possíveis. Existimos, porém, sob os dois aspectos ao mesmo tempo. Não há, pois, necessidade absoluta nem escolha absoluta, jamais sou como uma coisa e jamais sou uma pura consciência... (MerleauPonty, 1999, p. 608).

O corpo é o emblema da filosofia de Merleau-Ponty. Com ele, a separação sujeito-objeto se desfaz pela inerência do sujeito em relação à inexplicabilidade manifesta do mundo, torna-se, pois, impossível, pelo pensamento, abarcar a totalidade de relações particulares que a cada milionésimo de segundo ocorrem nele. Assim comenta Vattimo, sobre a relação ser-no-mundo em Heidegger, relação bem próxima daquela que Merleau-Ponty (1996, p. 33-34) utiliza:

Para o estar-aí ser no mundo equivale a ter originariamente intimidade com uma totalidade de significados. Como já vimos, o mundo não lhe é dado primeiramente como um conjunto de “objetos” com os quais, num segundo momento, se relacionaria, ao atribuir-lhe os seus significados e funções. As coisas apresentam-se-lhe sempre já dotadas de uma função, isto é, de um significado; [...]

Em Merleau-Ponty, nosso corpo passa de coadjuvante, de um portador da alma na filosofia reflexiva, para o produtor de todos os nossos pensamentos, e é por meio dele que nosso pensamento agora se funda e obtém a possibilidade de sua expressão. Isso por que nosso corpo funciona como uma “dobra” – aquilo que mantém em constante separação e união algo –, e que passa a ser a essência humana, não mais uma essência transcendental, mas uma essência “carnalizada”, imbricada no tecido do mundo, por serem corpo e mundo expressões da mesma “carne”, assim explica Merleau-Ponty (2004, p.17):

Visível e móvel, meu corpo conta-se entre as coisas, é uma delas, está preso no tecido do mundo, e a sua coesão é a de uma coisa. Mas, dado que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo ao seu redor, elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas em sua carne, fazem parte de sua definição plena, e o mundo é feito do estofado mesmo do corpo... Essa interioridade do homem não precede o arranjo material do corpo humano, e tampouco resulta dele.

E prossegue, no *O Visível e o Invisível*, sua conceituação singular da indivisão corpo-mundo e suas implicações:

...meu corpo é feito da mesma carne que o mundo (é um percebido), e que para mais, essa carne de meu corpo é participada pelo mundo, ele a reflete, ambos se imbricam mutuamente, (o sentido a um tempo auge de subjetividade e auge de materialidade), encontram-se na relação de transgressão e encadeamento...meu corpo não é somente um percebido entre os percebidos, mede-os a todos,.. de todas as dimensões do mundo (MERLEAU-PONTY, 2000, p.225).

Fica visível a separação entre o pensamento de Merleau-Ponty e a tradição moderna da separação radical da relação sujeito-objeto, no que diz respeito à valorização exponencial dos objetos do mundo – influenciado fortemente pela parte “noemática” da fenomenologia de Husserl. Isso se dá por nosso corpo próprio é um “algo” entre tantos outros e sua relação com o mundo funda nossa própria motivação à vida. Damos um sim à vida – como queria Nietzsche –, na filosofia de Merleau-Ponty, pela aceitação da condição corporal como momento fundador não só das experiências, mas de nossa própria consciência.

“Somos forma específica de ser corpo” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 276). Um corpo que consegue refletir sobre o mundo que o entorna, mas cuja reflexão deve ter como sustentáculo ao “há” prévio de estar no mundo pelo corpo, participando de suas interações, de onde provém todo o material de seu pensamento. Em face disso, por essa reavaliação do corpo, surge na fronteira desse pensamento uma nova forma de “perceber” a mim mesmo e ao mundo.

### 3.1 A nova forma da “percepção”

Dado o novo pressuposto para a análise de tudo que é humano – o corpo –, uma mudança conceitual da “percepção” faz-se absolutamente salutar. Passaria ela de uma doadora de sentidos efêmeros, que transmitem os fenômenos empíricos, para uma “fé perceptiva”, na qual “Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 15), uma oposição radical à tradicional significação de ódio aos sentidos e percepção enganadores, que só transmitem a fugacidade e desespero para o homem no mundo.

