

## CORPO E CONHECIMENTO EM MERLEAU-PONTY

## BODY AND KNOWLEDGE IN MERLEAU-PONTY

## CUERPO Y CONOCIMIENTO EN MERLEAU-PONTY

Fabio di Clemente\*

### Resumo

O estudo enfoca o problema do conhecimento, analisando-o através de dois pontos: o vínculo teórico do nível perceptivo e as suas conseqüências para a relação entre a tradição filosófica e a reflexão sobre a ciência. O primeiro ponto mostra a função original do corpo, retomando a fenomenologia de Merleau-Ponty; o segundo ponto destaca e desenvolve o sentido dessa reabilitação do corpo frente à teoria e prática da pesquisa científica. O resultado que se busca evidenciar é duplo: requalificar o peso teórico do corpo e, com ele, as noções filosóficas tradicionais, como aquelas de subjetividade e de fundamento; e justificar, a esse nível, a necessidade da interação entre a teoria filosófica e a teoria e prática científicas.

**Palavras-chave:** Corpo. Conhecimento. Fenomenologia. Ontologia.

### Abstract

The work is focused on the problem of knowledge, analyzing it through two main points: the theoretical bond contained at perception level, and the relapse of the same bond inside the relation between the philosophical tradition and the reflection on science. The first point shows the original function of the body, starting from Merleau-Ponty's phenomenology; the second point emphasizes and develops the sense of this

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade de Urbino (Itália), na qual foi professor de História da Tradição dos Povos. Na mesma universidade italiana, foi diretor didático do Mestrado em História do Pensamento Filosófico, Político e Pedagógico. Atualmente, é bolsista de Pós-doutorado pelo CNPq. Atua principalmente nos seguintes temas: corpo, percepção, linguagem, teoria do conhecimento. Entre as suas publicações: "Tra filosofia e scienza. Le rivoluzioni della conoscenza e il ritorno al problema della percezione". In: "Rivoluzione", *InOltre*, n. 11, Milano: Jaca Book, 2008, pp. 66-77. Corporeità, passioni e valori. Per una fenomenologia della paura. *Etic@*, vol. 6, num. 1, Florianópolis, 2007, pp. 123-137. *Fenomenologia e ontologia. Corpo ed Essere in Merleau-Ponty*. In: Di Clemente, F. et alii. *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*. Perugia: Morlacchi, 2006, pp. 351-522. *La perception et l'histoire dans la pensée de Maurice Merleau-Ponty*. In: Losurdo, D.; Tosel, A. (éds). *L'idee d'époque historique*. Frankfurt am Main: Peter Lang, Band 12, 2004, pp. 419-433. E-mail: fdicle@libero.it

rehabilitation of the body inside the theory and practice of scientific research. The result that we try to evidence is a twofold issue: to re-qualify the theoretical valency of the body and, with it, philosophical notions like 'subjectivity' and 'foundation' as well as to justify, at such level, the need of an interaction between the philosophical theory and the scientific theory and practice.

**Key-words:** Body. Knowledge. Phenomenology. Ontology.

### Resumen

El estudio foca el problema del conocimiento bajo dos puntos de análisis: el vínculo teórico del nivel perceptivo y las consecuencias para la relación entre la tradición filosófica y la reflexión sobre la ciencia. El primer punto muestra a la función original del cuerpo, retomando la fenomenología de Merleau-Ponty; el segundo punto destaca y desenvuelve el sentido de esta rehabilitación del cuerpo frente a la teoría y práctica de la pesquisa científica. El resultado que se busca evidenciar es doble: recalificar el peso teórico del cuerpo y con el las nociones filosóficas tradicionales, como aquellas de subjetividad y de fundamento; y justificar, a este nivel, la necesidad de interacción entre la teoría filosófica y la teoría e práctica científicas.

**Palabras-clave:** Cuerpo. Conocimiento. Fenomenología. Ontología.

## 1 CORPO E CONHECIMENTO EM MERLEAU-PONTY<sup>1</sup>

### 1.1 A CRISE DA NOÇÃO DE SUJEITO E A DUPLA ORIGEM DO CONHECIMENTO ENTRE FILOSOFIA E EPISTEMOLOGIA

A partir dos últimos vinte anos do século XIX, as mudanças do modelo físico-matemático e as abordagens experimentais das dinâmicas psíquicas são acompanhadas pelo papel decisivo das 'ciências da vida'. Em particular, entre estas últimas, a biologia se descobre como ciência cheia de implicações e aplicações. Por um lado, isso testemunhava a importância da interação entre filosofia e ciência; por outro, o estatuto epistemológico das ciências continuava sendo eminentemente auto-referencial

