

Merleau-Ponty e a atualidade da fenomenologia

Silvana de Souza Ramos (USP)

Resumo: No presente artigo, eu gostaria de circunscrever um campo de pesquisa, pertinente à filosofia contemporânea, que poderia ser explorado pela fenomenologia. Mais especificamente, partindo das objeções que Merleau-Ponty endereçou a Husserl, desde a publicação da *Fenomenologia da Percepção*, quando o filósofo francês mostrou quais são os limites da redução transcendental, pretendo discutir em que sentido seria possível utilizar ferramentas metodológicas da fenomenologia merleau-pontiana para descrever a experiência concreta na Modernidade.

Palavras-chaves: Merleau-Ponty; fenomenologia, redução fenomenológica, situação, Modernidade.

Abstract: In this paper, I would like to circumscribe a field of phenomenological research, that would be pertinent to contemporary philosophy. More specifically, starting from the objections that Merleau-Ponty addressed to Husserl, since the publication of the *Phenomenology of Perception*, when the French philosopher showed the limits of transcendental reduction, I intend to discuss in what sense it would be possible to use methodological tools of Merleau-Pontian phenomenology to describe the concrete experience in Modernity.

Keywords: Merleau-Ponty; phenomenology; phenomenological reduction; situation; Modernity.

●
●

Quer se trate das coisas ou das situações históricas, a filosofia não tem outra função senão a de tornar a nos ensinar a vê-las bem, e é verdadeiro dizer que ela se realiza destruindo-se como filosofia separada. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 612).

Introdução

O tema desse dossiê me soa como um desafio: pensar sobre a atualidade da fenomenologia francesa num momento histórico em que parece haver pouco espaço para debates metodológicos, uma vez que o peso do real nos atinge com violência, mentira e cinismo a ponto de quase nos roubar a capacidade de reflexão. Um convite, contudo, pode ser uma abertura de horizonte. Aceitei-o, e poderia abordar a questão proposta sob diversos ângulos. É certo que hoje há na França fenomenólogos que produzem filosofia rigorosa e original, em continuidade com a tradição inaugurada por Husserl. Meu intuito, porém, não é elencar pensadores e pensadoras atuais comprometidos com esse método, tampouco escolher um deles para submeter à análise estrutural. Empresto ao termo atual outro sentido. Interessa-me circunscrever um campo de estudo que possa ser explorado pela fenomenologia de maneira pertinente para o pensamento contemporâneo. Mais especificamente, partindo das críticas que Merleau-Ponty endereçou a Husserl, desde o aparecimento da *Fenomenologia da Percepção*, quando o filósofo francês aponta para os limites da redução transcendental, esta que acaba por se perder no caminho de retorno às coisas mesmas, pretendo discutir em que sentido é possível utilizar as ferramentas metodológicas da fenomenologia merleau-pontiana de modo a apreender criticamente o sentido da experiência concreta, tal como ela se desenha na *nossa Modernidade*⁶⁶.

1. A redução fenomenológica

O leitor e a leitora da *Fenomenologia da Percepção* sabem que, segundo Merleau-Ponty, a recuperação do sentido da experiência requer o trabalho da redução fenomenológica. Entretanto, tais leitores notam também que, se o olhar do sujeito tem o poder de fazer o mundo ser, no sentido de que sua visada sustenta o *a priori* da correlação sujeito/mundo, isso não significa que a percepção possa ser identificada com qualquer tipo de síntese estritamente intelectual. O existencialismo de Merleau-Ponty defende que o retorno às coisas mesmas não é um recuo à consciência transcendental definida como poder de constituir o mundo. Pelo contrário, a filosofia só pode conceber a síntese universal como aquilo sem o que não haveria relação do sujeito com o mundo porque a reflexão, no contexto da tradição moderna ocidental, eclipsa a experiência original sobre a qual o pensamento se constrói.

Trata-se, portanto, de descrever o olhar que de certo modo sintetiza e sustenta horizontes, que os faz ser para-si, reconhecendo que há algo que subsiste ao pensamento, algo sem o que nenhum ato de conhecimento seria possível, pois “a reflexão arrebatava-se a si mesma e se recoloca em uma subjetividade invulnerável, para alguém do ser e do tempo. Mas isso é uma ingenuidade ou, se se preferir, uma reflexão incompleta que perde a consciência de seu próprio começo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 5). Neste contexto de recusa da atitude que substitui a descrição da experiência por sua reconstrução ideal, Merleau-Ponty argumenta que a redução fenomenológica não poderia ser completa, pois isso afastaria ilusoriamente a filosofia de sua origem sensível. Quer dizer, ela não poderia verdadeiramente revelar um sujeito absoluto, capaz de ter acesso à essência das coisas, e, por consequência, apto a abandonar a descrição concreta destas a partir do momento em que acedesse ao seu sentido. A redução fenomenológica nos habilita a investigar o escopo transcendental da correlação sujeito/mundo ao preço de preservar entre estes o elo concreto que permite qualquer descrição da experiência. Cabe investigar, portanto, o papel desse campo a ser desvelado e protegido pela redução fenomenológica, de modo a esclarecer qual é o “tecido sólido” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6) do real que, para ser, não precisa ser constituído pela consciência, uma vez que a última o encontra disponível à exploração.