Essa “fé perceptiva” apresenta um forte caráter de oposição ao pensamento reflexivo e à ciência em geral, na medida em que devemos buscar, agora, a verdade no próprio mundo, não mais no interior de nossa consciência, sob a forma de leis e perenidade, mas na sua própria volúpia, em suas inesgotáveis formas de relação, que provocam um “espanto” constante; esse contato “infantil”, “ingênuo”, motor de uma verdadeira relação “ser no mundo”, pelo advento do corpo. Assim pondera MerleauPonty (2000, p.16):

Ao mesmo tempo é verdade que o mundo é o que vemos e que, contudo, precisamos aprender a vê-lo. No sentido de que, em primeiro lugar, é mister nos igualarmos, pelo saber, a essa visão, tomar posse dela, dizer o que é nós e o que é ver, fazer, pois, como se nada soubéssemos, como se a esse respeito tivéssemos que aprender tudo.

Precisamos, então, retornar “as coisas mesmas” – o lema da fenomenologia de Husserl –, no sentido que devemos abandonar nosso corpo ao mundo, fazer com que ele passeie por ele, sendo afetado e afetando as coisas ao seu redor, e que, num momento posterior, quando refletirmos sobre o obtido dessa percepção sempre parcial não a expliquemos ou analisemos, no máximo a descrevamos (proposta parecida com a de Nietzsche: filósofo intérprete e filósofo artista – uma interpretação sempre parcial das coisas – pela sua inesgotabilidade pela razão – e a criação de perspectivas fluidas, como é próprio do fazer artístico), já que, nessa forma de “perceber” o mundo, “não o olho como se olha uma coisa, não o fixo em seu lugar, meu olhar vagueia nele como nos nimbos do ser, vejo segundo ele ou com ele mais do que o vejo.” (MERLEAU-PONTY, 2004, p.18).

A “percepção” não é, pois, uma máquina de fornecer sensações, para que, em um momento posterior, possamos “nós” julgá-las, mas o processo em que “O real deve ser descrito, não construído ou constituído. Isso quer dizer que não posso assimilar a percepção às sínteses que são da ordem do juízo, dos atos ou da predicação.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 5). Ou seja, não devemos fazer ciência ou juízos das percepções, devemos necessariamente nos incluir num mundo “pré-fala”, “pré-conceitos”, “pré-juízos”, “pré-formas”, para que o mundo assim se mostre de fato para nós, na intangibilidade do momento agora, em sua infinidade de relações no tempo presente, no qual meu corpo se encontra inserido, participando duplamente como agente e agindo o mundo sobre ele. Pois, como explica na *Fenomenologia da Percepção*, “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.” (1999, p. 6).

Feita essa afirmação, emerge como necessidade para uma nova filosofia, que deve se distanciar da forma reflexiva, dicotômica, científica de ver o mundo, uma refundação, pela situação peculiar de “ser-no-mundo” pelo corpo, da necessidade de reconstrução do “cogito” cartesiano, do *Penso, logo existo* para um *Penso, por existir no mundo* e da impossibilidade do transcendentismo da consciência, pela aderência insolúvel do corpo e do mundo. Sobre essa nova filosofia que nos deteremos agora.

### 3.2 Por uma linguagem artística na filosofia

Sob a égide desse novo modelo de percepção, como o “lugar” onde “possuímos a própria coisa e não uma representação” (2000, p.18), uma nova filosofia insurge. Uma filosofia do visível e do invisível, dada a inesgotabilidade representativa da inerência de ser no mundo pelo viés de um “corpo” como “dobra”. Assim explica Merleau-Ponty (2008, p.16) a necessidade da reconceptualização e refundação da filosofia por esse novo contexto de ser corpo no mundo:

Para a filosofia é a única maneira de concordar com nossa visão de fato, de corresponder ao que nela, nos leva a pensar, aos paradoxos de que é feita; a única maneira de ajustar-se a esses enigmas figurados, a coisa e o mundo, cujo ser e verdade maciços fervilham de pormenores incompreensíveis

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (1999, p.10) vê no método fenomenológico uma base para o salto qualitativo em busca dessa nova concepção de

filosofia, quando comenta sobre o movimento, intitulado por Husserl, da “redução fenomenológica do mundo (epoqué), afirmando que:

É porque somos do começo ao fim relação ao mundo que a única maneira, para nós, de apercebermo-nos disso é suspender esse movimento, recusar-lhe nossa cumplicidade... Não por que se renuncie às certezas do senso comum e da atitude natural – elas são, ao contrário, o tema constante da filosofia –, mas porque, justamente enquanto pressupostos de todo pensamento, elas são “evidentes”, passam despercebidas e porque, para despertá-las e fazê-las aparecer, precisamos abster-nos delas por um instante.