<sup>1</sup> Esse trabalho é o desenvolvimento de uma recente publicação: Di Clemente, F. "Tra filosofia e scienza. Le rivoluzioni della conoscenza e il ritorno al problema della percezione". In: "Rivoluzione", *InOltre*, n. 11, Milano: Jaca Book, 2008, pp. 66-77. Precisamos notar, como pode ser observado, que referimos sempre as traduções italianas dos textos dos autores citados, embora, em vários casos, já existam traduções

na legitimação dos modelos e na avaliação dos resultados conseguidos<sup>2</sup>. Dessa forma, persistiam os problemas relativos à relação entre o campo tradicional da filosofia e o desenvolvimento da ciência.

A reação de boa parte da cultura filosófica (mas também científica) na Europa da primeira metade do século XX contra a matriz positivista do saber aumentou a incompreensão entre filosofia e ciência, ignorando a função crítica do positivismo como “movimento” (de Comte até o “positivismo crítico” de Mach), ou seja, o reconhecimento da profunda interação entre a evolução do pensamento científico e a do conhecimento filosófico<sup>3</sup>. Em geral, contra a idéia de um ‘fracasso’ da ciência, não se podia ignorar que sempre houve uma profunda relação dentro dos próprios contrastes entre filosofia e ciência; é uma relação que se manifesta tanto entre o campo tradicional da filosofia e os campos específicos das várias ciências, quanto entre a reflexão filosófica sobre a ciência e a própria prática científica.

Desde Aristóteles até o nascimento da ciência moderna, tais contrastes com a filosofia implicaram sempre uma interação com as ciências, com as pesquisas sobre a física, a biologia, a astronomia, etc. Paradigmaticamente, a teoria do conhecimento em um autor como Kant se compreende também em virtude do entendimento que ele teve da física, como aquela de Galileu e de Newton. E, paralelamente, não se pode entender a crítica da tese kantiana dos juízos sintéticos *a priori*, operada pelo empirismo lógico, sem a mudança das pesquisas científicas: pensamos, por exemplo, na geometria não-euclidiana, na substituição da física de Newton pela física relativista de Einstein e pela mecânica quântica. Todavia, apesar de tal desenvolvimento do saber científico, que ajudou a dilatar a idéia de experiência tanto da ciência clássica quanto da tradição filosófica antiga e moderna (pensamos, por exemplo, na crítica da ‘ciência absoluta’), e frente à formação da filosofia da ciência, persistiu – entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século seguinte – uma profunda incompreensão acerca da possibilidade de uma fecunda interação entre a tradição filosófica e o desenvolvimento da teoria e prática científicas.

No século XX, a crise da redução do mundo humano ao modelo único da ciência físico-matemática acabou sendo um dos fatores que influenciaram a queda do “otimismo

---

portuguesas.

<sup>2</sup> Cf. Poggi, S. *I sistemi dell'esperienza*. Bologna: Il Mulino, 1977, pp. 186-187.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 186, 208.

humanitário”, considerando naturalmente as condições sociais, políticas, históricas dos anos trinta deste século; em particular, esse fator interagiu com a crise da herança cultural da burguesia, com a formação de uma “literatura da crise” que produziu várias temáticas. Tais temáticas mostravam a situação de uma sociedade “insegura”: a ilusão de uma efetiva cultura européia, a incapacidade da ciência de realizar tanto as conquistas materiais quanto as conquistas morais, o fracasso dos pensamentos filosóficos tradicionais, a crise da civilização<sup>4</sup>. Assim, a própria filosofia entrou em crise, criticando ao mesmo tempo a ciência. Entre os diferentes tipos de crises, está aquela surgida através do conflito entre o saber “técnico” e o estatuto de uma racionalidade mais “ambígua e pouco específica”, enquanto comprometida – como lembra a tradição filosófica – com a “espiritualidade, a história, a existência”<sup>5</sup>. Daí a contraposição à ciência foi alimentada particularmente por correntes filosóficas como o espiritualismo, o neo-idealismo, a fenomenologia, o existencialismo, a hermenêutica. Mais especificamente, a ‘tradição continental’, a partir de Dilthey e depois com Bergson, Husserl, Heidegger e outros, continuou polemizando com a ciência, inclusive com o seu reducionismo e imperialismo.

