

UNIOESTE UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JULIANA GILO TIBÉRIO

**A PERCEPÇÃO DA CRIANÇA COMO OUTREM EM MERLEAU-
PONTY**

TOLEDO, PR
2022

JULIANA GILO TIBÉRIO

A PERCEPÇÃO DA CRIANÇA COMO OUTREM EM MERLEAU-
PONTY

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Centro de Ciências
Humanas e Sociais da Universidade
Estadual do Oeste do Paraná para a
obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Área de concentração: Filosofia
Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e
Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Claudinei
Aparecido de Freitas da Silva

TOLEDO, PR
2022

Tibério, Juliana

A percepção da criança como outrem em Merleau-Ponty / Juliana Tibério; orientador Claudinei Aparecido de Freitas da Silva; coorientador Marciano Adilio Spica. -- Toledo, 2022.

111 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. A percepção como iniciação ao mundo. 2. A percepção de outrem. 3. A percepção da criança como outrem. I. Aparecido de Freitas da Silva, Claudinei, orient. II. Adilio Spica, Marciano, coorient. III. Título.

JULIANA GILO TIBERIO

A PERCEPÇÃO DA CRIANÇA COMO OUTREM EM MERLEAU-PONTY.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestra em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Renato dos Santos

Renato dos Santos

Fundação de Estudos Sociais do Paraná - FESP (FESP)



Litiara Kohl Dors

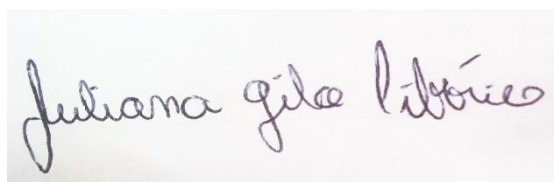
Faculdade de Realeza (CESREAL)

Toledo, 3 de outubro de 2022

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, JULIANA GILO TIBÉRIO, pós-graduanda do PPGFil da UNIOESTE, *Campus* de Toledo, declaro que este texto/trabalho final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto/trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, PR, 01 de setembro de 2022

A photograph of a handwritten signature in purple ink on a white background. The signature reads 'Juliana Giló Tibério' in a cursive script.

Assinatura

*Para dona Neusa, meu maior apoio e
saúde. Te amo, mãe!*

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente a Deus por permitir escrever algo tão grande e valioso, por ter me dado saúde e força em um momento em que foi necessário acreditar que dias melhores estavam por vir. Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva por aceitar conduzir a minha pesquisa, a todos os meus professores ao longo da minha vida, em que cada um contribuiu para que eu chegasse aqui. Agradeço à Prof.^a Dr.^a Litiara Kohl Dors e ao Prof. Dr. Renato dos Santos pelas colocações importantes na banca de qualificação, e ao Prof. Dr. Marciano Adilio Spica que aceitou ser o coorientador da pesquisa. Também a minha gratidão à universidade que sempre me abriu portas e se tornou minha segunda casa. Ao meu pai Mauro, meu irmão Alexandre e meu namorando Vinicius que sempre estiveram ao meu lado me apoiando e demonstrando compreensão e carinho ao decorrer da minha trajetória. A minha mãe que infelizmente partiu quando iniciei essa jornada, mas que me fez prometer que, mesmo com as dificuldades, eu não iria desistir. Agradeço aos meus amigos que, mesmo nos dias de impaciência e medo, estiveram ao meu lado. A todos vocês os meus sinceros agradecimentos.

“O mundo era tão recente que muitas coisas careciam de nomes, e para mencioná-las era preciso apontar com o dedo”

Gabriel García Márquez

RESUMO

TIBÉRIO, Juliana Gilo. *A percepção da criança como outrem em Merleau-Ponty*. 2022, 111p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022

A pesquisa pretende-se trabalhar o tema da percepção tendo como questão privilegiada o tema da criança como outrem sob a perspectiva fenomenológica de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Tal investigação é conduzida a partir do seguinte questionamento: como Merleau-Ponty circunscreve o conceito de percepção no âmbito do fenômeno da infância? Em meio a esse ponto interrogativo, o objetivo geral consiste em explicitar o fenômeno da percepção infantil numa convergência com as abordagens das ciências psicológicas da época como, por exemplo, a *Gestalttheorie*. Em seguida, trata-se de descrever como se dá a relação da criança com ela própria e com outrem, por intermédio da percepção como iniciação no mundo. Para isto, no entanto, examinaremos como o filósofo compreende as noções de percepção e de corpo afim justamente de situar melhor o horizonte da intersubjetividade infantil, debate esse que careceu de uma maior audiência, na época. Essa, por exemplo, se torna, aqui, no interior desse escopo temática, a razão principal pela qual Merleau-Ponty se aproxima da psicologia infantil e da pedagogia, disciplinas, aliás, que se tornarão o foco de um interesse mais imediato em seus célebres *Cursos na Sorbonne de 1949 a 1952*. Nessa perspectiva, a obra fenomenológica de Merleau-Ponty pode ser uma fértil entrada ao tema tendo em vista a riqueza de descrições numa confrontação crítica, mas, por vezes, também inovadora na seara de tais discursos. Trata-se principalmente de descrever como se abre o ingresso da criança no mundo percebido, interrogando, pois, a necessidade de a criança ser percebida como alguém que aprende, sem dúvida, mas que também tem algo a ensinar ao adulto, à medida em que é capaz de assumir o seu lugar no mundo. Do ponto de vista metodológico, a pesquisa se subsidia de reflexões importantes que o filósofo expõe inicialmente, em sua primeira grande obra, a *Fenomenologia da Percepção* (1945) bem como de seus cursos ministrados, particularmente, na *Sorbonne* sobre o corpo e a aprendizagem da criança. A bem da verdade, Merleau-Ponty ressignifica a própria ideia de subjetividade por meio da percepção, retomando a percepção da criança, na visão clássica, de cariz behaviorista a fim de ressignificá-la, por meio da noção de *Gestalt*, no interior da Psicologia da Forma. Por fim, a investigação desse tema busca levantar a hipótese do conceito de esquema corporal, na qual, a criança percebe a si mesmo, outrem e o mundo. Afinal, é no início da vida que a criança começa a empregar o seu esquema corporal para perceber outrem de maneira que essa percepção se revela como que posterior a do corpo próprio.

Palavras-chave: Percepção; corpo; criança; outrem; infância.

ABSTRACT

TIBERIO, Juliana Gilo. *The perception of the child as other in Merleau-Ponty*. 2022, 111p. Dissertation (Master in Philosophy) – State University of West Paraná, Toledo, 2022

The research intends to work on the theme of perception, having as a privileged issue the theme of the child as another from the phenomenological perspective of Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Such investigation is conducted from the following question: how does Merleau-Ponty circumscribe the concept of perception within the scope of the childhood phenomenon? In the midst of this questioning point, the general objective is to explain the phenomenon of children's perception in a convergence with the approaches of the psychological sciences of the time, such as Gestalttheorie. Then, it is a matter of describing how the child's relationship with himself and with others takes place, through perception as an initiation into the world. For this, however, we will examine how the philosopher understands the notions of perception and body in order precisely to better situate the horizon of child intersubjectivity, a debate that lacked a wider audience at the time. This, for example, becomes, here, within this thematic scope, the main reason why Merleau-Ponty approaches child psychology and pedagogy, disciplines, in fact, that will become the focus of a more immediate interest in his famous Courses at the Sorbonne from 1949 to 1952. From this perspective, Merleau-Ponty's phenomenological work can be a fertile entry into the subject, given the wealth of descriptions in a critical confrontation, but, at times, also innovative in the field of such discourses. It is mainly a matter of describing how the child's entry into the perceived world opens, questioning, therefore, the need for the child to be perceived as someone who learns, without a doubt, but who also has something to teach the adult, as is able to take its place in the world. From a methodological point of view, the research is supported by important reflections that the philosopher initially exposes, in his first major work, the *Phenomenology of Perception* (1945) as well as from his courses taught, particularly at the Sorbonne, on the body and the learning of child. In fact, Merleau-Ponty resignifies the very idea of subjectivity through perception, resuming the child's perception, in the classical view, of a behaviorist nature in order to resignify it, through the Gestalt notion, within Psychology the form. Finally, the investigation of this theme seeks to raise the hypothesis of the concept of body schema, in which the child perceives himself, others and the world. After all, it is at the beginning of life that the child begins to use his body schema to perceive others in a way that this perception reveals itself as if it was later than that of his own body.

Keywords: Perception; body; child; others; childhood.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. A PERCEPÇÃO COMO INICIAÇÃO AO MUNDO.....	17
1.1. As teorias clássicas da percepção.....	17
1.2. A teoria fenomenológica da percepção.....	25
1.3. A percepção do corpo próprio.....	33
2. A PERCEPÇÃO DE OUTREM.....	41
2.1. A problemática do solipsismo.....	41
2.2. Outrem e o mundo humano.....	52
2.3. Intersubjetividade e linguagem.....	62
3. A PERCEPÇÃO DA CRIANÇA COMO OUTREM.....	72
3.1. A criança vista pelo adulto.....	72
3.2. A estrutura da consciência infantil.....	82
3.3. A percepção na criança.....	92
CONCLUSÃO.....	103
REFERÊNCIAS.....	107

INTRODUÇÃO

A pesquisa ora em curso visa expor o tema da percepção da criança como outrem em Maurice Merleau-Ponty. O objetivo é descrever, à luz da experiência fenomenológica, a experiência da infância tal qual é abordado pelo filósofo numa confluência com as abordagens, à época, no terreno da Psicologia. Esse fenômeno passa a ser compreendido, nos termos de Merleau-Ponty, a partir de uma descrição da percepção e da relação com o corpo. É por meio dessa breve descrição que entraremos na problemática central: a percepção da criança, e a sua relação com outrem.

No primeiro capítulo, buscaremos compreender a noção de percepção sob essa perspectiva fenomenológica de base trazida à baila pelos primeiros escritos merleau-pontyanos. Para tanto, o filósofo retoma as teorias clássicas acerca da percepção, mais notadamente, o intelectualismo (racionalismo) e o empirismo. É a partir dessa retomada crítica que ele então avança em sua descrição da percepção, em sentido, é claro, fenomenológico. Partindo das análises sobre “o mundo vivido” de Husserl, Merleau-Ponty retoma e aprofunda, num giro de análise ainda mais radical, a tarefa primeira posta pela fenomenologia, a saber, a de “um retorno às coisas mesmas”. Essa tarefa visa descrever o mundo tal como ele é, ou seja, o mundo que percebemos antes dos signos criados pela ciência, ou, ainda, o mundo pelo qual também a experiência infantil passa em estado ainda nascente. Eis porque, ao lecionar na Sorbonne no período de 1949 a 1952, Merleau-Ponty apresentou importantes considerações sobre a Filosofia, Psicologia e Pedagogia infantil, retomando um tema condutor em seus primeiros trabalhos, como a *Fenomenologia da Percepção* (1945/1999): a própria noção de percepção. Trata-se, para o filósofo, de interrogar à luz do fenômeno perceptivo como se manifesta a relação da criança com o mundo, com ela própria e com outrem. Assim, na contramão da metafísica clássica de inspiração cartesiana, Merleau-Ponty compreende a percepção não como “pensamento de perceber”, isto é, uma operação analítica (no racionalismo) ou uma associação de sensações (no empirismo), mas como a iniciação ao mundo (que é a sua própria via fenomenológica adotada por ele).

A percepção é a experiência originária como comunhão ou participação no mundo, ou seja, a percepção não é algo construído, mas sim, o meio que o sujeito utiliza para acessar o mundo e tudo o que existe nele.

Por meio da noção de percepção, Merleau-Ponty ressignifica a própria ideia de subjetividade. Segundo ele, o corpo se revela como o meio primordial desde onde mantemos para com o mundo e outrem relações de comércio. Quer dizer, é mediante a experiência do corpo próprio que o sujeito percebe o mundo e tudo que nele se encontra. O corpo está unido à alma como também o veículo do ser no mundo. Merleau-Ponty, todavia, não vê essa relação de corpo e à alma como planos separados, polos justapostos tão somente na qual o corpo rege um elo arbitrário à maneira como alma assim regia no sentido clássico da teoria do conhecimento. Para ele, esse vínculo é algo contínuo, que acontece a todo o momento, ou seja, um vínculo realmente originário. Quer dizer, o corpo e o mundo são formados do mesmo tecido e é por meio do corpo que o sujeito consegue perceber o mundo em sua totalidade fenomênica e intersubjetiva.

O segundo capítulo é marcado pelo problema do solipsismo em Descartes permeado, ainda, por um retorno a Husserl para senão resolver, ao menos, melhor equacionar tal questão. Ao estabelecer o estatuto do *cogito*, Descartes funda uma concepção solipsista de homem e mundo que dominará, em larga medida, toda a história do pensamento no Ocidente. Na busca de se encontrar, pois, uma verdade indubitável, uma verdade que fundamentasse todo o conhecimento, Descartes inicia sua busca colocando, em xeque, toda forma de conhecimento. Em torno dessa direção, o mundo percebido e a existência do “eu” se tornam, por princípio, duvidosos. Para equacionar melhor tal questão, o filósofo francês exclui qualquer certeza que o corpo possibilita, apontando e elevando o espírito como forma de se chegar ao conhecimento indubitável. Descartes então cai em uma concepção solipsista, pois observa-se que, em sua filosofia, a impossibilidade da existência de outrem se faz presente de tal modo que só a existência do “eu pensante” pode ser, de pleno direito, comprovada.

Através desse breve registro acerca do solipsismo no pensamento cartesiano, Husserl constrói, mediante a fenomenologia, outra posição emblemática envolvendo o solipsismo. E isso, o filósofo alemão fará de uma perspectiva bem peculiar: o idealismo fenomenológico transcendental. Assim

como Descartes, Husserl persegue o sonho de alcançar a certeza; ele, aliás, pretendeu colocar todos os ramos da ciência em uma base totalmente segura. As teorias científicas são baseadas na experiência, no entanto, Husserl acredita que a experiência, por si só, não constitui a ciência, pois, a experiência é repleta de suposições. Então, para resolver a questão do outrem, Husserl se apoia na noção de *alter ego*, que é um fio condutor da tomada de consciência sobre outrem. Noutros termos, a noção de alter ego consiste em fundar a existência de “outrem” em relação ao “eu”.

Merleau-Ponty passa a tratar da questão de outrem ao retomar de Husserl um importante expediente conceitual: a noção de emparelhamento (*Paarung*). Assim por meio dessa categoria, Merleau-Ponty mostra como dois corpos estão ligados e, ao mesmo tempo, habitam o mundo. O contato com outrem se configura pelo seu corpo, pelo seu rosto. Em função disso, se faz possível compreender, em sentido descritivamente fenomenológico, a existência de outro eu. O que ocorre no contato do “eu” com “outrem” é uma relação de semelhança com as expressões; contudo, não se trata de conceber outrem por meio de uma analogia, mas, sim, pelo fato do outrem se apresentar junto de mim nesse mundo disposto em meio às coisas. O filósofo francês, portanto, argumenta que a relação com outrem, que é nosso semelhante, não se faz por encontro de consciências, mas por meio do descentramento frente ao mistério. Trata-se do enigma do corpo estesiológico ou propriamente da reflexividade carnal ilustrado emblematicamente pela experiência tátil das mãos que Merleau-Ponty também retoma e aprofunda a partir de Husserl. Existe, em especial, um objeto cultural que desempenha um papel crucial na percepção do outrem, qual seja, a linguagem. Merleau-Ponty coroa a primeira grande parte, sobre o “O Corpo”, na *Fenomenologia da Percepção*, com o capítulo “O corpo como expressão e a fala”. Ele passa então a se dedicar exclusivamente à descrição da linguagem do corpo anônimo, com o objetivo de superar a dicotomia entre objeto e sujeito. Com isso, o filósofo visa descrever, desse modo, como se manifesta, em termos gestuais, o fenômeno da fala e o ato de se expressar e como ela está diretamente ligada à existência mais própria de outrem.

No terceiro capítulo, pretende-se, enfim, destacar que o filósofo francês não vê a criança como um ser aparentemente frágil, inscrito por assim dizer, num

estágio hierarquicamente rudimentar ou rigidamente subalterno à fase adulta, do ponto de vista do desenvolvimento conforme a epistemologia genética de Piaget, mas sim, compreende que a infância passa por instabilidades. Merleau-Ponty chega a distinguir, por exemplo, a percepção da criança na concepção clássica da noção do gestaltismo (teoria da forma), vindo, pois, a se aproximar cada vez mais dessa última.

Ao longo dos cursos na Sorbonne, entre 1949 a 1952, Merleau-Ponty retoma então, esta distinção entre a percepção da criança, na visão clássica, e conforme a noção moderna de *Gestalt* no interior da Psicologia da Forma. Segundo ele, a criança não recebe várias sensações separadas pelos órgãos dos sentidos (noção clássica), mas sim, percebe conjuntos de dados que o sujeito reconhece por meio do corpo tal como os psicólogos de orientação gestáltica formularam em suas pesquisas. Dessa forma, a criança experiencia seu corpo num contexto mais amplo de totalidade, sem distinguir o que faz parte da visão, da audição, do tato, etc. Assim, portanto, o que existe é um esquema corporal que perfaz a relação entre as diferentes partes do corpo com o mundo.

Partindo disso, Merleau-Ponty introduz a noção de esquema corporal a fim de descrever a percepção da criança em relação a si própria e a outrem. É nessa medida que, durante seus cursos, o filósofo também retoma alguns autores que dedicaram a esse tema, em especial, Piaget e Henri Wallon. A intenção de Merleau-Ponty, ao destacar a individualização do corpo próprio de Wallon (*Gestalt*), reside no intuito de investigar a relação entre o corpo próprio como esquema corporal e a percepção de si mesmo, de outrem, desde a descrição sobre a noção de imagem especular. Merleau-Ponty, contudo, afirma que a interpretação de Wallon a respeito da imagem especular está incompleta. Em outras palavras, para Wallon, a imagem de si próprio no espelho é simbólica, já que, para Merleau-Ponty, a imagem é o que torna possível outra percepção da personalidade da criança.

Merleau-Ponty tem, como propósito, além de retornar à experiência do mundo em seu estado primordial, originário, também explorar os fenômenos infantis partindo da relação entre o corpo próprio como esquema corporal para a percepção do mundo e tudo que existe neste. O trabalho de Merleau-Ponty, nesse período em que ministra os seus cursos na Sorbonne, consiste em

descrever os fenômenos infantis no interior de vários discursos como a filosofia, a psicologia e a pedagogia, abordando que a criança não é um ser absolutamente frágil, isto é, portadora de uma mentalidade pré-lógica, mas, sim, em compreender que a infância passa por instabilidade; que a criança é um sujeito que se encontra e se posiciona no mundo.

1. A PERCEPÇÃO COMO INICIAÇÃO AO MUNDO.

1.1 As teorias clássicas da percepção.

A humanidade está habituada a fazer o uso da razão para compreender e explicar as coisas que acontecem no mundo. Para tanto, se vale de teorias científicas para interpretar o mundo e os fenômenos que nele ocorrem, o que, porém, parece ignorar o espírito fundante de tais teorias. Em outras palavras, o homem parece esquecer de onde parte este mundo em que vivemos, por isso, é preciso que exista algo para onde a reflexão possa retornar. Isto é, a uma abertura a um mundo “pré-reflexivo”, um mundo que sempre está “ali”, antes mesmo dos utensílios do mundo da cultura como a ciência.

Por meio das análises sobre “o mundo vivido” de Edmund Husserl (1859-1938), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) repõe a tarefa de “um retorno às coisas mesmas”. Essa tarefa fenomenológica visa descrever o mundo tal como ele é, ou seja, o mundo que percebemos antes dos signos criados pela ciência, o mundo pelo qual também a experiência infantil se revela em estado ainda nascente. Tudo aquilo que o homem conhece e sabe do mundo, mesmo através da ciência, ele compreende por meio de uma perspectiva só dele em sentido radical, originário, primordial. Esta perspectiva é tão única que os signos da ciência não poderiam dizer nada a respeito dela, pois, a ciência é uma explicação desse mundo percebido ou, como costuma dizer Merleau-Ponty, “uma operação segunda”.

Em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty confere um novo sentido para o conceito de percepção. Sua intenção consiste em propor que o sujeito retorne, pois, ao mundo em seu estado originário, rompendo com os signos estabelecidos. Ora, Merleau-Ponty justamente lembra que o meio que o sujeito utiliza para acessar este mundo é justo a percepção. Para o filósofo, a percepção não é algo construído, à maneira de uma simples operação analítica, como nas correntes filosóficas anteriores; a percepção é, na verdade, o acesso ao mundo real, pertencente à esfera de uma experiência real, fundante. Assim, portanto, o objetivo dessa dissertação é analisar o estatuto da percepção como chave interpretativa para se descrever o fenômeno da experiência infantil, à luz,

é claro, desse horizonte vislumbrado a partir de uma nova teoria da percepção em bases fenomenológicas. Para qualificar, e, portanto, melhor clarificar este tema, é preciso compreender as concepções clássicas sobre a noção de percepção. Isso, pelo simples fato de que Merleau-Ponty toma uma postura diferente das concepções racionalistas, onde a percepção é tratada como uma simples interpretação, uma ciência do mundo e da escola empirista, na qual a percepção é considerada separada da sensação nada mais sendo que um conhecimento passivo puro e simples regido por relações causais.

Desde o início de sua pesquisa, Merleau-Ponty tece um fio condutor para melhor argumentar a sua crítica às concepções clássicas da percepção. Segundo ele, o retorno às coisas mesmas nada tem a ver com o retorno idealista à consciência e, isto, em especial, para toda a tradição cartesiana da qual Husserl ainda é um herdeiro. Tanto Descartes (1596-1650) quanto Kant (1724-1804) propuseram que era impossível conhecer algo como existente sem antes se conhecer como existente no ato de apreendê-las. Ou seja, “[...] eles fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. III; 2006, p. 4). Se assim fosse, a certeza do mundo seria dada por meio do *cogito* cartesiano, e Kant não teria o trabalho de elaborar, no sentido “crítico”, a “inversão copernicana”. Nessa retrospectiva, é partindo do critério fenomenológico de descrever, e “não de explicar nem de analisar” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. II; 2006, p. 3), que Merleau-Ponty dialoga com as teorias clássicas da percepção.

Numa retrospectiva mais longa, desde o seu nascimento, na Grécia antiga, a filosofia foi marcada pelas seguintes questões “como surgiu o mundo e as coisas?”, “qual é a origem da natureza?”. Pouco a pouco os filósofos antigos chegaram em uma das maiores questões filosóficas, se não a maior: “o que é o ser?”. Em virtude disso, a filosofia se tornou a busca pelo conhecimento sobre o ser, pois, segundo os antigos, o ser se manifesta para todos e está presente em todos. Muitos historiadores consideravam que os antigos não se preocupavam com a capacidade de conhecimento do homem, já que partiam do pressuposto de que era possível conhecer o ser antes mesmo de indagar se era possível ou não o conhecimento do ser. Tais estudiosos, no entanto, estavam

equivocados, visto que os antigos declaravam que se podia conhecer porque o homem é racional.

Para Heráclito de Éfeso, o mundo está em constante mudança. Diz ele: “tudo flui, nada persiste, nem permanece o mesmo¹”. Em Heráclito, a harmonia do mundo era contraditória, o molhado seca, o quente esfria, o inverno se torna verão. Aos seus olhos, o que se conhece pela percepção é diferente do que se conhece pelo pensamento. Ou seja, a percepção oferece as coisas como se fossem imutáveis, e o pensamento alcança aquilo que é mutável. Parmênides também afirma que o pensar e o perceber eram diferentes, mas no sentido oposto de Heráclito, como bem comenta Chauí (2010, p. 138): “percebemos mudanças impensáveis e devemos pensar identidades imutáveis”. Consequentemente, desde os tempos primórdios, perceber e pensar eram vistos de formas separadas.

Diferente dos primeiros pensadores que se preocupavam em conhecer a natureza, Sócrates preocupou com o “conhecer a ti mesmo”. Para ele, era possível chegar à verdade a partir do momento que o homem se afasta das “ilusões” provocadas pelos sentidos, como afirma Chauí:

Os órgãos dos sentidos, diz Sócrates, nos dão somente as aparências das coisas, e as palavras, meras opiniões sobre elas. A marca da aparência e da opinião é sua variabilidade: varia de pessoa para pessoa e varia num mesmo indivíduo. Mas não só varia: também se contradiz (2010, p. 138)

Ou seja, Sócrates considera necessário examinar as aparências e suas contradições para encontrar a essência, passar de meras opiniões para conceitos, como assegura no trecho de *Ménon* em relação a virtude: “[...] antes de <empreendermos saber> de que maneira a virtude advém aos homens, primeiro empreendermos pesquisar o que é afinal a virtude em si e por si mesma [sua essência]” (PLATÃO, 2001, p.111).

Já Platão, o mais dileto de seus discípulos, separou as formas de conhecimento entre o conhecimento sensível e o inteligível. O conhecimento sensível é onde se encontra as crenças e as opiniões. Esse é, em suma, o plano das aparências. O conhecimento inteligível é onde fica a verdade, a essência

¹ HERÁCLITO, 1973, p. 98.

(*ideias*) das coisas: “as ideias são a realidade verdadeira e conhecê-las é ter o conhecimento verdadeiro” (CHAUÍ, 2010, p. 139). Diferentemente de Platão, que aponta o conhecimento como um “afastamento” de um grau inferior (sensível) para “aproximação” de um grau superior (inteligível), Aristóteles traz sete formas de conhecimento: *sensação*, *percepção*, *imaginação*, *memória*, *linguagem*, *raciocínio* e *intuição*. Para ele, o conhecimento ia se formando por acúmulos de informações que surgiam por todos os graus de conhecimentos.

Assim, as informações trazidas pelas sensações se organizam e permitem a percepção. As percepções, por sua vez, se organizam e permitem a imaginação. Juntas, percepção e imaginação conduzem à memória, à linguagem e ao raciocínio (CHAUÍ, 2010, p. 139).

Aristóteles, no entanto, também aponta a separação das seis primeiras formas de conhecimento da última forma de conhecimento. Segundo ele, a intuição intelectual é um ato puro que é independente das outras formas de conhecimento. Isso, porém, não quer dizer que as outras maneiras de conhecimentos sejam ilusórias, quer dizer apenas que elas se elevam de um grau menor de verdade para um grau maior.

Como apontado brevemente, a percepção e o intelecto sempre foram vistos de forma separada, mas foi na modernidade, a partir do século XVII, mais precisamente, que essa separação ficou ainda mais evidente comportando as concepções clássicas da percepção, em dois modelos gerais: racionalismo e o empirismo.

Ao introduzir o princípio metodológico da dúvida metódica, Descartes trata o corpo como uma *res extensa*, e a alma (razão) uma *res cogitans*. O corpo possui um grau de conhecimento inferior à alma, dessa forma, ambos são vistos de formas distintas. Assim, no interior da corrente racionalista na qual ele se insere, a sensação passa para a percepção por meio do intelecto, pois, o intelecto organiza os vários dados da sensação para interpretá-los a fim de formar a percepção. Dessa forma, Descartes afirma que os sentidos, sem passar pelo ato de investigação, podem ser falsos fazendo com que a alma seja a única confiável. Escreve Descartes (1973, p. 104):

Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém

ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste. Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquentam-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá. A mesma cera permanece após essa modificação?

A partir do momento que a cera perde todos seus atributos, que primeiramente a caracteriza como cera, ela, logo em seguida, passa a ganhar outros atributos. Observa-se que, para Descartes, a realidade da cera não é revelada apenas para os sentidos, já que os sentidos oferecem formas determinadas dos objetos. A verdadeira cera é concebida pelo espírito e não vista pelos olhos².

Tomemos outro exemplo de Descartes que ao olhar pela janela observa homens caminhando e questiona o que realmente vê:

[...] vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas 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 (DESCARTES, 1973, p. 105).

Segundo Merleau-Ponty, tais objetos só existem diante do homem porque sua consciência faz com que eles se tornem presentes, isto é, eles não são vistos, eles são visualizados. Ou seja, a percepção, no racionalismo é uma interpretação dos dados que a sensibilidade fornece por meio de estímulos corporais. Assim, pois, se realmente há uma visão, ela é uma “inspeção do espírito”, uma propriedade do intelecto já que é a alma que decodifica os signos da sensibilidade.