⁶⁶ O problema da racionalidade moderna será discutido adiante. Porém, para uma apresentação mais ampla da noção de Modernidade na obra de Merleau-Ponty, ver: RAMOS, 2021; FLYNN, 2021.

Na obra *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty recusa a separação entre fato e essência e procura mostrar, por meio de uma apropriação filosófica da noção de *Gestalt*, que o sentido do mundo não é o resultado de uma doação da consciência às coisas, mas algo que aparece no contato que o corpo próprio entretém com os conjuntos significativos que lhe são apresentados na experiência. Uma vez que o sujeito se enraíza no mundo e mantém com este uma relação umbilical e significativa, simplesmente não é possível descrevê-lo como aquele que constituía transcendência. O movimento reflexivo pelo qual o sujeito se destaca do mundo para compreender a experiência do exterior não deve ser acompanhado pelo esquecimento dessa ligação original com o que lhe excede. Sendo assim, o verdadeiro desafio do método fenomenológico consiste em conseguir desvelar a relação que o sujeito encarnado entretém com o mundo pela descrição dos modos estruturados segundo os quais o *a priori* da relação sujeito/mundo concretamente funciona.

Na *Fenomenologia da Percepção*, para dar conta desse desafio, Merleau-Ponty argumenta que é a intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), e não a intencionalidade de ato, a que originalmente anima a experiência concreta (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 16). A primeira não visa o conhecimento, tampouco a representação de objetos, pelo contrário, ela estrutura a nossa relação prática com o mundo. Ao recusar a originalidade da intencionalidade de ato, Merleau-Ponty busca resgatar o *Lebenswelt*, ou seja, o mundo vivido em que o autor de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* encontra o campo originário de experiência injustamente negligenciado pelo racionalismo clássico. Segundo Husserl, a racionalidade moderna nasce quando ocorre uma mutação no uso da matemática que possibilita almejar a conquista do infinito. O que deu origem a essa mutação foi o entendimento de que o espaço vivido não tem a perfeição das formas matemáticas. Torna-se necessário, então, submetê-lo a um ideal projetado no infinito, onde as formas percebidas atingiriam a perfeição geométrica. O objeto, concebido sob esse paradigma, é um produto dessa “idealização” (BARBARAS, 1998, p. 66), pois a ideia moderna de ciência derivada extensão do modelo geométrico à totalidade da natureza. Tal ideal atravessa essa racionalidade ao mesmo tempo em que encobre a experiência original da percepção, aquela que se dá no campo da intencionalidade prática, anterior à transformação das coisas do mundo em objetos de conhecimento. É por causa desse encobrimento que a fenomenologia precisa retornar às coisas mesmas, inserindo-se no contexto de contato do sujeito com o tecido sólido do real, o que implica recuperar pela descrição fenomenológica o mundo vivido em sua concretude, aquém dos processos modernos de idealização.

É preciso compreender, porém, o que Husserl entende por *Lebenswelt*, e em que termos o último extrapola a racionalidade moderna, de modo a pôr em questão o alcance da idealização geométrica, e a exigir o retorno à descrição do mundo vivido. Afinal, é neste ponto que a fenomenologia de Husserl parece insuficientemente radical, segundo Merleau-Ponty, pois o filósofo alemão defende que o mundo pré-científico é estruturado de acordo com o paradigma espaço-temporal, e que é precisamente essa estruturação que torna o *Lebenswelt* manipulável pela ciência. Não há, portanto, verdadeira precedência ou mesmo originalidade do mundo vivido em relação à objetividade científica. Pelo contrário, Husserl admite existir uma continuidade formal entre a experiência concreta e a sua idealização pela ciência. Assim sendo, a diferença entre a imprecisão do mundo vivido e a exatidão da forma geométrica em nenhum momento ameaça o pressuposto fundamental de que, no limite, o campo do *Lebenswelt* seja um mundo de objetos idealmente determináveis pela consciência.

Mas como essa crítica à fenomenologia de Husserl, ineficaz na tarefa de retornar às coisas mesmas, se articula com o tema da redução fenomenológica? Em que sentido Merleau-Ponty pretende descrever o mundo vivido de forma mais apropriada do que Husserl pôde fazê-lo, ou seja, respeitando a originalidade deste? Vejamos algumas passagens decisivas em que se desenham respostas a essas questões. Depois de apresentar esse problema no prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty o retoma no capítulo IV da segunda parte do livro, onde escreve:

Com o mundo natural e o mundo social, nós descobrimos o verdadeiro transcendental, que não é o conjunto das operações constitutivas pelas quais um mundo transparente, sem sombras e sem opacidade se exporia diante de um espectador imparcial, mas a vida ambígua em que se faz a *Ursprung* das transcendências, que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre este fundo, torna possível o conhecimento (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 489).