Ora, podemos dizer que por trás destas críticas, também fundamentadas e fecundas, havia persistido contemporaneamente a reprodução de uma incompreensão de base entre filosofia e ciência, na medida em que a distinção entre elas não chegava a conjugar-se com a raiz do problema do fundamento, ligado ao campo tradicional da filosofia: referimo-nos ao fundamento do conhecimento, da realidade (problema teórico e ontológico) e da sua validade (a ameaça do ceticismo). Não foi por acaso que, na segunda metade do século XX e no âmbito da tradição continental, tudo o que foi pensado como crise da cultura ocidental (até a primeira metade deste século) acaba sendo avaliado positivamente, para enfraquecer ou superar a noção de subjetividade, até mesmo para justificar a “dissolução da natureza humana”, ou seja, uma “imagem integralmente cultural dos homens”<sup>6</sup>. Assim como não foi por acaso que a especialização da pesquisa científica não realizou a “recomposição do homem cultural e

---

<sup>4</sup> Moravia, S. *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*. Firenze: Sansoni, 1969, pp. 50-51.

<sup>5</sup> D’Agostini, F. *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent’anni*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1997, p. 31. Cf. também Moravia, S. *La ragione nascosta*, op. cit., pp. 18-19. Para um quadro crítico mais amplo, cf. Farber, M. (sous la direction de). *L’activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*. Paris: PUF, 1950.

do homem biológico”, por exemplo com a ciência cognitiva, apesar da ampliação do campo de estudo da cognição. E correlativamente, olhando para os anos mais recentes, as críticas filosóficas do “naturalismo” parecem novamente “gerar uma forma de dualismo mais radical do que o cartesiano”, por causa da descontinuidade absoluta entre os “fatos” e as “normas”<sup>7</sup>.

Do nosso ponto de vista, tudo isso testemunha um duplo equívoco. Do lado da tradição filosófica, a aproximação da noção moderna de subjetividade à idéia do ‘sujeito-fundamento’ criou a condição necessária para criticá-la profundamente, quer como sua superação dentro da questão ontológica (por exemplo, com Heidegger), quer como superação da noção em si (por exemplo, com a chamada pós-filosofia). Do lado da ciência, a autonomia e a especialização frente à filosofia estimularam o afastamento da problemática do fundamento, na medida em que aparecia ligada à tradição metafísica (emblematicamente, isso aconteceu com o empirismo lógico). Deste modo, o que passava a ser suspeito era a concepção implícita da filosofia como saber não sujeito a uma verificação empírica, no sentido científico restrito, e a conseqüente idéia da ciência como conhecimento exclusivo, no sentido de pertencer ao plano da experiência e da verdade verificáveis. Por conseqüência, no século XX, a afirmação do empirismo lógico e a própria passagem à epistemologia pós-positivista deixaram aberto o problema da ‘experiência’. A noção de experiência continuava mostrando toda a sua complexidade frente ao problema relativo à chamada relação entre “conhecimento da verdade” e “conhecimento de coisas”. Tratou-se de uma espécie de dupla origem do conhecimento: temos um conhecimento proposicional que comportaria “sempre um conhecimento de verdade” (o “saber que”) e um “conhecimento direto” que não implicaria o “saber que”<sup>8</sup>. Essa dupla origem continuou produzindo dicotomias e sobreposições entre conhecimento sensível e conhecimento cognitivo.

Depois que entraram em crise os núcleos teóricos do verificacionismo (ligado ao empirismo lógico) e do falseacionismo (ligado a Popper), caiu o “modelo *standard* de objetividade e racionalidade”<sup>9</sup>. Uma das implicações deste modelo – como se evidencia

<sup>6</sup> Marconi, D. *Filosofia e scienza cognitiva*. Roma-Bari: Laterza, 2001, p. 126.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>8</sup> Pagnini, A. *Teoria della conoscenza*. In: Rossi, P. *La filosofia* (diretta da), vol. III. Torino: UTET, 1995, p. 112. Como lembra o estudioso, essa distinção pertence a Bertrand Russell, mas já estava presente em Grote, Helmholtz e James (*ibidem*).