Dessa forma, a percepção é definida como pensamento de perceber. Em outras palavras, a percepção nada mais se restringe do que a um mosaico de sensações que são capitadas pelos nossos campos visuais. Assim, ela é limitada ao registro das excitações capituladas. Eis porque, a percepção, como afirma

² Comenta Silva (2009a, p. 50, *grifo do autor*): “É o espírito que detém, em última análise, a lei e o segredo do mundo; e, nessa medida, o critério, *de jure*, de toda doutrina da percepção.

Silva, “[...] se torna, por assim dizer, uma decifração ideal daqueles dados, constituindo um princípio científico explicativo de toda a visão” (2009a, p. 50).

Para Merleau-Ponty, a filosofia cartesiana representa o início não só da filosofia francesa, mas um referencial daquilo que constituirá hegemonicamente o próprio pensamento ocidental. Descartes, de fato e de direito, inaugura uma tradição de pensamento que terá, inclusive, no movimento da escola empirista como veremos, em seguida, em que pese as suas diferenças, o mesmo ideal cultivado da dicotomia entre sujeito e objeto, razão e experiência.

Por outro lado, temos a concepção da percepção empirista que define a sensação e a percepção como estímulos causados pelos objetos externos que atuam diretamente sobre o sistema nervoso. A percepção, dessa forma, se resume a uma associação de sensações na própria percepção. Em outras palavras como afirma Silva (2009a, p. 51), “[...] A sensação ocorre de maneira local na medida em que um ponto do objeto externo toca um dos meus órgãos sensoriais, percorrendo, nessa extensão, todo o interior do meu corpo, indo do cérebro e voltando às extremidades dos sentidos”. A visão é uma sensação que independe das outras sensações, e a percepção é a responsável pela organização das sensações uma síntese passiva.

Em 1781, Kant rompe com a visão do objeto como centro do conhecimento, ao propor uma nova “revolução copernicana”³. Apesar de concordar com a concepção empirista de que “[...] todo o nosso conhecimento começa com a experiência” (KANT, 2015, p. 45, CRP B 1), Kant é motivado pela intuição empírica da sensibilidade que se tem início o conhecimento. Ora, ao juízo kantiano, nem por isso, deve-se dizer que todo o conhecimento se derive ou se origine da experiência. Em função disso, para Kant, nem a experiência e nem a razão separadas conseguem dar conta da questão do conhecimento. A partir dessa reorientação de método, Kant passa então a desenvolver uma abordagem reflexiva num movimento que faz com que o sujeito se volte para si através de suas próprias operações, como se vê:

³ O termo “revolução copernicana” cunhado por Kant se reporta, pois, à figura de Copérnico, emblemática na passagem do antropocentrismo para o heliocentrismo. Kant mostra, no interior de sua *Crítica*, o mesmo aconteceu com a metafísica: o objeto deixou de ser o centro dando lugar à razão.

A tarefa principal desta crítica da razão pura especulativa reside nessa tentativa de modificar o procedimento até hoje adotado na metafísica, e isso de tal modo que operemos uma verdadeira revolução da mesma a partir do exemplo dos geômetras e dos pesquisadores da natureza (KANT, 2015, p. 33, CRP BXXII).

Segundo Kant, é por meio de nossa intuição que conhecemos os objetos; ela, enquanto princípio, condiciona o aparecimento de todos os objetos capazes de serem conhecidos. Já, do ponto de vista material, ela designa um conteúdo fornecido a todo pensamento (conceito), que será objetivamente determinado. Desse segundo ponto de vista, os objetos só são possíveis pelo modo no qual a intuição nos afeta. No dizer do filósofo alemão, a intuição só “[...] tem lugar [...] na medida em que o objeto nos é dado; isto, porém, só é por seu turno possível, pelo menos para nós, seres humanos, caso afete a nossa mente de um certo modo” (KANT, 2015, p. 71, CRP B 33). Assim, portanto, chama-se sensibilidade a própria capacidade do sujeito de receber representações de um objeto pela maneira em que é afetado, isto é, “[...] os objetos nos são *dados*, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela fornece *intuições*; eles são *pensados*, porém, por meio do entendimento, e deste surgem *conceitos*” (KANT, 2015, p. 71, CRP B 33, grifo do autor).

O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa humana (sensibilidade), sobre o modo em que somos afetados, chama-se *sensação*. A intuição relacionada com a sensação ele chama de intuição empírica. Kant explicita como característica principal da sensibilidade o fato de ela ser uma faculdade passiva, ou seja, de mero registro das intuições que afetam, no sentido de serem apenas o início do processo cognitivo, aguardando, dessa maneira, as operações seguintes do entendimento, a fim de unificá-las e determiná-las.

Kant chama de *puras* (em sentido transcendental⁴) aquelas representações que não pertencem à sensação, mas condicionam as representações empíricas. Enquanto forma dos fenômenos, a representação pura (do espaço e do tempo) jazem no sujeito: “a forma dos mesmos [fenômenos] já tem de estar pronta a

⁴ Para Kant, o termo transcendental se refere às condições de possibilidade do conhecimento, escreve ele: Denomino *puras* (em sentido transcendental) todas as representações em que não se encontra nada que pertença à sensação. Assim, a forma pura das intuições sensíveis em geral, nas quais todo o diverso dos fenômenos é intuído em certas relações (KANT, 2015, p. 72, CRP B 35, grifo do autor).

priori na mente, e, portanto, tem de poder ser considerada separadamente de toda sensação” (KANT, 2015, p. 72, CRP B 34, grifo do autor).

Kant caracteriza as formas puras do espaço e do tempo como duas estruturas distintas: o *espaço* como sentido externo, pois é nele que se encontra ou é dada a matéria do fenômeno; e o *tempo* como sentido interno, porque é nele que é ordenado o diverso do fenômeno. O *espaço* e o *tempo* são formas *a priori* da capacidade cognitiva sensível (primeiro nível de conhecimento). Deste modo, a intuição desempenha a primeira tarefa a realizar-se para constituir o conhecimento. Isto é, o saber possível do sujeito assenta, inicialmente, nestas condições espaço-temporais, que armazenam e dão forma à sensação, enquanto relação das afecções da sensibilidade em face de objetos.

Ocorre que, no campo fenomenológico, conforme Merleau-Ponty, Kant não supera o idealismo, muito embora Kant prevê a ideia de intencionalidade⁵. Noutras palavras, apesar de Kant articular a relação entre sujeito e objeto ao tratar da intencionalidade, ele acaba destacando ou melhor, priorizando a consciência ao mencionar a atividade categorial. Para Merleau-Ponty, o racionalismo expõe uma doutrina da ciência. Daí segue-se a questão posta por ele: “como uma doutrina da ciência e não como uma doutrina da percepção, ele [racionalismo] acredita fundar sua análise na experiência da verdade matemática e não na evidência ingênua do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 49; 2006, p. 70). A essa maneira, o racionalismo ignora a percepção, de fato, pois, ele acaba fazendo interpretações do que é percebido, desde uma pressuposição apriorística do real. O empirismo, por outro lado, acaba ignorando o “mundo humano” em seu caráter mais fenomênico, ou seja, o mundo se define como um conjunto de leis, objetos observáveis pura e simplesmente. Ora, tão cedo Merleau-Ponty mostra que, no empirismo, as coisas acontecem no interior do

⁵ “Podemos agora chegar à noção de intencionalidade, frequentemente citada como a descoberta principal da fenomenologia, enquanto ela só é compreensível pela redução. Toda consciência é consciência de algo”; isso não é novo, Kant mostrou, na *Refutação do idealismo*, que a percepção interior é impossível sem percepção exterior, que o mundo, enquanto conexão dos fenômenos, é antecipado na consciência de minha unidade, é o meio para mim de realizar-me como consciência. O que distingue a intencionalidade da relação kantiana a um objeto possível é que a unidade do mundo, antes de ser posta pelo conhecimento e em um ato expresso de identificação, é vivida como já feita ou já dada” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 15).

sujeito, assim, a percepção se torna “um registro progressivo das qualidades e de seu desenrolar mais costumeiro” (MERLEAU-PONTY, 1945, 32; 2006, p. 50). Ou seja, o mundo percebido torna-se um hábito, um mero registro passivo.

Segundo o fenomenólogo francês, tais doutrinas apresentadas cavam um abismo intransponível, isto é, um dualismo entre razão e experiência. Eis porque Merleau-Ponty diagnostica uma espécie de ilusão, pois, no intelectualismo a consciência é rica demais, absolutamente soberana, enquanto, no empirismo, falta a conexão entre objeto e o sujeito já que a consciência é muito pobre. O empirismo se sustenta na crença do mundo com base nas coisas que acontecem no espaço e no tempo, figurando a consciência como uma junção de tudo que se aprende. Já o intelectualismo rompe com esse mundo, visto que a operação da consciência possui como premissa fundante, a de constituir o mundo.

A seguir, tematizaremos a crítica de Merleau-Ponty dirigida às concepções clássicas da percepção e, na sequência, apresentaremos a teoria fenomenológica da percepção.

1.2 A teoria fenomenológica da percepção

Conforme já dissemos, ao contrário das teorias clássicas da percepção, mediante as análises sobre “o mundo vivido” de Husserl, Merleau-Ponty se lança no projeto de “um retorno às coisas mesmas”. Essa tarefa visa descrever o mundo tal como ele é, ou seja, o mundo que percebemos antes dos signos criados pela ciência. Para tanto, é necessário eliminar todo determinismo causal, visto que se trata de um prejuízo deixado pelas concepções clássicas. Ora, isto não significa que não se pode determinar algo, mas que essa determinação é “tardia”, uma vez que [...] trata-se de resgatar esta experiência, de mostrar que o mundo determinado, o pensamento “objetivo” se dá a partir de algo “indeterminado” (MANZI FILHO, 2007, p. 24). A estratégia para buscar o indeterminado na visão de Merleau-Ponty, se opera por meio da experiência que corresponde o contato com o mundo, isto é, antes mesmo de algo ser justamente determinado. Observa o filósofo:

Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao

qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem - primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou riacho (MERLEAU-PONTY, 1945, p. III; 2006, p. 4, *grifo do autor*).

Quando se pensa em retornar aos fenômenos, Merleau-Ponty propõe um retorno ao mundo em seu estado mais bruto, selvagem, barroco. Desse modo, é necessário um campo fenomenal que permita o acesso à experiência direta com o mundo, ou seja, trata-se de descrever o mundo percebido tal qual é experienciado ou vivido pelo próprio sujeito, já desde, inclusive, a infância.

Embora temas como o comportamento e a percepção estejam ligados no seio da psicologia, a fenomenologia merleau-pontyana retoma essas questões que, aparentemente, encontravam-se distantes da filosofia. A aproximação à *Gestalttheorie* “[...] explorando as relações entre conteúdo e forma, figura e fundo” (SILVA, 2009c, p. 123) e, na psicologia infantil, é uma forma de Merleau-Ponty descrever⁶ aquilo que a filosofia não poderia ter deixado de lado, isto é, uma compreensão mais profunda e, portanto, radical dos fenômenos. É notável o retorno ao singular buscando encontrar o mundo e tudo que nele habita, as coisas, as pessoas, a própria existência, marcado por um “novo pensamento francês”, um pensamento que está atrelado mais direta ou originariamente à vida. Afinal, porém, o que é a percepção no âmbito da teoria fenomenológica?

Em seus estudos sobre *A Estrutura do Comportamento*, seu primeiro grande livro, Merleau-Ponty sentiu a necessidade e investigar a percepção, pois constatou que a estrutura está ligada no objeto do ato perceptivo. Já, em seu segundo trabalho, a *Fenomenologia da Percepção*, o filósofo enuncia um novo sentido à percepção reformulando o conceito de sensação e corpo. Por mais que a ciência trabalhe com os conceitos de estímulos e respostas, ela define a percepção como algo distinto da sensação. Sob esse prisma, “[...] a percepção é o ato pelo qual a consciência apreende um dado objeto, utilizando as sensações como instrumento” (NÓBREGA, 2008, p.141). Ora, é precisamente

⁶ Em termos fenomenológicos, trata-se de “descrever”, “compreender” e não de “demonstrar, explicar” ou “analisar”. Quem “demonstra”, “explica” ou “analisar” é o cientista... É o que, por exemplo, esclarece Merleau-Ponty no célebre “Prefácio” da *Fenomenologia da Percepção* (1945, p. III; 2006, p. 3): “Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar. Essa primeira ordem que Husserl dava à fenomenologia iniciante de ser uma ‘psicologia descritiva’ ou de retornar ‘às coisas mesmas’ é, antes de tudo, a desaprovação da ciência”.

esse déficit do cientificismo e até mesmo da teoria behaviorista que leva Merleau-Ponty a se aproximar da Psicologia da Forma ou *Gestalt*⁷ a fim de compreender outro estatuto correspondente ao fenômeno da percepção; estatuto esse que transcenda os polos opostos da explicação tanto de matriz intelectualista quanto empirista.

Segundo Merleau-Ponty (2006), a percepção é o fundo desde onde todos os atos ou juízos se destacam. Ela é uma iniciação ao mundo e não uma ciência propriamente, ou seja, um ato intelectual ou uma análise sobre o mundo, no sentido clássico, por exemplo, do *cogito* cartesiano. Se quisermos ainda falar de *cogito*, esse *cogito* só pode ser compreendido por meio do corpo como veículo do ser-no-mundo. O *cogito* então só encontra o sentido e lugar a partir da relação com o mundo por intermédio do corpo. Assim, o homem como ser-no-mundo compreende seus pensamentos como existentes no mundo; estes se tornam experiências vividas. Consequentemente, é no mundo que se vive e o homem está sempre em relação com o mundo, pois, o mundo se comunica com ele, à luz dessa mesma experiência com o mundo.

Em 1948, Merleau-Ponty participou de intervenções em um programa de rádio, em que, ao todo, foram sete “*conversas*” ou “*palestras*”⁸. O tema do programa foi a “*formação do pensamento*”, e, a partir dessa proposta temática, o filósofo discorre sobre o mundo percebido. Ele inicia a comunicação com a seguinte afirmação:

O mundo da percepção, isto é, o mundo que nos é revelado por nossos sentidos e pela experiência da vida, parece-nos à primeira vista o que melhor conhecemos, já que não só são necessários instrumentos nem cálculos para ter acesso a ele e, aparentemente basta-nos abrir os olhos e nos deixarmos viver para ter nele penetrar. Contudo, isso não passa de uma falsa aparência. Eu gostaria de mostrar nessas conversas que esse mundo é, em grande medida, ignorado por nós

⁷ *Gestalt* é uma doutrina na psicologia no qual o todo é maior que as partes: “a percepção é compreendida através da noção de campo, não existindo sensações elementares, nem objetos isolados. Dessa forma, a percepção não é o conhecimento exaustivo e total do objeto, mas uma interpretação sempre provisória e incompleta” (NÓBREGA, 2008, p. 1).

⁸ “Segundo o *Programa Definitivo da Radiodifusão Francesa*, seis delas foram transmitidas em cadeia nacional semanalmente, aos sábados, de 9 de outubro a 13 de novembro de 1948. Gravadas para o programa “*Hora da Cultura Francesa*”, estas conversas foram lidas sem nenhuma intervenção externa. A gravação está preservada no INA” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 9; 2004, p. ix).

enquanto permanecemos numa postura prática ou utilitária, que foram necessários muito tempo, por esforços e culturas para desnudá-lo e que um dos méritos da arte do pensamento modernos (entendo por modernos a arte e o pensamento dos últimos 50 ou 70 anos) é o de fazer-nos redescobrir esse mundo em que vivemos, mas que só somos sempre tentados a esquecer (MERLEAU-PONTY, 2002, 11; 2004, p. 1-2).

Merleau-Ponty, nessa instrutiva passagem, chama justo a atenção de seu radiouvinte ou leitor para o quanto o mundo vivido, a experiência mesma da vida acaba caindo no “esquecimento” ou simplesmente “ignorada” em função de um estilo de vida utilitário e prático. Um dos méritos da arte moderna (pensemos, por exemplo, aqui, em Cézanne!)⁹ é o de justamente restituir essa experiência primeira de mundo que, aliás, no cientificismo passa também despercebida. Reconhecer o mundo pela ciência é muito comum em nossa sociedade, uma vez que o conhecimento científico tem tanto valor que a experiência do mundo vivido não recebe maior atenção. O que adianta recorrer aos sentidos para explicar algo, já que, a ciência traz todas as evidências no sentido de oferecer ou fornecer todas as respostas? Para o autor, o progresso do saber não significa esquecer o que os sentidos nos mostram:

A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei da constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não “habita” apenas o “homem interior”, ou antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece (MERLEAU-PONTY, 1945, p. V; 2006, p. 6).

Como temos visto, Merleau-Ponty segue um caminho radicalmente distinto das teorias clássicas da percepção. Para ele, o homem já se encontra no mundo e faz parte dele. A esse modo, a relação do homem com o mundo não se opera mais por causalidade, mas mediante uma participação originária numa acepção muito similar, por exemplo, àquilo que Gabriel Marcel já intuía no

⁹ É o que Silva explora em seu artigo de 2021, “A profundidade abissal: Nietzsche, Cézanne, Merleau-Ponty e o enigma do mundo”.

sentido de uma comunhão ou aproximação ao mistério ontológico¹⁰. Descreve Merleau-Ponty (1945, p. II-III; 2006, p. 3):

Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo a qual ela é a expressão segunda. A ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele.

Ou seja, o mundo está “ali” antes de qualquer signo estabelecido, pela ciência ou pelo senso comum. Merleau-Ponty não ignora a importância da ciência, mas o que ele coloca, em questão, é o fato de o homem reduzir o mundo a essas interpretações esquecendo que o mundo sempre esteve ali, antes de qualquer análise que o sujeito possa fazer dele.

Sob esse novo prisma de cariz fenomenológica, a percepção é o meio pela qual todos os atos se destacam. Com isso, reconhecer as experiências vividas é compreender o fato de “ser no mundo”. Desta forma, o homem pertence ao mundo em sentido originário mesmo, a compreensão do mundo não é o que se pensa, mas o que se vive. Assim, o homem pensa a partir daquilo que ele vive em sua primordialidade última.

Na concepção clássica, a sensação se regulava por meio dos objetos que eram percebidos através dos estímulos externos. Dessa forma, a sensação era um efeito tardio do pensamento produzindo um certo distanciamento entre sujeito e objeto. Aos olhos de Merleau-Ponty, a sensação e a percepção ocorrem de forma simultâneas, ou seja, não existe mais diferença entre sensação e percepção. Como bem atesta a leitura de Retameiro (2018, p. 30):

A percepção é uma relação do sujeito com o mundo e não uma relação físico-fisiológica oriunda de estímulos externos ou de uma organização advinda do sujeito. Ao contrário da tradição filosófica, não se trata de privilegiar a razão em relação à sensação. É que até então, os sentidos eram apresentados como duvidosos, passíveis de erro e ilusões.

¹⁰ A propósito desse tema, ver: (SILVA, 2015a).

No campo perceptivo, a “percepção” e a “sensação” não se distinguem, o que sente e percebe “[...] é um fenômeno de organização, um sistema de configurações, uma totalidade, uma forma ou estrutura” (SILVA, 2009a, p. 52-53). O que chega na percepção são conjuntos de elementos, isto é, as coisas percebidas possuem qualidades, como: cor, cheiro, etc. Estas qualidades se relacionam de uma forma afetiva com outros sentidos. Ocorre que a qualidade na experiência humana tem uma certa significação emocional e os objetos que nos afeta provocam uma conduta, ou seja, reações favoráveis ou desfavoráveis. Pois bem: é isso que forma o caráter, o gosto próprio do homem.

A sensação e a percepção revelam um mundo anterior a qualquer reflexão ou signo estabelecido pela ciência. Trata-se aí de um mundo selvagem; mundo esse que, em acepção arcaica, não possui distinção entre sujeito e objeto. Dessa forma, não existe um mundo na qual o sujeito pode ou não fazer parte. Volta a observar Retameiro: “[...] estamos no mundo, fazemos parte dele. Logo, os objetos também não se mostram em sua completude, mas apenas em perfis: ao mesmo tempo em que vejo uma face, a outra se oculta como numa relação de figura e fundo (2018, p. 29). Para compreender melhor a relação entre sujeito e objeto, Merleau-Ponty utiliza como base os estudos da *Gestalttheorie* (teoria da forma)¹¹.

A *Gestalt* inaugura uma nova forma de compreender o objeto. Nessa doutrina, o objeto não é percebido tal como ele é. Eis porque essa escola da Psicologia tem como base a forma, quer dizer, a maneira mesma como objeto

¹¹ “Merleau-Ponty lembra que Koffka Köehler são os artífices deste questionamento, quando recorrem a um princípio mais geral de caráter antirrealista: o comportamento deixa de ser uma “coisa” para se exprimir, em sentido último, como uma “forma” ou “estrutura” (*Gestalt*). Com a introdução da noção de “estrutura”, a *Gestaltpsychologie* visa ultrapassar o substancialismo da ontologia implícita nas teorias científicas (como é o caso da psicologia introspectiva) sob um duplo aspecto: o primeiro limite desta psicologia é o de fundar a premissa de que as diversas sensações de um indivíduo não passam de fatos psíquicos ocultos, inacessíveis intersubjetivamente. Koffka transpõe esse limite, ao explorar mais amplamente a experiência fenomênica legível na conduta. A segunda dificuldade refere-se ao privilégio concedido por aquela psicologia à “consciência cognoscente”. Mais uma vez, Koffka revisa radicalmente tal critério, mostrando que essa “consciência” constitui apenas uma parte do mundo estudado, jamais um modelo de toda subjetividade. É esta “psicologia integrada” proposta por Koffka – observa Merleau-Ponty – que está na vanguarda de um novo horizonte do conceito de subjetividade emergente junto ao domínio dos fenômenos psicologicamente estudados” (SILVA, 2009a, p. 33).

está configurado, quer dizer, onde ele se encontra, qual é o pano de fundo. O que só evidencia que a teoria comporta uma série de elementos para identificar como o sujeito percebe em sentido amplo, estruturado, holístico. A percepção é compreendida pelo campo em que o objeto se encontra. Sob esse prisma, a percepção não é um conhecimento total do objeto, mas uma interpretação das suas partes de forma provisória. É o que exatamente esclarece nosso filósofo:

Quando a *Gestalttheorie* nos diz que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter, isso não é um caráter contingente da percepção de fato, que nos deixaria livres, em uma análise ideal, para introduzir a noção de impressão. Trata-se da própria definição do fenômeno perceptivo, daquilo sem o que um fenômeno não pode ser chamado de percepção. O “algo” perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um “campo”. Uma superfície verdadeiramente homogênea, não oferecendo nada para se perceber, não pode ser dada a nenhuma percepção. Somente a estrutura da percepção efetiva pode ensinar-nos o que é perceber (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 10; 2006, p. 24).

Merleau-Ponty parte do princípio da *Gestalt* segundo qual o “objeto” perceptivo está sempre em um campo em meio a outras coisas. Essa relação de dependência nos leva, por exemplo, a presumir como funciona o “campo perceptivo”. Isso quer dizer que a percepção não é uma combinação dos processos mentais ou uma associação que assegura a condição de surgimento de um novo objeto; ela é um processo de organização que ocorre no próprio campo perceptivo. Tomemos, como exemplo, a percepção de uma fisionomia: “[...] não se percebe, necessariamente, a cor dos olhos desta pessoa, os traços da bochecha, ou a cor do cabelo. Para Merleau-Ponty, isto significa que percebemos uma certa fisionomia nas coisas ou uma certa expressão que compreendemos” (MANZI FILHO, 2007, p. 29). Ou seja, a percepção fisionômica não é a soma das características, mas uma forma de organização.

A construção fenomenológica da percepção se estabelece por meio do diálogo entre a *Gestalt* e a arte, sobretudo com as pinturas de Cézanne. O filósofo francês, por meio das obras de Cézanne, reflete a natureza perceptiva e o pensamento, ou melhor, a relação entre o que é expressão e o que é expresso.

Cézanne reconhece nas sensações o paradoxo de sua pintura, assim como o sensível será um elemento fundamental para a compreensão da percepção na obra de Merleau-Ponty,

notadamente sua manifestação na pintura, uma vez que a obra de arte possibilita a experiência da percepção de modo mais intenso e vibrante (NÓBREGA, 2008, p. 141).

A síntese entre a percepção e a sensação ocorre de forma simultânea. Dessa forma, perceber não é uma ação de um objeto exterior que a afeta a consciência humana, e tão pouco uma operação totalmente analítica. Perceber está ligado com o princípio do mundo, isto é, com tudo que nele se encontra. Assim, Merleau-Ponty retoma a tarefa fenomenológica de um retorno ao mundo antes de qualquer signo, ou seja, um regresso às próprias coisas, ao mundo pré-reflexivo.

A percepção está relacionada à atitude corpórea. Essa nova compreensão de sensação modifica a noção de percepção proposta pelo pensamento objetivo, fundado no empirismo e no intelectualismo, cuja descrição da percepção ocorre através da causalidade linear estímulo-resposta. Na concepção fenomenológica da percepção a apreensão do sentido ou dos sentidos se faz pelo corpo, tratando-se de uma expressão criadora, a partir dos diferentes olhares sobre o mundo (NÓBREGA, 2008, p. 2).

A sensação está associada ao movimento e às formas que o objeto aparece para o sujeito, portanto, não a uma “representação” do objeto, mas às diversas possibilidades de interpretação das formas e situações existenciais. Ou seja, a teoria da percepção de Merleau-Ponty está diretamente ligada à subjetividade humana e a sua historicidade, cultura, relações sociais, como volta a considerar Nóbrega (2008, p. 142):

A percepção está relacionada à atitude corpórea. Essa nova compreensão de sensação modifica a noção de percepção proposta pelo pensamento objetivo, fundado no empirismo e no intelectualismo, cuja descrição da percepção ocorre através da causalidade linear estímulo-resposta. Na concepção fenomenológica da percepção a apreensão do sentido ou dos sentidos se faz pelo corpo, tratando-se de uma expressão criadora, a partir dos diferentes olhares sobre o mundo.

A tarefa fenomenológica de Merleau-Ponty consiste, pois, em mostrar o mundo como ele realmente aparece, desconstruindo os signos que ele carrega; por isso, o mote central dessa tarefa, radicalizado para além de certo idealismo fenomenológico, reconfigura, em novas bases, o sentido mais radical do “retorno

às coisas mesmas”. Para tanto, o fenomenólogo francês se afasta de Husserl, pois, “[...] o retorno ao mundo vivido ou percebido não pode se realizar mediante a redução a um Eu transcendental. O que Merleau-Ponty põe, em xeque, é, em sentido próprio, o limite do idealismo fenomenológico husserliano (RETAMEIRO, 2018, p. 32). Dessa maneira, a fenomenologia, para Merleau-Ponty, é o meio para se reaprender o mundo; portanto, ela mostra a existência de um conhecimento espontâneo, original, pré-reflexivo antes de qualquer conhecimento científico ou filosófico.

O fenomenólogo francês propõe um contato direto com o mundo em sua primordialidade tornando reconhecível o fenômeno de que o espírito não é mais separado do corpo. Nessa perspectiva, o corpo não induz ao erro, como era definido no intelectualismo, e nem ao pecado, como na tradição judaico-cristã, observa Retameiro (2018). Sob esse prisma, o corpo diferentemente daquilo que induz ao erro, ou até mesmo ao pecado (como na tradição judaico-cristã), recebe outro estatuto: *um fenômeno ontológico exercendo, portanto, um papel primordial* (p. 33, grifo nosso). É indo contra toda a tradição tanto filosófica quanto de matriz científica que Merleau-Ponty redescobre outra significação do corpo como decisiva para a percepção do mundo, ou seja, o corpo passa a ser fenomenologicamente desvelado pois, compreendido como o um “ser” da experiência.

