

O DESENVOLVIMENTO DA INTERSUBJETIVIDADE NA OBRA DE MERLEAU-PONTY¹

Rodrigo Alvarenga (UPC-PR)²

alvarengafilosofia@hotmail.com

Resumo: O problema da intersubjetividade e o esforço em solucioná-lo estão presentes ao longo de toda a obra de Merleau-Ponty, porém de modo diferente em cada fase de seu pensamento. Enquanto suas primeiras obras introduzem a questão pela restauração do valor simbólico ao sensível e ao corpo, seus últimos trabalhos buscam se aprofundar na tese a respeito da camada pré-objetiva como condição de possibilidade das relações intersubjetivas. Levando em consideração as características peculiares de cada momento filosófico, nota-se que a experiência e o reconhecimento do outro são abordados de forma cada vez mais complexa, conforme o autor percebe a necessidade de um recuo mais acentuado à carnalidade do mundo. Visa-se, portanto, percorrer o itinerário investigativo correspondente aos momentos distintos de sua filosofia da intersubjetividade, a fim de evidenciar o caminho incoativo em busca de uma abordagem que possa abandonar definitivamente os pressupostos das filosofias da consciência.

Palavras-chave: Alteridade; Fenomenologia; Intersubjetividade; Ontologia.

A relação entre consciência e natureza foi pensada ao longo da história da filosofia de modo a instaurar um problema central para a compreensão das relações intersubjetivas. O pensamento objetivo, ao procurar explicar o fenômeno no

¹ Recebido em: 12-08-2012/Aprovado:02-10-2013/Publicado on-line: 17-02-2014.

² Rodrigo Alvarenga Professor do departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, e Doutorando pela Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

âmbito de uma subjetividade tética, como o faz o idealismo cartesiano, tornou praticamente irrealizável a percepção do outro. Na perspectiva de um *cogito* constituinte, que considera o mundo a partir de uma transcendência redutível, ou que possui a ilusão de um saber verdadeiro e definitivo sobre o fenômeno, no sentido da *omnitude realitatis*, o outro é apenas mais um objeto constituído pela consciência enquanto *Kosmotheoros*. Conforme considera Bonan (2001, 10), “fazer da intersubjetividade um problema é aceder sem mediação a uma dimensão reflexiva”. O exemplo da percepção do pedaço de cera utilizado por Descartes (1948, 79-80), na segunda *Meditação*, demonstra a soberania do pensamento quando defende que seu reconhecimento, após o derretimento, não ocorre por meio de suas qualidades sensíveis, mas em função de um juízo.

De acordo com este exemplo, é apenas uma inspeção criteriosa do espírito em sua capacidade de julgar e distinguir clara e distintamente a verdade do erro, que reconhecerá a cera derretida como ainda sendo ela mesma. Não se trata da visão propriamente dita, mas sim do *pensamento de ver* que rejeita ao sensível a possibilidade de oferecer qualquer informação sobre a essência. Como afirma Gouhier (1949, 121), a física cartesiana se caracteriza pelo divórcio entre o sensível e o real, porquanto o exemplo do pedaço de cera visa a ensinar que o objeto real é um objeto inteligível. Nesse sentido, a verdade sobre o mundo é fruto de uma representação mental, de um eu que tem sua potência naturalmente fundada na existência de Deus e na regra da clareza e da distinção, inclusive a verdade, no que se refere à percepção do outro, visto que a mesma lógica aplica-se a todas as coisas que se situam fora do eu. Outro exemplo disso é o argumento cartesiano com relação à capacidade de diferen-

ciar, do alto da janela de um grande edifício, pessoas de simples bonecos com casacos e chapéus, a se movimentar por meio de molas. Segundo Descartes (1948, 79-80), “julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos”. Seja o reconhecimento do pedaço de cera, apesar das mudanças ou alterações sofridas, ou o julgamento relativo às pessoas vistas do alto de um prédio, é apenas o entendimento que os concebe.

Merleau-Ponty reconhece a importância desse abandono das “coisas extramentais, que o realismo filosófico havia introduzido, para retornar a um inventário, a uma descrição da experiência humana sem nada pressupor que a explique inicialmente de fora” (MERLEAU-PONTY 1972, 210). No entanto, considera que Descartes teria se equivocado ao não perceber que sua análise do pedaço de cera “dá conta do pensamento de ver, mas o fato da visão, e o conjunto dos conhecimentos existenciais permanecem fora dele” (MERLEAU-PONTY 1972, 212). Nesse caso, como fica o reconhecimento do outro a partir da lógica dessa potência naturante do *cogito*? As relações intersubjetivas tornam-se bastante problemáticas, pois se o outro é constituído por um eu objetivante, ele já não é mais um *alter ego*, mas sim uma coisa entre outras coisas. De acordo com Merleau-Ponty (2009, 09), no prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, “o *Cogito* desvalorizava a percepção de um outro, ele me ensinava que o Eu só é acessível a si mesmo, já que ele me definia pelo pensamento que tenho de mim mesmo e que sou evidentemente o único a ter, pelo menos nesse sentido último”. Contudo, a solução que Merleau-Ponty apresenta nas suas primeiras obras se mostra ainda dependente de uma instância privilegiada, fato que o mantém herdeiro da

tradição que pretende superar, como o próprio autor reconhece em seus últimos trabalhos.