<sup>9</sup> Lanfredini, R. *Filosofia della scienza*. In: *La filosofia*, vol. I, op. cit., p. 74. Esse modelo, influenciado pelo

– está no fato de que as teorias científicas são organizadas com uma “estrutura hierárquica”, fundamentada sobre a dicotomia entre a “teoria” e a “observação”, o “plano das hipóteses, idéias e conceitos puramente teóricos” e o plano dos “termos observacionais ou das expressões que descrevam a experiência imediata”. A linguagem observacional era pensada como capaz de descrever a “experiência imediata”, enquanto caracterizada por uma “neutralidade e objetividade”, ainda que não ingênua, mas relativa. Essa crise teve repercussão conseqüentemente na idéia de uma possível neutralidade da linguagem observacional a respeito daquele teórico; neutralidade e objetividade que influenciaram uma série de teses ligadas, por exemplo, ao método da indução pela gênese e controle das hipóteses científicas, ao método da verificação empírica, aos métodos para pensar a separação entre o que é cientificamente relevante e o que não é<sup>10</sup>. Por detrás dessas dinâmicas, acreditamos que agiu a incapacidade de pensar coerentemente a ‘imbricação’ dos dois lados da problemática do fundamento: referimo-nos ao vínculo teórico da experiência e à implicação ontológica da subjetividade.

Ora, ao se procurar enfocar tal problemática com a fenomenologia de matriz husserliana e o seu desenvolvimento dentro da radicalização ontológica, essa incapacidade estava visível na equívoca polêmica contra a noção de subjetividade. Husserl pensou em salvar a instância do racionalismo, reformando tal noção a partir de uma equívoca perspectiva ‘constitutivo-transcendental’; perspectiva por meio da qual retomar o sentido da tarefa filosófica além do objetivismo da ciência e da sua proliferação ‘técnica’ nas várias ciências (teóricas, experimentais, sociais e também humanas). Ao reconhecer um erro comum à filosofia e à ciência na compreensão do ser, erro que as une, e partindo da instância do *Dasein*, Heidegger chegou a uma perspectiva ontológica, diante da qual reduziu a metafísica e a noção de subjetividade a formas de objetivismo. O resultado, com as devidas diferenças, é aquele de uma posição equívoca tanto em Husserl quanto em Heidegger frente à profunda e fecunda interdependência entre o desenvolvimento da filosofia e as mudanças da teoria e prática científicas.

---

desenvolvimento no século XX da lógica matemática e pelo estatuto axiomático e dedutivo das ciências aplicadas à física no século XIX, é expresso no empirismo lógico, com os pensadores que formaram o chamado Círculo de Viena.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 74.

Do lado epistemológico, continuou vivo – com tal incompreensão – o problema do vínculo do sujeito para a verificação empírica, para a interpretação dos “dados de fato”, ou seja, a ampla relação entre a “observação” e a “interpretação”<sup>11</sup>. Com a própria epistemologia neopositivista e pós-positivista permaneceu o dilema e a tarefa de entender a relação entre ‘teoria’ e ‘experiência direta’.

Pensando na epistemologia do empirismo lógico, a respeito de seu afastamento da problemática e da linguagem metafísicas, é significativo evidenciar a permanência da ‘questão transcendental’. Um autor como Carnap, na sua fase *fenomenalista*, leva em conta os “dados imediatos” da percepção para chegar aos processos de ‘construção’ da realidade, com as ‘propriedades estruturais’, já pensadas por Schlick. No momento em que tentou fundamentar esse conhecimento por meio das “vivências elementares” (*Elementarerlebnisse*)<sup>12</sup>, ele não conseguiu fazê-lo para estas últimas, apesar de pretender incluir o saber intersubjetivo, sendo elas por sua vez conectadas à constituição ‘transcendental’ do sujeito, ou seja, novamente à ‘problemática metafísica’. Evidentemente, era preciso aprofundar o sentido de uma possível relação ‘radical’ (contra-reducionista e contra-dualista) entre filosofia e ciência, reconsiderando as mesmas problemáticas contidas na tradição metafísica. Quer dizer que não se podia partir – como fez Carnap – de uma separação entre realidade empírica e realidade metafísica (separação promovida por Wittgenstein e retomada por Schlick), concebendo esta última como campo não racional, como campo que não pertence à teoria do conhecimento<sup>13</sup>. O ‘conhecimento empírico’, retomado pelo empirismo lógico, acaba por ser impotente frente à completa verificabilidade dos enunciados teóricos, estabelecida através dos enunciados observacionais. Em particular, a verificabilidade pela base empírica dos “enunciados” implicava o problema da indução, de modo que os mesmos enunciados universais acabavam não sendo verificáveis, assim como as próprias leis e teorias científicas que deles são portadoras. Diante desta contradição, a conseqüente ineficácia para entender o estatuto das teorias científicas continuou presente também na sucessiva e enfraquecida idéia da confirmabilidade dos enunciados<sup>14</sup>. E isso teve

<sup>11</sup> D’Agostini, F. *Analitici e continentali*, op. cit., p. 27.