Tal movimento (“redução fenomenológica do mundo”) não consiste numa separação do mundo, numa volta a transcendentalidade da consciência, numa relação patriarcal da razão com o mundo, mas uma forma de buscar através do “distanciamento” – no sentido de deixar os escritos produzidos numa gaveta, para numa posterior análise; com o “distanciamento” necessário, revê-los, buscando perceber se aquele “frescor” do momento da criação ainda continua – uma forma de buscar o inefável, que, a todo instante, se dá no mundo e que quase sempre nos passa despercebido, sob o caráter da normalidade, do cotidiano. O mundo é, pois, um ciclo incessável de manifestações, e em cada um de seus âmbitos micro ou macrocósmicos a mudança, a degeneração, corrupção e criação se fazem presentes na simultaneidade temporal do agora, ou seja, o filósofo e a filosofia devem ser, portanto:

...alguém que perpetuamente começa. Isso significa que ele não considera como adquirido nada do que os homens ou cientistas acreditam saber. Isso também significa que a filosofia não deve considerar-se a si mesma como adquirida naquilo que ela pôde dizer de verdadeiro, que ela é uma experiência renovada de seu próprio começo, que toda ela consiste em descrever este começo e, enfim, que a reflexão radical é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida, que é sua situação inicial, constante e final (MERLEAU-PONTY, 1999, p.11).

Urge, pois, a definitiva superação da filosofia reflexiva, da divisão do mundo em “*res cogitans*” e “*res extensa*”, e do “cogito” cartesiano, em favorecimento de uma filosofia do homem no mundo. Isso porque, a forma como essa filosofia dicotômica se desdobrou é, de fato, prejudicial nos nossos dias, por tratar a Natureza como objeto a ser conhecido, estudado e explorado, logo, completamente dominado por seu “superior”, o homem – o ser pensante.

Logicamente, essa filosofia tradicional (reflexiva, dicotômica) não pode, nem deve ser posta como “A” culpada, “A” vilã deste complexo contexto de transformação da natureza em “coisa”, “energia” a ser utilizada, da degradação contínua do planeta para um suposto desenvolvimento econômico-“social” e por tantos outros fatores. Ela é apenas um dos facilitadores<sup>4</sup>. Entretanto, a partir do momento que conseguimos enxergar uma posição diferente, que privilegie, em seu cerne, uma possibilidade filosófica para um contato respeitoso com o mundo e com os outros, em tempos como os nossos, tal filosofia deve ser exposta e vista como meta, como novo rumo. Esse novo rumo é exposto por

---

<sup>4</sup> Ler Heidegger, E. A questão da técnica. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002

Merleau-Ponty (1999, p.9) ao comentar as concatenações do pensamento de Husserl, como:

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. O verdadeiro “cogito” não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação do mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como “ser no mundo.

De fato, Merleau-Ponty se utiliza bastante do método fenomenológico, mas, com o transcorrer de sua obra, com a “carnalização” cada vez mais radical, o papel da “unidade da consciência” husserliano, que ainda “pensa” e “ordena” o mundo de alguma forma, vai com o tempo perdendo espaço, pois a Natureza não nos espera apreendê-la para se movimentar, gerar e corromper a si própria, Ela simplesmente o faz, sob a tutela de seu autodesenvolvimento. Ela não espera a nossa concordância ou anuência, causando-nos um desconforto inerente à vida, convidando-nos, pois, ao incessantemente transpassar da segurança de nosso mundo interior previamente pensado para um embrenhar-se na “carne” do mundo pelo advento do corpo – aquilo que é nossa “carne” e, também, do mundo. Assim afirma Merleau-Ponty (1999, p.15) “A relação ao mundo, tal como infatigavelmente se pronuncia em nós, não é nada que possa ser tornado mais claro por uma análise”.