1.3 A percepção do corpo próprio

Em nosso tempo moderno, o corpo é pensado e abordado como objeto de estudos, algo para ser puramente explicado e decodificado. Isso acontece porque, em cada época, a relação do homem com o corpo é vista de forma diferente. Desde os primórdios de nossa cultura, o corpo é considerado fundamental para a própria sobrevivência, pois, os homens primitivos tinham a necessidade de caçar e competir. Para obter alimentos na pré-história, era fundamental possuir um corpo forte e sadio. Através de seus corpos, os homens primitivos se relacionavam com os outros, com a natureza e expressavam-se. Como retrata Ferreira (2010, p. 51):

Contudo, a importância que nossos ancestrais lhe davam [corpo] não se restringia à sobrevivência, é o que nos revelam os estudos acerca da arte primitiva: nela, o corpo humano se apresentava como a expressão máxima das atividades artísticas. Em seus trabalhos, nossos antepassados procuravam destacar sua beleza e superar seus medos; pintando e cobrindo seus corpos com adereços, faziam rituais nos quais se transformavam em outras entidades, numa demonstração de que acreditavam que uma mudança estética pudesse gerar mudança interior.

Os gregos, em torno de 2.500 a.C. ao buscarem a perfeição, davam a mesma importância ao intelecto, ao estético e, em particular, ao físico. Os gregos e os romanos buscavam, através de competições esportivas, o aperfeiçoamento do corpo. Dessa forma, admiravam os corpos fortes e bem modelados. Para eles, ganhar uma competição representava, além da maior capacidade física, um grau superior em seu grupo social.

No cristianismo, o corpo e o espírito eram vistos de forma incompatíveis, “[...] em decorrência desse entendimento, ficaram em oposição: natureza e espírito, intelecto e sensibilidade, razão e paixão” (FERREIRA, 2010, p. 51). Em função disso, ao contrário dos povos primitivos, que “[...] admitiam os deuses e os elementos superiores inseridos na própria natureza, os cristãos entendiam que a dimensão espiritual não poderia ser apreendida pela dimensão material” (FERREIRA, 2010, p. 51). É essa visão que se consolida hegemonicamente, na cultura europeia, tendo como pressuposto justo a dicotomia corpo-espírito.

Por meio dos dogmas religiosos e pelo retorno do platonismo no medievo, a crença em um corpo pecaminoso que interferiria no desenvolvimento do espírito ressurgiu, principalmente, no corpo feminino, que passou a ser tratado com bastante rigidez pelo clero católico. Desse modo, como explica Ferreira (2010), os povos medievais se tornaram indivíduos que reprimiam suas vontades e que buscavam conter seus impulsos individuais.

Do ponto de vista econômico, no decorrer do tempo, já com o renascimento em função do aumento dos meios de produção, passou-se a valorizar o trabalho. Por esse meio, os homens começaram a se preocupar com si investidos em atividades físicas que pareciam abrir um possível caminho para a educação social. Com a chegada da modernidade, os europeus começaram a pensar o corpo de dois modos: a rigidez moral, ou seja, corpo como algo pecaminoso e a beleza do nu, considerado como belo.

Junto com as mudanças socioeconômicas da época, reaparece na filosofia “[...] a depreciação do corpo e a dicotomia entre ele e a alma, que a Antiguidade Clássica havia inaugurado. O Iluminismo negou a experiência sensorial, reduzindo a importância do corpo” (FERREIRA, 2010, p. 52). Simultaneamente, visto a necessidade de comandar o corpo, o homem passou a ser explorado. No século XX, surge a indústria da moda que através dos meios de comunicações estabeleceu um ideal de beleza física, [...] possuir um corpo segundo esse imaginário transformou-se numa verdadeira obsessão (FERREIRA, 2010, p. 53).

Pois bem: é esse breve cenário aqui retratado que perpassa diversos domínios que vão desde a religião até à economia e certo ideal estético que jamais passou despercebido pelo pensamento moderno no século passado. A fenomenologia se institui também como um discurso capaz de interrogar o sentido e os limites de nossa cultura hegemonicamente cartesiana. Além de enunciar um novo sentido ao conceito de percepção, Merleau-Ponty introduz uma nova forma de descrever o corpo e suas relações com a consciência, pois, segundo ele, a consciência objetiva não é o único modo de se conectar à realidade, visto que o corpo também é uma forma de conhecimento. É assim que da mesma forma que interroga a teoria clássica da percepção, Merleau-Ponty também vê, nessa tradição, certo impasse, do ponto de vista ontológico, acerca do corpo, o que o leva, como veremos, mais à frente, a formular uma teoria própria de base fenomenológica (seja inspirando-se em Husserl, seja em Gabriel Marcel)¹²; teoria essa do sujeito encarnado como sumariamente retraremos oportunamente. Merleau-Ponty quer descrever justamente o vínculo entre a alma e o corpo como algo contínuo, que acontece a todo o momento. Isso posto, como o corpo é definido do ponto de vista metafísico na tradição filosófica e científica?

Para o intelectualismo, o corpo é soma de partes sem interior, o que, dessa forma, o espírito (alma) passa a ser presente em si mesmo. No empirismo, o corpo é a forma passiva do intelecto conhecer o objeto, ou seja, o corpo e o mundo são vistos de forma separadas do sujeito pensante, sendo, pois, como matéria governado por leis de causa e efeito. Merleau-Ponty entende, pois, que

¹² Acerca de um presumido debate entre Husserl e Gabriel Marcel no tocante ao enigma do corpo próprio, ver Silva (2017).

o empirismo e o intelectualismo são muito similares quando separa o objeto do sujeito enquanto, na fenomenologia, a experiência perceptiva está totalmente ligada ao sujeito encarnado, isto é, o corpo como meio privilegiado para perceber o mundo.

Como destacamos, de relance, a abordagem merleau-pontyana sobre o corpo recebe forte influência das ideias de Husserl e, especialmente, de Gabriel Marcel (1889-1973). É importante destacar a relevância de Gabriel Marcel, pois ele “[...] é frequentemente uma fonte esquecida no interior desse debate pelos estudiosos em geral de fenomenologia” (RETAMEIRO, 2018, p. 34). As ideias desse outro pensador francês têm grande impacto nos estudos de Merleau-Ponty, visto que ele retorna ao tema do corpo de uma maneira mais focal. Para Marcel, o corpo possui um estatuto ontológico, “[...] trata-se de uma experiência radicada no corpo como ‘ser’ e não como ‘ter’ (objeto). Por isso, posso falar que não ‘tenho’ corpo, mas ‘sou corpo’” (RETAMEIRO, 2018, p. 34-35; cf. também SILVA, 2017). Dessa forma, o corpo não é mais tratado exclusivamente como um problema ou objeto, mas é uma manifestação originária que Marcel chama de “encarnação”. Escreve ele: “a encarnação é o dado central da metafísica. A encarnação, situação de um ser que se revela enquanto ligado a um corpo. Dado não transparente a ele mesmo: oposição ao *cogito*” (MARCEL, 1935, p. 11-12). Ora, para Merleau-Ponty, Marcel supera as concepções clássicas em relação ao corpo, haja vista que essa nova concepção passa a ser descrita como um fenômeno que possui uma abertura com qualquer relação com o mundo.

Assim como Marcel, Merleau-Ponty enuncia um novo significado sobre o corpo que ultrapassa as concepções abstratas e objetivas. O corpo se torna uma consciência que está em constante movimento e relação com o mundo. Escreve Retameiro (2018, p. 36):

Tal como uma obra de arte, o corpo é a expressão de um inacabamento que se renova continuamente junto ao mundo. A partir desta compreensão fenomenológica do corpo, o mundo deixa de ser posto arbitrariamente como algo exterior ao sujeito. Há uma abertura imediata ao mundo pela própria percepção, já que ela é “iniciação ao mundo”, ou seja, ela é, em sentido originário, o fundo ou campo pelo qual o mundo se revela como estrutura manifesta.

Em outras palavras, a questão não consiste mais em simplesmente definir a percepção como análise de interpretações do que é percebido como nas teorias clássicas; trata-se, sim, de compreender que o corpo também pertence a esse mundo, ou seja, o corpo não é algo que está fora do mundo “observando”, numa espécie de operação de sobrevoos, as coisas que nele habita. Assim, como já fora dito, não se pode compreender a percepção como algo objetivo, uma vez que a percepção assume, em termos fenomenológicos, o estatuto de uma ordem de vivência ou experiência originária.

Merleau-Ponty compreende que o corpo e o mundo são formados do mesmo tecido e é por meio do corpo que o sujeito consegue perceber o mundo e tudo o que existe nele. É o corpo que nos “possibilita perceber o mundo e tudo o que nele há; é o corpo, igualmente, que nos permite realizar as operações mentais, fantasiar, desejar e atribuir significados aos acontecimentos, inclusive efetuar escolhas e tomar decisões” (FERREIRA, 2010, p. 53). Perceber o mundo está relacionado a essa experiência originariamente corpórea, uma vez que, como vimos, a percepção é a iniciação do homem no mundo, isto é, a percepção é uma experiência originária, não apenas por ser a iniciação, mas porque se apresenta sempre no presente se revelando no aqui e agora. De acordo com Rezende¹³ (1990a, p. 12, *grifo do autor*):

É originária não apenas por ser anterior às outras experiências, mas porque as torna possíveis. A *primeira grande ideia* da fenomenologia de Merleau-Ponty é que a percepção faz surgir um mundo que então aparece tal como foi percebido, isto é, como um mundo fenomenal.

Segundo o filósofo francês, o corpo pode ser considerado mediante os objetos que estão em sua volta, no entanto, não se pode afirmar que as partes do corpo, como o braço encontra-se justaposto do lado do controle remoto que está perto da luminária, visto que o corpo está ligado aos objetos de uma maneira original. Assim, elas não estão uma ao lado das outras, mas estão envolvidas umas nas outras. Nem mesmo o corpo pode ser considerado a união de

¹³ Antonio Muniz de Rezende, em sua apresentação, na primeira versão vernácula, no Brasil, pela Papyrus em: *Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumo de cursos Filosofia e Linguagem*, 1990a, p.12.

membros justapostos, pois, as partes do corpo formam o processo de um esquema corporal.

A primeira noção de esquema corporal é construída com base no empirismo. Para Merleau-Ponty, essa noção de esquema corporal é considerada ambígua como todas as outras que surgiram nas reviravoltas da ciência. É assim que no contexto da *Fenomenologia da Percepção*, o cerne do sensível é o corpo. Merleau-Ponty segue a sua obra dialogando com a tradição cartesiana. Como visto, Descartes estabelece a distinção entre alma (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*). Para Merleau-Ponty, esta separação não existe, visto que o corpo e alma compõe um só tecido; tecido comum de que somos feitos ou se quiser, carne, conforme a metáfora nuclear que, em seus escritos últimos, o filósofo dará vazão. O corpo é para o ser vivo o meio de ser consciente no mundo, junto aos objetos, aos animais, por meio de suas várias faces. Observa Merleau-Ponty:

[...] pois se é verdade que tenho consciência do meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não percebido para a qual todos os objetos voltam à sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio do meu corpo (1945, p. 97; 2006, p. 122).

Em relação ao tempo e às coisas percebidas, o tempo que passa não fecha as novas experiências. Isso significa que o sujeito continua sendo aquele que se empenha no mundo, ou seja, as percepções novas substituem as antigas, mas a forma que elas são substituídas diz respeito ao subjetivo do sujeito e não a sua estrutura. Como descreve nosso autor:

Percepções novas substituem as percepções antigas, e mesmo emoções novas substituem as de outrora, mas essa renovação só diz respeito ao conteúdo da nossa experiência e não a sua estrutura; o tempo impessoal continua a ser escoar, mas o tempo pessoal está preso (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 98; 2006, p. 123).

O filósofo utiliza a arte para, em sentido fenomenológico, desvelar o mundo. O corpo do pintor se compreende junto ao mundo, e não para tentar explicá-lo, mas para traduzir um mistério, o enigma de uma experiência carnal, estesiológica, originariamente sensível. Nas pinturas de Cézanne observa-se que o mundo não aparece para o pintor em forma de representação, “mas como

acontecimento febril, uma encruzilhada onde o chão, assim como as linhas, os contornos deslizam sob os nossos pés” (NÓBREGA, 2008, p. 142). Pode-se dizer o mesmo em relação ao mundo percebido que ao corpo; quer dizer, trata-se de uma recusa ao conhecimento científico, religioso, filosófico ou de qualquer outra ordem. Ora, é precisamente essa recusa fica muito clara nas obras de Merleau-Ponty.

Segundo Nóbrega, Cézanne, em seus últimos anos de vida, se dedicou a pintar uma paisagem conhecida com personagens criados pela sua imaginação. As recordações de sua juventude e a lembranças de seus amigos, bem como o lazer na beira de um rio resultou em uma de suas maiores obras-primas da arte moderna, como o tema banhistas. Não se trata apenas de algo pessoal. Fato é que, ele próprio, Cézanne, “busca nas cores da natureza e em sua sensibilidade para percebê-las o tema de sua criação” (NÓBREGA, 2008, p. 143).

Ao observar as características da obra de arte, como as formas, os contornos, é possível perceber que o todo o trabalho pictórico não visa reproduzir, isto é, operar ou representar uma cópia do mundo. Isso amplia ainda mais o sentido de percepção inscrito originariamente na relação entre o corpo e o mundo.

A sensibilidade estética é um desdobramento da análise perceptiva de Merleau-Ponty, considerando os aspectos do corpo, do movimento e do sensível como configuração da corporeidade e da percepção como criação e expressão da linguagem; considerando as referências feitas pelo filósofo às artes, especialmente à pintura, como possibilidade de se ampliar a linguagem, de aproximá-la da vida do homem e de seu corpo (NÓBREGA, 2008, p. 143).

A expressão está diretamente relacionada com a percepção. Quando o corpo percebe o mundo, ele se expressa conforme o movimento perceptível. A percepção se faz por meio de gestos, movimentos, o corpo percebe o mundo sensível que, para ele, faz sentido por meio da relação com outrem. O corpo comunica as percepções do mundo antes mesmo das palavras. Desse modo, o corpo pertence ao mundo da mesma forma que o mundo ao corpo. Assim, a expressão é uma percepção subjetiva de cada corpo. Como sugere Reis:

Na medida em que o corpo percebe o mundo conforme uma atitude perceptiva, tal atitude envolve a expressão. O corpo se expressa

conforme o movimento perceptivo que realiza no mundo, pois a percepção se faz por meio de uma atitude motora, um gesto, a partir do qual acontece uma prática de habitação e sentido. O corpo percebe situado no mundo sensível, que lhe faz sentido e, na medida em que se comunica com os outros, expressa essa percepção. O que o corpo comunica, antes mesmo das palavras, é a percepção do mundo. A expressão é, então, o gesto com o qual o corpo se comunica no mundo, é a atitude perceptiva manifesta intersubjetivamente, ou ainda, a expressão do ser no mundo. (2011, p. 138).

A principal tese advogada por Merleau-Ponty consiste em descrever que a vivência se radica na experiência originária do corpo redirecionando outra forma de acesso à subjetividade. O corpo se investe de uma subjetividade *sui generis*: não se trata mais de um *cogito* substancial, cerrado em si mesmo, mas de uma subjetividade originária, viva, radicalmente carnal, pois, agora, a experiência mesma da corporeidade se reconhece também tecida por fios intencionais, pela historicidade. É nessa perspectiva que o sujeito pode chegar ao conhecimento e as tomadas de decisões sobre a sua vida. O corpo é essa potência de irradiação encarregada, pois, pela tomada de consciência de tudo que está no mundo. É por meio das manifestações do nosso corpo que as experiências são classificadas e organizadas.

Vimos, então, que Merleau-Ponty descreve a sensibilidade e a percepção como iniciação ao mundo, ou seja, como aquilo que define a existência do homem no mundo. O pensamento e a existência são consequências diretas dessa presença originária do sujeito no mundo, no qual, “o corpo permite e inaugura” (FERREIRA, 2010, p. 54). O mundo não é algo no qual o sujeito vai constituindo; pelo contrário, o mundo é o lugar, desde onde, radica certa espacialidade primordial, natural, onde o sujeito habita. O mundo é o verdadeiro transcendental, o enigma de nossa coexistência, desde a mais tenra infância.

2. A PERCEPÇÃO DE OUTREM

2.1 A problemática do solipsismo

Antes de adentrarmos na questão do “eu” e do “outrem” tendo em vista aqui, é claro, a crítica fenomenológica, retomemos mais uma vez a tradição cartesiana. Ao estabelecer o estatuto do *cogito*, Descartes funda uma concepção solipsista de homem e mundo que dominará, indelevelmente, a própria cosmovisão moderna até o âmago do idealismo alemão. É de se levar em conta, porém, que Hegel, inclusive, na *Fenomenologia do Espírito* (1807) reserva um momento especial para esse debate, a propósito da dialética do senhor e do servo, mais precisamente no quarto capítulo da obra. Hegel quer pensar o problema do solipsismo à luz de sua doutrina dialética. Esse estado de questão, no entanto, retorna à cena filosófica só que, agora, nas mãos de Husserl que consagrará, em vários de seus textos maduros, um lugar especialmente de honra. Dentre eles, em particular, estão as célebres conferências realizadas em Paris, em fins dos anos vinte e início dos anos 30 que se materializaram no consagrado livro das *Meditações Cartesianas*. Como forma até de homenagem, Husserl buscou analisar algumas ideias de Descartes, visando, a partir das *Meditações Metafísicas*, uma nova perspectiva para a problemática do solipsismo. Ora, nesse contexto, se faz necessário compreender as ideias desses autores, pois, Merleau-Ponty, por meio das análises de Husserl, retoma e radicaliza algumas proposições cartesianas.

Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes tem o intuito de encontrar uma verdade indubitável, uma verdade que fundamentasse todo o conhecimento. Ele inicia sua busca ponto, em xeque, toda forma de conhecimento. Em torno dessa direção, o mundo percebido e a existência do “eu” podem ser duvidosos. Para equacionar melhor tal questão, o filósofo então exclui qualquer certeza que o corpo possibilita, apontando e elevando o espírito como forma de se chegar ao conhecimento indubitável. Como bem observa Litiara Dors:

[...] é por meio da análise das categorias do espírito que Descartes valida um conhecimento, obtendo, portanto, da figura do *cogito* o seu fundamento paradigmático, por excelência. A proposição “eu sou, logo existo” se torna, desde então, a fórmula mais emblemática desse

princípio. Ora, o que o filósofo pretende mostrar é que tal intuição, uma vez concebida, puramente, em meu espírito, não se pode revelar enganosa, uma vez que eu afirmo a mim mesmo minha existência, cada vez que penso ser alguma coisa (2019, p. 24-25).

Em sua Meditação Segunda, Descartes buscou evidenciar que o conhecimento do espírito humano é verdadeiro, enquanto o do corpo absolutamente duvidoso. Ora, segundo ele, através do espírito é possível se ter uma ideia clara e distinta; já, por outro lado, o corpo é apenas algo extenso que não pensa. A esse modo, uma vez que o espírito é totalmente distinto e separado e, portanto, independe do corpo, retrata o filósofo moderno: “[...] certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele” (DESCARTES, 1973, p. 142). Observemos, mais uma vez, como do ponto de vista metafísica, o filósofo corrobora a distinção entre alma e corpo: o espírito é posto como o único capaz de produzir o conhecimento verdadeiro, sendo que o corpo permanece como fonte da dúvida. É propriamente o que podemos concluir, de maneira cristalina, nessa passagem:

Suponho, portanto, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que jamais existiu de tudo quanto minha memória referta de mentiras me representa; penso não possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo. (DESCARTES, 1973, p. 91).

Descartes defende o argumento de que as ideias que se apresentam no pensamento do sujeito podem não se assemelhar aos objetos que derivam, uma vez que os sentidos podem, quase sempre, nos enganar. Fica claro, portanto, em termos cartesianos, que o conhecimento verdadeiro depende exclusivamente da razão, e que, a existência das coisas exteriores, isto é, os objetos que se encontram nesse mundo, são fonte de dúvida. Isso tudo “inclusive a própria existência do “eu” poderia ser colocada em dúvida a não ser por um único e fundamental argumento: o fato de que “eu penso” (DORS, 2019, p. 26). Essa certeza, no entanto, só se afirma à medida em que ela encontrar outra fonte mais absoluta que a garanta, no caso, então, a própria ideia de Deus. Tudo isso,

embora Descartes seja um pensador “moderno”, a sua metafísica e a sua ciência estão diretamente ancoradas na tradição judaico-cristã. Quer dizer: a existência de Deus é uma prova mais que suficiente para assegurar que o conhecimento obtido pelo espírito é mais fácil e válido do que o que podemos obter por meio do corpo. É o que veremos, logo mais.

Ao pôr, em dúvida, o mundo, Descartes chega à conclusão de que as coisas que lhe foram dadas podem ser meras “ficções do espírito”. Dessa forma, ele poderia facilmente duvidar da sua existência se não fosse pela proposição: “*Penso, logo existo*”, ou seja, ao questionar a própria existência, o filósofo comprova a sua existência. É o que mostra claramente essa outra passagem paradigmática:

Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana [o Deus maligno]; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, 1973, p. 100).

Na Meditação terceira, Descartes admite a existência de Deus como o provedor de todo conhecimento, inclusive, o *cogito*. Ao reconhecer um Deus absolutamente bondoso, ele descarta qualquer possibilidade de um Deus enganador. O que ocorre, segundo Merleau-Ponty, é que Descartes passa por uma inversão no seu posicionamento ao decorrer de sua obra. Assim, “[...] pois bem, se, num primeiro momento, a luz natural [espírito] era tomada como termo de referência, posteriormente ela nos leva a acreditar na existência do mundo exterior, de meu corpo” (DORS, 2019, p. 28).

Apesar de admitir, na Meditação Sexta, a possibilidade da existência da do mundo e do corpo, exclusivamente por meio do apoio na noção de Deus, visto que, para ele, Deus é o único capaz de conceber as coisas que o homem pode conhecer, Descartes afirma: “pois não há dúvida de que Deus tem o poder de produzir todas as coisas que sou capaz de conceber com distinção” (DESCARTES, 1973, p. 137). Tal afirmação da existência de Deus é de suma importância visto que fundamenta todo pensamento cartesiano, da mesma forma que a ciência busca estabelecer a verdade. Ora, é a partir daí que Husserl

circunscreve, em sentido radical, o debate de toda tradição fenomenológica, como diz Dors (2019, p. 28):

A afirmação da existência de Deus torna-se especialmente importante porque ancora todo o sistema cartesiano, bem como a ciência e o fundamento da verdade que aí começam a tomar forma e que irão tornar-se elementos centrais no contexto do debate de toda a tradição fenomenológica a partir de Husserl.

Descartes trouxe uma nova concepção para a filosofia moderna traçando um método ordenado no mundo com base no sistema matemático. Este método fez com que a natureza pudesse ser compreendida pelo espírito humano, de tal modo que o corpo passou a ser comparado ao sistema mecânico. Assim, “[...] uma vez que o mais alto grau de credibilidade acerca do que é fundamentalmente verdadeiro apenas pode ser revelado pela inspeção criteriosa do espírito (DORS, 2019, p. 29). Ou seja, o conhecimento da natureza, para Descartes, é certificado pelo critério de evidência, onde o espírito é o único capaz de chegar ao conhecimento verdadeiro.

A busca do filósofo francês por um conhecimento verdadeiro põe, em xeque, o conhecimento do sensível. Da mesma forma, o conhecimento da existência de outrem sequer é posto como um saber evidente, uma vez que também se apreende pelos sentidos. Vejamos, na passagem da Segunda Meditação onde Descartes flagrantemente dúvida da existência de homens que caminham pela rua traz uma posição em torno do solipsismo, pois, a única certeza, de fato, é que ele existe como um ser pensante, que se apoia unicamente na razão e em um Deus bondoso e não enganador. Descartes, então, retrata, nessa passagem célebre:

[...] vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas 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 (DESCARTES, 1973, p. 105).

Observa-se que, na filosofia cartesiana, a impossibilidade da existência de outrem se faz presente de tal modo que só a existência do “eu pensante” é comprovada. Ora, essa passagem acima se torna um ponto de vista corolário acerca do argumento solipsista, uma vez que só pelo exame dos critérios de

clareza e distinção Descartes chega, enfim, à conclusão de que só se pode “[...] ter a experiência e a certeza de meu próprio pensamento” (DORS, 2019, p. 30). Afinal, quem são aqueles que caminham, em meio à névoa, na estrada? São aqueles que eu mal consigo distinguir ou reconhecer. Não são, em rigor, homens, mas espectros; nada mais passam do que fantasmas, produtos da minha ficção.

Através desse breve registro acerca do solipsismo no pensamento cartesiano, Husserl constrói, mediante a fenomenologia, uma nova posição envolvendo o solipsismo. E isso, o filósofo alemão fará de uma perspectiva bem peculiar: o do seu idealismo fenomenológico transcendental professo. Assim como Descartes, Husserl persegue o sonho de alcançar a certeza; ele pretende colocar todos os ramos da ciência em uma base totalmente segura. As teorias científicas são baseadas na experiência, no entanto, Husserl acredita que a experiência, por si só, não constitui a ciência, pois, a experiência é repleta de suposições.

Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl pretende superar algumas lacunas deixadas por Descartes. Embora admita ser um “neocartesiano”¹⁴, ele decide revisar, de forma crítica, trazendo em consideração a problemática do *ego*, do ponto de vista de sua concepção substancial, encontrado no pensamento de Descartes. Segundo Dors, “o problema cartesiano é a consideração do *ego* como “fragmento do mundo” – o mundo que outrora havia sido posto em dúvida a fim de admiti-lo em seu caráter de indubitabilidade” (2019, p. 31), um *ego* que se apoia firmemente na noção de Deus.

A fenomenologia de Husserl mostra que a metafísica cartesiana não foi totalmente rigorosa para ser considerada uma “filosofia última”; dessa forma, o filósofo alemão sentiu a necessidade de melhor refundar as meditações de

¹⁴ “Por razões particulares, enche-me de alegria poder falar da nova Fenomenologia neste lugar venerabilíssimo da ciência francesa. Porque nenhum filósofo do passado atuou de uma forma tão decisiva sobre o sentido da Fenomenologia quanto o maior pensador da França, René Descartes. Ela deve venerá-lo como o seu patriarca em sentido próprio. Foi de um modo muito direto, seja dito expressamente, que o estudo das meditações cartesianas interveio na nova forma da Fenomenologia em desenvolvimento e lhe deu a forma de sentido que agora tem, que quase nos permite denominá-lo como um novo Cartesianismo, um Cartesianismo do século XX” (HUSSERL, 2013, p. 1).

Descartes com devido critério e rigor. O fato de Descartes considerar apenas o conhecimento absoluto faz com que ele descarte qualquer possibilidade de algo como ser se não estiver resguardado pela dúvida. Assim, a experiência do mundo sensível que é dado pela dúvida não resiste e deixa de ser validada. Escreve Husserl:

A respeito de tudo o que é certo na vida de experiência e de pensamento naturais, ele [Descartes] realiza, por essa via, uma crítica metódica quanto à possibilidade de isso ser posto em dúvida, e procura adquirir, por meio da exclusão de tudo o que deixa ainda em aberto a possibilidade da dúvida, um eventual acervo de coisas absolutamente evidentes. Por este método, a certeza da experiência sensível, na qual o mundo é dado na vida natural, não resiste à crítica e, por conseguinte, o ser do mundo deve, neste estágio do começo, deixar de ser válido. Aquele que medita mantém como absolutamente indubitável - como algo que não se pode suprimir, mesmo se este mundo não existisse - somente a si próprio, enquanto e *ego* puro das suas *cogitationes*. O *ego* assim reduzido realiza, agora, um tipo solipsístico de filosofar. (2013, p. 41, *grifo do autor*).

Ou seja, o mundo da experiência sensível, da intersubjetividade é posto, a todo momento à toda prova, e não suporta a crítica. Assim, o pensamento cartesiano resulta em uma filosofia solipsista, pois, para ele, a única verdade indubitável é a certeza da existência do “eu” como ser pensante¹⁵ que pode existir sem o mundo. Husserl, então, retoma o pensamento de Descartes em suas *Meditações Cartesianas* com objetivo de apresentar o “[...] mundo como um espaço possível de manifestação da consciência” (DORS, 2019, p. 32), uma vez que a consciência deve ser descrita como a consciência “de algo”. Dessa forma, o filósofo alemão busca repensar a filosofia com a intenção de superar algumas lacunas deixadas na busca de encontrar um fundamento absoluto para a questão do conhecimento.