<sup>12</sup> Carnap, R. *La costruzione logica del mondo*. Milano: Fabbri, 1966, p. 72 e pp.181 ss.

<sup>13</sup> Cf. Ibidem, pp. 336 ss. Sobre a crítica das proposições metafísicas, ligada também à filosofia de Heidegger, cf. Carnap, R. *Il superamento della metafisica mediante l’analisi logica del linguaggio*. In: Pasquinelli, A. (a cura di). *Il neoempirismo*. Torino: Utet, 1969, em particular, pp. 513, 518.

<sup>14</sup> Cf. Carnap, R. *Controllabilità e significato*. In: Idem. *Analiticità, significanza, induzione*. Bologna: Il

também conseqüências reducionistas frente à filosofia. Para a filosofia, as conseqüências consistiram em destituir de significados verificáveis a linguagem da tradição filosófica, sobretudo da metafísica e da teologia.

Daí compreende-se a mudança do programa inicial do empirismo lógico: a formulação do princípio de tolerância da sintaxe (*Toleranzprinzip der Syntax*), a justificação da legitimidade do saber científico por meio de uma coexistência de lógicas várias contrapostas às construções filosóficas (na interação com as pesquisas do tempo sobre a formação convencional e as implicações pragmáticas da linguagem)<sup>15</sup>. O conhecimento empírico é requalificado através da lógica corretiva da linguagem científica, de uma análise formal e sintática. Não causa surpresa que a própria passagem ao confirmacionismo, à idéia do grau de confirmabilidade dos enunciados científicos, acabasse sendo só indutiva e probabilista<sup>16</sup>.

Afinal, com a separação entre os enunciados observacionais e os teóricos, Carnap abordou de maneira equívoca o problema da espessura teórica da ‘experiência’: ‘construir’ sobre o ‘conhecimento empírico’, e não mais ‘reconduzir’ a este último. Por trás da possível formação ou escolha do campo de pesquisa e dos instrumentos de elaboração do conhecimento (‘metalinguagem’ e ‘sintaxe lógica da linguagem’) permanecia um duplo pressuposto: depender sempre das ‘condições de possibilidade’ do ‘sujeito cognoscente’ (com a impossibilidade de negar uma base empírica, dos sentidos) e tomar partido por uma posição filosófica, e não apenas ‘epistemológica’: a delimitação da ‘realidade empírica’ dentro da exclusão da ‘realidade metafísica’ (antes com o fenomenalismo e depois com o fisicalismo). Juntamente frente à pretensão de uma ‘neutralidade’ dos enunciados observacionais, caía a pretensão de uma posição epistemológica ‘neutra’ diante da tradição filosófica.

Olhando para a epistemologia pós-empirista, Hanson, autor que significativamente dialogou com a teoria gestáltica, criticou a ‘neutralidade’ (mesmo que fosse parcial ou relativa) dos enunciados observacionais, para descobri-los impregnados de enunciados ‘teóricos’. Hanson achou que aprender a ver o mundo significasse ter uma experiência dele, sendo os homens influenciados fundamentalmente por aquilo que acreditam, sabem, etc., ou seja, pelo mundo teórico e pelas disciplinas científicas que

Mulino, 1971.

<sup>15</sup> Cf. Carnap, R. *Sintassi logica del linguaggio*. Milano: Silva, 1961, p. 440.

<sup>16</sup> Cf. Carnap, R. *Logical Foundations of Probability*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

agem como ‘pano de fundo’ daquilo que conhecemos. Afirmando justamente que a observação não pode ser neutra, ele pensou nisso, todavia, somente na medida em que a observação é formada pela própria teoria<sup>17</sup>. O fato é que a crítica da neutralidade dos enunciados observacionais não é elaborada para voltar à espessura teórica da experiência sensível considerada em si mesma, mas para demonstrar essencialmente, ao contrário, que ela é contaminada pelas teorias. A partir daí, se formará uma pluralidade de paradigmas e até mesmo a ‘incomensurabilidade’ entre eles. Isso é o que mostra, não por acaso, também Kuhn, considerando a noção de *Gestalt*<sup>18</sup>. E com a radicalização em Paul Feyerabend do lado ‘descritivo’ da abordagem de Kuhn, estabelece-se até mesmo a “completa *simetria*” entre observação e teoria, devida à idéia de uma presença consistente das teorias dentro da observação e da prevalência da teoria frente aos ‘fatos’; tese que acaba assim, por sua vez, na idéia da “‘convencionalidade’ da ‘base empírica’”, quer lingüística, quer não lingüística<sup>19</sup>. Apesar de que, com essa tese, Feyerabend vá promover a importante causa do ‘pluralismo’ pela linguagem e pelos objetivos da ciência, o resultado é um ‘anarquismo metodológico’<sup>20</sup>.