Esse momento de superação do “cogito” cartesiano é emblemático para um protótipo de filosofia que insurja. O “cogito” *Penso, logo existo* mostra-se como uma substância anistórica, que, mesmo diante da transformação constante e incessável do mundo, não afeta o fator de sua essência, que é sempre o refletir sobre a substância material, que lhe é ontologicamente diferente. A imbricação do homem no mundo deve ser o postulado fundante de um novo “cogito”, sendo a condição para a superação da filosofia reflexiva. Devemos, pois, passar de um “cogito” tradicional para {assim pensamos} um *penso, por existir no mundo pelo advento do corpo*, que é o *locus* da nossa expressividade fonte da construção dos próprios pensamentos e condição, *a priori*, para construção de qualquer sentido de existência humana.

Dissolve-se, pois, a opacidade, a solidez do mundo, pela fluidez e volúpia que lhe são próprios, abrindo-nos as portas do visível-invisível pela “admiração”, pelo “espanto”, provindo do milagre que é o mundo em seu todo de relações, que nos afeta e o que o afetamos, de infindas formas, por um pressuposto corporal simultaneamente “vidente-visível”. Pela exposição desse contexto, a nova filosofia “não é o reflexo de uma verdade prévia, mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.19).

No seu último escrito em vida, *O Olho e o Espírito*, Merleau-Ponty busca aproximar perenemente a filosofia do *modus* do fazer artístico. Trata-se de um escrito que “fazendo com palavras... não indica apenas o caminho, ele já o esboça por um certo modo de escrita; não formula apenas uma exigência, ele a torna sensível.” (CLAUDE LEFORT, 2004, p.12). É, pois, verificável durante todo o desenvolvimento desta obra, pela revisão artística e aproximações do filósofo com o artista, mais especificamente o pintor, a

necessidade da filosofia modificar-se, tendo como exemplo o modelo artístico de produção. Essa situação fica evidente quando comenta que,

Ao escritor, ao filósofo, pede-se conselho ou opinião, não se admite que mantenham o mundo em suspenso, quer-se que tomem posição... O pintor é o único a ter direito de olhar sobre todas as coisas sem nenhum dever de apreciação. Dir-se-ia que diante dele as palavras de ordem do conhecimento e da ação perdem a virtude... Essa filosofia por fazer é a que anima o pintor, não quando exprime opiniões sobre o mundo, mas no instante em que sua visão se faz gesto, quando dirá Cézanne, ele “pensa por meio da pintura” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 15-33).

O fazer filosófico deve assemelhar-se a esse descomprometimento com a verdade, a esse não dever de absorção da realidade, ao “pensamento alegre e improvisador (Nietzsche)” do *modus* de fazer arte do pintor, aquele que entrega seu corpo ao mundo, deixando-se dominar pelo turbilhão visível e invisível da descomunal infinitude de manifestações que sensibilizam seu imaginário (interior): esta textura imaginária do real que criamos internamente, manifestando em telas a visão de dentro, provinda do “espanto” do de fora (mundo), intrinsecamente ligada pelo corpo, pois

...o desenho e o quadro...Eles são o dentro do fora e o fora do dentro, que a duplicidade do sentir torna possível, e sem os quais jamais se compreenderá a quase-presença e a visibilidade iminente que constituem todo o problema do imaginário... (2004, p. 17).