Nesta passagem, o filósofo enfatiza que a descoberta do verdadeiro transcendental não é a revelação de operações constitutivas da consciência, as quais tornariam o mundo transparente para si. Este processo não termina, portanto, com a aparição de uma relação entre um espectador imparcial e um mundo desnudado em sua essência. Ao contrário, o observador surge como uma vida situada, ambígua, aberta ao jorro da transcendência, em contato com a opacidade do mundo, e apto a conhecê-lo. Merleau-Ponty encontra aí uma contradição porque a fórmula articula dois elementos que deveriam se excluir: como a opacidade vivida poderia ser o fundo que torna o conhecimento possível?

Para esclarecer essa dificuldade, e compreender o sentido dessa contradição, vejamos os comentários que o filósofo acrescenta à passagem, algo que nos ajuda a entender melhor por que Husserl não consegue recuperar o sentido original de *Lebenswelt*:

Em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta que, por uma segunda “redução”, as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, onde todas as ambiguidades do mundo seriam esclarecidas. É todavia manifesto que de duas coisas uma: ou a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê por que a reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, ou ela retém algo deste e é por isso que ela nunca despoja o mundo de sua opacidade (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 651, nota).

A redução fenomenológica inicial prescrita por Husserl, a que prevê um retorno à descrição do mundo vivido, é perfeitamente aceitável para Merleau-Ponty. No entanto, Husserl propõe uma segunda redução, inadmissível aos olhos do filósofo francês, por meio da qual as estruturas do mundo vivido seriam conduzidas ao fluxo transcendental da consciência, sem absorver qualquer vestígio de sua ambiguidade original. Todo o problema consiste, portanto, em entender que a segunda redução é de certo modo um passo injustificado, pois priva o mundo vivido de sua opacidade ao pretender fornecer a essência dos objetos constituída pela consciência. “Toda redução, diz Husserl, ao mesmo tempo em que é transcendental, é necessariamente eidética” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 11), lembra o prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, quer dizer, a segunda redução nos daria acesso à camada transcendental do conhecimento ao abandonar o contexto ambíguo e concreto de onde jorram as transcendências, estas que são arredias à idealização, e assim alcançaria a ambição idealista de converter a obscuridade do mundo vivido em clareza objetiva.

Vejamos o problema mais de perto. A essência seria, por um lado, a estrutura sem a qual o objeto não poderia ser o que é, embora, por outro lado, ela nada diga sobre a facticidade, ou seja, ela não se refere à existência singular e concreta. De acordo com o exemplo clássico de Husserl, a redução não me ensina sobre *esta* árvore, pelo contrário, ela me fornece a essência da árvore em geral. Isso mostra que Husserl opera uma separação entre essência e existência, ou seja, o filósofo alemão não concebe a própria existência como habitada por um sentido imanente. Ora, Merleau-Ponty não concede legitimidade à segunda redução, no sentido em que ela é prescrita por Husserl em alguns momentos de sua obra, exatamente porque a determinação completa do objeto, isto é, o abandono do mundo concreto em função de sua posse ideal, implica a recusa em transitar pela via de acesso à riqueza da experiência vivida em sua complexidade própria. Segundo o filósofo francês, a cisão entre essência e existência é efeito dessa recusa moderna de permanecer no campo da experiência ingênua e selvagem, embora ela só se sustente porque a Modernidade não reconhece no mundo percebido um sentido imanente, posição que a fenomenologia de Husserl apenas reitera à sua maneira quando pretende impor às coisas um sentido meramente intelectual.



Existem aí, portanto, dois momentos que precisam ser considerados. Primeiro, a caracterização inicial do movimento de redução fenomenológica enquanto retorno ao mundo vivido em sua opacidade. Em seguida, a segunda redução, ou seja, a absorção daquele mundo ambíguo por uma consciência que o transfigura em essência alheia à facticidade. Para Merleau-Ponty, se o transcendental realmente desvela a essência do mundo vivido sem levar em conta a sua existência, se ele é simplesmente o desvelamento de essências que não descrevem a riqueza concreta dos fatos, a passagem pelo *Lebenswelt*, ou o retorno às coisas mesmas, parece injustificada. Das duas, apenas uma é possível: ou a constituição transcendental dos objetos é capaz de tornar o mundo transparente para a consciência e, nesses termos, não faz sentido prescrever um necessário retorno à ambiguidade concreta da experiência, um retorno às coisas mesmas; ou ela retém algo dessa ambiguidade e, portanto, não poderia realmente apagar a opacidade do mundo vivido, e não poderia, assim, resolver-se pela constituição de essências.