Apesar de apresentar uma crítica ao naturalismo, Husserl reconhece sua importância como uma atitude ou orientação que fundamenta seu conhecimento por meio da experiência natural. Husserl, no entanto, identifica uma posição

¹⁵ “Vale lembrar que a consciência, tal qual Descartes a descreve nas *Meditações Metafísicas*, possui um caráter substancial, imutável e, de certa forma, distinto puramente de sua relação com o mundo, já que este não pode ser considerado em seu caráter evidente” (DORS, 2019, p. 32).

errônea ao que está relacionado ao “retorno das coisas mesmas”¹⁶, como volta a explicar Dors nessa passagem:

Husserl expõe sua crítica acerca do empirismo, onde, segundo o filósofo, há uma identificação errônea quanto à ideia de um presumido “retorno às coisas mesmas”, cuja exigência seria a de fundar todo o conhecimento na experiência. Há, portanto, uma limitação naturalista em relação ao que se pode considerar como coisas “cognoscíveis”, de modo que a ideia referente a tal “retorno” não envolve somente o campo do naturalismo (2019, p. 33).

A matemática, para Husserl, por exemplo, não faz parte do conhecimento empírico; o mundo dos números só está para o sujeito conforme esta sua atitude relacionada à aritmética. Assim, “voltar as coisas mesmas” não significa, como no empirismo, um retorno apenas à experiência natural. Aos olhos de Husserl, trata-se da busca pela verdadeira forma de conhecer as coisas, isto é, conhecer sua “essência” que se baseará o seu método distinto do Descartes, ou seja, o método fenomenológico que, consiste, apenas, em suspender provisoriamente qualquer juízo já formulado.

O que passa a entrar em jogo é uma nova esfera ou camada de sentido. Trata-se do campo da consciência como estrutura última irreduzível. Ela se revela como uma nova forma de “ser” a ser descrita do ponto de vista de sua estrutura mais fundamental (DORS, 2019, p. 34).

Assim, Husserl funda a sua fenomenologia transcendental com base no *ser* que doa sentido às coisas do mundo, ultrapassando então a filosofia empirista. Como já mencionado, a fenomenologia husserliana se pauta na tentativa de descrever e não de explicar os fenômenos. Por meio dessa prerrogativa, a questão fundamental postulada por ele consiste em esclarecer quem é esse ser que conhece, visto que, para ele, não existe uma desvinculação entre o ser que conhece e aquilo que tenciona conhecer (2019).

O filósofo alemão inicia suas *Meditações Cartesianas* já deixando evidente que seu intuito consiste em voltar às coisas mesmas, isto é, apreender a essência originária de todo conhecimento a fim de apreender a relação do “eu”

¹⁶ Quando mencionamos o “retorno às coisas mesmas” de Husserl, não estamos falando em sentido naturalista, aonde se volta apenas para as coisas existentes. O objetivo do filósofo alemão é mais profundo; é a busca pelo verdadeiro sentido dos fenômenos.

(consciência) com o “mundo”. No pensamento husserliano, o mundo só pode ser conhecido quando é submetido ao “eu” que lhe é capaz de atribuir algum sentido. Daí surge o “campo de experiência transcendental”, onde o sujeito está em constante relação com mundo. Esse movimento em direção à experiência imanente exige, como *modus operandi*, uma *epoché*, procedimento esse por meio do qual, se suspende qualquer questão que esteja relativo ao ser ou não ser no mundo. Isto é, tudo que se refere ao campo da experiência natural é mantido, pois, Husserl não pretende fazer alguma afirmação ou negação em relação a sua veracidade.

Com base na tese de Brentano (1935), Husserl retoma ao conceito de intencionalidade. Segundo ele, a “intencionalidade não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência de qualquer coisa” (HUSSERL, 2013, p. 71), ou seja, um olhar direcionado da consciência (eu puro) para um objeto que se manifesta por relação com a consciência. Observa-se, desse modo, que existe um vínculo entre consciência e objeto, pois, é impossível conhecer algo no qual a consciência não esteja dirigida, e a descoberta desse objeto evidencia o caráter essência da própria consciência (2019).

Ao contrário do *cogito* cartesiano, a consciência, em Husserl, não é substancial, ela não é independente das coisas do mundo, uma vez que, a consciência sempre está direcionada a um objeto. Para o fenomenólogo, o eu transcendental está sempre voltado a algo, “[...] há, portanto, uma relação entre os objetos do mundo natural que se oferecem ao ‘olhar’ de um ‘eu transcendental’, o único Eu capaz de captar o mundo em sua verdadeira essência” (DORS, 2019, p. 36). Assim, portanto, se compreende por meio da noção de intencionalidade, que não é possível separar o sujeito da sua experiência do mundo, pois, todo conhecimento é fruto de uma consciência que está intencionada a um objeto. Ao proceder à redução, Husserl não se interessa pelas aparências das coisas, mas pela sua essência.

O filósofo conduz as suas investigações até à descrição fenomenológica sobre o *ego*. Fato é que essa descrição sobre a subjetividade transcendental é conduzida até chegar à constituição de um ego puro, absolutamente transcendental. A questão que surge então é em relação aos outros “eus”, já

que, tendo em vista como afirma Allan Vieira (2014, p. 128), “[...] a vida intersubjetiva que constitui um mundo para todos, objetivamente válido”, como explicar a existência do outrem, mesmo após a *epoché* fenomenológica, uma vez que a fenomenologia transcendental continua encerrada no *ego*?

Esse diagnóstico apontado acima por Vieira, a bem da verdade, será o mesmo, como veremos, logo mais, observado por Merleau-Ponty. Ao levar a redução às suas últimas consequências, Husserl acaba caindo em sua própria crítica à concepção cartesiana. Ou seja, o que ocorre é que continuamos encerrados em nós mesmos: “[...] o conhecimento absoluto que origina daí ocorre em mim e através de mim, e vale, portanto, apenas para mim” (DORS, 2019, p. 43). É verdade que, para sair do impasse solipsista, o filósofo toma o reconhecimento da existência do *alter ego*. Ou seja, Husserl afirma que o transcendental abre um conjunto de possibilidades que estão abertas ao “eu psíquico” não podendo, pois, ignorar as vivências, a cultura, que também são formas de participação e vivências reais do sujeito. É o que a mesma intérprete corrobora:

Não obstante as diferenciadas formas de manifestação concreta do sujeito, o que existe *a priori* é uma estrutura universal e ordenada da qual não é possível que nenhuma consciência se manifeste se não houver estabelecido, com tal estrutura, um elo. Aqui, então, nos encontramos no campo da subjetividade transcendental (DORS, 2019, p. 43).

O principal obstáculo que surge durante o pensamento do filósofo é de como fundar a manifestação de um outrem, já que o outrem também se manifesta como outra subjetividade no mundo. Nas palavras de Husserl:

Como ficamos, porém, com os outros *ego*, que não são, de todo, uma simples representação e algo representado em mim, simples unidades sintéticas de possível confirmação em mim, mas antes, segundo o seu sentido, precisamente *outros*? (2013, p. 127, *grifo do autor*).

Husserl, afinal, se apoia no argumento de que a intersubjetividade se encontra associada aos objetos culturais oriundos por meio das manifestações que são determinadas pela estrutura da subjetividade transcendental. Ou seja, os objetos manifestam “uma ideia dada *a priori* na esfera transcendental e que se concretizam na atitude natural do ‘eu psíquico’, servindo como produtos e

produtores de uma experiência que é compartilhada a cada subjetividade particular” (DORS, 2019, p. 45). Dessa forma, o que se dá a entender é que os objetos e o mundo compartilhado são estabelecidos por predicados originários do transcendental. Em função disso, tais objetos possuem significados diferentes para cada consciência que varia de acordo com o contexto cultural. Observa Dors:

Há um conjunto de gestos, de signos e de objetos elaborados através da história e da cultura que permitem que as consciências individuais pertencentes ao mesmo contexto possam compartilhar dos mesmos significados. Há, portanto, um compartilhamento dos sentidos na intersubjetividade que se torna evidente a partir da observação das manifestações corporais do “outro” (2019, p. 45).

É por intermédio da percepção do mundo que se torna possível a minha consciência fazer analogias acerca das expressões do outrem. Assim, Husserl traz o *alter ego* como solução para problema solipsista. A questão que fica é: como é possível que um ego possa ser apreendido por outra consciência? É isso que Husserl busca responder na sua *Quinta Meditação*. Como nota, novamente, Dors (2019, p. 46):

Ora, se o mundo objetivo só pode ser investido de sentido através de sua relação intencional com uma consciência e se, ao efetuar a redução fenomenológica, o que se obtém como resultado é a constatação do “eu puro”, como, então, seria concebível a existência de um *alter ego* ou um “outro eu” no interior de meu “eu puro” sem que aquele ficasse reduzido a uma simples interpretação de meu “eu”? Como assegurar que o “outro” que se apresenta em minha esfera de percepção não se reduz apenas a uma réplica do meu próprio “eu” ou, então, que não passa de um manequim, coisa entre as coisas, no sentido reportado por Descartes?

Husserl sentiu certa dificuldade em responder tal questão, passando por momentos em que chegou a questionar, inclusive, a sua própria redução fenomenológica como recurso metódico. Por isso, o filósofo sentiu a necessidade de expor, em relação à intersubjetividade, que outrem dispõe de uma aparição diferente das dos objetos. Dizendo de outra forma, para o filósofo, outrem também governa corpos fisiológicos psiquicamente; ora, estes corpos estão no mundo, portanto, ele afirma que percebe os outros egos como sujeitos

que pertencem ao mundo e, por isso mesmo, são seres percipientes junto ao próprio mundo.

Nessa via fenomenológica aberta pelo filósofo, a existência do *alter ego* sempre está ali, ante nós, a diferença de outrem para o objeto natural é que outrem nunca poderá, nas palavras de Dors:

[...] ser apreendido por uma consciência em sua totalidade, pois sempre haverá uma “lacuna”, algo que não poderá ser preenchido pela minha percepção, pois trata-se daquilo que pertence exclusivamente ao “outro” e à sua esfera subjetiva (2019, p. 47).

Visto isso, observa-se que Husserl não deixou de lado a noção de consciência como consciência de si mesma, mas, também não nega a existência de outrem no sentido mais ortodoxamente cartesiano. O filósofo a existência do *alter ego* por meio de uma analogia, isto é, a consciência que percebe o outrem faz uma analogia de si mesma, visto que há a percepção de um corpo que se mostra mediante a analogia do meu corpo próprio (2019). Não se pode, todavia, perceber outrem em sua “esfera primordial”, uma vez que o objeto que se apresenta, por analogia, não pode ser mostrado em sua percepção verdadeira, em seu todo, uma vez que não se consegue apreender a sua outra face, aquela que está escondida. Afirma Husserl:

Se quisermos, agora, indicar o que é mais peculiar nessa apreensão analogizante, por meio da qual um corpo, no interior da minha esfera primordial, é também apreendido como um soma por semelhança com o meu próprio corpo-soma, vamos dar com o fato de, em primeiro lugar, o original da instituição originária estar sempre vivamente presente e de, por conseguinte, a instituição originária estar sempre em marcha, atuando de modo vivo. Em segundo lugar, vamos dar com o fato, já por nós reconhecido na sua necessidade, de o apresentado por força desta analogia jamais poder vir efetivamente à presença. Que o *ego* e o *alter-ego* sejam sempre e necessariamente dados num *emparelhamento originário* está intimamente conectado com a primeira peculiaridade (HUSSERL, 2013, p. 150, *grifo do autor*).

Husserl elabora a noção de “emparelhamento” que, como vimos, fora retomada futuramente por Merleau-Ponty¹⁷, que tem, como intuito, superar as filosofias da consciência. Husserl cria o conceito de emparelhamento com a finalidade de explicar como o ego possui uma ligação natural de intencionalidade

¹⁷ Veremos adiante no 2.2. Outrem e o mundo humano.

com o outrem, ou seja, o *alter ego*. A noção de emparelhamento com o outrem acontece quando outrem se encontra no meu campo perceptivo, isto é, na percepção da minha consciência, no meu eu. É o que, uma vez mais, nota Dors:

O “eu” percebe-se, no interior de seu corpo, como ser distinto de “outrem”, porém, ao constatar suas diferenças para com “outrem”, pode constatar também suas variadas semelhanças, compreendendo ser “outrem”, capaz das mesmas intenções do “eu” (2019, p. 50).

A fim de lidar com a questão acerca de outrem, observa Dors, Husserl reconhece o *alter ego* como um fio condutor da tomada de consciência sobre outrem: “[...] ele busca abordar essa questão do reconhecimento de outrem apoiando-se em uma visão mais abrangente, que se constitui acerca daquilo que denominou “intersubjetividade” (2019, p. 50). Husserl, então, estabelece uma “redução à esfera de propriedade”, isto é, o mundo fenomenológico transcendental passa por uma retirada da camada intersubjetiva para que o *ego* transcendental possa se reconhecer como homem e reconhecer outrem como semelhante. A construção da camada inicial da intersubjetividade “[...] só é possível graças a esta inacessibilidade e transcendência do outro em relação ao *ego*” (VIEIRA, 2014, p. 129). Em função disso, se outrem não fosse uma variação intencional do *ego*, não haveria nenhuma objetividade, o que, em suma, seria impossível conhecer outrem por meio da sua subjetividade.

Como visto, o problema que surge na fenomenologia de Husserl reside em como fundamentar a existência de “outrem” em relação ao meu “eu”, tema que trabalharemos a seguir via a concepção de Merleau-Ponty sob outro giro ou registro fenomenológico.

2.2. Outrem e o mundo humano

Merleau-Ponty inicia o capítulo IV, da segunda parte da *Fenomenologia da Percepção*, afirmando que estamos lançados a uma natureza. Essa natureza está nos objetos fora de nós e se encontra em nossa subjetividade. Tal natureza revela a historicidade do homem que se dá por meio do passado que possibilita o que está por vir. Isto é, o tempo natural sempre está ali, os momentos do tempo constroem a história do homem que abre para um porvir que faz com que o sujeito nunca consiga apreender o presente como sua

verdade absoluta. O objeto natural faz parte da existência generalizada, pois, “[...] em primeiro lugar, todo objeto será, em algum aspecto, um objeto natural, ele será feito de cores, qualidades táteis e sonoras, se ele deve poder entrar em minha vida (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 399; 2006, p. 465).

Da mesma forma que a natureza está presente no centro da vida pessoal do homem, os comportamentos retornam à natureza como objeto cultural. O mundo não é apenas o ambiente de ar, terra, ou água tão somente. Ora, nele se encontram vilas, estradas, utensílios, igrejas, entre inúmeras coisas, e cada uma delas está associada à ação humana. Por certo, o objeto cultural é o meio para uma sedimentação de ações humanas onde o “eu” sente ou, melhor, percebe a existência do outrem.

Cada um [objeto] emite uma atmosfera de humanidade que pode ser muito pouco determinada, se trata de algumas marcas de passos na areia, ou ao contrário muito determinada, se visito todos os cômodos de uma casa recém-desculpada (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 399-400; 2006, p. 465).

As funções sensoriais possibilitam ao sujeito um mundo natural pré-pessoal. Assim, os atos espontâneos humanos estão sedimentados no exterior e levam a existência anônima das coisas. Melhor dizendo, existe uma civilização na qual se encontra vários povos, culturas: “[...] o mundo cultural é agora ambíguo, mas ele já está presente. Há ali uma sociedade para conhecer.” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 400; 2006, p. 466). É nesse “objeto cultural” que se percebe a existência do outrem, é por meio da percepção do ato humano ou de outro homem que o mundo cultural põe, em evidência, sua existência. Como retrata o filósofo:

[...] a análise da percepção de outrem reencontra a dificuldade de princípio que o mundo cultural suscita, já que ele deve resolver o paradoxo de uma consciência vista pelo lado de fora, de um pensamento que reside no exterior, e que portanto, comparados à minha consciência e ao meu pensamento, já são anônimos e sem sujeito (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 401; 2006, p. 467).

Nesse momento, chegamos à uma questão importante: como é possível acessar, por meio dos objetos culturais, outrem? Aqui não se trata mais da relação exterior e interior, mas, sim, da evidência primeira de como é possível

a subjetividade mediada pelo corpo como sede de uma historicidade e que, vislumbra, por assim dizer, uma intersubjetividade. Merleau-Ponty, então, anuncia o esquema corporal como sujeito da percepção. Dessa forma, a relação eu-outrem se revela por uma dimensão anônima, nas palavras de Santos:

Ora, sendo o corpo um sujeito de percepção e, ademais, anônimo, a relação intersubjetiva aqui pensada por Merleau-Ponty ocorre a partir do horizonte em que o eu e o outro se dá antes por uma dimensão de anonimato, do que uma relação de dois egos em funcionamento reflexivo (2015, p. 205).

Com isso, pois, a intersubjetividade deixa de ser definida como o simples encontro ou a justaposição de subjetividades para configurar a relação primeira de dependência de um com o outro em referência ao contato comum que o eu e outrem pactua com o mundo.

Com relação ao corpo e ao corpo de outrem, o filósofo afirma que é necessário distingui-lo do corpo objetivo, como visto nas filosofias anteriores que tratam o corpo como um conjunto de membros formados por camadas e elementos químicos. Para essa concepção clássica, a existência de outrem passa por grande dificuldade, visto que a única relação possível com outrem através da percepção seria “face a face entre uma consciência nua e o sistema de correlações objetivas que ela pensa” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 401; 2006, p. 467). Isto é, tanto o meu corpo como o de outrem não seria habitado, ele seria, nas palavras do filósofo, “[...] objeto diante da consciência que o pensa ou o constitui, os homens e eu mesmo enquanto ser empírico somos apenas mecanismos que se movem por molas, o verdadeiro sujeito é sem segundo sujeito” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 401; 2006, p. 467-468).

Como vemos, Merleau-Ponty censura o pensamento objetivo por justamente ignorar o tema da alteridade em função de seu próprio princípio. Ora, se “eu” constituo o mundo então é impossível pensar uma outra consciência, pois, seria preciso que ela também constituísse o mundo. “[...] Mesmo se eu não conseguisse pensá-la como constituindo o mundo, seria eu ainda que a constituiria como tal, e novamente eu seria o único constituinte” (MERLEAU-PONTY, 402, p. 468; 2006, p. 468). Quando Descartes, na *Segunda Meditação*, busca outorgar o espírito como princípio de observação

de homens que passam por sua janela como [...] simples autômatos vestidos de chapéu e casaco movidos por molas” (SANTOS, 2015, p. 206), ele confirma, mais uma vez, a impossibilidade de conhecer outrem pela consciência. Dessa maneira, como descreve Merleau-Ponty, o corpo e o mundo não estão ligados por relações funcionais, o sujeito tem o mundo como algo inacabado, isto é, o corpo é movimento em direção ao mundo, e o mundo é o apoio para corpo (2006, p. 469). De uma perspectiva fenomenológica, o meu corpo e o corpo de outrem, como meio para acessar os objetos culturais, é carregado de comportamentos. Como atenta ainda o intérprete antecedente:

Assim sendo, conforme Merleau-Ponty, para a ontologia objetivista, não há espaço para outrem e para uma diversidade de consciências. Se há um eu que constitui o mundo, não há lugar para uma outra consciência, pois seria preciso que ela também constituísse e, pelo menos nessa condição, o eu não poderia constituir essa outra visão (SANTOS, 2015, p. 206).

Os objetos percebidos aparecem aos olhos como uma projeção deles mesmos. Isso evidencia que não se pode mais sustentar a tese de uma “inspeção do espírito”, pois, a percepção não é mais uma construção do objeto verdadeiro, ela é, originariamente, a inerência do sujeito às coisas, ao mundo. Eis porque, ilustra Merleau-Ponty, “[...] se experimento esta inerência de minha consciência ao seu corpo e ao seu mundo, a percepção de outrem e a pluralidade das consciências não oferecem mais dificuldades” (1945, p. 403; 2006, p. 470). Assim, o filósofo francês reconfigura a noção do corpo e da consciência, rejeitando a tese cartesiana, pois, já que minha consciência tem um corpo, os outros corpos também possuem consciência.

No que se refere à consciência encarnada, essa não se compreende como um ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, ou seja, “[...] como o sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência, pois é somente assim que outrem poderá aparecer no cume de seu corpo fenomenal” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 404; 2006, p. 470-471). Isso mostra, por exemplo, em que medida “[...] o acontecimento fisiológico é apenas o esboço abstrato do acontecimento perceptivo (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 403; 2006, p. 469).

A fenomenologia não descreve a visão como um “pensamento de ver”,

similar na concepção cartesiana, mas como o olhar de alguém que está em um mundo visível. Sob esse prisma, Merleau-Ponty admite que é possível olhar outrem, pois, outrem é carregado de expressões que atestam uma existência não só biológica pura e simples, mas histórica, encarnada no coração mesmo da história. Essa visão encarnada difere radicalmente da definição cartesiana em que a visão nada mais era do que um ato puramente espiritual. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Pela reflexão fenomenológica, encontro a visão não como um “pensamento de ver”, segundo a expressão de Descartes, mas como olhar em posse de um mundo visível, e é por isso que aqui pode haver para mim um olhar de outrem, este instrumento expressivo que chamamos de um rosto pode trazer uma existência assim como a minha existência é trazida pelo aparelho cognoscente que é meu corpo (1945, p. 404; 2006, p. 471).

Quando o sujeito se volta para a sua própria percepção tomada aqui, é claro, em sentido primordial, o homem a refaz e reencontra um pensamento mais velho, não em sentido cronológico, mas em sentido originário, que sempre está ali, que está presente e em constante relação com o mundo. Pois bem, é dessa mesma forma que se é possível situar a percepção de outrem nesse mesmo campo de experiência. Santos observa:

Ou seja, a re-efetuação do conhecimento perceptivo por parte do trabalho realizado pela razão constata não somente que o horizonte pré-reflexivo é anterior, mas também que os dispositivos fenomenológicos da percepção são o rastro de todo pensamento possível, ou, se quiser, que o corpo é o pivô da existência. Em outros termos, a racionalidade confirma através de sua própria capacidade de introspecção, a existência do mundo pré-reflexivo e, na mesma medida, a presença de outrem, porquanto o contato com outro se dá, antes de tudo, no pré-objetividade e, vale dizer, como anônimos em um mundo fenomenal (2015, p. 207).

O contato com outrem se configura pelo seu corpo, pelo seu rosto. Assim, se faz possível confirmar a existência de outro eu. O que ocorre no contato do “eu” com “outrem” é uma relação de semelhança com as expressões; contudo, não se trata de conceber o outrem por meio de uma analogia, isto é, conceder a outrem o mesmo estatuto que compreendo o meu corpo próprio. “Ora, como dito anteriormente, é pelo fato de outrem estar junto comigo nesse horizonte tácito que posso encontrá-lo posteriormente quando refletindo sobre minha própria

percepção” (SANTOS, 2015, p. 208). Os objetos que estão ao meu redor não possuem significados apenas para mim, eles estão ao dispor de todos a sua volta. O meu corpo e o corpo de outrem é repleto de intenções: há aí o movimento de intencionalidade corporal e intercorporal como expressão intersubjetiva. Vejamos:

Um bebê de quinze meses abre a boca se por brincadeira ponho um de seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E, todavia, ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com os meus. Isso ocorre porque sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, e porque minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele imediatamente capaz das mesmas intenções. A “mordida” tem para ele imediatamente uma significação intersubjetiva (MERLEAU-PONTY, 1945, 404; 2006, p. 471-472).

Por meio dessa interação, como bem retrata Merleau-Ponty, a criança percebe as intenções de seu corpo, e, com o seu corpo, ela percebe o corpo e as intenções de outrem. Vemos então aqui, em primeira mão, o esquema corporal. O que ocorre é uma relação entre as mímicas que fornece um fio condutor para o conhecimento de outrem. Enquanto outrem se encontra no mundo e faz parte do meu campo perceptivo, ele não pode ser considerado um *ego puro* transcendentemente autocrático, pois, o corpo de outrem não é um objeto para mim, da mesma forma que meu corpo não é objeto para outrem. Eles são comportamentos, assim, nem eu nem ele pode se reduzir à condição de objeto puro e simples. Nas palavras de Merleau-Ponty:

[...] O corpo de outrem não é um objeto para mim, nem o meu para ele, se eles são comportamentos, a posição de outrem não me reduz à condição de objeto em seu campo, minha percepção de outrem não reduz à condição de objeto em meu campo (1945, p. 405; 2006, p. 472).

Dessa forma, outrem não está cercado na minha perspectiva sobre o mundo, assim como eu não estou cercado da perspectiva dele. A questão-chave é que a perspectiva que colocamos nesse mundo não tem limites definidos. Ambas as perspectivas são acolhidas nesse mesmo mundo no qual fazemos parte.

Assim como o meu, o corpo de outrem¹⁸ também se encontra rodeado de objetos, os objetos não se voltam só para mim, se circunscrevem num mesmo terreno perceptivo para outrem também. Eles são carregados de significados e com a presença de outrem surge uma nova camada de significação. A esse modo, “[...] o outro corpo já não é mais um simples fragmento do mundo, mas o lugar de uma certa elaboração e como que de uma certa “visão” do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 406; 2006, p. 473 - 474). Ora, é meu corpo que percebe o mundo e outrem. Ele (o corpo) é um prolongamento das minhas intenções. Dessa forma, o meu corpo, o corpo do outrem e o mundo formam um todo.

Merleau-Ponty inscreve uma passagem muito significativa em relação a outrem e o eu no capítulo IV na *Fenomenologia da Percepção*: “[...] se o Eu que percebe é verdadeiramente um eu, ele não pode perceber um outro Eu; se o sujeito que percebe é anônimo, o próprio outrem que ele percebe também o é” (1945, p. 408-409; 2006, p. 477). Ao perceber outrem por meio do comportamento, do seu luto, da sua cólera, através de suas expressões, o meu “eu” reconhece, num mesmo campo de experiência, uma alteridade radical, muito embora, é claro, essa alteridade exprima uma ordem de vivência singular, muito própria. O que Merleau-Ponty quer dizer é que, as ações de outrem, o que ele sente nunca tem o mesmo sentido para mim, “para ele, trata-se de situações vividas, para mim de situações apresentadas” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 409; 2006, p. 477). Por amizade, posso participar do luto de um amigo, mas o luto continua sendo de outrem. Por mais que se compartilhe situações própria com outrem, é por meio da subjetividade que cada pessoa protege seu “mundo único” (2006). Toda experiência é uma particularidade que nunca se esgota, assim, estamos sempre em movimento e abertos para o que está por vir.

Ao conferir estatuto à alteridade, o filósofo elabora uma ontologia da carne. Ele se afasta da forma tradicional fenomenológica na qual o tema fora abordado no âmbito de uma fenomenologia transcendental ainda recalcitrante

¹⁸ “[...] digo que ele é outro [corpo], um segundo eu mesmo e o sei em primeiro lugar porque este corpo vivo tem a mesma estrutura que o meu” (MERLEAU-PONTY, 1945, 406; 2006, p. 474).

de um idealismo de base. Nas palavras de Santos, “não se trata mais de conceber uma relação do eu com meu próximo a partir de relação frontal, entre dois egos, duas consciências” (2022, p. 210), pois, quando se trata da consciência, o que está posto diante dela é o objeto. Outrem é carregado de uma existência singular como réplica de mim (Ibidem). Quando se fala em “réplica de mim”, Merleau-Ponty tem em vista o estranho que habita na própria estrutura do sujeito, enquanto um fundo invisível” (SANTOS, 2022, p. 210). Quando o homem se volta para à intimidade de sua existência, ele encontra um estranho, um estranho que é impossível de ser eliminado. Este estranho é o seu próprio eu, ou seja, é no mais íntimo do sujeito que se encontra a conexão com outrem, já que outrem também é um eu. Descreve nosso filósofo:

Eu e o outro somos como dois círculos quase concêntricos, e que se distinguem apenas por uma leve e misteriosa diferença. Esse parentesco é talvez o que nos permitirá compreender a relação com o outro, que, de outra forma, é inconcebível se procuro abordar o outro de frente e por seu lado escarpado (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 142; 2002, p. 187).