A questão do imaginário não pode ser ingenuamente confundida com algum protótipo de substância pensante, embutidora de conceitos; dessa forma, só faria sentido se negássemos toda reconceptualização promovida por Merleau-Ponty, no tangente ao “corpo”, “ser corpo no mundo”, “percepção” e o “visar”, “olhar”. Ou seja, voltando a uma espécie de mecanicismo da percepção, simples receptora de dados empíricos, “computadores do mundo que têm o dom do visível...” (2004, p.19). Porém, a questão não é essa, o imaginário funciona como um “terceiro olho”, formado pelo diagrama de nossas vidas no mundo, um resultado de nossas experiências particulares da vida que foram internalizadas fragmentariamente, que enxerga “o mundo, e o que falta ao mundo para ser quadro, e o que falta ao quadro para ser ele próprio e vê, uma vez feito, o quadro que responde a todas essas faltas, e vê os quadros dos outros, as respostas a outras faltas.” (2004, p.19). O novo olhar que a filosofia deve buscar é, pois, “aquilo que foi sensibilizado por certo impacto do mundo e o restitui ao visível...” (2004, p.20). A pintura – esse exemplo que os tradicionais “tratados filosóficos” devem seguir para se atualizar, possibilitará o surgimento de uma nova filosofia que “jamais celebra outro enigma senão o da visibilidade...{pois} o pintor vive na fascinação.” (2004, p.20-21). Mediante tal complexo jogo conjuntural, o filósofo é forçado a compreender a sua imanência, imediatez no mundo, tornando-se, pois, extremamente complicado abstraí-lo e conceituá-lo. A nova postura do filósofo é a de ser transpassado pelo mundo e não o transpassar, tornando-se alguém sem “certezas” ou “verdades” intelectíveis – como queria Nietzsche – “Seja como for, a vida, ela é boa!” (NIETZSCHE, 2000, p.84); alguém em um “nascimento continuado.” (2004, p.22); aquele em que o momento de “espanto” pelo milagre do mundo é antes percebido que categorizado, seja ele pelo pensamento ou por

qualquer atitude linguística ou afins. Por isso, “esse olhar préhumano” (2004, p.22.) é a fortaleza do “perceber” do filósofo-no-mundo, enquanto imanente a ele.

A filosofia deve, portanto, assemelhar-se à arte, pois ela “[...] não é construção, artifício, relação industriosa a um espaço e a um mundo de fora. É realmente o ‘grito inarticulado’ [...] {que} desperta na visão ordinária das forças adormecidas um segredo de preexistência.” (2004, p.37). Assim, a arte tem sempre um contexto “carnal” é sempre temporal, não foge do tempo, e o objeto artístico é reflexo de uma “admiração” súbita do artista em seu contexto, admiração que se faz gesto. É sempre uma tentativa de manifestar o mundo e o que foi sentido pelo corpo-no-mundo, em sua relação, produzindo um sínodo entre o mundo de dentro e o de fora, intrinsecamente unidos pelo corpo, expressando essa união em objeto artístico: a “percepção” que se faz gesto.

Surge, pois, a necessidade de uma linguagem artística no desenvolver do pensamento filosofante, para que a complexidade inabalável do mundo possa ser afastada da sua “cotidianização”, por ações intelectuais humanas que lhe garantam tanta segurança no lidar com o mundo, pois é muito mais fácil excluir do campo perceptual as mudanças que não param de se iniciar – transformando tudo numa massa quase que imóvel – do que abandonar a fugacidade, efemeridade e volúpia de ser em um mundo que existe independentemente de nós e ao qual fomos jogados no nascer sob a forma de um corpo. Porém, se escolhermos a opção mais fácil (banalizar o cotidiano e continuar pensando abstratamente), atiraremos ao fogo a “admiração” singular de cada instante, sendo essa uma das grandes causas do sofrer humano, a saber, o esperar a mudança, estando imerso nela. Assim nos fala sobre a espera André Comte-Sponville (1997, p.30), comentando a obra do pensador Swâmi Prajnâpad:

É a espera, esta espera que é causa de todas as preocupações...Vossas esperas e desejos estão em vós, enquanto que as ações dos outros e os acontecimentos se desenrolam num mundo exterior... Então? A espera é inútil? As coisas podem tornar-se como esperais ou não. Tudo Depende de fatores “exteriores”! E não de vós. Então? Esperar o que? Deveis aceitar isto que aconteceu, isto que acontece. Não há lugar para a esperança!

Essa espera é fruto da não aceitação da entrega ao mundo. Estamos envoltos pelo “cotidiano”, um cotidiano milagre, mas preferimos transformá-lo em um tédio, onde tudo parece uma imensa sucessão causal, imanente de significados racionais, que não me causam nenhum interesse. Essa concepção tem de ser expurgada, pois retrata a divisão paradoxal do homem e da Natureza, provocando o que acontece sem cessar em nosso mundo, a transformação do planeta e de seus habitantes “não-humanos” em uma máquina de sustentar o humano. O homem tornou-se um câncer para a Terra e, em sua ânsia de autoconservação, massificou as individualidades e transformou a vida em um opaco intransponível, facilitador do tédio e da “espera” sem sentido de um mundo além, abdicando, pois, de uma realidade que só transmite milagre e espanto em todos os seus segundos. Fugir dessa forma de viver é o caminho desta filosofia que se assemelha à arte, e seu pressuposto mais radical, que nos demove de nossa segurança interior, é a externalidade corporal ser visível para os outros e para a Natureza, sendo afetado e não apenas afetando, emerge, assim, a necessidade do “outro” para um reconhecimento, por partilharmos da mesma condição, por participarmos todos da “carne” do mundo e porque,