Exposta a crítica a Husserl, é preciso perguntar por que, segundo Merleau-Ponty, é necessário voltar ao mundo vivido para descrever a existência em sua riqueza. Ora, as razões deste não são as mesmas daquelas anteriormente apresentadas por Husserl. O filósofo francês adota uma perspectiva comum a todos os filósofos e filósofas existencialistas de sua geração. Como Sartre e Simone de Beauvoir, por exemplo, Merleau-Ponty não busca produzir uma filosofia idealista indiferente à experiência. Ao contrário, trata-se de desvendar as estruturas do mundo vivido, e até mesmo de poder descrever as matrizes simbólicas que historicamente fornecem suas condições de possibilidade num determinado contexto. Neste sentido, é necessário reconhecer que o existencialismo pretende ir além de Husserl ao tornar o método fenomenológico apto a descrever aquilo que estrutura o *a priori* da correlação entre a consciência encarnada e o mundo, transformando a fenomenologia num método verdadeiramente crítico, isto é, capaz de acusar processos abusivos de idealização. Nestes termos, uma fenomenologia consequente com o desafio de voltar às coisas mesmas, isto é, ao mundo vivido encoberto pela idealidade científica, deve reter algo da ambiguidade originária da experiência. Ela jamais seria indiferente ao tecido sólido do real, fundo sem o qual não haveria produção de lei, norma ou valor⁶⁷. Ora, essa retenção só se realiza à medida que a descrição fenomenológica se permite regular pela riqueza advinda da transcendência, o que a impede de recolher ilusoriamente o mundo no interior da consciência, e, ao mesmo tempo, a incita a se realizar destruindo-se como filosofia separada da experiência.

2. O esquema corporal

É chegado o momento de realizar uma pequena reflexão sobre o percurso que acabei de fazer. A discussão que empreendo aqui visa a fornecer uma perspectiva contemporânea à fenomenologia, de modo que se possa explicitar sua atualidade. Dizer que a redução fenomenológica desvela o horizonte ambíguo da experiência significa pleitear sua capacidade de descrever o sentido *desta* experiência, *neste* mundo. Tendo em vista essa ambição, e de maneira certa, a filósofa Lisa Guenther faz o seguinte diagnóstico a respeito da tradição fenomenológica:

[...] a fenomenologia clássica permanece insuficientemente crítica ao deixar de fornecer uma descrição igualmente rigorosa de como as estruturas históricas e sociais contingentes moldam nossa experiência, não apenas empiricamente ou de forma fragmentada, mas com respeito ao que podemos denominar de formas *quase transcendentais*. Essas estruturas não são *a priori* no sentido de serem absolutamente anteriores à experiência, e operarem sempre da mesma maneira, independentemente do contexto, porém, elas desempenham um papel constitutivo na formação do significado, e do modo de ser de nossa experiência. Estruturas como o patriarcado, a supremacia branca, e a heteronormatividade permeiam, organizam e reproduzem a atitude natural de maneiras que vão além da referência a qualquer objeto particular de pensamento. Não se trata de coisas para ver, mas sim de formas de ver, e mesmo

⁶⁷ Eu utilizo os conceitos de lei, norma e valor no sentido em que eles são apresentados na obra *Estrutura do Comportamento*. Nesta obra, Merleau-Ponty esclarece que a percepção de uma figura (*Gestalt*) que se destaca de um fundo permite distinguir comportamentos físicos, vitais e humanos exatamente porque cada nível de individuação destes se organiza segundo constantes funcionais estruturadas (*Aufbau*). O nível físico se organiza segundo leis, o vital, segundo normas, e o simbólico, segundo valores.

de formas de fabricar o mundo que passam despercebidas sem uma prática sustentada de reflexão crítica. Não há nada de necessário ou de permanente nessas estruturas, e elas nem mesmo operam de maneiras estáveis e consistentes em todos os contextos; mesmo dentro de um dado momento histórico, sujeitos posicionados de forma diferente tendem a ter relações divergentes com estruturas sobrepostas. E, no entanto, *essas estruturas geram as normas do mundo vivido, e a atitude natural daqueles que o habitam*. Nós as negligenciamos por nossa conta e risco (GUENTHER, 2020, p. 12, grifo meu).