II

Para que o outro possa ser reconhecido na sua integridade física, mental e espiritual se faz necessário conceber a existência para além da pura e simples consciência de existir. É preciso levar em consideração a “encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica” (MERLEAU-PONTY 2009, 09). Em *A Estrutura do Comportamento*, já se apresenta uma preocupação com essa problemática, que será desenvolvida com o auxílio da *Gestalttheorie*. Ao explicar o comportamento afastando as concepções reducionista e coisificante a respeito do corpo, combatendo, assim, as abordagens antitéticas do puro pensamento ou do puro reflexo, Merleau-Ponty inicia o processo de desvelamento da camada pré-lógica da experiência no mundo, a qual norteará suas explicações sobre as relações intersubjetivas.

A explicação do comportamento e a percepção do outro deverão ser buscadas nas estruturas (sincréticas, amovíveis e simbólicas),³ nas quais o conteúdo do comportamento se insere, e não nas ocorrências físico-químicas ou no extremo subjetivismo. Considerando as relações entre o corpo e o mundo, entende-se que as reações aos estímulos já não podem mais ser explicadas pelas condições topográficas relacionadas aos sistemas físicos. Se, por

³ De acordo com Merleau-Ponty (1972, 162), é preciso renunciar a classificação do comportamento pela dicotomia do simples e do complexo para dar lugar a uma abordagem que analisa a inserção do conteúdo do comportamento em estruturas intercambiáveis conforme o que é mais familiar para o animal. “Poderíamos distinguir desse ponto de vista ‘formas sincréticas’, formas amovíveis’, ‘formas simbólicas’”.

um lado, o corpo se encontra no espaço como qualquer fragmento de matéria, por outro, ele é capaz de atuar no mundo físico e modificá-lo conforme uma espécie de norma interna, ou princípio vital (MERLEAU-PONTY 1972, 161). Por conseguinte, os comportamentos também são definidos a partir das exigências específicas da situação, visando sempre atitudes mais simples e eficientes. É o que se nota no ato dos animais “que se dirigem a certo meio, presente ou virtual: o ato de apanhar uma presa, de caminhar para o objetivo, de correr para longe de um perigo” (MERLEAU-PONTY 1972, 164). As respostas adequadas do organismo a essas vivências dizem respeito ao sentido da situação, mais do que a processos físico-químicos. Daí a dificuldade de se reproduzir em laboratório as realidades vividas pelo animal em seu meio natural. A ordem vital do organismo, ligada ao campo do biológico, explicita essa adaptabilidade a condições que não poderiam simplesmente ser acionadas de fora, elas dependem “da atividade total do próprio organismo, que modela o ambiente, em vez de sujeitar-se a ele” (CHAUÍ 2002, 236).

Para Merleau-Ponty, a abordagem comportamental deverá ser dialética, pois não se admite uma ação do mundo sobre o organismo e nem uma ação da consciência sobre o mundo, o que existe é uma relação de sentido na qual ações e reações estão inseridas em um contexto mais amplo. “A coordenação pelas leis, como a prática do pensamento físico, deixa nos fenômenos da vida um resíduo que é acessível a um outro gênero de coordenação: a coordenação pelo sentido” (MERLEAU-PONTY 1972, 169). O caráter exclusivo da percepção humana revela, portanto, o nível simbólico do comportamento, pelo qual o sentido é atribuído a uma determinada situação antes da interpretação de um

mosaico de qualidades sensíveis. Uma criança, por exemplo, reconhece os gestos e a fisionomia de sua mãe por estarem repletos de intenções humanas, e não devido aos signos detectáveis, tais como a cor do cabelo, da pele ou formato do rosto: “um rosto é um centro de expressão humana, o invólucro transparente das atitudes e dos desejos do outro, o lugar do aparecimento, o ponto de apoio quase imaterial de uma multiplicidade de intenções” (MERLEAU-PONTY 1972, 181).

Assim como o sentido primeiro e originário das palavras para a criança não indica objetos descritos no seu espaço físico, mas certos contextos nos quais ela está inserida, a percepção das palavras na primeira infância está relacionada à carga sentimental e afetiva com que são produzidas, muito mais do que aos signos que remetem à descrição de uma determinada realidade ou objeto. O que *A Estrutura do Comportamento* quer demonstrar ao explicar a ordem humana é “o caráter originário do sentido da percepção que se faz segundo as ‘leis de seu próprio campo’, e não derivá-lo de estruturas ou conteúdos internos ou externos pré-concebidos” (FURLAN 2000, 392). A percepção deixa de ser apenas algo que fornece elementos sensíveis a um eu constituinte e se torna o lugar de apreensão do sentido do mundo.

Como explica Bimbenet (2002, 68), a vivência infantil é preciosa a Merleau-Ponty, justamente porque ela ilustra “muito mais do que nosso passado, ela é um passado que exhibe uma eidética, uma origem que deixa ver o originário”. Para a criança, o mundo e o outro não se dão de forma objetiva. Antes de qualquer tipo de extrapolação objetivista, encontra-se a experiência primeira, por meio da qual os aspectos exteriores do meio natural e os processos fisiológicos

desencadeados a partir daí encontram seu sentido. A experiência infantil diz respeito ao momento da existência em que “coincidem, sob a forma de uma redução espontânea (dada de fato, e não simplesmente construída pelo discurso filosófico) o retorno fenomenológico às coisas mesmas, e o retorno cronológico ao passado do pensamento objetivo” (BIMBENET 2002, 68). Eis o que, para Merleau-Ponty, explica a possibilidade das relações intersubjetivas em *A Estrutura do Comportamento*: essa abertura relacionada ao comportamento simbólico na medida em que as significações encontram-se arraigadas ao campo da quantidade (físico) e da ordem (vital).