por maiores que sejam as diferenças entre nós, nada é maior do que a origem que nos une: o corpo. Assim, a filosofia como arte deve

[...] reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta “profundidade” quanto um tratado de filosofia. Nós tomamos em nossas mãos o nosso destino, tornamo-nos responsáveis, pela reflexão, por nossa história, mas também graças a uma decisão em que empenhamos nossa vida, e nos dois casos trata-se de um ato violento que se verifica exercendo-se (MERLEAU-PONTY, 1999, 19).

## CONCLUSÃO

No decorrer deste artigo, tentamos rapidamente percorrer o caminho do contato homem-mundo, desde o surgimento da linguagem e o assentamento de significações sobre as “coisas”, passando pela exponenciação da razão na modernidade, chegando até meados da década de 60 do século XX. A nossa intenção era apresentar, pela exposição da evolução do contexto dessa ligação (homem e natureza), as significativas mudanças conceituais e práticas transcorridas no decurso da história humana.

Dada a particularidade do homem de possuir reflexão *a posteriori* sobre os acontecimentos do mundo e de si mesmo, o surgimento da linguagem possibilitou um novo tipo de contato com a natureza. A natureza foi transformada em unidades simbólicas, ou seja, passível de significação, que facilitou profundamente o estabelecimento e perpetuação, até nossos dias, do *Homo Sapiens*.

Logo após, caracterizamos, breve e parcialmente, o contexto histórico voluptuoso da modernidade, em sua infinidade de grandes pensamentos, inesgotáveis em um artigo. Nossa intenção foi a de aproximar o âmbito da modernidade, como cume da forma simbólica de contato, com a natureza. Para isso, utilizamo-nos da análise do pensamento de um dos maiores filósofos de todos os tempos, Descartes, posto, neste artigo, como arauto da visão moderna, pela sua inexorável influência a todos os outros grandes pensadores de seu período e de tempos posteriores, conseqüentemente do espírito moderno.

Descartes, provindo de um contexto da necessidade de autoafirmação do espírito moderno – oposição a um milênio de uma cultura marcadamente influenciada pela cultura medieval –, põe a razão como o eixo simbólico da qual todo pensamento humano deveria derivar, e, mediante essa razão poderosa, retiraria ele todas as concatenações de sua teoria, incluindo a própria confirmação de sua existência pelo pensamento, o “cogito”: *Penso, logo existo*. Com isso, seu pensamento divide radicalmente homem, substância pensante, e Natureza, substância extensa. Uma filosofia marcadamente reflexiva e dicotômica encontra seu ápice. Provém desse momento, da razão e do método cartesiano, e logicamente de muitos outros fatores, a base para o desenvolvimento exponencial técnico-científico que nos nossos dias impera. Em seguida, utilizamo-nos do portentoso sistema hegeliano como o último aporte do espírito estritamente moderno. Nele a razão, desde que bem treinada, poderia levar o homem, enquanto “espírito”, a conhecer toda a realidade na qual está imerso. Isso seria possibilitado pela própria superação de um de seus grandes mestres, o próprio Descartes. A razão não mais ditinguiria, não seria

estritamente instrumental, mas seria o motor da produção de conceitos que agregam em seu interior os paradoxos, em vez de distingui-los, transformando a significação simbólica numa expressão fluida de contato com o mundo. Essa razão, marcada pela influência da dialética de Heráclito, poderia chegar a conhecer o próprio absoluto, o ser que é transcendente e imanente ao mesmo tempo.

Em seguida, passamos para a crítica ao modo de fazer filosofia moderna, pelas óticas de Nietzsche e Husserl - utilizando-nos de pequenas partes de volumosos pensamentos, que, em nossa opinião, além da crítica à modernidade trazem, de fato, perspectivas para um novo "fazer filosófico".