A fenomenologia clássica apresenta um déficit crítico à medida que não fornece uma descrição rigorosa de estruturas que, embora possam ser consideradas meramente empíricas ou contingentes, e, portanto, fora do escopo da redução transcendental, são na verdade indispensáveis para compreender elementos decisivos que moldam a experiência num determinado contexto. Essas estruturas não são *objeto* de experiência ou análise; mais precisamente, é preciso considerar que elas organizam em certa medida o nosso *modo* de ver e de experimentar o mundo e os outros. Porque se instituem historicamente, a exemplo do patriarcado (aliás, longamente estudado por Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo*), da supremacia branca (e é necessário, sim, compreender o racismo que acompanha a instituição da Modernidade⁶⁸) ou da heteronormatividade (segundo as questões levantadas, por exemplo, pelo pensamento de Judith Butler desde a publicação da obra *Problemas de Gênero*), elas são uma espécie de *a priori* histórico que acaba por localizar o ser-no-mundo em posições que são mais ou menos favoráveis ao movimento centrífugo de liberdade que o define. Em outras palavras, Lisa Guenther sustenta que essas estruturas permeiam a atitude natural, dando-lhe forma e concretude, de modo que elas não podem ser negligenciadas por uma fenomenologia rigorosa, atenta e fiel à descrição da experiência vivida, histórica e socialmente situada. Por consequência, a atitude natural deve ser descrita fenomenologicamente, tendo-se em vista as estruturas que a moldam, exercendo, assim, uma função *quase* transcendental na organização da experiência. Por negligenciar essa visada dirigida à configuração histórico-social, a fenomenologia clássica se torna incapaz de descrever criticamente diferentes configurações do *a priori* da correlação sujeito/mundo, deixando escapar de seu escopo o necessário trabalho de recuperação do *Lebenswelt*.

No caso de Merleau-Ponty, sua principal contribuição para os propósitos de uma fenomenologia crítica, tal como a apresentada por Lisa Guenther, é a descrição da experiência corporal e a subsequente demonstração de que esta localiza e organiza a relação do sujeito com os outros e com o mundo. É por isso que a recusa da originalidade da intencionalidade de ato é tão importante em sua fenomenologia da percepção: ela mostra que o sujeito tem, antes de tudo, uma relação prática com a transcendência, à qual se liga originalmente pela intencionalidade motriz, isto é, corporal. O corpo próprio é, assim, o veículo da existência, e sua intencionalidade está na origem de todo e qualquer sentido desenhado no universo humano.

Vejamos como isso se dá. O corpo próprio desfruta de uma unidade expressiva, segundo a qual cada parte deste expressa o todo, e o todo não é nada sem suas partes. Tal unidade se estrutura em dois níveis de harmonia, os quais são arrematados pela ligação do corpo com o exterior: a primeira, a harmonia entre os diferentes órgãos; a segunda, a harmonia entre os cinco sentidos; e, por fim, a harmonia do sujeito encarnado com o mundo que o cerca. Por conseguinte, os sentidos e as partes do corpo se implicam, se envolvem, invadem uns aos outros para tecer sistemas de equivalência prática que nada mais são do que respostas corporais diante do apelo exploratório do mundo. Para Merleau-Ponty, inclusive, um corpo isolado é uma massa disforme e obscura; o movimento intencional o polariza em direção ao exterior, e é isto que lhe dá forma (*Gestalt*) e estrutura (*Aufbau*), de modo que o sujeito encarnado possa expressar seu poder sinérgico de habitar o mundo.

Mas não só isso. Segundo a *Fenomenologia da Percepção*, há dois tipos de movimento que o corpo pode realizar: o concreto, que visa o mundo enquanto lugar de uma ação real, estando ligado, portanto, a tarefas

⁶⁸ Sobre o assunto, ver MBEMBE, 2018.

imediatas, tais como pegar um objeto, manejar uma ferramenta, ou, ainda, dirigir um veículo; e o abstrato, o qual visa a potência expressiva do corpo próprio, quer dizer, esse movimento desenha um mundo fictício ou irreal onde o corpo possa desfrutar livremente de seu próprio poder expressivo, como quando se põe a dançar. O movimento concreto acontece no ser ou no atual, ao passo que o movimento abstrato acontece no não-ser ou no virtual. O primeiro adere ao fundo, enquanto o segundo desdobra seu próprio fundo, embora se alimente tacitamente das estruturas que permitem explorar o mundo real. Nestes termos, o corpo próprio abre um campo para a realização de diversas tarefas e, além disso, pode jogar livremente com seu poder de irrealizar mundos.⁶⁹ É preciso salientar, contudo, que movimentos concretos e abstratos não apenas expressam a capacidade sinérgica do corpo de explorar e manejar o mundo: a (ir)realização de diferentes ações acaba por decantar hábitos corporais, espécie de memória que permite ao sujeito repetir quase que automaticamente diversas ações realizadas no passado. Por isso, Merleau-Ponty afirma que há uma dimensão anônima da experiência, aquela em que a ação habitual dá conta de certas tarefas cuja realização não exige, portanto, um comando pessoal ou consciente.