Certamente, além dessa radicalização, em Kuhn não existe só o lado ‘descritivo’. Kuhn ajudaria a recuperar uma maior interação ou recíproco condicionamento entre experiência e ordem conceitual. Através do conceito de “exemplar”, diz-se que se pode retomar esta interação, abrindo uma nova posição epistemológica, um novo conceito de “base empírica”. Tratar-se-ia de elaborar um modelo ‘interativo-pragmático’, nem puramente lógico, nem puramente empirista: é um modelo que, qualificando as assunções teóricas e pragmáticas, se limita a escolher o referente relativamente a um contexto e a estabelecer correlativamente uma equivalência essencialmente de ordem prática entre as descrições observacionais de dois paradigmas em competição<sup>21</sup>. Como vamos explicar mais adiante, a conseqüência é novamente perder de vista a instância do ‘fundamento’: ou seja, de que forma e a que nível de ‘radicalidade’ a ‘experiência sensível’ traz consigo o problema da ‘teoria’? E isso não só para evitar cada mínimo resíduo dualístico entre experiência e conhecimento, estabelecendo formas de

<sup>17</sup> Cf. Hanson, N.R. *I modelli della scoperta scientifica*. Milano: Feltrinelli, 1978, pp. 31 ss.

<sup>18</sup> Cf. Kuhn, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi, 1978 (ed. estendida), p. 102 e p. 139-140.

<sup>19</sup> Lanfredini, R. *Filosofia della scienza*, op. cit., p. 102.

<sup>20</sup> Cf. Feyerabend, P. *Contro il metodo*. Milano: Feltrinelli, 1979.

<sup>21</sup> Lanfredini, R. *Filosofia della scienza*, op. cit., p. 112 e ss.

compromisso, mas para colocar-se dentro da ‘gênese mesma’ que fundamenta aquela dupla origem do conhecimento. A respeito disso, também no encontro de duas tradições filosóficas (continental e analítica), persistem significativamente ainda impostações de natureza “realista” e “correspondista” entre teoria e observação, por exemplo, com a obra de Mary Hesse<sup>22</sup>.

## 1.2 O VÍNCULO DA CORPOREIDADE

Como demonstra o mesmo quadro crítico irresoluto depois da queda da ‘neutralidade’ e ‘objetividade’ do conhecimento, o estatuto do ‘conhecimento empírico’ condiciona o resultado das impostações epistemológicas, desvelando as dificuldades e os limites contidos em uma abordagem do conhecimento sensível incapaz de manter um registro contra-reducionista e contra-dualista. À luz desta instância, queremos recorrer à ‘radicalização’ da fenomenologia husserliana, conforme aparece reinterpretada em um interlocutor como Maurice Merleau-Ponty, e sem perder de vista a devida interação entre filosofia e ciências.

Husserl mostra, com a teoria da intencionalidade, que a consciência está ligada ao seu caráter de *correlação* com o mundo. Com esta correlação, Husserl acaba contemplando um ‘sujeito encarnado’, tirando-o da gênese naturalística e idealística. Sem entrar em detalhes sobre esta fenomenologia e seus vários interlocutores, interessa-nos marcar, neste contexto, a maior fecundidade da abordagem merleau-pontyana a respeito da nossa linha crítica.

Além dos equívocos que vimos, Husserl desenvolve uma interrogação ‘rigorosa’ dos pressupostos tanto da filosofia quanto da ciência (a partir daquelas ‘abstratas’ e ‘naturais’). Esta interrogação baseia-se na lúcida idéia segundo a qual a teoria e a prática da ciência têm uma formação no mesmo mundo, o ‘mundo da vida’ (*Lebenswelt*). Embora nele se ligue tudo o que é relativo, ele mesmo não pode ser relativo, sendo o comum condicionamento da razão teórica e prática, social e histórica<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Borutti, S. *La filosofia delle scienze umane. Le categorie dell’Antropologia e della Sociologia*. Milano: Bruno Mondadori, 1999, p. 114. Cf. Hesse, M. *Modelli e analogie nella scienza*. Milano: Feltrinelli, 1980.