Com Nietzsche, a filosofia ganha ares "explosivos". Sua crítica ao modo de organização das sociedades é caudalosa e difícil de ser arranjada, pelo caráter fluido de seus escritos, sob a forma de aforismos e poemas, para ele, os dois novos meios para o discurso da nova filosofia. Com ele, a modernidade é posta como a negação máxima da vida, por buscar, nos "universais" e na perenidade dos "conceitos", o aporte seguro de onde baseariam suas vidas, voltando o espírito livre dos homens para um além, que o faz a cada segundo negar a imediatez da vida. Assim, as "verdades" perenes deveriam ser substituídas pelo novo filósofo, aquele que é interprete e artista ao mesmo tempo, que promove a devastação dos conceitos pré-estabelecidos na sociedade e, em consequência, cria perspectivas sempre parciais, que possibilitem na ação do filósofo a liberdade que lhe é intrínseca por direito.

Influenciado pela poderosa crítica de Nietzsche ao protótipo de filósofo racional, Husserl, o pai da "fenomenologia", introduz aberturas fundamentais para a determinação dos novos rumos da filosofia contemporânea. A potencialização da importância dos objetos face ao sujeito é marcante em seu pensamento, pela introdução de conceitos como "noesis", "noemas", "intencionalidade", "epoqué". A consciência, de substância pensante em Descartes, passa a ser um fenômeno, e sua estrutura básica passa a ser a intencionalidade, ou seja, a consciência enquanto substância é ultrapassada, pois a forma como ela se liga aos objetos, através de sua estrutura básica a intencionalidade, modifica a forma de conceptualização do objeto, que, por sua vez, deve necessariamente suportar esse conceito, para que a significação extraída seja considerada ideal ou válida. De substância pensante, a fenomenologia passa para uma "ontologia regional", o que torna clara a valorização dos objetos do mundo.

Desse contexto, passamos para o objetivo principal do artigo, concluir que a abertura dada por filósofos como Nietzsche e Husserl, Por meio de suas críticas à modernidade, abriram espaço para um novo *modus* do fazer filosófico (Heidegger, Edith Stein, Sartre e outros), que tem em Merleau-Ponty um de seus importantes teóricos.

É por meio deste percurso aqui descrito que tentamos contextualizar o pensamento de Merleau-Ponty, como notadamente "não-moderno" – no sentido de modernidade – e de profunda influência das filosofias de Nietzsche, Husserl e Heidegger, para a construção de sua filosofia "corporal".

O pensamento reflexivo, fruto da dicotomia homem e natureza, sofre profundos abalos com as filosofias de Nietzsche – e a crítica de uma razão dominadora do mundo – e de Husserl – que transforma consciência de substância para fenômeno –, porém, é com as concatenações futuras dessas filosofias que o abalo se torna método. Com os pensamentos de Heidegger – conceitos como ser-no-mundo, facticidade, estar-lançado – e de Merleau-Ponty – e sua filosofia do "corpo" –, o mundo se torna centro e condição de possibilidade para definição da existência do sujeito. Ou seja, de homem dividido da

natureza pelo pensamento, passa-se para o ser-no-mundo e para ser-no-mundo pelo corpo, respectivamente, acarretando numa indivisão intransponível entre o modo de ser do homem e o mundo onde existe.

Destarte, nos direcionamos à análise das implicações da filosofia corporal de Merleau-Ponty. A essência humana não mais existe em pensamento, mas subsiste na existência sob a forma de corpo – nosso primeiro pressuposto, que molda o nosso pensamento e que é o momento fundante de nossa indissociável relação com o mundo. Com isso, o mundo deixa de ser um lugar onde nós, seres pensantes, incutimos significados pela razão ou pelo intelecto, transformando-se num ambiente “milagroso”, por sua intangibilidade de relações que se sucedem a cada segundo e que nunca poderemos perceber em sua totalidade, cabendo a nós apenas nos embrenharmos nas camadas visíveis-invisíveis do agora, sendo absorvidos pela voluptuosidade do mundo, que nos causa uma “admiração”, um “espanto” tão profundo, que essa relação corpomundo não pode ser conceituada, apenas transformada em perspectivas.