Ora, a noção de esquema corporal sintetiza as potências corporais descritas acima, e, por consequência, aponta para uma nova dimensão da existência encarnada, pois, ainda de acordo com as reflexões de Lisa Guenther:

O esquema corporal não é apenas um programa que executo para realizar tarefas; é um registro histórico de experiências, contextos, emoções, tabus e desejos. Como tal, o esquema corporal é um recurso inestimável para a fenomenologia crítica, não apenas enquanto *arquivo* da atitude natural em mundos vividos específicos, mas também enquanto lugar de um processo dinâmico através do qual hábitos e normas são reconfigurados (GUENTHER, 2020, p. 13, grifo meu).

Por um lado, o esquema corporal decanta hábitos que mantêm o corpo disposto a realizar anonimamente tarefas aprendidas anteriormente. É notável que ele execute ações que não precisam ser pensadas, ou seja, que não são comandadas pelo intelecto. Por exemplo, depois que aprendo a dirigir um carro, e tenho alguma experiência acumulada no trânsito pela cidade, não preciso mais pensar constantemente em certas ações para executá-las: meu corpo sabe engatar a marcha correta, e minha mão encontra sozinha a alavanca que aciona a seta, quando dela preciso; a sinergia chega a tal ponto que o veículo passa a funcionar como se fosse um verdadeiro prolongamento de meus poderes corporais. Por outro lado, não devemos limitar o esquema corporal a um programa que executa tarefas. A decantação de hábitos própria ao corpo acaba por transformá-lo em uma espécie de *arquivo*, onde se depositam formas de ver, sentir, desejar, temer, negar, conhecer, imaginar etc. Ora, se o corpo está na origem da produção do sentido de toda e qualquer experiência, e se ele é um registro histórico de diversos modos de ser-no-mundo, passíveis de serem ativados pelo comportamento atual, então é preciso concluir que o esquema corporal, este que expressa a maneira de o sujeito se relacionar *anonimamente* com o mundo e os outros, é um campo de pesquisa riquíssimo para a descrição fenomenológica. Ao dar atenção a esse campo, a descrição visaria o comportamento do sujeito concreto, daquele que existe segundo os modos pelos quais o *a priori* da correlação sujeito/mundo se realiza em determinado contexto histórico-social.

⁶⁹ Segundo a obra *Estrutura do Comportamento*, a conduta simbólica, ou a atitude categorial, não subsume o particular ao universal, pois conhecer não implica organizar o sensível sob categorias do entendimento. Mais precisamente, a conduta simbólica se estrutura como potência de multiplicação do olhar, e a multiplicidade perspectiva daí consequente representa o poder da ação humana de inflar os dados de sentido, para além do interesse vital de adaptação ao meio. Nestes termos, o real se vê atravessado de virtualidade, ao passo que o imaginário se alimenta das estruturas segundo as quais o sujeito encarnado explora o mundo pela percepção. Para uma apresentação detalhada do tema do imaginário em Merleau-Ponty, ver RAMOS, 2013.

3. A situação

A conclusão a que cheguei no item anterior me habilita a dar mais um passo na investigação da atualidade da fenomenologia francesa. Eu gostaria de lembrar que a filosofia merleau-pontiana não apenas reconhece a importância do corpo próprio como aquilo que situa o sujeito enquanto polo de livre exploração do mundo, como também explicita que a encarnação o torna visível e significativo para outrem. Essa dimensão passiva é constitutiva da existência, e decisiva para qualquer projeto crítico voltado para a experiência contemporânea, uma vez que o corpo, em sua acepção moderna, tornou-se sede de marcadores de raça, classe e gênero, entre outros, os quais transformam determinados sujeitos em alvos preferenciais de privilégio ou de opressão⁷⁰, ao passo que certos comportamentos aparecem como formas de resistência, e de luta pela vida, nas esferas social e política. Os movimentos antirracistas e antissexistas contemporâneos, por exemplo, expressam a ambivalência do corpo próprio: do ponto de vista da existência, ele é veículo da liberdade; nas sociedades ocidentais modernas, contudo, ele é também alvo de um olhar reificante que muitas vezes o oprime, especialmente quando o posiciona no interior de grupos sociais minoritários.