<sup>23</sup> Cf. Husserl, E. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore,

Ora, interessa-nos evidenciar o fato que Husserl quer recuperar, com o retorno ao 'mundo da vida', à 'estrutura geral' comum à filosofia, à ciência e a todas as formas de conhecimento; e isso à luz da inevitável questão transcendental que implica o pertencimento originário à realidade. Atribuindo o mérito à fenomenologia husserliana pela causa do 'retorno' ao mundo, pressuposto tanto da filosofia quanto da ciência, podemos entender esta originariedade no sentido de um 'paradoxo' do conhecimento: o fato de obter-se por meio de uma metodologia (*epoché*, 'redução', 'intencionalidade', 'doutrina das essências') a revalorização de uma 'teoria' transcendental que, ao mesmo tempo, não pode perder a tensão com o sujeito que está 'radicado no mundo': isto é, que reproduz intrinsecamente a impossibilidade de ser 'reduzido' totalmente a uma formalização transcendental.

Dessa forma, na tese de uma 'transcendentalidade do sujeito', da sua capacidade 'constitutivo-transcendental', e com a instância da racionalidade e até mesmo de uma respectiva 'eidética', Husserl deixou para os seus interlocutores a dúvida se ele, de fato, conseguiu sair de uma filosofia depurada de todo resíduo egológico-substancialista, relativo à 'analítica intencional'; e isso apesar da recolocação da 'transcendentalidade do sujeito' no 'mundo da vida'.

Heidegger critica Husserl reivindicando uma ótica completamente ontológica, já no *Ser e tempo*<sup>24</sup>. Todavia, é um ponto de vista que amadurece depois e além da própria 'analítica' do *Dasein*, não mais elaborando o fundamento do ser do *Dasein*, mas a própria 'questão do ser'. A existência dos homens é reconduzida à história do ser, como 'diferença'. Este conceito indicaria a relação que passa pelo ser, entre o que se faz 'evento' (*Ereignis*) na abertura do ser e o que dele permanece escondido. Daí é o ser mesmo e a sua 'história' que produzem o ente, ao passo que esta 'diferença' é a origem de todas as diferenças, é o 'diferir' mesmo instituído entre as diferenças. A condição cognoscitiva e histórica do homem é recolocada dentro da 'origem' (*Ursprung*) da própria 'diferença', marcando-se assim o fato de que é preciso pensar o ser como *Ereignis*<sup>25</sup>. À luz desta complexa e central noção, a história do ser não é a "história do homem", de uma "humanidade", esclarece Heidegger, mas é apenas história do ser. Ao

---

1987, pp. 330-331.

<sup>24</sup> Heidegger, M. *Essere e tempo*. Torino: UTET, 1969. Cf. também Heidegger, M. *Dell'essenza del fondamento*. In: Idem. *Segnavia*. Milano: Adelphi, 1994.

<sup>25</sup> Sobre esse complexo desenvolvimento da filosofia heideggeriana, após *Kehre*, cf. Volpi, F. *Guida a Heidegger*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2002, pp.159 ss.

mesmo tempo – diz ele – esta história precisa do ser humano para a “fundação da sua verdade no ente”<sup>26</sup>. O ser concebido sob a forma de ‘diferença’ recuperaria também o papel da existência como ‘custódia’ dele<sup>27</sup>. Todavia, querendo levar em conta também esse duplo processo, que implica o ‘evento’ (*Ereignis*) e o seu referir-se ao homem (*Er-eignis*), compreende-se como tal ontologia – que queria promover a superação da mesma subjetividade husserliana – deixou dúvidas sobre o efetivo peso da existência humana diante da ‘história do ser’<sup>28</sup>.

Relativamente ao nexo entre filosofia e ciência, Heidegger fala de uma responsabilidade ou falta tanto na filosofia quanto na ciência: o modo de interrogar o ser por meio da filosofia foi de tipo ‘metafísico’ e, ao final, ‘científico’, na medida em que se tratou de uma interrogação posta em função do poder do homem; interrogação que acabaria conseqüentemente por manifestar o seu domínio através do desenvolvimento das várias ciências e da razão técnico-instrumental. É o domínio em que se realizaria completamente aquele sentido de metafísica como redução do ser à realidade posta ‘na frente’ do homem, do seu conhecimento e das suas possibilidades à ‘forma do dispor’ (*Bestellen*)<sup>29</sup>. Assim, diferentemente das críticas epistemológicas à tradição metafísica, tal crítica tem como objeto a filosofia enquanto já posta em continuidade com a ciência.