A integração esboçada pela dimensão do trabalho ilustra exatamente essa preponderância da ordem humana. Ao projetar o homem no mundo por meio de uma atividade transformadora da natureza, atribuindo às coisas valor significativo que ultrapassa aquilo que é materialmente dado, inaugura-se uma terceira dialética, uma espécie de zona de contato em que “a presença direta e física do *alter ego* não é necessariamente exigida” (BONAN 2001, 73). Não se trata de uma superação do físico e do vital pelo simbólico, como se a significação ocorresse em uma instância privilegiada capaz de organizar o mosaico de sensações a partir do que é dado pela natureza. Como afirma Merleau-Ponty (2009, 231), “a percepção é um momento da dialética viva de um sujeito concreto, participa de sua estrutura total e, correlativamente, tem como objeto primitivo não o ‘sólido não organizado’, mas as ações de outros sujeitos humanos”.

O problema da intersubjetividade é pensado na obra de 1942 por meio dessa abordagem estrutural do comportamento, a qual remete a uma esfera nomeada por Merleau-Ponty de *Natureza primordial*, em que o sentido do compor-

tamento do outro é diretamente explícito sem a necessidade de qualquer tipo de reflexão (BONAN 2001, 74). Tal perspectiva não tinha sido levada até suas últimas consequências pela psicologia, justamente em função de seu apego ao pensamento objetivo: “como ela também toma o termo *Natureza* no mesmo sentido das ciências da natureza, não está em condições de perceber essa *Natureza primordial*, esse campo sensível pré-objetivo no qual aparece o comportamento do outro, [...]” (MERLEAU-PONTY 2009, 232). O outro é dado à percepção por meio dos gestos expressivos de seu corpo como uma totalidade e não no sentido de uma manifestação exterior de uma realidade interior, ou de uma pura resposta exterior a uma cadeia complexa de estímulo-resposta: “encontramos, pois com a noção de ‘forma’ o meio de evitar as antíteses clássicas tanto na análise do ‘setor central’ do comportamento quanto na de suas manifestações visíveis” (MERLEAU-PONTY 1972, 138). Um ego pode perceber um *alter ego* em função de sua consciência intencional, que já não é mais apenas uma consciência representativa, visto que os gestos expressivos do corpo não estão apartados do pensamento, tampouco de suas condições materiais e vitais. “De modo que pela encarnação concebida e descrita como participação da consciência ao mundo sensível, as consciências acedem assim a dimensão da alteridade” (BONAN 2001, 70).

III

Embora *A Estrutura do Comportamento*, em seu debate com a fisiologia e a psicologia, tenha aberto o caminho para exploração desse campo fenomenal no qual o corpo encontra-se situado e empenhado em seus projetos, é na *Fenomenolo-*

gia da *Percepção* que Merleau-Ponty se debruça sobre a percepção e a existência expressiva do corpo. É a partir da reflexão em torno de um Eu engajado com o mundo e submerso em uma vivência pré-reflexiva que se buscará compreender a intersubjetividade. Ao final da segunda parte da *Fenomenologia da Percepção*, no capítulo intitulado *Outrem e o mundo humano*, Merleau-Ponty trabalha especificamente o problema da alteridade levando em consideração as críticas realizadas ao pensamento objetivo, por meio da resignificação do corpo e do sensível.

Tendo por base um mundo cultural comum, vivenciado pela condição temporal da existência corporal, o autor pretende investigar tais questionamentos a fim de demonstrar como o corpo próprio traz em si o princípio da solução para a dificuldade colocada pela existência do outro. Da mesma forma que o tempo faz com que o sujeito arraste consigo no presente seu passado e seu futuro, não por um ato da consciência constituinte, mas em função dessa *sina* de “ser dado a si mesmo como algo a compreender” (MERLEAU-PONTY 2009, 404), cada objeto de uso humano faz parte de um mundo cultural que guarda certa experiência anônima. Mesmo diante de objetos relacionados a uma cultura desconhecida, é possível identificar os traços latentes de um ambiente significativo culturalmente, por um tipo de analogia pela qual o eu reconhece esse fundo sedimentado dos utensílios humanos, a partir das suas próprias experiências. Nesse caso, o eu descobre e reconhece o outro por meio de suas próprias intenções, e isso fez com que Merleau-Ponty colocasse várias questões:

[...] como a palavra Eu pode colocar-se no plural, como se pode formar uma idéia geral do Eu, como posso falar de um outro Eu que não do meu, como posso saber que existem outros Eus, como a

consciência, que por princípio e enquanto conhecimento de si mesma está no modo do Eu, pode ser aprendida no modo do Tu e, através disso, no modo do ‘Se?’ (MERLEAU-PONTY 2009, 405-406).

Para que tal experiência seja concebível, é indispensável evidenciar que o corpo, enquanto objeto cultural privilegiado, é “para nós muito mais do que um instrumento ou um meio. Ele é nossa expressão no mundo, a figura visível de nossas intenções” (MERLEAU-PONTY 1997, 39). Suas funções, ou melhor, suas formas de expressão não se ligam ao mundo por relações de causalidade, “todas elas estão confusamente retomadas e implicadas em um drama único. Portanto, o corpo não é um objeto. Pela mesma razão, a consciência que tenho dele não é um pensamento” (MERLEAU-PONTY 2009, 240). Sendo assim, não é possível considerar o corpo, simplesmente a partir daquilo que se pensa dele: ora como coisa regida por leis fisiológicas, ora como objeto regido pela consciência. É preciso admitir, como quer Merleau-Ponty (2009), que “sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como o esboço provisório de meu ser total” (MERLEAU-PONTY 2009, 240). Somente podem existir relações intersubjetivas verdadeiras, bem como verdadeira percepção do outro se for considerada essa dimensão que antecede o pensamento objetivo e a filosofia de sobrevoo. Como considera Bonan (2001, 11), a intersubjetividade “deixa de se reduzir àquela possibilidade de por em contato duas subjetividades definidas a partir de sua independência, para voltar-se cada vez mais a dependência de um e de outro em referência a um contato comum que sempre antecede sua subjetivação”.