Por essa razão, a relação com outrem, que é nosso semelhante, não se faz por encontro de consciências, mas por meio do descentramento frente ao mistério. Há um parentesco entre eu e outrem, pois, ambos apresentam essa diferença ontológica, essa subjetividade, que é um estranho. Eis porque, de acordo com Merleau-Ponty, outrem é um eu. “[...] Outrem deve ser entendido não como uma consciência, mas como habitante de um corpo, de uma carne visível” (SANTOS, 2022, p. 212). Dessa forma, o olhar de outrem vem ao encontro do meu, é um movimento de vai e vem, não existe mais um sujeito que percebe e outrem que é percebido: há, enfim, um movimento de percepção entre ambos. Quando encosto minhas duas mãos, não existe uma que toca e outra que é tocada; existe um movimento entre as duas, este mesmo movimento ocorre entre mim e outrem. Assim, o descentramento consuma a desconstrução de um ego puro, é o jogo de olhares frente ao mistério do mundo.

O descentramento surge precisamente porque não há um poder vidente absoluto [ego puro]. Não há possibilidade de uma visibilidade original, no sentido da origem do mundo, o mundo como origem é invisível, é mistério, ou simplesmente real enquanto impossível de ser

sabido, um saber impossível de ser conhecido (SANTOS, 2022, p. 213).

O filósofo francês retoma o conceito de emparelhamento de Husserl, que nada mais é do que a forma de pensar a relação com outrem na busca de superar o solipsismo. Foi na quinta meditação cartesiana que “[...] Husserl desenvolveu o conceito de “emparelhamento” com o objetivo de mostrar como o *ego* transcendental possui uma ligação por meio de uma gênese primitiva de internacionalidade com o *alter ego*, ou, outro visível” (SANTOS, 2022, p. 214). Ou seja, Husserl compreende esse conceito no interior de sua fenomenologia transcendental claramente idealista, como já visto.

Ora, por mais que a noção de emparelhamento refere-se a dois corpos que se encontram por meio de uma ligação natural, tal expediente não é o suficiente para se tratar da percepção de outrem, já que outrem só é apreendido por meio do *ego* transcendental, visto que, a sua existência só é possível por causa da minha consciência. Melhor dizendo, “na verdade, o que está em jogo, para Husserl, é saber como é possível existir no interior do *ego* transcendental um estranho, um *alter ego*, sendo ele constituído pela consciência” (SANTOS, 2022, p. 214-215, *grifo do autor*). Pois bem: essa insuficiência do projeto husserliano está calcada no idealismo professo, por princípio. Esse é o verdadeiro calcanhar-de-aquiles. É, pois, contra essa prerrogativa que milita, a todo tempo, Merleau-Ponty. Assim, apesar de de Husserl radicalizar, para além de Descartes, o ideal de uma consciência não mais substancial e tão solipsista de princípio, se torna improvável pensar um *alter ego* dentro de uma subjetividade transcendental, pois, como tal consciência pode ser ocupada por um estranho que possui funções parecidas como as do *ego* transcendental e ao mesmo tempo não se deixar reconhecer como *ego*?

É verdade que, não obstante, Husserl tenha procurado em suas últimas obras afastar a supremacia da subjetividade transcendental em vista de uma encarnação do *ego*, mas o que de fato ocorre é que ele jamais conseguiu superar, por definitivo, as filosofias da consciência. Neste sentido, pensar a existência do outro a partir da operação da subjetividade transcendental significa outorgar a ele o direito de existir a partir do próprio eu. Há, portanto, um impasse na teoria da intersubjetividade husserliana que, na verdade, é a mesma instaurada pelo *cogito* cartesiano (SANTOS, 2022, p. 215).

Merleau-Ponty adere à noção de emparelhamento para resolver a questão do outrem, visto que a noção de emparelhamento mostra como dois corpos estão ligados e, ao mesmo tempo, habitam o mundo. Só que esse “emparelhamento” não é mais dirigido ou aparelhado por um *cogito* transcendentalmente constituinte. Ao contrário de Husserl, o filósofo francês “busca aprofundar a noção de *estranhamento* sem reduzi-lo à subjetividade transcendental” (SANTOS, 2022, p. 215, *grifo do autor*). O estranhamento, merleau-pontyanamente falando, mostra, sobretudo, que o estranho é algo íntimo no sujeito e está ligado ao que ele sente no interior do seu mundo próprio quando se relaciona com outrem, pois o encontro com outrem faz com que nos recordemos do estranho que habita em nós.

O que faz com que eu possa afirmar a existência de outrem no mesmo mundo que me encontro é a noção de carne. Essa noção que ganha cada vez mais audiência, principalmente, nos últimos escritos de Merleau-Ponty se torna o emblema fundamental de uma nova ontologia em curso. A carne exprime o sentido pré-socrático da categoria de elemento em que tudo está em relação com tudo, ou seja, a ideia mesma de um Ser de indivisão, Ser de profundidades, Ser de Abismo. Por que Abismo? Porque não há mais fundamento, porto seguro, ponto arquimediano. Merleau-Ponty quer pensar o Ser, Outrem infantil para além do ideal cartesiano de fundamento. Essa é a única saída para o filósofo escapar do recinto de todo idealismo, aos olhos de Merleau-Ponty, o conceito de carne se refere àquilo do qual as coisas são feitas: “é a carne, como elemento de uma nova ontologia, que torna possível pensar o entrelaçamento entre o eu e outrem, sem recair nos velhos prejuízos clássicos das filosofias da consciência” (SANTOS, 2022, p. 217). Outrem surge por espontaneidade porque é constituído da mesma carne que eu, tudo que é feito de carne possui a estrutura de figura-fundo, conforme os princípios enunciados pela Psicologia da Forma. A carne é expressão de uma *Gestalt*, de um Todo indivisível, como costuma chamar Schelling.

Quando a criança nasce, os objetos a rodeiam como se fossem coisas vindas de outro planeta. Ao decorrer da vida, ela aprende a se servir deles da mesma forma que as outras pessoas utilizam. Isso ocorre porque o seu esquema corporal faz com que haja correspondência imediata entre aquilo que

ela vê fazer e aquilo que ela faz (MERLEAU-PONTY, 2006). Existe, em especial, um objeto cultural que desempenha um papel crucial na percepção do outrem. Trata-se, precisamente, da linguagem, tema que passaremos a nos ocupar a partir de agora.

2.3 Intersubjetividade e linguagem

Merleau-Ponty coroa a primeira grande parte, sobre o “O Corpo”, na *Fenomenologia da Percepção*, com o capítulo “O corpo como expressão e a fala”. Ele passa então a se dedicar exclusivamente à descrição da linguagem do corpo anônimo, com o objetivo de superar a dicotomia entre objeto e sujeito. Com isso, o filósofo visa descrever como se institui o fenômeno da fala e o ato de se expressar. Trata-se, portanto, de restituir a linguagem em seu exercício mais originário, ao contrário da tradição filosófica, que concebera a linguagem como algo tardio, um tema meramente marginal ou secundário. As concepções clássicas tratavam a linguagem por meio de uma relação intramundana e ôntica. Dessa forma, a linguagem era tratada como mero acessório. Nas palavras de Silva:

Isso ocorre porque, no seio dessa tradição, a linguagem é mascarada por meio de “relações intramundanas e ônticas”, de modo que a experiência própria da fala não merecera uma dignidade ontológica em relação à ordem do pensamento, exercendo diante deste, tão somente a função de mero acessório (2009a, p. 94).

Em sua correspondência encaminhada a Chanut, Descartes define a linguagem a título de um “psiquismo inconsciente”, onde os sentidos das palavras estão relacionados, nomeadamente, com estados de consciência. Dessa forma, quando o sujeito nomeia algo que não corresponde rigorosamente com a coisa, ele está suscetível ao erro, pois, se a palavra perde seu sentido, o pensamento não consegue exercer plenamente. Em outras palavras, se os filósofos entrassem em comum acordo com os significados das palavras, não existiria tantas controvérsias.

Em sua carta, Descartes caracteriza a fala como um simples processo de aprendizagem da língua. O sujeito junta as letras, forma as palavras que são coisas com suas significações, e, enfim, vincula as significações aos

pensamentos. Nessa medida, se ouve novamente as mesmas palavras, se concebe e se recorda as mesmas por um processo mnemônico puramente causal. O empirismo segue o mesmo caminho cartesiano. Ele concebe a linguagem como caráter operacional, mas, “[...] se há alguma diferença a ser precisada, é a de que, para o empirista, constituição da linguagem se vincula estreitamente aos estímulos neurofisiológicos, configurando uma espécie de sonoridade associada pelo cérebro” (SILVA, 2009a, p. 96). Locke apresenta a linguagem como “marca sensível das ideias”. Tais ideias são significados imediatos, praticamente automáticos, em que as palavras são capazes de deixar marcas sensíveis articuladas nos pensamentos, apreendidas através do uso frequente de tal operação linguística. Sendo assim, comportando uma significação sonora, “os pensamentos só se transmite na medida em que o sujeito usa os sons como sinais das ideias produzidas inteiramente pela mente” (SILVA, 2009a, p. 96).

Para Merleau-Ponty, a posição cartesiana é movida pela falta de um “sujeito falante”, visto que, a fala não é uma ação. Para o racionalismo, a linguagem é uma forma de consciência que ignora totalmente a função da fala: o que, da mesma maneira, faz inexistir um “sujeito falante”. Em função disso, não existe um sujeito falante, só imagens verbais. Na posição empirista também falta um “sujeito falante”: o homem fala da mesma forma que a luz acende. Nota Silva “[...] o processo linguístico não passa de uma decodificação sensorial, meramente funcional, (2009a, p. 96).

O que foi exposto até agora é que, para as duas vertentes, a linguagem não possui significação, “[...] porquanto, é apenas um fenômeno psíquico ou fisiológico” (SILVA, 2009a, p. 97). Aos olhos de Merleau-Ponty, essa não pode ser a explicação última da linguagem, pois, ambas renunciam a experiência da linguagem em sua função mais própria, transcendente e, portanto, originária. Nesse sentido, a linguagem se projeta muito mais além do que uma vibração sonora ou composta por gases moleculares. Discute Silva:

Elas [concepções clássicas] mal compreendem o “ato” pelo qual a linguagem adquire “sentido”, pois, simplesmente abordam a língua como uma “coisa da natureza” distribuindo tão somente seus elementos, sem tentar reconstruí-la do interior. Desse modo, que experiência então, a linguagem testemunha? (2009a, p. 97).

Merleau-Ponty afirma que a palavra possui sentido, uma vez que ela é utilizada em diferentes contextos. Quer dizer: “[...] pouco a pouco, a palavra se transborda de um sentido que não pode ser fixado absolutamente” (SILVA, 2009a, p. 97). A linguagem que é construída é a expressão do sujeito, como as cores na pintura. Assim, ela não se resume à mera fixação do objeto ou um pensamento. Por princípio, a palavra é o comparecimento do pensamento no mundo sensível, isto é:

A denominação dos objetos não vem depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento. Quando fixo um objeto na penumbra e digo: “É uma escova”, não há em meu espírito um conceito da escova ao qual eu subsumiria o objeto e que, por outro lado, estaria ligado à palavra “escova” por associação frequente, mas a palavra traz um sentido e, impondo-o ao objeto, tenho consciência de atingi-lo (MERLEAU-PONTY, 1945; 207; 2006, p. 242).

Essa disposição do sujeito de nomear fenômenos se projeta muito além do que simplesmente evocar sentidos fonoaudiológicos. Ela evidencia a experiência do corpo próprio como “expressão primordial”; já que é por meio dessa “operação primeira” que se estabelece os signos. Assim, “a fala se transcende por meio dessa gestualidade, cujo campo de ação é a primordialidade do mundo percebido, pois, ao invés de constituir uma imagem verbal ou uma representação, a palavra encarna a própria modulação do corpo enquanto ser-no-mundo” (SILVA, 2009a, p. 98). Dito de outro modo, a linguagem se revela como expressão primordial junto ao mundo percebido; é nessa experiência do mundo que os signos adquirem sua força própria, sua energia comunicante. Razão pela qual

É à luz da existência corporal, enquanto “esboço exemplar”, que se funda nosso primeiro pacto com o mundo. Este pacto exprime, na verdade, o selo de nossa encarnação num círculo de existência também co-habitada ou, ainda intersubjetivamente vivida na linguagem (SILVA, 2009a, p. 98).

No caso do distúrbio de linguagem que afeta a capacidade de se comunicar do sujeito, o filósofo francês expõe que o afásico perde o que o sujeito normal possui, ou seja, a capacidade de utilizar as palavras. Assim, o transtorno afásico deve ser compreendido como “comportamento de conjunto do doente”

(SILVA, 2009a, p. 98). Trata-se então de um distúrbio, pois quando o afásico esquece uma cor de determinado objeto, o que ele possui é a dificuldade de se manifestar. A esse respeito, bem observa Merleau-Ponty:

[...] se o doente não pode nomear as amostras, não é que tenha perdido a imagem verbal da palavra vermelho ou da palavra azul, é porque perdeu o poder geral de subsumir um dado sensível a uma categoria, é porque voltou a cair da atitude categorial na atitude concreta (1945, 205; 2006, p. 240).

Dessa maneira, a condição afásica não se define como a perda das imagens verbais, pois, o doente ainda consegue empregar palavras em um conjunto. Merleau-Ponty tem em vista aqui as observações clínicas de Kurt Goldstein e Adhemar Gelb, neuropsiquiatras alemães pioneiros nesses estudos. Esses trouxeram descobertas clínicas que evidenciam que a linguagem está diretamente ligada a uma significação existencial, ou seja, a experiência linguística é o modo que o homem utiliza para se engajar no mundo. Isso mostra, por exemplo, por que razão a subjetividade deixa de ser um “sujeito pensante” e passa ser um “sujeito falante”. Consequentemente, a linguagem não é mais tardia e estabelecida em “terceira pessoa”. A linguagem, em sentido fenomenológico, nos possui, nos abarca em sua camada mais primordialmente intencional:

Se a fala pressupusesse o pensamento, se falar fosse em primeiro lugar unir-se ao objeto por uma intenção de conhecimento ou por uma representação, não se compreenderia por que o pensamento tende para a expressão como para seu acabamento, por que o objeto mais familiar nos parece indeterminado enquanto não encontramos seu nome (MERLEAU-PONTY, 1945; 206; 2006, p. 241).

Em qual nível, porém, a linguagem e o pensamento se relacionam? Há um pensamento na fala tanto para aquele que fala e escreve quanto para aquele que lê e escuta. O sujeito que pensa não é anterior à linguagem. Avalia Silva:

Se conhecemos uma palavra ou apropriamos uma língua não é porque dispomos de “montagens nervosas preestabelecidas”, nem conservamos alguma recordação pura, mas, sobretudo, porque assumimos pela palavra uma modulação ou um lugar peculiar num mundo linguístico e que tem a fala como seu emblema (2009a, p. 101).

O sentido se encontra fixado no interior da fala. A fala, como menciona Merleau-Ponty, é a existência exterior do sentido (2006), isto é, o sujeito assume um mundo no qual a fala é originariamente a sua própria manifestação. A fim de melhor compreender isso, tomemos como exemplo a criança. Nas palavras de Silva: “[...] a razão pela qual a criança, ao assimilar sua língua, é arrastada por uma ‘ação de linguagem’ que ultrapassa as regras sintáticas: o que se aplica à fala original é a condição da criança que pronuncia sua primeira palavra” (2009a, p. 101). O homem vive em um mundo onde a fala já está constituída, pois o mundo da experiência se dá pelos ruídos da fala. Esta, a fala, abre, portanto, um saber intersubjetivo.

Ora, essa abertura própria da linguagem é o que permite Merleau-Ponty reconhecer outra fundação: a intersubjetividade. A questão de outrem também é um nível de questionamento que se radica na experiência da fala, da linguagem. Merleau-Ponty faz uma distinção entre “‘fala originária’ [...] quando se retoma certo poder de pensar segundo outrem, e uma ‘fala secundária’, própria de um pensamento apreendido” (SILVA, 2009a, p. 102). A linguagem se constrói por uma fala falante que tem o poder de criar, e uma fala falada que é instituída habitualmente, a primeira se realiza na segunda, e a segunda só é possível por meio da primeira. Na primeira, encontra-se o que Merleau-Ponty afirma ser uma intenção em estado nascente. Isso ocorre “porque todas as palavras que se tornaram os simples índices de um pensamento unívoco só puderam fazê-lo porque, em primeiro lugar, funcionaram como falas originárias” (SILVA, 2009a, p. 102). Procuremos descrever melhor o sentido e alcance da intersubjetividade e da linguagem no mundo da percepção.

Quando uma palavra é a manifestação de uma experiência sob o mundo cultural, ela própria assume a sua existência, a sua significação encarnada. Nas palavras de Silva, “ela (a fala) exprime, muito propriamente, a ‘mímica existencial’ das experiências que primordialmente brotam do mundo perceptivo, graças à expressividade corporal (2009a, p. 102). Outrem, então, se expressa por meio de minhas respostas, o que leva, por exemplo, Merleau-Ponty atribuir estatuto a outro importante conceito: a noção de transcendência. Ele fala de um movimento de transcendência na experiência da linguagem radicada na gestualidade do corpo próprio em sua abertura a outrem. Como escreve Silva:

Este movimento de transcendência impelido junto à experiência do corpo próprio já é a prova fulgurante de um exercício que recobre toda significação instrumental. A expressão transcende um “pensamento já feito”, justamente porque esse novo “sujeito falante” já é um “sujeito no mundo”, corporalmente expresso, carnalmente situado (2009, p. 102).

Outrem, dessa forma, não é mais um comportamento que se encontra no meu campo transcendental, como no idealismo fenomenológico de Husserl. A bem da verdade, somos um para o outro colaboradores com uma reciprocidade perfeita, quer dizer, eu e outrem coexistimos por meio do mesmo mundo, mundo esse que se torna, desde então, o verdadeiro transcendental. O mundo é o lugar do transcendental. Isso apenas atesta a virada fenomenológica de Merleau-Ponty em relação a Husserl. Para Merleau-Ponty, bem o sabemos agora, o lugar do transcendental não é mais um eu puro como reduto último irreduzível. É o mundo percebido ou o mundo da vida. Essa nova tese é sumamente importante aqui para os nossos desígnios. Por isso Merleau-Ponty pode falar que é no interior de um mundo falante e falado que existimos. O diálogo tem o poder de liberar meus pensamentos para outrem, no entanto, o que ele pensa em relação ao que foi dito, ou seja, seus pensamentos sobre o que foi falado são apenas dele. É impossível que eu forme os pensamentos de outrem, como reconhece o filósofo:

No diálogo presente, estou liberando de mim mesmo, os pensamentos de outrem certamente são pensamentos seus, não sou eu quem os forma, embora eu os apreenda assim que nasçam ou que eu os antecipe, e mesmo a objeção que o interlocutor me faz me arranca pensamentos que eu não sabia possuir, de forma que, se eu lhe empresto pensamentos, em troca ele me faz pensar (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 407; 2006, p. 475).

Embora apreendamos conceitos que foram formulados por outrem e mesmo que o outrem me incentive a ter pensamentos que não sabia possuir, eu, por meio do diálogo, empresto, para ele, os meus pensamentos. Em função disso, o que ele vai pensar é algo dele; a sua resposta me faz pensar, dessa forma, que existe uma troca. Após o término do diálogo surge, então, a minha história privada sobre aquilo que vivenciei com outrem.

Merleau-Ponty advoga que não é suficientemente observado que outrem, diante de um diálogo, não apareça a nós. Ora, estar frente a frente com outrem

no espaço em um diálogo assistindo o seu comportamento, fato é que o seu rosto zangado não faz com que a sua intenção me alcance: “O adversário nunca está inteiramente localizado: sua voz, sua gesticulação, seus tiques são apenas efeitos, uma espécie de encenação, uma cerimônia” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 141; 2002, p. 186). Onde, porém, está outrem? Ele se manifesta através de minhas respostas, uma vez que não há como negar a existência de alguém ali. O corpo de outrem está diante do meu, mas ele tem uma particularidade: sua existência singular, o estranho que habita a sua existência, como uma réplica de mim mesmo, todo outrem é um outro eu, como mencionado anteriormente¹⁹.

A questão que fica aqui é a seguinte: como as palavras podem significar outras coisas que não os nossos próprios pensamentos? Como o comportamento de outrem revela o traço de uma coexistência? Isso é possível através da nossa carne, isto é, por intermédio do nosso corpo como ser no mundo, potência carnal. Sustenta Merleau-Ponty:

[...] há uma tese subentendida por todas as nossas experiências; ora, ela priva nossa existência da densidade de um ato absoluto e único, fazendo da “corporeidade” uma significação transferível, tornando possível uma “situação comum” e, finalmente, a percepção de um outro nós mesmos, se não no absoluto de sua existência efetiva, pelo menos no desenho geral que dele nos é acessível (1969, p. 147; 2002, p. 193).

Na experiência do diálogo, outrem vem ao nosso encontro tocando nossas significações. Da mesma forma, nossa fala vai afirmando as respostas, uma vez que, em meio a essa experiência ou vivência, invadimo-nos um ao outro, pois nos encontramos no mesmo mundo cultural. Isso tudo, “[...] e, em primeiro lugar, à mesma língua, e na medida em que meus atos de expressão e os de outrem pertencem à mesma instituição” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 147; 2002, p. 193). Da mesma maneira que minha coexistência manifesta a fonte de ser para mim e para outrem, a linguagem imprime uma relação fundamental de mim com minha fala, conferindo a ela uma dimensão do ser.

Quando se pensa na operação expressiva, mais genuinamente a fala em seu estado nascente ou selvagem, encontra-se uma situação em que não é apenas uma forma de ser, mas uma forma de fazer. É nesse momento que

¹⁹ Outrem e o mundo humano, página 51.

acontece o que o filósofo chama de empreendimento de comunicação. Como nota Merleau-Ponty:

Entre o gesto “natural” (se é possível encontrar um só que não suponha ou não crie um edifício de significações) e a fala, a diferença é que aquele mostra objetos dados noutra parte aos nossos sentidos, ao passo que o gesto de expressão, e, em particular, a fala, é encarregado de revelar não apenas relações entre termos dados noutra parte, mas também os próprios termos dessas relações (1969, p. 148; 2002, p. 194).

É por meio da cultura que os gestos e as palavras possuem um fundo comum evidente. Foi, pois, preciso que a cultura fosse realizada por gestos e palavras para se sedimentar. No momento que “a primeira significação ‘humana’ é expressa” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 148; 2002, p. 195), ela ultrapassa a pré-história. Trata-se de uma fala conquistadora, já que é por meio dela que surge a fala instituída, a língua propriamente dita (2002). É necessário que a língua ensine seu sentido tanto para aquele que fala como para aquele que ouve, pois, dessa maneira, é fundamental que ela se torne um gesto capaz de ultrapassar a sua materialidade própria para doar sentido às coisas:

Anterior a todas as línguas constituídas, sustentáculo de sua vida, ela (a fala) é, em troca, levada à existência por elas, e, uma vez instituídas significações comuns, torna a levar mais longe seu esforço. Cumpre, portanto, conceber sua operação fora de toda significação já instituída, como o ato único pelo qual o homem que fala se atribui um ouvinte, e uma cultura que lhes seja comum (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 148-149; 2002, p. 195).

Certamente, a fala não é visível como outrem. É impossível determiná-la em um lugar, tomado aqui, materialmente falando. Convém observar, no entanto, que ela se infunde na experiência intersubjetiva a título de uma potência; potência essa transcendente à linguagem material (gráfica, sonora). Esse movimento de transcendência acena um sentido. Esse é o seu valor intersubjetivo. Ora, a fala é o que o sujeito dispõe de mais próprio: ela está mais ao meu lado do que nas coisas, mas ela não está dentro de mim, uma vez também que se encontra no ouvinte. Afirma o filósofo:

[...] ela é o que tenho de mais próprio, minha produtividade, e, no entanto, só é tudo isso para produzir seu sentido e comunicá-lo; o

outro, que escuta e compreende, junta-se a mim no que tenho de mais individual: é como se a universalidade do sentir, de que falamos, cessasse, enfim, de ser universalidade para mim, e se acrescentasse de uma universalidade reconhecida (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 149; 2002, p. 196).

Observa-se que tanto as minhas palavras como as palavras de outrem não são ilimitadas: meus gestos e minhas condutas exibem, por assim dizer, a minha relação com o mundo. Ao falar com outrem, eu o escuto nos intervalos²⁰ de minhas falas, eu me escuto nele da mesma forma que ele fala em mim.

A relação do sujeito com uma obra começa através da familiaridade com as palavras escritas em sua língua, com as ideias que condizem com a sua bagagem do mesmo modo “como nossa bagagem, assim como minha percepção de outrem é, à primeira vista, a dos gestos ou dos comportamentos da espécie humana” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 149; 2002, p. 196). O livro ensina realmente alguma coisa. Vejamos: é necessário que, em um certo ponto, o leitor se sinta surpreendido. Da mesma maneira que ocorre, pois, uma transformação no sujeito, da mesma forma ocorre com a relação a outrem. É preciso evoluir com a diferença de outrem, ou seja, é preciso, enfim, que as diferenças enunciem um sentido.

Quando se escreve uma obra, o escritor justamente fala sobre as coisas que habitam o mundo. Ele não dirige a sua escrita para um saber puro e absoluto; ele a dirige na forma que as coisas se instalam no mundo, sua posição, seu fundo, jogos de luzes, o sentimento causado.

O escrito fala aos homens e alcança a verdade através deles. Só compreenderemos inteiramente esse salto sobre as coisas em direção a seu sentido, essa descontinuidade do saber que está em seu mais alto ponto na fala, se o compreendemos como invasão de mim sobre o outro e do outro sobre mim... (MERLEAU-PONTY, 1969, p.141; 2002, p. 185).

Como visto, a intenção de Merleau-Ponty não foi apenas de se restringir a uma mera crítica as concepções clássicas em torno da linguagem, mas descrever a experiência do corpo próprio e da intersubjetividade. Como sugere Silva: “O que víamos emergir em tal momento era um fecundo significado que o conceito de expressão assumia como signo de nossa experiência gestualmente

²⁰ Cf, p. ex., ORLANDI (1980).

carnal” (2009a, p. 272). A linguagem releva, da mesma forma que o mundo natural, sujeitos que se relacionam por meio da intencionalidade. Ou, ainda, conforme ajuíza Santos: “Não se trata de um sujeito que confere sentido ao percebido, mas tão somente de um sujeito que é responsável por fazer a operação de sintetizar os sentidos esparsos dos fenômenos que aparecem” (2022, p. 210). Assim, a existência e a comunicação são possíveis porque não necessitam de um outro elemento para fazer a ligação das subjetividades desde um mesmo terreno comum, um mundo compartilhado.

A percepção de outrem, por meio do mundo intersubjetivo, segundo Merleau-Ponty, só apresenta problema para os adultos. Na infância, a criança não possui consciência de si mesma e nem dos outros egos. É que ela “[...] vive em um mundo que ela acredita imediatamente acessível a todos aqueles que a circundam” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 407; 2006, p. 475). A criança, enfim, não percebe que todos possuem certos limites acerca das perspectivas sobre o mundo, uma vez que, para ela, as pessoas são guiadas por um mundo único. Por esse motivo, dedicamos o nosso terceiro capítulo para a compreensão da percepção da criança, tanto em relação a ela mesma como a outrem. Esse corresponde ao próximo passo aqui da pesquisa.