Ora, qual o conceito central capaz de encontrar no corpo próprio o caráter ambivalente da subjetividade concreta acima descrita? Para responder a essa pergunta, eu gostaria de lembrar as palavras da filósofa Toril Moi: “Para Sartre, Beauvoir e Merleau-Ponty, o conceito de situação é crucial, pois eles precisam dele para evitar dividir a experiência vivida na oposição tradicional entre sujeito/objeto” (MOI, 1999, p. 65). A situação é a perspectiva a partir da qual o sujeito vive a liberdade. Em outros termos, embora o sujeito seja liberdade, é preciso compreender que a existência precede a essência, isto é, que meu ser só pode se configurar a partir de um corpo decantado por hábitos, contextualizado histórica e socialmente, frente a outras liberdades. Eu não sou antes de existir, pois preciso existir para *tornar-me* algo. É por isso que meu corpo aparece como crucial: é ele *quem* me situa no mundo, por cristalizações que se inscrevem na memória corporal, sob formas de perceber, agir, sentir e pensar disponíveis à minha ação atual; e é a partir do corpo que meus projetos se difundem no contexto social, expressando o transbordamento de um ser-no-mundo, configurado pelo passado, mas, ao mesmo tempo, aberto à virtualidade do futuro. Em outras palavras, eu não posso ser sem meu corpo, mas isso não significa que eu seja completamente determinada pela natureza ou pela cultura. Sendo assim, o corpo próprio não pode ser reduzido à objetividade ou à subjetividade, no sentido tradicional, porque *meu* corpo é a materialidade que me faz ser para mim e aparecer para os outros (eu diria que o corpo próprio é ponto a partir de onde são tecidas e sustentadas anonimamente as relações estabelecidas no campo intersubjetivo, psicossocial e político), ao passo que minha liberdade pode a qualquer momento transcender o contexto em que me encontro, o que significa, em suma, que a existência é simultaneamente situada e centrífuga.

Retomemos o fio da meada para esclarecer esse novo passo em direção ao estudo do escopo da noção de situação. Meu corpo encarna minha existência livre, e é por ele que sou visível no interior das relações que estabeleço, visibilidade esta que se estrutura anonimamente por elementos *quase* transcendentais. Meus comportamentos não estão ancorados apenas em decisões conscientes, pois se alimentam da camada anônima de minha existência onde se cristalizam hábitos corporais e mentais; são anônimos também aqueles marcadores que me são impostos à medida que me incluem estruturalmente em certos grupos de privilegiados ou de passíveis de opressão social e política. Sou livre *neste* corpo e a partir dele, e é por isso que *este* corpo é situação, mas não é destino. Assim, *devir mulher*, por exemplo, é mais do que responder passivamente a um marcador de gênero, embora carregar essa marca implique estar mais vulnerável

⁷⁰ Sobre o duplo privilégio/opressão, ver YOUNG, 2004.

socialmente a certas opressões e violências do que um homem estaria ocupando a mesma posição⁷¹. Há, contudo, uma constante tensão entre a minha liberdade centrífuga e os marcadores que me são impostos de modo centrípeto. Esse duplo movimento extrapola os parâmetros tradicionais de objetividade e de subjetividade, por contextualizarem a existência num plano ambíguo em que a liberdade dialoga com a situação. É esta ambiguidade que precisa ser descrita com rigor por uma fenomenologia interessada nas configurações histórico-sociais do ser-no-mundo.

Feito este esclarecimento sobre a posição ambígua da subjetividade encarnada, eu gostaria de retornar ao pensamento de Merleau-Ponty, para explorar mais uma vez sua atualidade, valendo-me de uma sugestão de Iris Young:

Pode ser [...] proveitoso recorrer a uma teoria do corpo vivido como a de Maurice Merleau-Ponty, mas conectá-la, mais explicitamente do que ele o fez, ao modo como o corpo vive suas posições nas estruturas sociais de divisão do trabalho, de hierarquias de poder, e de normas de sexualidade. Sob a influência de tal teoria de como os corpos vivem seu posicionamento estruturado, além disso, pode-se descobrir que uma teoria de gênero desconstrutiva, como a de Judith Butler, não aparece como uma teoria da determinação ou constituição de sujeitos generificados, mas como uma teoria de movimentos variáveis de corpos habituados que reagem, reproduzem e *modificam estruturas* (YOUNG, 2005, p. 26, grifo meu).

A noção de corpo vivido, a qual procurei explorar dentro do escopo da descrição merleau-pontiana do esquema corporal e da situação, me habilita a enxergar no autor da *Fenomenologia da Percepção* uma fonte de ferramentas metodológicas capazes de visar o campo de instituição ambígua da subjetividade encarnada, sem que isso implique a negligência de elementos estruturantes dessa experiência, próprios da Modernidade. Sendo assim, a atualidade dessa filosofia reside no fato de que a descrição da ambiguidade da posição subjetiva, aquém da distinção entre o objetivo e o subjetivo, permite dar conta de uma experiência vivida, marcada pela opressão, embora atravessada pela liberdade. Situação não é destino, de modo que o horizonte da experiência individual e coletiva pode ser reaberto à medida que novos comportamentos e valores se desenhem no tecido das relações intersubjetivas, sociais e políticas. A subjetividade encarnada não é estática, pelo contrário, seu dinamismo permite decantar comportamento e valores, mas, também, modificar estruturas.