Na *Fenomenologia da Percepção*, a presença do outro é vi-

venciada a partir de um *cogito* pré-reflexivo que, por situar o ser no mundo, abre-o para a experiência intersubjetiva. Uma realidade que só é possível vislumbrar pelo abandono das concepções reificadoras da biologia e da fisiologia a respeito do corpo, pois é o corpo enquanto fenômeno expressivo que revela uma camada existencial insondável para o pensamento objetivo, a qual permite fazer da subjetividade uma intersubjetividade. Segundo Bonan (2001, 107), todo esforço de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* consiste na exploração desse mundo “intersubjetivo, antepredicativo, ao qual nós participamos por nosso corpo (primeira parte), que nos abre em seguida ao mundo percebido onde o sentido é anterior a toda constituição (segunda parte) e que já está sempre lá quando surge a subjetividade (terceira parte)”.

Sentimentos, tais como a raiva ou a alegria, podem ser percebidos no outro em função da intencionalidade de seus gestos corporais, os quais transmitem o que se passa com o indivíduo a partir dos laços afetivos que conectam diferentes sujeitos a um mesmo mundo. No entanto, mesmo que sua raiva ou alegria seja admitida como verdadeira, nunca é possível conhecer suas emoções plenamente. Há sempre uma incógnita no que diz respeito ao outro, porém essa é uma condição necessária para que as relações intersubjetivas possam efetuar-se. Por ser ambígua – abertura e sobreamento (*abschattung*) – a experiência do outro se torna realizável, visto que sob a pretensão de uma percepção redutível que ofereça uma descrição acabada do outro e de si próprio não é possível haver reconhecimento e comunicação: “a solidão e a comunicação não devem ser os dois termos de uma alternativa, mas dois momentos de um único fenômeno” (MERLEAU-PONTY 2009, 482). É justamente

esse inacabamento da experiência perceptiva que põe em questão a perspectiva husserliana de um ego transcendental, pois trata-se de uma objeção explícita à tese fenomenológica da constituição do mundo objetivo pela consciência intencional. Em sua quinta *Meditação Cartesiana*, o filósofo procura enfrentar o problema que o outro coloca para o campo das experiências intencionais, a fim de evitar que seu pensamento seja reduzido a um solipsismo transcendental⁴. Husserl reconhece a existência do mundo físico, bem como das outras consciências, de forma independente e anterior à subjetividade do eu; admite outras subjetividades irreduzíveis e estranhas à consciência intencional, mas não encontra outra maneira de explicar essa alteridade que não seja derivando-a do ego transcendental. Nesse sentido, não há como perceber o outro de forma direta e imediata, mas apenas por meio da mediação da consciência, de uma experiência do próprio ego enquanto pertença inequívoca ao próprio sujeito:

[...] todo sentido que tenha e possa ter para mim qualquer ser, tanto pelo que faz a sua essência como pelo que faz sua existência real efetiva, é sentido na minha vida intencional, a partir de suas sínteses constitutivas, elucidando-se e descobrindo-se para mim nos sistemas de verificação concordante (HUSSERL 1995, 94).

Mas como isso é possível? Como explicar a experiência do outro, admitindo-se sua estranheza e irreduzibilidade a partir do próprio ego transcendental? Eis o tipo de questionamento que Husserl (1995, 96) se propõe a resolver na quinta *Meditação Cartesiana*: “como pode ser que o meu ego,

⁴ O próprio Husserl reconhece o problema colocado pela alteridade na perspectiva do ego transcendental, considerando necessário buscar uma solução: “o melhor, na verdade, é começar por empreender e levar a cabo, num trabalho concreto e sistemático, a tarefa, sugerida aqui pela noção de *alter ego*, da explicitação fenomenológica” (HUSSERL 1995, 117).

no interior de meu ser próprio, possa, de alguma forma, constituir ‘o outro’, ‘justamente como lhe sendo estranho’, ou seja, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do *eu mesmo* que o constitui?” Com o objetivo de resolver essa questão e dissipar a aparência de solipsismo, Husserl procura delimitar a região do ser, ou o plano da existência em que a constituição do outro é possível. A intersubjetividade será, então, pensada sob a ideia de que os vários Eus formam uma espécie de comunidade de mônadas inseridas em um mesmo mundo, o que torna “possível a constituição de um domínio novo e infinito do ‘estranho a mim’, de uma natureza objetiva e de um mundo objetivo em geral, ao qual pertencem os outros e eu mesmo” (HUSSERL 1995, 109). A experiência do outro é possível em função desse estranho *mundo primordial*, porém não é a partir dessa esfera de originalidade que o eu percebe o outro, pois se assim fosse, não haveria distinção entre o ego e o *alter ego*, e a consciência estrangeira seria uma extensão da consciência intencional. Segundo Husserl (2001, 65), é por um tipo de exigência analógica que uma interioridade se dirige a outra interioridade a fim de constituí-la, mas o análogo “de minha interioridade não pode residir no âmbito da minha e não poderia jamais residir-la”. É apenas a experiência do outro enquanto coexistência intencional e não ele próprio que é dado nessa esfera primordial.