Dessa particularidade de ser corpo no mundo, nasce a necessidade de uma nova forma de se fazer filosofia, já que a forma tradicional reflexiva, dicotômica, conceituadora das “coisas” do mundo foi ultrapassada. Esse novo fazer filosófico deve ter como o exemplo a ser seguido a arte, pois ela “[...] não é construção, artifício, relação industriosa a um espaço e a um mundo de fora. É realmente o “grito inarticulado”[...] {que} desperta na visão ordinária das forças adormecidas um segredo de preexistência.” (MERLEAU-PONTY, 2004, p.37).

Urge, pois, para o homem, a necessidade de uma nova forma de estar no mundo. Nossa relação com a natureza foi transformada num vale descampado, onde tudo é extremamente semelhante. Das coisas mais simples às mais chocantes já não causam o “espanto” e caímos, cada vez mais, em um tédio opressor, fruto dessa paradoxal forma de ser “corpo-no-mundo”. Se nos olharmos nos espelho a cada dez segundos, não percebemos a mudança, mesmo ela inexoravelmente acontecendo. Respiramos o ar que não vemos, dizimos bilhões e bilhões de seres vivos para nos sustentar, esquecendo que eles são vidas assim como nós, como, então, emitir juízos de valores sobre qual vida é mais ou menos importante que a nossa? Almejando uma autoconservação do mundo, transformamos a natureza em um ambiente estéril, que precisa ser compreendido e dominado para que ela nos nutra e faça frutificar nossa superioridade. O mito da superioridade é o grande lampejo de liberdade humana e o momento fundante de sua destruição.

Assim, a filosofia deve, urgentemente, ser permeada com a linguagem artística, com o modo artístico do fazer, ou seja, num processo sem compromisso com “verdades” absolutas, um momento de abandono do corpo ao mundo. E que, com este abandonar-se, pelo advento do “espanto” que o mundo nos causa, transmitir a força dessa “admiração” sob a forma de pensamentos alegres e improvisadores, fazendo do pensar, um gesto. Buscando sempre um constante recomeçar, sem o medo de cair em incertezas, pois a certeza já existe, é ser corpo vidente-visível na insondabilidade relacional do mundo, para, assim, transmitir a nova forma, ou melhor, a forma esquecida do respeito e do agradecimento ao mundo – nossa própria “carne”.

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Traduzido por Alfredo Bosi. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- COELHO, Nelson E. Junior. **Consciência, Intencionalidade e Intercorporiedade**. São Paulo: USP, 2001.
- COMTE-SPONVILLE, André. **Do Outro Lado do Desespero** - introdução ao pensamento de Swâmi Prajnânpad. Trad. Resumida literal e provisória de Marcelo Luiz Pelizzoli. Recife: s.ed, 1997.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método e Regras para Direção do Espírito**. São Paulo: Martin Claret, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Os Pensadores**, Descartes. V. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- FEREZ, Olgária Chaim. In Prefácio. **Os Pensadores**, Nietzsche. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2000.
- HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Trad. por Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. **A Questão da Técnica**. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HUSSERL, Edmund. Sexta Investigação Lógica. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- LEFORT, Claude. in **O Olho e o Espírito**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. LOPARIC, Zeljko & LOPARIC, Andréia Maria Altino de Campos. In Prefácio. **Os Pensadores**, Husserl. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- MENESES, Paulo. **Para Ler a Fenomenologia do Espírito**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. **O Olho e o Espírito**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- \_\_\_\_\_. **O Visível e o Invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Os Pensadores**, Merleau-Ponty. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. **La Nature**. Notes du Cours du Collège de France. Paris: Seuil, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Sens et non-sens**. trad. Espanhola, *Sentido y contrasentido*. Barcelona: Ed. Península, 1977.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. **A Filosofia na Época Trágica dos Gregos**. in **Os Pensadores**, Nietzsche. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de uma Filosofia do Futuro**. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus S.A., 2001.
- \_\_\_\_\_. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. **O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música**. In: **Os Pensadores**, Nietzsche. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000.
- VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget. 1996.
- SARTRE, Jen-Paul. **O ser e o nada**. Petrópolis :Vozes, 1992.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia II: ética e cultura**, São Paulo: Loyola, 1988.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