3. A PERCEPÇÃO DA CRIANÇA COMO OUTREM

3.1. A criança vista pelo adulto

Em relação à criança, Husserl oferece em seu texto *A criança. A primeira empatia*, um questionamento importante: como um “eu” adquire seus primeiros dados? Segundo o filósofo, a criança possui experiências desde o ventre de sua mãe. Desse modo, a criança dispõe de suas percepções com um horizonte de percepções, isto é, ela obtém novos tipos de dados a partir daquilo que ela já adquiriu previamente. Husserl afirma que ela é um “eu” de hábitos superiores, mas que, no entanto, não possui reflexões sobre si, não tem a temporalidade formada e não dispõe de re-lembranças. Nas palavras de Husserl:

Ela (a criança) já é um eu em um estado mais elevado, superior, que produz experiência, ela já adquiriu experiência desde sua existência na carne materna, ela já tem suas percepções com um horizonte de percepção. Além disso, ela possui dados de um novo tipo, contrastes em seu campo de experiência sensível; novos atos, novas aquisições sobre o fundo daquilo que foi adquirido previamente, ela é um eu de hábitos superiores, mas sem reflexão sobre si, sem temporalidade formada, sem re-lembranças (2017, p. 375).

Mantendo-se absolutamente fiel ao princípio de seu idealismo fenomenológico transcendental, Husserl compreende que a criança passa por uma identificação da carne em unidades isoladas de modo cinestésico, em que cada órgão é singular e individual. Sob esse ponto de vista de sua descrição, o filósofo considera que há a “formação tardia de todo um campo de percepção de identificação móbil do ato de reconhecer, embora sem a repetição da lembrança estar formada” (HUSSERL, 2017, p. 375). A mãe, para a criança, é uma unidade visual e tátil; a mãe é desejada por seu filho como alguém que realiza as suas necessidades. Segundo Husserl, a formação do campo espacial da criança em relação ao seu corpo e o corpo de outrem se dá de forma tardia. A primeira mãe, como afirma, o filósofo, é o que “[...] há de idêntico, de reconhecido e como

“premissa” para a satisfação do desejo; quando ela vem e está aí, então a satisfação se produz” (2017, p. 376). Dessa forma, ainda não existe nenhuma empatia²¹.

Como, pois, compreender a primeira empatia depois que a carne se forma como órgão, e logo após a função dos órgãos dos sentidos já se encontrarem estabelecidos para as coisas exteriores? Segundo o filósofo, as mãos da mãe se aproximam e se afastam da criança quando vão se ativar em seu espaço, etc. O primeiro estabelecimento da carne própria para o espaço exterior da criança, seja por meio de movimentos ou repouso, ou até mesmo por cinestesia, o seu eu oculta-se quando não é identificado como eu, no entanto, tal eu configura como o centro do afeto e da ação. Nas palavras de Husserl:

A primeira empatia (*Einfühlung*) – Dificuldades em compreender quando ela ocorre, mesmo depois que a carne já é constituída como um órgão e que, também já, a função dos órgãos de sentido está constituído para as coisas externas. A carne materna, as mãos maternas, se aproximam e se afastam de mim quando vão se ativar em seu espaço, etc. A primeira possessão da carne própria, do espaço exterior de coisas, seja quando estão de repouso ou quando se movem, por meio das cinestesias da carne, por meio do funcionamento de seus órgãos. O eu oculta-se quando não é tematizado como eu. Mas, ele é o centro do afeto e da ação, da identificação, da possibilidade. A repetição no outro, a síntese – o mesmo mundano (2017, p. 376).

A relação entre eu e outrem se efetua por meio da síntese entre os egos. Os signos são produtos que as pessoas utilizam para reconhecer algo e se comunicarem. Para Husserl, o vínculo que surge, pela comunicação, para nomear coisas comuns não possuem empatia. Aponta ele: “[...] troca – vínculo pela comunicação, tendo nela e com ela os seus pressupostos, os nomes para as coisas comuns – sem empatia” (2017, p. 376). A criança aprende o nome das coisas por meio da mãe. Essa assimila os sons preferidos e as referências que são dadas; assim, os signos são direcionados a qualquer coisa apresentada.

Por meio de uma cinestesia involuntária, a criança emite sons; logo, em seguida, ela aprende a repetir os sons de forma arbitrária. A cinestesia se

²¹ “O que há de instintivo na relação da carne própria, desde os órgãos próprios já constituídos, os lábios, no discurso, os olhos e os movimentos dos olhos, etc. até os movimentos dos lábios e a fala da mãe, etc. A carne estranha como carne e empatia” (*Einfühlung*) (HUSSERL, 2017, p. 376).

encontra no som que a criança emite. Ora, a mãe pronuncia sons parecidos ao seu lado e, é claro, a criança escuta, “mas os possui sem as cinestesis às quais pertence, que são despertadas por associação, mas que não estão presentes ao mesmo tempo; ao invés disso, há cinestesi-zero” (HUSSERL, 2017, p. 376). Afinal, qual é a importância dessa repetição de caráter ostensivo? Ao decorrer de seu crescimento, a criança passa a entender, paulatinamente, o que quer dizer mamãe, papai. A criança chama e a mãe vem, normalmente, a mãe não fala “eu estou indo”, ela diz “a mamãe já vai”, então como a criança aprende a dizer “eu” e a compreender o “tu” entre outros pronomes pessoais? Os adultos responsáveis não usam tais pronomes pessoais para com a criança, mas utilizam em diálogos como outras pessoas. Conforme Husserl:

Como nomes, a criança aprende primeiro “mamãe”, “papai” etc. A mãe não diz à criança “já estou indo”, “eu levo isto”, mas “mamãe já vem”, “mamãe leva”. Como a criança vem a dizer “eu” – a compreender o “tu” quando lhe falam, compreender o “ele”, o “nós”, o “vós” – os pronomes pessoais, quando os seres que o rodeiam, não lhe falam a ele, mas entre si, utilizando os pronomes pessoais? A isto se acrescentam todas as palavras que remetem a nomeação do que é pessoalmente orientado, o “aqui” e o “agora”, o “próximo” e o “distante”, “direita” e “esquerda”, etc. (a partir de mim, a partir de nós, a partir de um passado, etc.), o “presente”, o “passado”, o “futuro” – todas as palavras subjetivamente relativas como tais, em todas suas relações graduais que pertencem à subjetividade, portanto que fazem, em definitivo, o mundo circundante [um mundo] histórico, o mundo circundante como presente e como nosso, o mundo circundante como passado, etc, o mundo circundante como aquele dos homens estranhos, etc. (2017, p. 376).

Aqui, a fenomenologia transcendental se situa na medida mesma em que o sujeito se utiliza para se apresentar, se expressar e na forma que outrem tem para se corresponder. Os homens, em seus modos de aparição, cada um, segundo Husserl, “tem dos outros seus modos de aparição respectivos” (2017, p. 377). Eu tenho outrem por meio do meu modo de aparição, quer dizer, seu corpo aparece como substrato da empatia, da mesma forma que esse mesmo corpo aparece para outros. Outrem possui, dentro do seu modo de aparição, um mundo circundante (*Umwelt*), ao me compreender dentro do seu campo “e aparecendo em meus modos de consciência dele; assim, tudo é incluído nesses modos de consciência, o que eu disse dele é como que incluído em sua

consciência (HUSSERL, 2017, p. 377). Ora, isto nada mais é que uma implicação intencional que, segundo o filósofo, é plena de estados de empatia.

Compreendido a forma com a qual Husserl esboça acerca do desenvolvimento da criança por meio da empatia, Merleau-Ponty, em seus cursos ministrados na Sorbonne, apresenta a criança vista pelo adulto. O filósofo francês inicia propriamente o capítulo afirmando que habitualmente a pedagogia é pensada como uma posição da psicologia da criança, ou seja, ela é uma técnica de estudo no qual é totalmente dependente da psicologia da criança. Assim, “essa relação parece clara, pois é aquela entre a ciência (estudo das causas e consequências) e a técnica (estudo dos meios e dos fins)” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 90; 1990a, p. 95). Dessa forma, a pedagogia é tratada como um “conjunto das técnicas que resumem a ciência psicológica e a transformam-na em regras de ação” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 89; 1990a, p. 95). No que se refere à pedagogia, ela aparece duplamente subordinada: primeiro pela psicologia; segundo pela moral, já que ela, a pedagogia, segue valores que são preestabelecidos e não questionados. A esse respeito, bem nota Merleau-Ponty:

[...] nessa relação, a pedagogia é duplamente subordinada: à psicologia, primeiro, e a à moral, depois, posto que supõe valores preestabelecidos que ela não questiona (postulados implícitos como, por exemplo, a medicina postulando implicitamente que a vida é um valor preferível à morte) (2001, p. 89; 1990a, p. 95).

Adiante, Merleau-Ponty afirma que não se deve supor que a pedagogia siga valores preestabelecidos, visto que é necessário conhecer a situação na qual a criança se encontra. Inicialmente, é preciso definir o valor da própria situação: “não se pode estabelecer imperativos pré-concebidos antes de conhecer os conflitos entre o adulto e a criança” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 89; 1990a, p. 96).

Já no tocante à dependência da pedagogia no que se refere à psicologia da criança, Merleau-Ponty afirma que tal sobreposição é artificial, pois a pedagogia “não é aplicação da psicologia, a pedagogia é inteiramente psicologia da criança” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 90; 1990a, p. 96). Quando se refere aos seres vivos, principalmente humanos, é impossível separar a razão da ação, ou seja, toda investigação é uma intervenção. Em tal perspectiva, é impossível

analisar ou vivenciar sem motivar alguma mudança no sujeito, o que evidencia que a relação entre pedagogo e a criança é essencial para a situação. Avalia o filósofo:

O problema do pedagogo é o do psicanalista e, em geral, de todo experimentador; ele modifica seu objeto de estudo. Mas isso só é um inconveniente se ele ignora o sentido de sua própria intervenção. O mais grave é que ele às vezes só pode saber disso através da reação da criança. É, pois, simultaneamente que o adulto aprende a se conhecer e a ensinar a criança (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 90; 1990a, p. 96).

A criança é aquilo que o adulto faz dela. Desse modo, não importa o que o adulto passe para ela, desde que ele saiba o que está introduzindo. A relação circular é necessária, pois, não existe outra maneira de se relacionar com a criança. É preciso, portanto, separar aquilo que vem dos adultos e aquilo que é, em sentido próprio, das crianças. Como nota o pensador francês:

Em suma, a relação entre observação e ação, teoria e prática, não é nunca uma relação de puro conhecimento, mas é uma relação de existência; com uma crítica suficiente, pode-se esperar constituir um saber real (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 90; 1990a, p. 97).

A psicologia da criança compreende o lado da criança e a pedagogia o lado do adulto. Assim, “a pedagogia seria a descrição da imagem que o adulto faz da criança” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 91; 1990a, p. 97). Ela é o meio pelo qual o adulto estabelece a sua relação com a criança e compreende como isto ocorreu durante a história.

É por meio da história que é possível compreender a relação do adulto com a criança. Pois bem, esse vínculo é uma espécie de fenômeno de espelhos, é um jogo de reflexos onde dois espelhos são postos um diante do outro: a criança é o reflexo daquilo que o adulto acredita que ela seja. Segundo Merleau-Ponty, “estamos todos indiscutivelmente ligados pelo fato de que outrem é, em relação a nós, o que somos em relação a ele. Só a história pode fazer-nos sentir até que ponto somos os criadores da mentalidade infantil” (2001, p. 91; 1990a, p. 97). Através da história pode-se observar a pressão que os adultos fazem sobre a criança, como as relações de repressão que por muito tempo foram vistas como algo biológico, puramente instintivo do homem.

Esse domínio do adulto sobre a criança parece ser tão natural, visto que a criança espera tudo de um adulto. O adulto vê a criança como uma propriedade que irá dar continuação à história dessa, como se a natureza estivesse o presenteando com alguém semelhante que fosse realizar sonhos cujos objetivos não foram alcançados. Merleau-Ponty faz a distinção entre a “liberdade” e o “poder” no sentido outorgado por Descartes: “a liberdade é a mesma para todos, mas não o poder (os meios de realizá-la)” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 92; 1990a, p. 98). Ao nascer, a liberdade nada serve para a criança, pois essa última está totalmente desprovida de poder; ora, esse estágio é passageiro, o que, no entanto, parece conferir ao adulto uma atitude possessiva. Senão vejamos:

Na realidade, esse despojamento provisório da criança humana está ligado à sua potência ulterior: é porque será um homem que tem tão poucos instintos e que é muito mais desprotegido que o filhote de um animal. Prolongando a autoridade assumida além da primeira infância, o adulto não obedece “à natureza”, ele cria uma dependência, faz um escravo e modifica” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 92; 1990a, p. 98).

Tal conduta é considerada pelo filósofo ridícula. Daí resulta ser necessário destacá-la sobre um fundo (como faz os gestaltistas), comparar períodos e civilizações diferentes. Para tanto, a história nos fornece diferentes contextos, como os econômicos, os políticos e os religiosos. Sob esse prisma, é possível compreender como os adultos vêm tratando as crianças e como essa conduta está totalmente ligada à própria formação dos futuros adultos.

A contextualização histórica nos remete à contribuição, por exemplo, que a psicanálise e o materialismo histórico exercem sobre a pedagogia atual. A psicanálise tem o papel de examinar, primeiramente a relação “criança-adulto” e, depois, “adulto-criança”. Ao se analisar, todavia, a relação hostil de um avô para com o seu neto, pode bem se revelar aí como uma hostilidade com alguém de seu passado se deslocam em outros modelos de relações. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Contudo, no curso da análise podem emergir reações típicas de adultos (reações de hostilidade como, por exemplo, no caso de uma avó de 65 anos cuja antiga hostilidade em relação a seu neto revelou-se como deslocamento da antiga hostilidade em relação a seu irmão nascido quando ele tinha dois anos). Seria preciso examinar como certas condutas generalizadas poderiam ser reconduzidas a deslocamentos análogos (2001, p. 90; 1990a, p. 98).

É comum algumas tribos só nomearem as crianças depois delas serem admitidas na comunidade. Isto ocorre porque a tribo tem suas crenças, como se houvesse um certo medo do desconhecido que aquela criança representa, como uma encarnação de um ancestral que não se sabe se é favorável para a tribo, ou se é alguém hostil. Aos olhos de Merleau-Ponty, este exemplo de isolamento e desconfiança para com a criança pode se aproximar dos fatos de má conduta contra ela, como, por exemplo, o infanticídio²².

As mudanças na natureza estão atreladas ao trabalho humano. Por meio dessas transformações é possível compreender a relação entre o adulto e a criança. Os meios de propriedades e produção, a forma em que o homem trabalha está totalmente ligado com a maneira como ele pensa. Segundo Merleau-Ponty, Friedrich Engels compreende a constituição familiar sob um modelo conjectural. Para esse pensador alemão, a constituição familiar teve origem na idade da pedra onde homens e mulheres manejavam instrumentos de trabalho e participavam igualmente da produção. Quando a charrua foi inventada, a cultura da terra se tornou uma função recorrente dos homens. Foi ali que nasceu a vontade de apropriar-se de novos terrenos, no entanto, faltava mão de obra, razão pela qual o próprio homem recorreu à mão de obra escrava. Em virtude disso é que se dá o nascimento da propriedade privada. Com comenta Merleau-Ponty:

Engels chama a aparição da charrua de o “fracasso histórico da mulher”. Ele conclui que um novo progresso social, entravado pela propriedade privada e pela estrutura atual da sociedade e da família, só poderá ter lugar com a volta da mulher à vida produtiva; o aparecimento de novos procedimentos industriais torna possível essa reintegração da mulher na vida coletiva (2001, p. 98; 1990a, p. 104).

Os conflitos em família e os traumas das crianças surgiam pela falsa situação da mulher onde se fundou uma profunda desigualdade. Levando em conta isso, no entanto, como menciona Merleau-Ponty, “a estrutura familiar atual,

²² Seria preciso talvez generalizar pesquisas como as que Freud tentou em *Totem e tabu* (Payot, col. “P.B.P”) – no qual ele explica o totemismo pela celebração do suposto assassinato do pai disfarçado de animal (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 93; 1990a, p. 97), tema do qual não entraremos aqui.

baseada numa profunda desigualdade, tende a desaparecer e, com ela, tudo o que havia de nefasto na educação das crianças” (2001, 98; 1990a, p. 104). Sabemos, todavia, que atualmente muitas famílias ainda sofrem com resquícios daquela época, mas não se pode negar a evolução da educação das crianças, uma vez que a família não é só um produto econômico da sociedade; afinal, ela expõe, nua e crua, a própria relação humana.

A relação parental, antes do nascimento da criança, é algo difícil de se pensar. No caso da mãe, ela vê o seu corpo deixar de ser inteiramente dela, sendo habitado por um outro ser que, ao nascer, também possuirá uma consciência. “Sua própria gravidez não é, para ela, um ato como as outras ações que ela realiza com seu corpo; trata-se, antes, de um processo anônimo que se faz através dela e de que é só a sede” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 101; 1990a, p. 106). A partir do momento em que a criança nasce, a mãe a vê como uma extensão do seu corpo. Dessa forma, durante a gestação, ela experiencia um mistério maior do que a ordem da matéria e do espírito, ela experiencia a ordem da vida. Isso vai ao encontro, por exemplo, do que Buytendijk discute em seu intrigante texto acerca da maternidade, ou seja, se ela é uma experiência puramente instintiva e vocacional ou bem mais que isso, uma ordem de vivência mais elevada a ponto de, em sentido fenomenológico, se reconhecer nela a expressão de um espírito, espírito materno²³.

A gravidez é acompanhada de vários sentimentos como a felicidade pela vida que surge, mas também pela angústia, pois há, aí, um misto entre vida pessoal da mulher com aquele ser que agora habita o mesmo corpo. A relação da mãe com a criança é ambivalente, quer dizer, ao mesmo tempo que a mãe possui a criança, a criança possui a mãe. Por consequência, essa relação desperta inúmeros sentimentos positivos e negativos nessa vivência materna como: a criança faz com que a mãe se sinta necessária, por outro lado, essa última interrompe os seus desejos pessoais para se dedicar ao seu filho. Merleau-Ponty então interpreta:

Ademais, essa situação dura, situação que ela não controla e que é preciso esperar passivamente o desenrolar, é acompanhada de todas as espécies de fantasmas. A criança é imaginada ora como um herói, ora como um monstro, destinada a ser o mais feliz ou o mais infeliz dos

²³ Cf. BUYTENDIJK (2017) e SILVA (2018a).

seres. Frequentemente, ela sente, com agudeza, a significação desse nascimento e as modificações que ele trará em sua vida (2001, p. 103; 1990a, p. 108).

Após o nascimento da criança, a mãe passa por um sentimento de estranheza, visto que quando ela estava grávida, ou seja, a criança era parte integrante de seu corpo, uma espécie de propriedade. Ao nascer, a criança não é mais da mãe, não mais lhe pertence. Ora, isso se explica pelo fato que a criança passa do imaginário da mãe para a condição de uma criança real que está aberta a diversas possibilidades. É o que mostra, uma vez mais, Merleau-Ponty:

É preciso, para a mãe, um tempo variável, às vezes longo, para tomar posse de seu filho, para identificá-lo e amá-lo como seu tal como ele é. A relação da mãe com a criança tem, de um lado, uma relação instintiva bastante frágil: é uma relação humana (2001, p. 104; 1990a, p. 109).

Ao mesmo tempo que a mãe considera seu filho seu prolongamento, por outro lado, ela testemunha um outro ser. Os sentimentos da mãe por seu filho são mutáveis: ela passa do desejo que seu filho cresça forte e livre para o desejo que ele sempre dependa dela. Por muitas vezes, a mãe abdica de toda a sua vida em favor da criança, mas isso é uma espécie de dominação, justamente porque, em troca, ela quer uma atitude afetuosa. Observa Merleau-Ponty:

[...] a mãe se faz escrava de suas crianças, aparentemente abdicando de toda vida pessoal em seu favor; na realidade, essa atitude é frequentemente um meio de dominação sobre eles (ela faz de seu sofrimento uma arma e trata de provocar uma atitude afetuosa por sua resignação (2001, p. 104-105; 1990a, p. 110).

Normalmente, a relação da mãe para com um filho é marcada por um sentimento de vingança, isto é, o seu filho homem vingará a atitude masculina que a mãe sofreu ao longo de sua vida. Dessa maneira, ela passa a encorajar o seu filho para ser mais masculino que os outros garotos. Em relação a uma filha, a mãe vê a menina como um recomeço da sua vida, mas, por outro lado, a mãe vê a sua filha como uma rival que pode superá-la nas atividades ao longo da vida. O que o filósofo pretende mostrar é que a relação mãe-criança não é guiada por um “instinto materno” que resolve todos os problemas. Assim, “todos os

problemas da mãe refletem-se em sua atitude diante do marido e da criança e correm o risco de comprometer o equilíbrio da família” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 105; 1990a, p. 111). A maternidade não resolve problemas. É ilusório recomendar ou pôr na conta da própria maternidade, a solução para certos problemas pessoais, como, por exemplo, uma eventual crise no casamento. Ora, se a mulher não estiver bem, a tendência é o agravamento de tais problemas.

A análise científica mostra que a hipótese de instinto materno como disposição inata é inválida, visto que a disposição da mulher para ser mãe também depende do contexto social. Vejamos, a título de exemplo, um caso analisado psicanaliticamente e que é descrito por Buytendijk. Trata-se da experiência de uma menina que cuida de seu irmão mais novo, brinca e o estimula da mesma maneira que sua mãe. Ao mesmo tempo, no entanto, até pouco tempo ela apresentava certa hostilidade em relação à mãe por conta dos cuidados do bebê. Os pais advertem a sua filha para que ela trate o seu irmão da forma mais amigável possível, pois, em breve, ele terá mais força que ela. Apesar, como menciona Silva, das recomendações paternas, a menina prefere tratar seu irmão com mais suavidade, pois, psicanaliticamente falando, ela prefere ver ele sendo amado do que negligenciado (2018a). A mudança de atitude da menina significa o desenvolvimento psicológico normal, isto é, uma adaptação instintiva e ativa para uma situação de passividade que se dá de acordo com a exigência da realidade da criança.

Os desejos da menina em seu estágio emotivo e perturbador faz com que ela tenha vontades e imaginações em relação à atitude materna. Para saciar tais desejos a criança passa imitar a sua mãe, como aborda Silva:

Em geral, se vê que essa imitação da mãe se exprime em jogos ou aceitando pequenos trabalhos domésticos, encorajados pelo ambiente (*milieu*). Pode-se também aprovar a tese psicanalítica de que a menina será, muitas vezes, mais tocada pela rivalidade que o menino e que a sua ligação com a mãe lhe permita, com maior facilidade, conquistar um mundo de segurança, de paz e de consentimento (2018a, p. 51-52).

Já a identificação do pai com a criança é menor e ocorre de uma forma mais tardia do que a da mãe. É que, em geral, a relação do pai para com os seus filhos é marcada pelo sacrifício, mas também pela dominação: “[...] veem-se frequentemente esses pais irritados contra as suas crianças, tentando censurá-

las, mas que as apoiam quando outrem quer intervir” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 106; 1990a, p. 111). Isto não quer dizer que o papel do pai não seja importante na vida do filho: sem dúvida, a sua imagem é mais durável e considerada a mais forte pela criança; relação essa que passa também por todo um processo de construção e reconstrução.

A relação com outrem não é fácil, uma vez que é marcada por conflitos, mas também que é possível se colocar para além desses conflitos pelo bem de uma amizade ou casamento. Em função disso, porém, na relação adulto e criança, essa igualdade não pode ser buscada, visto que, em seus primeiros anos de vida, a criança não possui nenhum poder, o que representa, seguramente, para os pais, um certo hábito de dominação. Os pais passam de um extremo para outro, isto é, “ora respeitando exageradamente a liberdade da criança, ora não a respeitando o suficiente” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 107; 1990a, p. 112). O papel dos pais consiste, portanto, em reduzir esses conflitos com a criança. Convém observar que não se trata de respeitar todas as suas fantasias e fazer todas as suas vontades, mas de não considerar tudo o que a criança faz como fantasia levando em consideração certas coisas que o seu filho ou a sua filha diz ou faz. Assim, portanto, é necessário verificar cada situação e atitudes no intuito de que a conduta do adulto não esteja ligada aos traumas antigos.

3.2. A estrutura da consciência infantil

Merleau-Ponty, ao longo de suas pesquisas, faz uma distinção entre as teorias de Jean Piaget e Henri Wallon. Em função disso, ainda que de modo brevíssimo, é necessário tratar do primeiro autor no sentido de compreender melhor o apoio que o filósofo francês faz das ideias de Wallon²⁴.

As ideias de Jean Piaget e Merleau-Ponty se divergem em vários pontos, principalmente em relação à aprendizagem infantil²⁵. Merleau-Ponty elabora uma

²⁴ Tema este que será tratado no 3.3 A percepção na criança.

²⁵ “É curioso saber que Piaget, em 1952, foi quem substituiu Merleau-Ponty na cadeira de Psicologia e Pedagogia na Sorbonne, quando o segundo assumiu a Cátedra de Filosofia no Collège de France” (FERREIRA, 2010, p. 55). Devido a este

significativa crítica – sem querer desmerecer a contribuição que o psicólogo suíço fez para a ciência – a respeito da ideia de Piaget em relação à lógica infantil. Para o filósofo francês, é impossível estudar a criança sem levar em consideração questões de suma importância, como: a história, os fenômenos da linguagem e os afetos. Não se pode, todavia, ignorar a concepção piagetiana, visto que a sua maior preocupação estava relacionada na forma com a qual o conhecimento surge no homem.

Para Piaget, a Epistemologia Genética buscou estabelecer as raízes dos vários modos de conhecimento, desde as suas formas mais elementares passando para os níveis seguintes. O pensador se apoia na tese de que os “seres humanos passam por transformações ordenadas e previsíveis, mas ressalta que não é a cronologia em si que caracteriza esses estágios” (FERREIRA, 2010, p. 56). Ao mesmo tempo, “a ordem de sucessão das operações não é constante, mas apresenta variações apreciáveis” (PIAGET, 1969, p. 40). Dessa maneira, o processo de desenvolvimento implica diretamente nas condições espaço-temporais em relação à vida perceptiva do sujeito e motora.

Piaget então reflete acerca de uma espécie de egocentrismo, onde o “eu” é o centro da realidade, mas que, no entanto, este “eu” não se reconhece como tal, como o centro da experiência. O início da vida humana é marcado por uma indiferenciação entre o eu e o mundo, assim, como afirma Verissimo (2011, p. 461): “nesse momento da vida, tudo que é percebido encontra-se centrado na atividade própria”. A diferenciação entre o eu e o mundo vai acontecendo aos poucos, “a constituição progressiva de um eu enquanto atividade subjetiva tem como contrapartida a objetivação de um mundo externo” (VERISSIMO, 2011, p. 461). Em suma, Piaget formula a sua teoria ao estabelecer a distinção entre a criança e o adulto; no entanto, tal cisão ocorre de uma forma negativa, pois, a todo momento, o psicólogo busca compreender aquilo que falta na criança para pensar como um adulto de cultura média.

Segundo Piaget, a percepção não é uma atividade única: a percepção faz parte da exploração, da esquematização, da reorganização, do transporte e da

acontecimento se iniciou a discussão entre os apoiadores da fenomenologia e os adeptos da epistemologia genética.

antecipação. Tais atividades estão presentes no sujeito desde seu nascimento, entretanto, elas não ocorrem no mesmo ritmo. A descentralização ocorre mais de uma vez mediante as interações particulares do sujeito com o objeto. Dessa maneira, observa-se que a percepção em um bebê é determinada por processos sensoriais periféricos. Já nas crianças maiores e nos adultos, os processos nervosos centrais realizam o papel fundamental. A essa maneira, para Piaget, a percepção do bebê é centralizada e ao longo do seu crescimento em que ela, enfim, se descentraliza.

Por meio de categorias básicas (tempo, espaço, causalidade e quantidade) Piaget buscou explicar por que algumas crianças não conseguem entender alguns conteúdos, isso com base no desenvolvimento que elas atingiram. Como nota Ferreira:

Essa elucidação piagetiana causou profundos desdobramentos no campo da pedagogia, pois à medida que os educadores passaram a conhecer as possibilidades que seus educandos possuem frente à fase do desenvolvimento humano em que se situam, podem organizar atividades e vivências adequadas às suas condições existenciais (2010, p. 56).