A percepção de outros corpos é realizada a partir da percepção do próprio corpo pessoal em função da apreensão a essa camada profunda e original das vivências intencionais da consciência. De acordo com Husserl (1995, 113), “somente uma semelhança que vincule, dentro da minha esfera primordial, esse outro corpo com o meu pode fornecer o fundamento e o motivo de conceber por ‘analo-

gia' esse corpo como outro organismo". O ego e o *alter ego* estão, nesse sentido, em um processo de acoplamento ou emparelhamento (*Paarung*), pelo qual ambos residem intencionalmente no mesmo *mundo primordial*, gênese do mundo objetivo. Mas não é essa realidade que de fato garante o conhecimento do outro, ela apenas torna possível que o outro seja apreendido na própria consciência intencional do sujeito constituinte. "Em outras palavras, uma outra mônada constitui-se por apresentação na minha" (HUSSERL 1995, 117).

O problema, para Husserl, será explicar como é possível que o ego transcendental seja habitado por um *estranho* e o constitua, uma vez que seu projeto fenomenológico concebe a consciência como um campo evidente em si mesmo. Embora em suas últimas obras exista um esforço no sentido de amenizar essa lógica de uma subjetividade transcendental que explique a percepção do outro, seu afastamento das filosofias da consciência nunca é definitivo. Como afirma Merleau-Ponty (1960, 117), "a posição do outro como um outro eu mesmo não é realmente possível se for a consciência que deve efetuar-la". Há uma contradição na solução arquitetada por Husserl no que se refere ao problema do outro, que remete a mesma dificuldade instaurada pelo *cogito* cartesiano. Se a consciência do outro é reconhecida a partir da consciência de si, se faz necessário explicar como é possível que o outro seja dado ao mesmo tempo na ordem do *em si* e do *para si*, afinal, "o outro é um *para-si* que me aparece nas coisas através de um corpo, logo no *em-si*" (MERLEAU-PONTY 1990, 48).

Percebendo essa dificuldade, o filósofo procura uma solução afirmando que o reconhecimento do outro, enquanto consciência, ocorre após ele ter sido dado no plano da ex-

periência, o que leva suas teses a uma direção contrária àquela fundada na consciência de si. Em seus escritos da fase da *Crise*, Husserl procura afastar-se de um olhar objetivante sobre o real em direção à referência antepredicativa de toda determinação científica:

[...] o investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circundante (*die Lebensumwelt*) vital, que constantemente é pressuposto como base, como terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem um sentido (HUSSERL 1977, 85).

O esforço husserliano nesse momento consiste em passar de uma orientação focada no ego transcendental para “uma orientação em direção à ‘intersubjetividade’, isto é, a possibilidade de partir sem colocar o *cogito* primordial, a partir de uma consciência que não é nem o eu, nem o outro” (MERLEAU-PONTY 1990, 48). Entretanto, embora o filósofo dirija suas reflexões para uma *ecceidade da natureza*, ele não abre mão da consciência absoluta, e o problema está justamente em explicar a relação entre esses dois campos. Em *O Filósofo e sua Sombra*, Merleau-Ponty encontra nessa questão o impensado husserliano, aquilo que já estava presente nas teses do filósofo alemão, mas que não chegou a ser resolvido por ele. “É neste entremeio que é preciso tentar avançar” (MERLEAU-PONTY 1960, 209). É na trilha deixada pelo próprio Husserl da constituição pré-teorética, relacionada a essa experiência de estranhamento do eu consigo mesmo, que Merleau-Ponty irá se fixar a fim de desenvolver o tema da intersubjetividade, de modo a ultrapassar não apenas a perspectiva husserliana, mas as próprias limitações presentes em seus primeiros trabalhos. Nas notas de *O Visível e o Invisível*, o autor corrige-se considerando certo

prejuízo relacionado à influência das filosofias da consciência ao seu pensamento. Sua análise diz respeito principalmente à ideia de um *cogito* tácito, conforme pensado em a *Fenomenologia da Percepção*.

O que chamo *cogito* tácito é impossível. Para possuir a idéia de ‘pensar’ (no sentido de ‘pensamento de ver e de sentir’), para fazer a ‘redução’, para retornar a imanência e a consciência de [...] é preciso possuir as palavras. É graças a combinação de palavras (com sua carga de significações sedimentadas e capazes, por princípio de entrar em outras relações diferentes das relações que serviram para formá-las) que opero a atitude transcendental, que constitui a consciência constituinte (MERLEAU-PONTY 2007, 167-168).

Embora o questionamento se revele contundente, considerando que a solução é insuficiente por partir da distinção entre a consciência e o objeto (MERLEAU-PONTY 2007, 189), sua formulação foi essencial para o desenvolvimento de sua ontologia futura, pois é em direção a esse plano da existência, ao qual o *cogito* tácito fazia menção, que os textos após 1945 apontarão. A censura realizada em *O visível e o invisível* soa muito mais como uma característica fundamental do método fenomenológico do que como uma afirmação que leve a pensar um primeiro Merleau-Ponty intelectualista. Apesar de que o filósofo, influenciado por Husserl, ao partir da existência de um tipo de *cogito* enquanto condição de possibilidade para o pensamento objetivo incida em uma *má ambiguidade*, isso não deve significar uma desvalorização do projeto de restituição do mundo sensível e da percepção. É preciso atentar para a *boa ambiguidade* revelada pelo fenômeno da expressão, a qual “reúne em um só tecido a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura” (MERLEAU-PONTY 2000, 48). O processo de lapidação de suas primeiras pesquisas parece algo para o qual o prefácio da *Fenome-*

nologia da Percepção já preparava: “o inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles [são] inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão” (MERLEAU-PONTY 2009, 21-22).