Talvez resida nesta reflexão o germen para uma compreensão concreta não apenas do sujeito, mas da própria luta democrática por igualdade⁷², luta que não pode se abster de uma reflexão sobre a articulação tensa entre o corpo próprio enquanto sede de um movimento centrífugo de liberdade e o contexto histórico social que o situa por meio de marcadores de gênero, raça, classe, entre outros, pois só haverá democracia quando todo e qualquer sujeito, no contexto social em que se encontra, e a despeito dos marcadores que o atravessam, “não estiver desigualmente exposto à violência estatal, institucional e de mercado” (RODRIGUES, 2019, p. 70). O maior sinal de que há corpos mais vulneráveis que outros no interior da sociedade é o fato de que podemos localizar em quais grupos os indivíduos estão mais sujeitos a desconhecer o nome do pai, a passar por situações de fome, trabalho infantil, exploração sexual, racismo, discriminação, evasão escolar, desemprego, trabalho escravo, violência policial, e risco de morte de violenta. Descrever a vivência dessas desigualdades é um passo decisivo para a instituição de relações mais justas no interior das democracias modernas.

⁷¹ Segundo Young, a sociedade se organiza em torno de grupos generificados, os quais mantêm relações de opressão entre si segundo três vieses: o da divisão do trabalho, cujo recorte básico é separação entre o privado e o público; o da heterossexualidade, o qual privilegia esse tipo de relação, garantindo-lhe direitos que são negados a outros comportamentos afetivos, embora essa direção normativa seja sempre mais ou menos desfavorável às mulheres, mesmo quando elas conseguem nela se enquadrar; e o da hierarquia de poderes, segundo a qual valores ligados à força e ao comando masculino são encorajados como modos preferenciais de exercício do poder (Cf. YOUNG, 2005).

⁷² Sobre esse assunto, ver RAMOS, 2016.

Conclusão

Não há significado que não esteja inscrito no corpo ou que não seja desenhado pela perspectiva de uma subjetividade encarnada. Por isso, no limite, na Modernidade, não faz sentido falar de uma subjetividade transcendental que não estaria marcada, por exemplo, pelo gênero, pela classe e pela raça. Neste contexto histórico, a fenomenologia herdeira de Merleau-Ponty permite ir além de Husserl no intuito de desvelar uma ambivalência fundamental: a existência envolve tanto o movimento centrífugo de liberdade, quanto processos centrípetos de reificação, e, conseqüentemente, de violência e opressão. Numa época em que o corpo ocupa o centro do palco da cena pública, essa ambivalência não pode ser esquecida ou negligenciada pela descrição fenomenológica, pois isso acarretaria imprecisões teóricas e impotência política. E essas são duas fraquezas que a fenomenologia crítica precisa evitar para se manter ancorada na atualidade, especialmente no difícil momento histórico em que vivemos.

Bibliografia

BARBARAS, R. (1998). *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.

BEAUVOIR, S. (2016). *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BUTLER, J. (2018). *Problemas de Gênero. Feminismo e Subversão da Identidade*. Tradução de R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FLYNN, B. (2021). "Merleau-Ponty, Lefort e a Modernidade como problema filosófico". Tradução de Lucas Carpinelli e Silvana de Souza Ramos. in *DISCURSO*, n. 1, v. 51, pp. 41-57. Acessível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/188274>. Acessado em 02/08/2022.

GUENTHER, L. (2020). "Critical Phenomenology". In: Weiss et. al. *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Evanston/Illinois: Northwestern University Press.

MBEMBE, A. (2018). *A Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições.

MERLEAU-PONTY, M. (2006). *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de Maria Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes.

MERLEAU-PONTY, M. (1999). *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.

MOI, T. (1999). *"What is a woman?" And other Essays*. Oxford/New York: Oxford University Press.

RAMOS, S. S. (2021). "Claude Lefort e a herança merleau-pontiana". in *DISCURSO*, n. 1, v. 51, pp. 71-82. Acessível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/188276>. Acessado em 02/08/2022.

RAMOS, S. S. (2016). "Claude Lefort: Democracia e Luta por Direitos". *Transformação*, v. 39, pp. 217-234. Acessível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/SqNy7Nv4FzKLvrtqGhX4Vsp/?lang=pt>. Acessado em 02/08/2022.



RAMOS, S. S. (2013). “Sobre a imaginação: de Sartre a Merleau-Ponty”. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, número 2, ano 1, pp. 28-49. Acessível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12263/10754>. Acessado em 02/08/2022.

RODRIGUES, C. (2019). “Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil”. *Em Construção*, n. 5, pp. 59-72. Acessível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/emconstrucao/article/view/40523/29780>. Acessado em 02/03/2020.

YOUNG, I. M. (2005). *On female body experience: “Throwing like a girl” and other essays*. Oxford/New York: Oxford University Press.

YOUNG, I. M. (2004). “Five Faces of Oppression”, in: *Oppression, Privilege, & Resistance*, edited by Heldke, L. and O’Connor, P.. Boston: McGraw Hill.