Para chegar ao processo de desenvolvimento infantil, Piaget se apoia na interação organismo-meio, isto é, a organização interna e a adaptação ao meio no qual o indivíduo se encontra. Segundo o epistemólogo, este processo ocorre de forma simultânea. Ao desenvolver a teoria psicogenética, ele evidenciou as mudanças qualitativas em que a criança perpassa desde o estágio sensório-motor, estágio em “que ocorre nos dois primeiros anos de vida e no qual se manifesta uma inteligência prática, até o estágio operatório formal, caracterizado pelo pensamento lógico-dedutivo e que passa a existir a partir da adolescência” (FERREIRA, 2010, p. 57). Assim, portanto, observa-se que em cada processo a criança vai sendo capaz de conhecer objetos mais complexos, como volta a observar Ferreira:

A partir da inteligência sensório-motora até à manipulação mental da ação e, posteriormente, até o pensamento formal, encontra-se em jogo a passagem de uma lógica autocentrada a uma experiência de descentração, que deve resultar na capacidade adulta de operar no mundo a partir de ações interiorizadas, reversíveis e abstratas, no sentido da conservação das categorias de objeto, de conjunto, de quantidade etc. (2010, p. 57).

Como Merleau-Ponty, Piaget também recusa a hipótese do conhecimento inato e da visão empirista. Para o epistemólogo suíço, o conhecimento brota das interações do homem com o lugar em que vive. Há, no entanto, uma posição teórica aí que afasta ambos os autores. Piaget opera ainda com um discurso objetivista, causalista. “Nessa perspectiva”, julga Ferreira, “Piaget percebeu o corpo como elemento integrante do mundo objetal, submetido às leis físicas que o regem. Quanto à mente, tomou-a como uma unidade formal, que obedece à lei da necessidade formal” (2010, p. 57). Assim, é por meio da causalidade que se explica os fatos que acontecem no corpo, enquanto as ocorrências mentais se justificam através do imperativo lógico.

Ademais, o conhecimento, na visão de Piaget, se dá mediante as ações sensório-motoras que começam a se desenvolver desde a infância. É por intermédio das relações do homem com o mundo físico, cultural que a construção das ações sensório-motoras se torna possíveis. Em função disso, o psicólogo não dispensa os fatores sociais para o desenvolvimento intelectual do sujeito, pois esses fatores causam um certo desequilíbrio na construção do conhecimento. É o que ocorre com as trocas de valores que o sujeito vai construindo o seu próprio pensar. Diz Ferreira (2010, p. 57):

Seguindo o raciocínio piagetiano, fica-nos claro que o conhecimento é construído e sua origem se acha num tempo da vida humana no qual o indivíduo e o mundo formam uma unidade; ele ainda não está capacitado a distinguir seu próprio corpo do meio que o rodeia. O seio da mãe ou um objeto que agarra se lhe apresentam como um prolongamento de si próprio. Em sua percepção, tudo o que existe forma um todo indiferenciado, logo não se pode ainda falar de conhecimento.

A primeira função da criança consiste em estabelecer a diferença entre si mesmo e o mundo. Ora, este processo ocorre ao longo dos dois primeiros anos, “[...] e envolve o emprego das ações reflexas que ela traz ao nascer” (FERREIRA, 2010, p. 57). Ao manipular objetos, a criança vai construindo a noção de espaço e as relações causais; desse modo, no final da fase sensório-motora (24 meses aproximadamente), a noção de espaço já está determinada. Como retorna Ferreira com a sua interpretação:

É nesse momento do desenvolvimento e graças às atividades sensório-motoras que tem início a função simbólica, isto é, a possibilidade de representar um elemento por outro. A função simbólica se faz presente nos jogos, na imitação indireta (que ocorre por meio de gestos), na imitação interiorizada (que se dá por meio de imagem mental), mas principalmente na linguagem (FERREIRA, 2010, p. 58).

Aqui se pode apontar uma certa semelhança com Merleau-Ponty, pois ambos os pesquisadores consideram o corpo como essencial para o conhecimento. Para o pensador suíço, “o corpo tem papel essencialmente ativo na construção de suas próprias estruturas e é por meio dessa atividade que também são construídas as estruturas mentais” (FERREIRA, 2010, p. 58). Em resumo, Piaget explica a relação entre corpo e mente como um paralelo entre os processos físicos e a psiqué. Isto ocorre porque ele reconhece o corpo como elemento do mundo, mas que está subordinado às regras de causalidade e ao mesmo tempo define a mente como uma unidade formal. Piaget a ainda obedece à lei da necessidade formal, que é a implicação, diferentemente de Merleau-Ponty, que não fixa nenhuma distinção entre corpo e mente além de trazer a percepção para o primeiro plano como iniciação ou comunhão com o mundo, o mundo originariamente percebido, algo que, aos olhos epistêmicos de Piaget, não passa de um contrassenso. Piaget não é um fenomenólogo. Embora seja um conhecedor também da Psicologia da Forma e tenha acompanhado, à distância, os primeiros movimentos da fenomenologia husserliana, claramente imbuídos por um ideal lógico-matemático, não se manifestou simpático a qualquer ideia de experiência de um mundo vivido²⁶.

Quando se pensa na manifestação da inteligência da criança na fase pré-verbal não se pode ignorar de maneira alguma a imitação. Nos primeiros dois anos, a imitação não tem nada de automático ou involuntário. A imitação põe, em evidência, coordenações inteligentes, como afirma Piaget:

[...] consideraremos a imitação pré-verbal da criança uma das manifestações da sua inteligência. Ao acompanharmos, passo a passo, a formação da imitação durante os dois primeiros anos, somos impressionados, com efeito, pela atividade propriamente dita que ela manifesta; durante esse período, a imitação nada tem de “automática” ou de “involuntária” (na acepção de não-intencional) mas, pelo contrário, denuncia bem depressa a existência de coordenações

²⁶ Quanto a esse propósito, ver, por exemplo: SILVA (2009b).

inteligentes, tanto na aprendizagem dos meios que emprega como nos seus próprios fins (1964, p. 5).

A inteligência sensório-motora, a princípio, apresenta-se como o “desenvolvimento de uma atividade assimiladora tendente a incorporar os objetos exteriores aos seus esquemas, ao mesmo tempo que acomoda estes últimos àqueles” (PIAGET, 1964, p. 6). Quando ele se refere à assimilação e à acomodação pode se dizer que se trata de uma adaptação inteligente. Como nas palavras do psicólogo (1964, p. 6):

Na medida em que os objetos exteriores modificam os esquemas de ação do sujeito, sem que este, por seu turno, utilize diretamente esses objetos ou, por outras palavras, na medida em que a acomodação predomina sobre a assimilação, a atividade se desenrola no sentido da imitação: esta constituiria, assim, o simples prolongamento dos movimentos de acomodação e compreender-se-ia o seu íntimo parentesco com o ato de inteligência de que ela apenas constituiria, portanto, um aspecto diferenciado ou uma parcela momentaneamente destacada.

Por outro lado, quando a assimilação ultrapassa a acomodação, a atividade do homem se dirige no sentido do jogo em “que todos os intermediários ligam à adaptação inteligente e que constitui, assim, a recíproca da imitação” (PIAGET, 1964, p. 6). A imitação se orienta pela representação, uma vez que ela estabelece a imagem do objeto. Nesse sentido, ocorre uma imitação interiorizada: é necessário acompanhar o progresso que a imitação e o jogo trazem para o desenvolvimento infantil para se chegar aos mecanismos formativos da representação simbólica (1964)²⁷.

Compreende-se que a estrutura da consciência infantil é diferente da do adulto. Isso se dá por meio dos conteúdos e da forma que ela os organiza. Por isso, na visão de Merleau-Ponty, com base na Psicologia da Forma, a criança não é mais tratada como um miniadulto e sua consciência não é mais vista como algo incompleta ou imperfeita. Como bem retrata o filósofo: “a criança possui um outro equilíbrio; é preciso tratar a consciência infantil como um fenômeno positivo” (2001, p.171; 1990a, p. 175). Isto é, a imperfeição da consciência da criança não impede que o adulto veja o sentido positivo que ela possui.

²⁷ Não iremos a fundo na questão da imitação, mas é importante destacar a sua importância no desenvolvimento infantil no pensamento de Piaget.

Tomemos como exemplo o desenho infantil que, segundo o filósofo, dispõe de três atitudes possíveis diante do olhar do adulto: a primeira atitude é a do homem clássico, aquela pessoa com mais de 70, 80 anos. Esta observa no desenho apenas aquilo que falta para ser perfeito, conseqüentemente, ela não sente nenhum interesse pela imagem. Já a segunda atitude é a dos psicólogos²⁸ que apontam a importância do estudo dos desenhos infantis, no entanto, este estudo é sempre feito na perspectiva do adulto. Em vista disso, considera-se o que é imperfeito, isto é, o desenho é visto como um esboço do desenho adulto, que é considerado a representação “verdadeira” do objeto. A terceira atitude, enfim, é a que o filósofo considera como “desejável”, pois ele reconhece o que há de positivo no desenho da criança. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Por exemplo, um adulto, ao desenhar um cubo, desenha-o em perspectiva. A criança desenha quatro ou cinco quadrados justapostos. Se se insiste e se diz: “Não é o que você vê”, encontra-se uma grande resistência. A criança sustenta que ela o vê realmente assim (é, aliás, uma atitude que se encontra também nos adultos poucos instruídos) (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 172; 1990a, p. 176).

Não se pode ignorar que o estudo da perspectiva geométrica teve origem na Renascença. Nessa retrospectiva, não se trata de ver “insuficiências motoras” no desenho infantil, visto que a criança não é um artista. Se torna, pois, possível observar, em seu desenho, a liberdade com respeito a sua cultura. Merleau-Ponty então resume esse quadro mais geral:

Podemos ver no desenho da criança a prova de sua liberdade com respeito aos postulados de nossa cultura. Bem entendido, permanece a insuficiência perceptivo-motora: a criança não é um artista. Mas os esforços de pintura moderna dão um sentido ao desenho infantil; não é mais necessário considerar que nosso desenho é o único “verdadeiro” (2001; p. 173; 1990a, p. 177).

A criança possui capacidade de certas condutas espontâneas que são tornadas impossíveis para os adultos²⁹. Tais condutas e obediência estão

²⁸ Aqui Merleau-Ponty também inclui o pensamento de Piaget: “2ª atitude – A da maioria dos psicólogos, Piaget dentre outros” (MERLEAU-PONTY, 2001, 172; 1990a, p. 176).

²⁹ “Aliás, a diferença [entre a consciência do adulto e da criança] tem sido frequentemente exagerada. Cf. *American journal of psychology* de 1932 (experiência de Piaget com as crianças de sete anos, refeitas com os estudantes de 19 anos: encontram-se as mesmas condutas). Cf. igualmente o artigo de Deshaies, *La notion*

ligadas aos esquemas culturais; eis porque, sobretudo, torna-se necessário compreender, em seu campo hermenêutico, a “estrutura da consciência” infantil.

Muitos adultos acreditam que o comportamento da criança está totalmente ligado à sua idade mental, no entanto, é necessário considerar a história da criança, sua vivência, os acontecimentos que explicam sua mentalidade. Segundo o filósofo, “negligenciar esse aspecto histórico é incorrer na censura da abstração muitas vezes feita à psicologia da criança” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 173; 1990a, p. 177). Afinal, um tipo de censura é dizer que a criança não possui “atenção”; ora, para fazer tal afirmação seria necessário saber o que ela pensa quando não se tem “atenção” em algo. Outro tipo de censura da abstração está ligado à própria psicologia: a criança é submetida a estímulos abstratos (cores etc.); no entanto, nenhum homem recebe estímulos isolados e impessoais, uma vez que ele se encontra imerso no mundo onde habita outros seres, outras coisas, e é por meio dessa interação com as coisas e seres do mundo que se torna possível compreender a sua relação com a natureza e a forma com a qual ele, originariamente, a percebe.

O desenvolvimento filogenético da consciência infantil estabelece um paralelo com a consciência primitiva e mórbida. Essa noção faz parecer que a criança possui um estado de consciência arcaico em relação ao adulto, onde o doente passa por um estado regressivo. Merleau-Ponty propõe uma inspeção para saber se é válido estabelecer a relação criança e doente e criança e primitivo.

Pode-se comparar a criança que ainda não fala a um adulto afásico? Segundo Merleau-Ponty, Goldstein mostra que quando um afásico perde a sua linguagem criadora ainda lhe resta uma linguagem automática. Como por exemplo: “ele não sabe mais contar nem pensar “ $2 + 3 = 5$ ”, mas com ajuda de seus dedos ele encontra o resultado através de um desvio, uma ação de substituição” (MERLEAU-PONTY 2001, p. 175; 1990a, p. 179). A criança também conta da vida adulta. Com isso, o fato de utilizar seus dedos para contar

de relation chez l'enfant, em *Journal de psychologie* (1937, 34º ano, pp. 112 – 133) (noções de relações características do adulto encontram-se na criança e, inversamente, grande quantidade de resto infantil no adulto). Nesse sentido, as concepções de Wallon são mais satisfatórias que as de Piaget” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 173; 1990a, p. 177).

supõe sua primeira abertura com os números. Quaisquer que sejam as comparações entre a criança e o adulto afásico existe uma diferença essencial: o adulto afásico falou, a criança ainda não, como explica Merleau-Ponty:

No adulto, fica um traço do saber antigo que permite algumas ações de substituição que podem por muito tempo oferecer ilusão sobre o estado do doente; na criança nada de parecido: para calcular “ $2 + 3 = 5$ ”, ela conta nos dedos como o afásico, mas tem já uma certa abertura para a noção dos números, a consciência de uma relação entre 2 e 3 que o doente perdeu completamente (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 175; 1990a, p. 179).

A mesma ação do afásico parece ser mais segura do que a da criança, pois ele se apoia em um mecanismo mais antigo que ainda não se encontra completo na criança.

Vejamos um córtex humano no qual o seu centro superior passou por danos. Há uma modificação de conduta, mas não se trata de voltar aos automatismos antigos, como no desenvolvimento infantil onde tudo foi longamente transformado. É que “haverá com a lesão dos centros superiores o surgimento de outra coisa que não será mais o automatismo primitivo” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 176; 1990a, p. 179). Consequentemente, não há motivos então para essa relação entre a criança e o afásico.

Ao estabelecer a relação entre a criança e o primitivo, entende-se que o primitivo retrata a infância da humanidade. Parecem esquecer que atrás das sociedades primitivas encontram-se uma civilização antiga. É necessário, segundo o filósofo francês, renunciar tal semelhança entre a criança e o primitivo, já que, “todavia, é um juízo antecipado fortíssimo, saído de uma metafísica evolucionista que pode enganar até as pessoas esclarecidas preocupadas em não se deixar prender por esta metafísica”³⁰ (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 176; 1990a, p. 180). As diferenças são evidentes: o primitivo é um adulto que vive em uma sociedade na sua medida; já a criança vive em uma sociedade onde ela não se encontra adaptada.

³⁰“(Piaget admite formalmente um certo paralelismo entre a criança e o primitivo: ver *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant* (Delachaux e Niestlé, 1978), onde ele coloca no mesmo plano mentalidade infantil, primitiva e autismo dos doentes)” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 176; 1990a, p. 180).

Em relação à linguagem, a criança e o primitivo também não apresentam nenhuma semelhança. Segundo Merleau-Ponty, Guillaume apresenta em um artigo de 1927 que a “linguagem infantil é uma seleção do que lhe oferece a sociedade onde vive e nunca uma recapitulação de tipos linguísticos antigos” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 176; 1990a, p. 180). Ou seja, mesmo que a criança ainda não emprega nenhuma palavra ela as reconhece nos outros.

Em relação ao desenvolvimento individual da criança, é necessário destituir ela de juízos antecipados. Sob esse prisma, a distinção entre inato e adquirido foi mais ou menos deixada de lado em interesse em face da maturação e da aprendizagem. O filósofo francês faz a distinção entre esses dois processos: “processo de maturação: desenvolvimento devido aos fatores internos (endógenos); e processo de aprendizagem: desenvolvimento devido aos fatores externos exógenos” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 178; 1990a, p. 182).

No que se refere ao conjunto percepção-motricidade (sensação-movimento) a concepção clássica, à primeira vista, parece fazer uma distinção bem clara. Esta parte do conceito de sensação que consiste no estabelecimento de uma qualidade (frio, quente, vermelho); qualidade essa variável em cada conhecimento. O segundo conceito é o movimento que reside na ação que surge com objetivo de modificar, onde o acontecimento é comandado pelo influxo nervoso. Assim, observa-se que não existe nenhuma relação “interior entre percepção (fato elementar da consciência) e motricidade (dependente da ordem das coisas)” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 180; 1990a, p. 183 - 184).

A Psicologia da Forma expõe uma estreita vinculação entre a percepção e a motricidade, que parece impossível de separar-las, é preciso, dessa maneira, refleti-las como sendo, apenas, dois aspectos do de um mesmo fenômeno. Como descreve Merleau-Ponty:

Analisemos, por exemplo, a experiência tátil: a sensação de “liso” ou “rugoso” é obtida por um movimento que explora a superfície; sem movimento do corpo que procura obter uma informação tátil não há sensação do tato (2001, p. 180; 1990a, p. 184).

Sendo assim, todo movimento surge sobre um fundo perceptivo, e toda sensação ocorre porque o corpo passa por um movimento, uma exploração motora. Vejamos, a título de exemplo, que as crianças surdas aprendem a se

comunicar quando a percepção auditiva é subsistida pela percepção tátil ou visual.

Psicologia da Forma, como explica o filósofo, reconsidera o problema da sensação e do movimento: “é preciso falar do ponto de vista perceptivo e do aspecto motor da conduta, isto é, de dois aspectos de uma realidade” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 181; 1990a, p. 184). Em função disso, a Psicologia da *Gestalt* teve como grande obstáculo romper com o pensamento clássico que é enraizado em uma tradição filosófica. O principal objetivo dessa escola foi o de estabelecer uma consciência ativa com um corpo que é a experiência exemplar de nossa iniciação ao mundo pela percepção.

3.3. A percepção na criança

Em 1948 a 1952, nos cursos ministrados na Sorbonne, a respeito da Filosofia, Psicologia e Pedagogia infantil, Merleau-Ponty traz grandes considerações sobre o tema. O autor não vê a criança como um ser aparentemente frágil, inscrito, pois num estágio hierarquicamente rudimentar ou rigidamente subalterno à fase adulta do ponto de vista do desenvolvimento conforme à epistemologia genética de Piaget, mas sim, compreende que a infância passa por instabilidades. Merleau-Ponty chega a distinguir, por exemplo, a percepção da criança na concepção clássica em face da concepção moderna haurida pela Psicologia da *Gestalt*, pois, a se aproximar cada vez mais dessa última.

Para a noção clássica da percepção, as crianças têm acesso ao mundo através dos órgãos dos sentidos que lhe oferecem certo número de sensações. A percepção, nesse caso, é a soma de dados dos sentidos isolados. “[...] As primeiras experiências da criança seriam experiências múltiplas separadas umas das outras” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 186; 1990a, p. 190). Isto é, trata-se de vivências múltiplas e desorganizadas. Desse modo, o desenvolvimento da percepção da criança requer uma ordenação das sensações pura e simples.

A questão que o filósofo levanta é a seguinte: “*As primeiras sensações da criança apresentam-se realmente sob a forma de desordem e de multiplicidade?*” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 187; 1990a, p. 191, *grifo do autor*). Segundo ele, a experiência mostra o contrário. Ou seja, a fim de situar melhor

essa compreensão, Merleau-Ponty utiliza o desenvolvimento da percepção da cor.

Segundo o filósofo, a percepção da cor compreende três estágios: no começo da vida, a criança reage à luz; em seguida, ela reage às cores saturadas; depois, ela faz a identificação das cores quentes e, posteriormente, das cores frias. O que torna o estudo da percepção das cores difícil é a tendência de supor que a percepção da criança é igual à de um adulto, como bem discute Merleau-Ponty (2001, p. 188; 1990a, p. 191): “damos, por assim dizer, à criança o direito de enganar-se com o nome das cores, mas dificilmente admitimos que possa haver entre ela e nós uma diferença de percepção”. O que ocorre, é que a criança não possui a mesma percepção das cores que um adulto. Ela percebe estruturas globais que se relacionam e se diferenciam gradualmente. Isto é, as primeiras experiências na infância surgem por meio de grandes categorias que não possuem tanta distinção, como os objetos coloridos. Isso porque, na origem, para Merleau-Ponty, estamos muito longe “[...] da hipótese de uma multiplicidade indefinida de sensações visuais” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 188; 1990a, p. 192).

Na concepção clássica, a criança recebe várias sensações diferentes pelos órgãos dos sentidos, que logo, em seguida, precisariam fazer a síntese. Já conforme os termos de Merleau-Ponty, as sensações não são separadas, elas são conjuntos de dados que o sujeito percebe por intermédio de todo o corpo: “[...] Com efeito, a criança serve-se de seu corpo como de uma totalidade, sem distinguir entre o que é dado pela vista, o ouvido etc; não há multiplicidade de sensações” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 188-189; 1990a, p. 192). Assim, portanto, o que realmente existe é um esquema corporal que não se reduz à soma das sensações. Dentro desse esquema corporal se encontra, nas palavras do nosso autor: “a consciência do nosso corpo no espaço”; “a unidade que envolve todos os dados sensoriais” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 189; 1990a, p. 192). Logo, a percepção, tanto para a criança como para o adulto, sugere a relação entre as diferentes partes do corpo e a relação com o mundo.

Para Merleau-Ponty, a noção de esquema corporal revela, como bem avalia Verissimo, a noção de permeabilidade “[...] das partes do corpo umas em relação às outras, bem como da permeabilidade do corpo em relação ao mundo

e a outrem” (VERISSIMO, 2012, p. 369). Eis porque a experiência que o sujeito tem do mundo percebido é análoga à experiência que ele tem do corpo próprio. No início da vida, a criança começa a empregar o seu esquema corporal para perceber outrem. A percepção de outrem é posterior a do corpo próprio. Segundo o filósofo: “é um sistema que se desenvolve no tempo” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 312; 1990b, p. 72). Na fase inicial, Merleau-Ponty considera o corpo introceptivo (sensibilidade visceral). A exteroceptividade³¹ só é colocada em ação por meio da introceptividade, pois, a criança possui um corpo respiratório, bucal que serve de relação com o espaço. Segundo o autor, “[...] os órgãos introceptivos vão servir de órgãos exteroceptivos, até que haja soldagem entre os dois campos” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 313; 1990b, p. 72).

Pois bem, é entre o 3º e o 6º mês que surge a soldagem entre os órgãos introceptivos e os órgãos exteroceptivos. Antes da soldagem, a percepção é considerada impossível, pois, é preciso que a soldagem esteja completa para que o corpo se equilibre. Quando a soldagem se completa, ainda existe um desnível, precisamente porque certas partes do corpo demoram mais que as outras para se desenvolver. Seguindo, pois, os exemplos de Merleau-Ponty (2001, p. 313; 1990b, p. 73): os pés sofrem um atraso de três semanas em relação às mãos; a mão esquerda tem um atraso de 26 dias em relação à mão direita. Ocorre que a atenção ao corpo é considerada tardia, como afirma nosso autor (2001, p. 313; 1990b, p. 73): “[...] a atenção à mão direita, no 115º dia; exploração da mão esquerda pela mão direita, na 23ª semana; perplexidade diante de uma luva colocada ao lado da mão, na 24ª semana”. Cabe então concluir que, inicialmente, a consciência da criança sobre o corpo próprio é fragmentada.

Em seus cursos na Sorbonne, Merleau-Ponty dialoga com diversos autores que se dedicaram à noção de esquema corporal. Dentre eles, é importante destacar as considerações que o filósofo faz sobre o psicólogo francês Henri Wallon (1879-1962) a respeito do desenvolvimento da experiência com o corpo próprio e com outrem. É assim que segundo Verissimo, a intenção de Merleau-Ponty ao destacar a individualização do corpo próprio de Wallon é

³¹ “Sensibilidade voltada às excitações de origem externa” (VERISSIMO, 2011, p. 463).

de investigar a relação “[...] entre o corpo próprio como esquema corporal e a percepção do outrem e do mundo” (VERISSIMO, 2011, p. 463).

A compreensão de Merleau-Ponty sobre a individualização do corpo próprio de Wallon permite a construção do esquema corporal. Wallon trabalha a questão da individualização do corpo próprio na infância com uma crítica ao conceito de cenestesia, pois para ele, como afirma Verissimo (2011, p. 463) “a ideia de cenestesia vale de prejuízos sensualistas para introduzir artificialmente a consideração do organismo em problemas de psicologia”. Tal conceito tem como objetivo trazer os elementos sensíveis que vem de todas as partes do corpo para se constituir um sentido íntimo de corpo, “algo como uma instância especializada da consciência que poderia ser acessada a partir da introspecção” (VERISSIMO, 2011, p. 463). A partir dessa construção, se torna impossível compreender a percepção do outrem no início da vida, uma vez que a sensibilidade de uma criança aos aspectos da fisionomia, como o sorriso do outrem, surge desse gesto expressivo que é mediante elementos interoceptivos que se dão por meio do próprio corpo, como explica Verissimo:

Não obstante, a partir desse constructo não é possível compreender como a percepção de outrem é possível no início da vida, pois deveríamos imaginar que a sensibilidade do bebê a aspectos fisionômicos, tais como o sorriso do adulto, emerge da compreensão do sorriso tal como experimentado por meio de elementos interoceptivos advindos do seu próprio corpo (VERISSIMO, 2011, p. 463).

Para Wallon, o bebê possui um conjunto de sensibilidades interoceptivas e proprioceptivas que permitem a construção de um sistema sinérgico que assegura a unidade orgânica do recém-nascido. Sendo assim, a criança passa a ter cada vez mais relações precisas com o mundo exterior. Dessa maneira, como explica Verissimo (2011, p. 463):

Isso significa que, de acordo com Wallon, a condição indispensável para o desenvolvimento do eu corporal não é a intuição coordenada dos órgãos e da sua atividade, mas a ligação imediata, infrarrepresentacional, entre a atividade voltada para o mundo e aquela relacionada às necessidades e atitudes do corpo.

O desenvolvimento exteroceptivo corresponde às reações que a criança possui com o seu próprio corpo. Nos primeiros seis meses de vida do bebê, é

possível observar a sua surpresa quando partes de seu corpo entram em seu campo de visão. Afinal, “é notável o esforço de reconhecimento e de discriminação por parte da criança diante das relações entre suas sensações proprioceptivas e as sensações visuais” (VERISSIMO, 2011, p. 463). Ou seja, quando uma criança segura a sua própria mão com a outra o que a surpreende são as disposições desse contado, pois é diferente o que ele sente em cada mãos.

A fim de melhor circunscrever a imagem visual do corpo próprio e do outrem para a criança, Merleau-Ponty expõe a concepção da imagem especular de Wallon. Segundo o psicólogo, a criança tem mais facilidade de perceber outrem na imagem especular do que si próprio. Para Wallon, é a partir do quarto mês que a imagem no espelho passa a ter relevância para a criança, já que é nesse momento que ela se agita diante da imagem especular. Com isso, no entanto, é apenas a partir do sexto mês que as reações mais importantes aparecem. É nessa fase que a criança se agita diante da sua imagem e da imagem de seu pai; todavia, quando seu pai fala, a criança vira-se surpresa para ele. Apesar de estabelecer a relação entre a imagem do espelho e a pessoa, a criança ainda tenta agarrar a sua imagem. É por volta do oitavo mês que a criança nota a sua imagem especular. Em face disso, por que a imagem do corpo próprio é mais tardia? Segundo Merleau-Ponty (2001, p. 315; 1990b, p.75):

É porque a criança está diante de um problema mais difícil de resolver (Wallon). A criança dispõe, quanto a seu pai, de duas imagens visuais: seu pai e a imagem especular dele. Mas, de si mesma, a criança tem somente uma imagem visual completa de seu corpo: a do espelho. Trata-se de ela compreender que essa imagem não é ela porque está onde se sente introceptivamente, mas também que é visível para outro nesse lugar onde ela se sente, como ela vê sua imagem no espelho.