IV

A investigação que leva adiante suas teses consiste em buscar um aprofundamento dessa camada pré-reflexiva, a partir da linguagem e da noção de verdade implícita no fenômeno da comunicação. É pela realização desse trabalho que o filósofo radicaliza seu pensamento em direção a uma ontologia,⁵ afastando, assim, a ideia de um *cogito* tácito como condição de possibilidade das experiências subjetiva e intersubjetiva. No relatório enviado a Martial Gueroult, referente à sua candidatura ao *Collège de France*, Merleau-Ponty faz apontamentos sobre suas pesquisas e indica que essa questão, já esboçada na *Fenomenologia da Percepção*, será fonte de suas próximas investigações. Se em seus dois primeiros trabalhos tratava-se de restituir o valor simbólico do sensível, agora se pretende “mostrar como a comunicação com o outro e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que nos tem iniciados à verdade” (MERLEAU-PONTY 2000, 27). A questão será compreender como é possível que as palavras sejam retomadas continuamente por meio da criação de significações inéditas e, ainda assim, mantenham sua dimensão intersubjetiva?

As discussões presentes em *A Prosa do Mundo* sobre o

⁵ Como explica Lefort (2010, 14) no prefácio da obra inacabada e póstuma intitulada *A Prosa do Mundo*, nota-se “na meditação sobre a ‘linguagem indireta’ os primeiros sinais da meditação sobre a ‘ontologia direta’ que virá alimentar *O Visível e o Invisível*”.

envolvimento entre escritor e leitor caminham no sentido de aprofundar o entendimento a respeito dessa relação entre o signo linguístico, as significações e a esfera intersubjetiva, pela descrição da fundação entre uns e outros. Ao afastar o *fantasma de uma linguagem pura*, Merleau-Ponty (2010, 1443) revela a virtude e o triunfo da linguagem: “se apagar e nos dar acesso, além das palavras, ao próprio pensamento do autor, de tal maneira que acreditamos ter-nos entretidos com ele sem palavras de espírito a espírito”. Entretanto, por mais que a linguagem se constitua por meio dessa possibilidade de colocar em harmonia aquele que escreve com aquele que lê as significações expressas gramaticalmente, ela mantém sempre um fundo inanimado de outras significações, as quais tornam possível a comunicação.

A ambivalência da linguagem e sua capacidade de manter o sentido aberto das significações, mesmo quando se procura realizar um fechamento conceitual e gramatical, favorecem o entendimento a respeito de como é possível saber o que determinado autor pensava ao escrever um texto. Nesse caso, não é apenas a coincidência entre os interlocutores que explica esse fenômeno, mas, ainda, a profunda diferença existente entre eles, pois o sentido dado aos signos linguísticos mantém aberto o campo de possibilidades do qual depende o diálogo. A espontaneidade notada no campo languageiro é marcada pela vivência de um negativo que não pode ser localizado com precisão, da mesma forma que o corpo do outro, apesar de estar presente como uma réplica, como um outro eu mesmo, não seria dado se não carregasse consigo uma diferença essencial.

A familiaridade entre os corpos não deixa de se caracterizar por uma certa estranheza que destitui a centralidade

do eu, na medida em que revela o paradoxo de um mundo no qual não se é o único. Nesse sentido, não é possível compreender o outro *de face* e nem por seu *lado escarpado*, uma vez que “Eu e outrem somos como dois círculos quase concêntricos, e que só se distinguem por uma leve e misteriosa deslocação” (MERLEAU-PONTY 2010, 1529). Afastando-se do conceito de analogia utilizado por Husserl para explicar as relações intersubjetivas a partir do ego transcendental, Merleau-Ponty procura nesse *estranhamento* o fundamento para esclarecer a possibilidade de um mundo intersubjetivo: Nesse caso, “a solidão donde emergimos para a vida intersubjetiva não é a da mônada” (MERLEAU-PONTY, 1960, 219). De acordo com Müller-Granzotto, a ideia de uma intimidade estranha visa demonstrar o erro relacionado à noção de constituição: “no coração da atividade sintética do eu, [há] uma passividade a si como estranho. E é essa passividade que funda uma comunidade intersubjetiva, que se dá antes pelo menos do estranhamento do que pelo mais da clarividência constituinte” (MÜLLER-GRANZOTTO 2010, 323). Diferentemente da suposição de um *cogito*, conforme a perspectiva presente na *Fenomenologia da Percepção*, pelo qual seria possível perceber o outro a partir de um saber tácito de si mesmo, trata-se agora de uma vivência na qual não se supõe ainda nenhum tipo de subjetividade, uma vez que a coexistência é pensada no estranhamento de si próprio e do outro: “é no mais secreto de mim mesmo que se faz a estranha articulação com outrem; o mistério de outrem não passa do mistério de mim mesmo” (MERLEAU-PONTY 2010, 1529-1530).

A percepção do outro é possível em função de um campo pelo qual o sujeito é um mistério para si próprio; “não é apenas sensível para si mesmo, é para fora de si

mesmo, é um estranho para si mesmo” (LEFORT 1990, 07). É por meio desse fundo de generalidade que se evidencia uma universalidade do sentir, e que “encontramos outrem como encontramos nosso corpo” (MERLEAU-PONTY 2010, 1532). O que não significa uma coincidência no sentido de que as experiências intencionais correspondam umas às outras, mas um descentramento, uma transgressão da esfera subjetiva ou objetiva em direção a uma abertura no ser. Sendo assim, as significações não devem ser buscadas apenas no que já foi instituído e sedimentado pela cultura, mas também no silêncio do qual as palavras emergem e se dão a conhecer com sentidos inéditos, tanto para aquele que fala como para aquele que escuta.

Perde-se de vista essa dimensão da linguagem por se acreditar que o exterior ao enunciado não possui valor significativo, negando tudo aquilo que faz parte da comunicação em favor apenas das proposições. Considerar uma relação de fundação entre o pensamento e a palavra é remeter ao campo de uma linguagem já instituída no qual as significações dão a impressão de existir anteriormente ao pronunciado. É isso que faz com que o escritor não se sinta apartado do outro e tenha certeza de expressar-se de um modo a ser compreendido. Segundo Merleau-Ponty (2010, 1538), a palavra realiza o encontro entre dois *círculos quase concêntricos* “porque ela abole os limites do meu e do não-me e faz cessar a alternativa do que tem sentido para mim e do que é não sentido para mim, de mim como sujeito e de outrem como objeto”.

O texto de *A Prosa do Mundo* e o projeto relacionado à busca de uma gênese da verdade no interior da linguagem não são concluídos, algo faz com que o autor desloque a

discussão do plano antropológico para o plano ontológico. Contudo, não se trata de um abandono desses textos, uma vez que, segundo Lefort (2010, 1433), não fosse a morte prematura do filósofo, seria bem provável que *A Prosa do Mundo* e *O Visível e o Invisível* fizessem parte de uma mesma obra. Sendo assim, é a busca pelo entendimento sobre os enigmas da linguagem, não compreensíveis plenamente a partir da análise da própria linguagem, que conduz Merleau-Ponty ao plano ontológico. Convém agora radicalizar o retorno a esse mundo inter-humano, pelo qual se descobriram as possibilidades e o poder da comunicação, para compreender mais profundamente a dimensão em que o outro nos é familiar e, ao mesmo tempo, estranho. A ideia é investigar “o local geométrico das projeções e introjeções, a charneira invisível sobre a qual a minha vida e a vida dos outros giram para balouçar de uma para outra a membrura da intersubjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2007, 214).

Será, então, por meio do conceito de carne que Merleau-Ponty irá procurar desenvolver uma ontologia indireta, a fim de traduzir a experiência de entrelaçamento ou *quiasma*⁶ entre o eu, o outro e o mundo, enquanto experiências distintas do mesmo ser. O acesso ao que o filósofo chama de ser selvagem se dá pelo entrelaçamento intercorporal com o mundo e com o Outro, por uma correspondência profunda entre os diferentes seres que fazem parte da mesma carne do mundo. A noção de carne diz respeito a uma espécie de elemento no sentido utilizado pelos filósofos da natureza, “meio caminho entre o indivíduo espácio-

⁶ “Nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e no outro, no ponto onde por uma espécie de *quiasma*, tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo” (MERLEAU-PONTY 2007, 157).

temporal e a idéia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um ‘elemento’ do ser” (MERLEAU-PONTY, 2007, 136). Pela vivência carnal se correspondem o eu, o outro e o mundo, como parte de um mesmo tecido, a partir do qual se torna possível falar em identidade e diferença, familiaridade e estranhamento, ou, ainda, visível e invisível. Como se encontra nas *Notas dos Cursos no Collège de France* (1959-1961), a condição de ser no mundo já não é apenas uma metáfora, visto que o corpo e o mundo são feitos do mesmo estofo sensível. Nem naturalismo, nem antropologia são suficientes para explicar esse magma pelo qual os homens e a natureza existem enquanto partes totais do mesmo ser (MERLEAU-PONTY, 1996, 211).

Não sendo a carne a união ou a composição de duas substâncias, mas uma noção última pela qual o visível e o invisível estão entrelaçados um no outro, abre-se caminho para uma intercorporeidade, visto que o visível, enquanto paisagem a um sujeito, também é alguma outra coisa, o que garante a possibilidade de outras paisagens a outros sujeitos (MERLEAU-PONTY 2007, 137). Na experiência das mãos que se tocam, quando a mão esquerda toca a direita que está em contato com uma outra coisa exterior, há, por um instante, uma experiência de reversibilidade do sentiente-sensível, a qual pode ser extrapolada para o aperto de mão com o outro. A questão é colocada por Merleau-Ponty (2007, 138) nos seguintes termos:

[...] cada palpação de uma única mão, embora tenha seu visível e seu tangível, está ligada à outra visão, à outra palpação, de modo a realizar com elas a experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de reversão, de reconversão de

sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros, mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todos juntos, Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral. Ora, essa generalidade que faz a unidade de meu corpo, porque não se abriria elas a outros corpos? [...]. Porque não existiria a sinergia entre diferentes organismos, já que é possível no interior de cada um?