Ou seja, a criança possui imagens fragmentadas de seu corpo. Portanto, esse momento é onde ela junta sua sensibilidade introceptiva e proprioceptiva com a sua imagem especular percebendo que a imagem não é ela mesma, pois, ela se localiza onde se sente. Desta maneira, a tarefa da criança consiste em identificar as imagens que possuem apenas aparência (simbólicas) das imagens reais. Merleau-Ponty, contudo, não concorda com tal

análise. Segundo ele, a interpretação de Wallon precisa ser completada, uma vez que a relação da criança com a imagem especular não é apenas simbólica, pois:

[...] a imagem vai tornar possível uma outra visão da personalidade (algo que pode se ver), o elemento primeiro de um superego. Isto pode ser considerado a *aquisição de uma nova função; contemplação de si, atitude narcisista e assume*, por isso, uma importância superior (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 319; 1990b, p. 78, grifo do autor).

O que a passagem acima ilustra é que a imagem da criança torna possível outra visão da sua personalidade, ou seja, ela se torna espetáculo de si mesma. Através da imagem especular a criança descobre uma dimensão da experiência e passa observar si mesma. É o que Merleau-Ponty retrata:

A criança é tirada de sua realidade imediata; sua atenção é captada por este eu do qual ela acha o primeiro símbolo na imagem especular: função desrealizante do espelho. Este jogo já realiza, antes da integração social, a transformação do EU. Produz-se uma alienação do eu imediata, em favor do eu do espelho (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 319; 1990b, p. 78).

Para Wallon, a compreensão do corpo próprio faz parte do desenvolvimento no qual também está envolvido a experiência que a criança tem acerca de outrem. Da mesma maneira que a criança identifica a sua imagem no espelho também há uma identificação dela com outrem. É a partir do segundo mês de vida que a criança passa a despertar reflexos alimentares, as reações mímicas e o sorriso; no entanto, a sensibilidade social da criança atinge o seu grau mais elevado de manifestação a partir do segundo semestre. Entre os seis meses e o terceiro ano de vida, a criança é marcada por um “período de sociabilidade verdadeiramente incontinente”, ou seja, é marcada por uma confusão entre eu e outrem, como afirma Verissimo (2011, p. 466):

Entre os seis meses e o terceiro ano de idade essa sociabilidade é marcada pela confusão entre o eu e o outro. Vê-se, por exemplo, que, na brincadeira, duas crianças, com pouco menos de um ano de idade, mostram-se cativadas pela situação de vizinhança recíproca, a ponto de, se uma delas porta um objeto de interesse mútuo, a que não o detém contenta-se em observar a outra.

Nas situações de despotismo, o que ocorre é uma falta de autonomia diante de outrem, pois há uma confusão entre si e outrem no mesmo contexto

sentimental. Como observa Verissimo: “O despotismo não se funda na derrota do adversário, mas sobre o assentimento e a admiração que nele devem se manifestar” (2011, p. 466).

As situações de manifestações de ciúme e de simpatia não surgem por causa de personalidades diferentes, tais manifestações é marcada por uma indiferenciação entre eu e outrem. Escreve Merleau-Ponty:

O ciumento é alguém que gostaria de ser aquele que ele contempla: tem o sentimento de ser frustrado. Segundo Guillaume, o ciúme apareceria aos sete meses; segundo Wallon, aos nove meses. Mais tarde, o ciúme manifestar-se-á por outras vias (saturações): a criança renuncia ao que queria ser e aceita a angústia de uma ação reprimida. *O ciúme é essencialmente confusão entre si e o outro* (2001, p. 321-322; 1990b, p. 81, grifo do autor).

Para Wallon, a simpatia evidencia um grau de desenvolvimento da criança em relação a outrem; no entanto, ela só é impossível mediante o mimetismo afetivo. Nas palavras de Wallon (1971, p. 230):

Entre todas as formas de reações que unem a criança ao outro, as correspondentes à simpatia, propriamente dita representam um certo nível no seu desenvolvimento. Por sua vez, este nível sucede ao do simples mimetismo afetivo. Se, desde o terceiro mês, sob determinadas condições, ainda muito exclusivas, o choro induz ao choro, o sorriso, o mimetismo afetivo pertence ao segundo semestre, isto é a idade na qual se iniciam, também, as manifestações das emoções diferenciadas.

É comum pensar que para simpatizar é necessário que o sujeito tenha várias experiências subjetivas. Dessa maneira, o sujeito teria que reconhecer os signos das suas experiências em outrem, reavivando-as. Ora, o “mimetismo consiste num fenômeno de forma, que responde a uma determinada situação, não por automatismos, mas por gestos plásticos e rítmicos que procedem imediatamente das funções posturais” (VERISSIMO, 2011, p. 466). Acontece que na confusão entre eu e outrem pode surgir um “contágio mímico”, como sugere Merleau-Ponty:

Relações entre a mímica e a função de postura. Esta permite realizar as condições de todo gesto. A mímica permite realizar movimentos análogos aos que eu vejo. A percepção do semelhante traduz-se por atitudes que têm o mesmo sentido que as do outro. Provoca em nós uma reorganização motora. [...] Para Wallon, o mimetismo seria o ponto de partida do qual emergirá a simpatia, sendo esta *uma maneira*

de traduzir o sistema do eu-outro (2001, p. 322; 1990b, p. 81 - 82, grifo do autor).

Observa-se que uma criança entre os seus seis e oito meses, escolhe sua mãe para ir ao colo abrindo-lhe os seus braços. Ocorre, no entanto, que, por volta de um ano de idade, a criança passa a refletir a fisionomia de outrem, podendo ser tanto uma expressão amigável, tanto um semblante hostil.

[...] dos 6 aos 8 meses a criança acolhe a mãe, abrindo-lhe os braços, sejam quais forem as circunstâncias; sua fisionomia, nos últimos meses do primeiro ano, reflete atitudes diversas da pessoa que ela olha, podendo assumir alternadamente, uma expressão amistosa, sorridente, hostil ou severa. [...] Aos 9 a criança chora quando a mãe chora. Seria prematura concluir haver simpatia nesse contágio mimico. Não obstante não se pode negar despertar esse contágio sentimentos que lhe são correspondentes. São experimentados, porém por eles mesmos e, como as emoções absorvem totalmente o sujeito, sem ainda implicar no tipo de desdobramento já esboçado na simpatia pela diversidade das situações e das pessoas (WALLON, 1971, p. 230 - 231).

Seguindo o contexto da relação da criança com outrem, o psicólogo francês introduz o conceito de transativismo, conforme bem nota Verissimo: “O transativismo se dá num momento em que a criança começa a distinguir sua personalidade de outras” (2011, p. 466). O que ocorre é que a criança passa a atribuir aquilo que é propriamente dela para outrem. Nesse sentido, “Wallon dá o exemplo de uma menina prestes a completar três anos de idade que, angustiada, golpeia inesperadamente sua colega, atribuindo a esta uma agressão inicial qualquer” (VERISSIMO, 2011, p. 466), ou seja, a criança transfere o seu sentimento e inquietude por meio de um gesto agressivo. Dessa forma, ela começa a fazer a distinção da sua personalidade da de outrem.

Essa concepção muito especial da personalidade na criança supõe toda uma estrutura da consciência infantil: indistinção dos diferentes momentos do tempo; sincretismo do espaço; de um modo geral, inaptidão para conceber o tempo e o espaço como comportando perspectivas distintas uma das outras. A criança não distingue nem as coisas no tempo e no espaço, nem no símbolo e o que ele significa (fusão do signo e do significado; ausência de consciência simbólica. (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 324; 1990b, p. 83, grifo do autor).

O desenho infantil mostra que a criança não possui uma concepção da perspectiva no sentido adulto. A criança coloca em um mesmo desenho

diferentes aspectos de um mesmo objeto; ora, tais aspectos seriam considerados pelo adulto como que incompreensíveis.

Dessas considerações que o filósofo francês faz sobre a crítica de Wallon à noção de cenestesia, situando o corpo em estado sincrético³², teve como pretensão mostrar que o conhecimento do corpo “por parte de um sujeito psicológico ser um produto científico, um dado da psicologia adulta que, mesmo no que tange ao comportamento do adulto, não nos ajuda a compreender como a intersubjetividade é possível (VERISSIMO, 2011, p. 467). Na relação da criança com o seu corpo há uma indistinção entre aquilo que é fornecido pela percepção exterior ou por aquilo que vem da interoceptividade. Pois bem, “é, neste contexto, que ela se percebe no espelho. É nele também que ela percebe a presença de outrem (VERISSIMO, 2011, p. 467). Talvez a crise dos três anos seja o momento em que o sincretismo é bem mais repelido que suprimido. O fato fundamental é que “a criança toma consciência da distância entre eu e o outro, percebe que existem separações” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 327; 1990b, p. 86). Em virtude disso, a distinção entre eu e outrem ocorre de forma tardia, porém, a indistinção não desaparece totalmente como acontece com o sentimento de amor. Wallon, uma vez mais, observa:

Por volta dos três anos, opera-se uma reviravolta assaz violenta, nos modos da criança e em suas relações com o ambiente. [...] ela [a criança] adota uma concepção exclusiva e unilateral, a sua, ou seja, a de uma personalidade particular e constante, possuindo perspectiva própria e distribuindo os outros em relação a si. Não pode fazê-lo, porém, senão ao deixar de se confundir com o conteúdo de sua percepção, de se apresentar como que flutuante e dispersa entre as diferentes partes que aí se encontram misturadas, renunciando a sua ubiquidade, retirando-se daquilo que não é ela mesma, dissociando a experiência vivida segundo a categoria do eu e do não-eu (1971, p. 245).

Por meio do conceito de ultracoisas de Wallon, Merleau-Ponty dá vazão cada vez mais à comunicação entre a experiência da criança com a do adulto. Há fenômenos que ocorrem de forma imediata, por meio da experiência direta; no entanto, há aqueles fenômenos que ultrapassam as coisas sensíveis, são chamados de ultracoisas. Assim,

³² “Bem como o fato de que esse estado não é suprimido, mas absorvido nas estruturas de comportamento mais diferenciadas” (VERISSIMO, 2011, p. 466).

No que concerne ao comportamento intelectual, o psicólogo faz referência ao contraste que existe entre, de um lado, a capacidade da criança de representar coerentemente a estrutura e o mecanismo das coisas e fenômenos que se encontram diretamente relacionadas à sua esfera de atividade, e de outro, a dificuldade que ela enfrenta para emprestar a mesma coerência àqueles objetos e acontecimentos que não se lhe constituem matéria de experiência direta (VERISSIMO, 2011, p. 467).

Exemplos de ultracoisas são as questões relacionadas às origens e ao tempo (2011). A criança possui dificuldade para compreender que os seus pais nasceram antes dela. A morte também é um exemplo de ultracoisas: “a criança não a opõe à vida e é apenas superficialmente, por exigência do diálogo com o adulto, que é admitida a possibilidade de sua própria morte ou da de seus próximos” (VERISSIMO, 2011, p. 467). Merleau-Ponty, no entanto, acredita que a noção de ultracoisas é muito profunda e Wallon poderia ter dado mais atenção, pois ela representa a fundamentação pré-objetiva da criança e do adulto.

Assim, pode-se dizer que as colocações de Wallon sobre o corpo próprio são de suma importância para Merleau-Ponty, pois evidenciam a “história” do corpo como unidade vivida. É por meio do corpo que tanto o adulto como a criança percebem o mundo vindo a manter para com esse mesmo mundo relações de comércio. Segundo Verissimo, Merleau-Ponty considera as ideias de Piaget uma ficção filosófica, pois a objetivação é inacabada, “isso porque o corpo permanece ocupando um papel central em nossa relação com o mundo e com outrem” (VERISSIMO, 2011, p. 468). O filósofo francês mostra que a consciência vivencia, a todo instante, a sua relação com o organismo como conjunto de “etapas dialéticas” e não como conjunto de aparelhos materiais.

Wallon mostra que a passagem do pensamento infantil para o adulto não ocorre mediante uma operação de cariz absolutamente analítica ou intelectual no sentido mais cartesiano da palavra ou piagetiano quando se busca fixar fases ou estágios. Se fosse dessa maneira, a participação de outrem na formação da consciência aconteceria de forma tardia, o que invalidaria a participação matriarcal na vida da criança que está sendo dominada por fenômenos que a rodeia. O que ocorre é que Merleau-Ponty, através das ideias de Wallon, mostra que a criança se encontra em seu estado mais originário, tratando a estrutura da criança anterior ao pensamento e evidenciando que é no início da vida que ela

começa a empregar o seu esquema corporal para perceber outrem de maneira que essa percepção se revela como que posterior a do corpo próprio.

A intenção de Merleau-Ponty, ao destacar a individualização do corpo próprio de Wallon, foi de investigar a relação entre o corpo próprio como esquema corporal e a percepção de si mesmo, de outrem, partindo da descrição sobre a noção de imagem especular. Merleau-Ponty, contudo, afirma que a interpretação de Wallon a respeito da imagem especular está incompleta. Em outras palavras, para Wallon, a imagem de si próprio no espelho é simbólica, já, para Merleau-Ponty, a imagem é o que torna possível outra percepção da personalidade da criança.

CONCLUSÃO

O percurso trilhado pela pesquisa até aqui tendo como foco a “percepção da criança como outrem na obra de Merleau-Ponty”, a bem da verdade, corresponde a uma abordagem que se encontra ainda em estado de interrogação e, portanto, não pode, aqui, pretender ser exaustiva ou suficientemente completa. Isso, afirmamos por duas razões, ao menos, importantes. A primeira é que o trabalho buscou margear e, com isso, se limitar à abordagem daquilo que, em geral, circunscreve o primeiro período da obra merleau-pontyana, que tem na *Fenomenologia da Percepção* e nos Cursos ministrados na Sorbonne o seu escopo e o seu ideário. Assim, pois, um avanço do tema no contexto da produção tardia do filósofo e, sobretudo, o diálogo com a psicanálise, exigiria, como de praxe, um trabalho de maior fôlego; algo, sem dúvida, que só uma pesquisa de longo alcance como a de um doutorado pode tornar exequível.

Outro limite é o do tempo exíguo destinado a uma pesquisa de dissertação em que outras fontes poderiam subsidiar essa interlocução como as obras, por exemplo, de Melanie Klein (com quem, aliás, Merleau-Ponty dialogou) e até mesmo Winnicott, cuja descoberta mais recente, tem impactado os estudos fenomenológicos em geral, sobretudo, visando uma maior aproximação para com Merleau-Ponty.

Não obstante, tais limitações do trabalho, cabe, porém, assinalar que o seu esforço buscou se concentrar numa espécie de resgate mesmo, à luz da filosofia de Merleau-Ponty, de um retorno à experiência do mundo em seu estado primordial, originário. Mais: o trabalho também buscara trazer considerações acerca do fenômeno da infância destacando a experiência genuína do corpo à medida que o sujeito consegue perceber o mundo e tudo o que nesse existe.

Por isso, antes de adentrar a questão da percepção em Merleau-Ponty foi preciso compreender tal conceito na filosofia clássica. É por meio de uma retomada crítica as teorias clássicas que Merleau-Ponty avança em sua descrição da percepção, em sentido fenomenológico. Partindo das análises

sobre “o mundo vivido” de Husserl, ele se apoia na proposta de “um retorno às coisas mesmas”. O filósofo francês então compreende a percepção não como “pensamento de perceber”, isto é, uma operação analítica (como no intelectualismo) ou uma associação de sensações (como no empirismo), mas como a iniciação ao mundo. A percepção é a experiência originária porque não é algo construído, mas sim, o meio que o sujeito utiliza para acessar o mundo e tudo que nele habita. Vimos, então, que Merleau-Ponty descreve a sensibilidade e a percepção como iniciação ao mundo, isto é, como aquilo que define a existência do homem no mundo. O pensamento e a existência são consequências diretas dessa presença originária do sujeito no mundo.

Cabe destacar também a importância desse trabalho para se compreender como Husserl tentou resolver o problema solipsista cartesiano, mas, apesar disso, ainda acaba por deixar o problema acerca de outrem como algo encerrado em nós mesmos por meio do *alter ego*. Para resolver tal questão-enigma, o filósofo francês mostra que estamos lançados a uma natureza, tal natureza revela a historicidade do homem que se dá por meio do passado. Contudo, não é só por meio da historicidade que é possível conhecer, ou melhor, perceber outrem, mas mediante todo um processo de descentramento em face desse mundo que está sempre aberto para um porvir.

O corpo é a potência de irradiação encarregada pela tomada de consciência de tudo que está no mundo. Merleau-Ponty dialoga com diversos autores que se dedicaram à noção de esquema corporal a fim de aprofundar esse argumento. Dentre eles, conforme destacamos, a figura importante do psicólogo francês Henri Wallon a respeito do desenvolvimento da experiência com o corpo próprio e com outrem na infância. As colocações de Wallon sobre o corpo próprio são de suma importância para Merleau-Ponty, pois, põe, em evidência, a “história” do corpo como unidade vivida. É por meio do corpo que tanto o adulto como a criança percebem o mundo e estabelece as suas relações com ele.

Por compactuar com as ideias da Psicologia da Forma, Merleau-Ponty diverge em vários aspectos teóricos com Piaget, principalmente em relação ao terreno da aprendizagem infantil. Ao trabalhar uma espécie de egocentrismo, o início da vida humana é marcado por uma indiferenciação entre o eu e o mundo.

Assim, a percepção do mundo encontra-se voltada à atividade própria. A diferenciação entre o eu e o mundo vai acontecendo de forma progressiva, por meio dos estágios de desenvolvimento. Ora, no entanto, Piaget elabora a sua teoria ao estabelecer a distinção entre a criança e o adulto. Mesmo assim, todavia, ela ocorre de uma forma negativa, pois, a todo momento, o psicólogo busca compreender aquilo que falta na criança para pensar pensa-la a partir de um esquematismo do tipo kantiano que a situa numa condição absolutamente inferior ao adulto. Merleau-Ponty vê na doutrina piagetiana dos estágios do desenvolvimento da personalidade, uma concepção ainda arbitrária, insuficiente e, portanto, superficial. Esse é o preço que se paga pelo seu idealismo de princípio no qual recai a sua epistemologia genética.

Ao contrário, Wallon mostra que a passagem do pensamento infantil para o adulto não ocorre mediante um pensamento absolutamente individual para um pensamento que começa a socializar e adquirir consciência entre eu e outrem. Caso assim fosse, a presença de outrem na formação da consciência aconteceria de maneira muito tardia de tal forma que poderíamos desconsiderar a presença matriarcal na vida da criança uma vez dominada por fenômenos circundantes. Pois bem, Merleau-Ponty através das ideias de Wallon mostra que a criança se encontra em seu estado mais originário. Wallon teria melhor tratado a estrutura da criança anterior ao pensamento e evidenciando que é no início da vida que ela começa a empregar o seu esquema corporal para perceber outrem de maneira que essa percepção se revela como que posterior a do corpo próprio.

Assim, o que esse estudo demarca é uma posição fenomenológica inédita que Merleau-Ponty confere plena audiência em sua obra seminal, reorientando radicalmente os estudos à luz da psicologia infantil sem abrir mão também dos recursos metodológicos da Psicologia da Gestalt. A percepção de outrem como outrem encontra o seu terreno primeiro já na mais tenra infância, no interior mesmo de uma experiência radical na qual a vida adulta tem muito o que aprender. É essa lição de casa que Merleau-Ponty deixa àqueles que se interessam por tal abordagem, ou seja, que tentam se acercar da criança não mais como um ser aparentemente frágil, inscrito, num estágio hierarquicamente rudimentar ou rigidamente subalterno à fase adulta. Por isso, ser preciso pensar

com Piaget para além de Piaget no sentido de compreender que a infância passa por instabilidades.

Em vista disso, podemos constatar que o trabalho de Merleau-Ponty na Sorbonne teve como propósito explorar os fenômenos infantis no interior de vários discursos como a filosofia, psicologia e pedagogia, compreendendo que a infância passa por mudanças, que a criança é um sujeito que se encontra e se posiciona no mundo como um outro, ou melhor, como outrem em sua experiência mais radical.

BIBLIOGRAFIA

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

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

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960. Ed. brasileira: *Signos*. Trad. M.E.G.G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964. Ed. brasileira: *O visível e o invisível*. Trad. J. A. Giannotti e A. M. Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne: Résumé du cours: 1949-1952*. *Éditions Cynara*, 1988.

_____. *Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumo de Cursos: 1949-1952: Filosofia e Linguagem*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1990a.

_____. *Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumo de Cursos: 1949-1952: Psicossociologia e Filosofia*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1990b.

_____. *Causeries – 1948*. *Éditions du Seuil 27, Paris*, 2002.

_____. *Conversas – 1948*. Trad. Fábio Landa, Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

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

_____. *A prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002

_____. *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France: notes, 1953*. Genève: MétisPresses, 2011.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

BUYTENDIJK, F. J. J. “A gênese psicológica do espírito materno”. Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, in: *Revista da Abordagem Gestáltica*. v. 23, n. 1, p. 111-120, Goiânia, jan/abr, 2017.

CAMINHA, Iraquiton de Oliveira. *O distante-próximo e o próximo-distante: corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Trad. B. P. Júnior e J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DORS, Litiara Kohl. *Merleau-Ponty & Winnicott: intersubjetividade e psicanálise infantil*. Porto Alegre: Fi, 2019.

FERREIRA, Maria Elisa Mattos Pires. "O corpo segundo Merleau-Ponty e Piaget", In: *Ciência e Cognição*, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 47-61, out/2010.

HERÁCLITO. "Textos seletos", in *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. M. Suzuki. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2006.

_____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro S. M. Alves. Rio de Janeiro. Forense, 2013.

_____. "A criança: a primeira empatia". Tradução de Joanneliese de Lucas Freitas. in: *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica* – XXIII (3): 375-377, set-dez, 2017.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4.ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2015. (Coleção Pensamento Humano)

MACHADO, Marina Marcondes. *Merleau-Ponty & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. "Fenomenologia e infância: o direito da criança a ser o que ela é". In: *Revista de Educação Pública*. V. 22, n. 49/1. p. 249-264. Cuiabá: EDUFMT, maio/ago 2013.

_____. "Infância e corpo encarnado: uma perspectiva poético-existencial para o ser criança". In: *Childhood & Philosophy*. Rio de Janeiro, v. 12, n.24, mai-ago, p. 455-468, 2016.

MANZI FILHO, Ronaldo. *Em torno do corpo próprio e sua imagem*. São Paulo, USP, 2007, 189p (Dissertação de Mestrado Filosofia).

_____. "Algumas contribuições de Merleau-Ponty à pedagogia", in: *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa - BA, v. 22, n. 2, p.1-17, jun/2022.

MARCEL, Gabriel. *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne, 1935.

MÜLLER, Marcos José. "Três registros da experiência da alteridade, segundo Merleau-Ponty". In: CAMINHA, I. O; NÓBREGA, T. P. (Orgs.). *Compêndio Merleau-Ponty*. São Paulo, LiberArs, 2016, p. 123-133.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia. “Corpo percepção e conhecimento em Merleau-Ponty”, in: *Estudos de Psicologia*, 2008, 13(2), 141-148.

ORLANDI, Luís Benedicto Lacerda. *A voz do intervalo: introdução ao estudo do problema da linguagem na obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Ática, 1980.

PIAGET, Jean. *A formação do símbolo na criança: imitação, jogo e sonho imagem e representação*. Trad. Alvaro Cabral. 3. ed. Rio de Janeiro: S.A. Travessa do Ouvidor, 1964.

_____. *Sabedoria e ilusões da filosofia*. Trad. Zilda Abujamra Daeir. Rio de Janeiro, Difusão europeia do livro. 1969, p. 01-86.

PLATÃO. *Mênon*. Trad. Maura Inglésias. Rio de Janeiro. Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

PONTALIS, J -B. *Perder de vista: da fantasia de recuperação do objeto perdido*. Trad. Vera Ribeiro Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

RECALCATI, Massimo. *Le mani della madre: desiderio, fantasmi ed eredità del materno* Milano: Giangiacomo Feltrinelli, 2015.

REIS, Nayara Borges. “O corpo como expressão segundo a filosofia de Merleau-Ponty”, in: *Kínesis*, vol. III, nº 06, dezembro, 2011, p. 137-153.

RETAMEIRO, Bruna. *Retorno ao mundo percebido: Merleau-Ponty e Cézanne*. Toledo, PR: UNIOESTE, 2018, 105p (Dissertação de Mestrado Filosofia).

ROCHA, Maria Alice de Castro. *Um estudo sobre a percepção: Merleau-Ponty e Piaget*. São Paulo: USP, 1991 (Tese de doutorado em Psicologia).

SANTOS, Luiz Anselmo Menezes. “Educação e fenomenologia: considerações sobre o corpo próprio e a pedagogia da criança no pensamento de Merleau-Ponty”. In: CAMINHA, I. O; NÓBREGA, T. P. (Orgs.). *Compêndio Merleau-Ponty*. São Paulo, LiberArs, 2016, p. 457-469.

SANTOS, Renato dos. “A resignificação da percepção e a intersubjetividade em Merleau-Ponty”, in *Griot: Revista de Filosofia*, v. 12, n. 2, p, 196-211, 2015.

_____. *O quiasma do mundo: a questão da alteridade em Merleau-Ponty*. Curitiba: CRV, 2017.

_____. *A carne do real: Merleau-Ponty e a psicanálise*. São Paulo: Dialética, 2022.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009a.

_____. “A margem da experiência: Merleau-Ponty e Piaget”. In: CARNEIRO, M. C. & GENTIL, H. S. (Org.). *Filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Cultura Acadêmica/Fundação Editora UNESP, 2009b, p. 85-102.

_____. “Percepção e cinema em Merleau-Ponty”. In: GENTIL, H. S.; PIVA, J. (Org.). *Ensaio sobre a filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda Editorial, 2009c, p. 123-141.

_____. “A dança da vida: Buytendijk e a fenomenologia do encontro”. In: *Estudos Filosóficos*, São João Del-Rey: UFSJ, n° 13, p. 73-86, 2014. Disponível: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2122>

_____. “Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica”. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea* (UNB) [Dossiê Especial: GT Fenomenologia – ANPOF], v. 3, p. 123-137, 2015a. Disponível: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12517> DOI: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v3i2.12517>

_____. “Entre 'Körper' e 'Leib': Gabriel Marcel e o corpo como 'Ur-Gefühl’”. In: SILVA, C. A. F.; RIVA, F. (Org.). *Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos 90 anos de publicação do 'Diário Metafísico'*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2017, p. 317-341.

_____. “F. J. J. Buytendijk e a gênese do espírito materno”, in: *Revista da Abordagem Gestáltica*. v. 24, n. 1, p. 47-56, Goiânia, abril, 2018a. Disponível: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672018000100006

_____. “Buytendijk e o fenômeno do primeiro sorriso na criança”, in: **NUFEN**, v. 10, n. 3, p. 105-123, Belém, set/dez, 2018b. Disponível: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S2175-25912018000300009&lng=pt&nrm=iso

_____. “A profundidade abissal: Nietzsche, Cézanne, Merleau-Ponty e o enigma do mundo”, in: *Voluntas*, v. 12, p. 01-33, 2021. Disponível: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/64659>

TELLES, Thabata Castelo Branco. “A infância na fenomenologia de Merleau-Ponty: contribuições para a Psicologia e para a Educação”, in: *Rev. NUFEN*. Belém, v. 6, n.2, p. 4-13, 2014.

VERISSIMO, Danilo Saretta. “No limiar do mundo visível: a noção de esquema corporal nos cursos de Merleau-Ponty na Sorbonne”, in: *Revista Psicologia USP*. São Paulo, v. 23, n. 2, p. 367-393, abr/jun. 2012.

_____. “Merleau-Ponty e a psicologia infantil: análises da psicogênese em Wallon”, in: *Psicologia em Estudo*, Maringá, PR, v.16, n.3, p.459-469, jul/set. 2011.

VIEIRA, Allan J. “Intersubjetividade e solipsismo nas *Meditações Cartesianas* de Husserl”, in *Rev. Peri*, v. 6, n. 01, p. 126-148, 2014.

WALLON, Henri. *As origens do caráter na criança*. Trad. Pedro da Silva Dantas. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1971.

WINNICOTT, Donald W. *Os bebês e suas mães*. Trad. J. L. Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.