Partindo desse pressuposto, não é apropriado referir-se à percepção das cores ou de uma paisagem como algo pessoal e inconcebível por outro sujeito, como se nunca fosse possível traduzir tal experiência a uma consciência que não a própria. Na verdade, basta uma referência a respeito do mundo percebido, para que, em função dessa vivência intercorporal da mesma carne do mundo, outros possam vivenciar o sentido daquela experiência particular, “e isso pela fundamental fissão ou segregação do sentiente e do sensível, que, lateralmente, faz os órgãos de meu corpo entrar em comunicação, fundando a transitividade de um corpo a outro” (MERLEAU-PONTY 2007, 139). Se para Merleau-Ponty a intercorporeidade se fundamenta nesse quiasma, isso não quer dizer que já não exista mais nada de estranho nessa experiência, muito pelo contrário, embora haja essa correspondência entre os visíveis, há sempre uma invisibilidade de si para consigo mesmo e para com o mundo. De acordo com Johnson (1990, 21), o “próprio corpo prefigura esse contato e divergência com o outro, pois quando uma mão toca a outra o sujeito é para si mesmo já um outro”. Mantém-se, portanto, um estranhamento nas relações com o mundo e com o outro, visto que no próprio eu reside um invisível para si mesmo. Para Merleau-Ponty (2007, 139), é essa característica inesgotável do visível “que torna possível sua abertura a outras visões além da minha”.

O outro, portanto, não é uma extensão da consciência individual ou do corpo próprio e nem uma alteridade no sentido pleno, mas é um visível que guarda uma invisibilidade. Enquanto visível, compreende uma existência corporal pela qual está em contato com o mundo e com os outros, e por apresentar-se como um fundo inesgotável e invisível, existe como sujeito intencionalmente consciente. Portanto, a possibilidade de relações intercorporais depende da coincidência entre o eu e o outro, enquanto carne do mundo, e dessa “invisibilidade de nós mesmos como videntes, a invisibilidade de um olhar outro que me atinge sem que eu tenha condições de dizer de onde tenha partido [...]” (MÜLLER-GRANZOTTO 2010, 331). É somente por meio dessa reversibilidade, desse quiasma pelo qual o *para si* e o *para outro* são apenas a outra face um do outro, que se pode conceber a alteridade. Tal é a grande novidade instaurada por Merleau-Ponty (2007, 237), que a insere no contexto das discussões éticas oriundas da intersubjetividade transcendental husserliana: “posição, negação, negação da negação: este lado, o outro, o outro de outro. O que trago de novo ao problema do mesmo e do outro? Isto: que o mesmo seja o outro de outro, e a identidade diferença de diferença”.

Abstract: The problem of intersubjectivity and effort into solving it are present throughout the work of Merleau-Ponty, but differently in each phase of his thought. While his early work by introducing the issue of restoration of the significant and symbolic value to the body, his latest works seek to delve into the theory about the pre-objective as a condition of possibility of intersubjective relations. Taking into account the characteristics of each philosophical moment, it is noted that the experience and recognition of others are addressed in an increasingly complex, as the author sees the need for a more pronounced fall into the flesh of the world. The aim is, therefore, go through the investigative path corresponding to different moments of his philosophy of intersubjectivity in order to highlight the inchoative walk in search of an approach that can definitively abandon the assumptions of the

philosophies of consciousness.

Keywords: Otherness; Phenomenology; Intersubjectivity; Ontology.

REFERÊNCIAS

BIMBENET, É. Les pensées barbares du premier age: Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant. *Chiasmi International*, Paris, v. 4, p. 65-86, 2002.

BONAN, R. *Le problème de L'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty: la dimension commune*. Paris: L'Harmattan, v. 1, 2001.

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

DESCARTES, R. *Oeuvres philosophiques et morales: discours de la méthode, méditations, les principes de la philosophie, les passions de l'ame, lettres*. Vienne: Bibliothèque des Lettres, 1948.

FALABRETTI, E. S. A presença do outro: intersubjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 515-541, jul./dez. 2010.

FURLAN, R. A noção de "comportamento" na filosofia de Merleau-Ponty. [On-line]. *Estudos de psicologia*, Natal, v. 5, n. 2, p. 383-400, jul./dez. 2000. Disponível em: <C:\Users\rodrigo\Desktop\rodrigo\MERLEAU-PONTY\Artigos Ponty\The notion of behavior in the philosophy of Merleau-Ponty.mht>. Acesso em: 15 mar. 2010.

GOUHIER, H. *Essais sur Descartes*. Paris: J. Vrin, 1949.

HUSSERL, E. *Cartesianische meditationen: eine einleitung in die phänomenologie*. 3. durchges. Aufl. Hamburg: Meiner, 1995.

_____. *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Traduction par Paul Ricoeur. Paris: Aubier Montaigne, 1977.

_____. *Sur l'intersubjectivité*. Traduction par Natalie Depraz. Paris: Universitaires de France, v. 1, 2001.

JOHNSON, G. A.; SMITH, M. B. (Eds.). *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*. Illinois: Northwestern University, 1990.

LEFORT, C. *Flesh and otherness*. In: JOHNSON, G. A.; SMITH, M. B. (Eds.). *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*. Illinois: Northwestern University, 1990.

_____. (Prefácio). In: MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 2010.

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *La structure du comportement*. 7. ed. Paris: Universitaires de France, 1972.

_____. *Merleau-Ponty na sorbonne: resumo de cursos filosofia e linguagem (1949-1952)*. Tradução de Constança Marcondes. Campinas: Papyrus, 1990.

_____. *Notes de cours au collège de france (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Parcours – 1935-1951*. Lagrasse: Éditions Verdier, 1997.

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

_____. *O visível e o invisível*. 4. ed. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora D'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2009.

_____. La prose du monde. In: MERLEAU-PONTY, M. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, p. 1423-1544, 2010.

MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora Unesp, 2006.

MÜLLER-GRANZOTTO, M. J. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. Outrem em Husserl e em Merleau-Ponty. In: BATTISTI, C. A. (Org.). *As voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. (Coleção filosofia; 34), Cascavel: Unijuí; Edunioeste, 2010.