Ora, sem entrar em detalhes sobre essa complexa problemática, o que é significativo para a nossa linha crítica é notar como, cruzando-se com a ontologia heideggeriana, a última interrogação merleau-pontyana tenta pensar o ser como diferença que tem ‘diferimento’, mas na medida em que conserva uma raiz no vínculo de uma ‘subjetividade’ radicalmente corpórea. Nestes termos, assistimos a uma resposta à problemática do ‘fundamento’: se é verdade que já não podemos falar de um *Grund* no sentido de algo de ‘substancial’ que fundamenta (conforme declara o próprio Heidegger), contudo podemos reencontrar uma instância de ‘fundamento’, de ‘fundamento de direito’, nunca realizável ‘de fato’ ou como algo ‘positivo’, ‘posto’.

A fecundidade da posição de Merleau-Ponty pode ser abordada neste contexto crítico: dentro da capacidade de recuperar o pertencimento do homem ao Ser,

<sup>26</sup> Heidegger, M. *Nietzsche*. Milano: Adelphi, 1994, p. 938 e ss.

<sup>27</sup> Volpi, F. *Guida a Heidegger*, op. cit., p. 241.

<sup>28</sup> Emblematicamente, Adorno criticou Heidegger, falando do caráter “repressivo” do ser heideggeriano. Adorno, T. *Dialettica negativa*. Torino: Einaudi, 1970, p. 88.

<sup>29</sup> Cf. Heidegger, M. *Introduzione alla metafisica*. Milano: Mursia, 1968. Heidegger, M. *La questione della tecnica*. In: Idem. *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 1976. Heidegger, M. *Nietzsche*, op. cit.

remontando até a raiz biológica e em geral sensível daquele, acabando por recuperar ao final o vínculo ‘transcendental’ da mesma ‘subjetividade’, sem dualismos e sem reducionismos. Como veremos, o que se delinea é a capacidade de pensar a *experiência* além do ‘realismo’ e do ‘idealismo’ e o desenvolvimento da interrogação filosófica também em interação com a teoria e prática das ciências.

O fato é que a fenomenologia husserliana é interpretada por Merleau-Ponty com o objetivo de trabalhar sobre a fecundidade contida na impossibilidade de uma ‘redução completa’. Podemos focar o sentido desta abordagem retomando a teoria da *Gestalt* e a instância de um retorno ao ‘mundo da vida’ promovido por Husserl, mostrando as correções e distâncias críticas a respeito destas duas.

Relativamente à primeira, a noção de *Gestalt* é isenta de qualquer resíduo ‘realístico’; relativamente à segunda, considera-se aquilo que continua problemático no retorno husserliano ao ‘mundo da vida’. Especificamente, para Merleau-Ponty, a redução fenomenológica promovida por Husserl descobre o seu ‘avesso’, isto é quanto de irreduzível permanece com o gesto da redução fenomenológica<sup>30</sup>. É sobre um tal ‘avesso’ que Merleau-Ponty acaba por trabalhar na consideração do corpo, até sentir ele mesmo a exigência de sair radicalmente de uma filosofia do ‘sujeito-objeto’, abrindo coerentemente os dois termos dentro de um tecido ontológico; tecido capaz, ao mesmo tempo, de acolher ainda o vínculo da ‘subjetividade’.

Abrindo temáticas complexas, a teoria da *Gestalt* indica que a percepção é uma forma organizada com ‘leis’ que antecipam a decisão cognitiva<sup>31</sup>. Todavia, contra o mesmo princípio perceptivo ‘compacto’ ou ‘realista’, contra o “retorno do fisicismo sob forma pro-totalitária”<sup>32</sup>, na abordagem merleau-pontyana os sentidos são considerados na medida em que instituem um sistema aberto fenomenal-ontológico, de “transgressão intencional” (*Ueberschreiten*)<sup>33</sup>. Ligada ao corpo, como ‘corpo próprio’ (*Leib*), a percepção é requalificada além do estatuto do ‘ato’, da mesma ‘intencionalidade de ato’.

<sup>30</sup> Cf. Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia della percezione*. Milano: Studi Bompiani, 2003, p. 23.

<sup>31</sup> Os principais representantes da teoria da *Gestalt* no campo da psicologia foram Max Wertheimer, Kurt Koffka, Wolfgang Köhler. Desenvolvimentos importantes da teoria são representados pelas pesquisas de Kurt Lewin na teoria do campo e de Kurt Goldstein sobre o organismo. Também as pesquisas desses últimos são retomadas por Merleau-Ponty. Cf. Merleau-Ponty, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours 1949-1952*. Grenoble: Cynara 1988, em particular pp. 430 ss. Sobre os princípios da *Gestalt*, limitamo-nos a apontar Katz, D. *Principi di psicologia della forma*. Torino: Bollati Boringhieri, 1979. Kanizsa, G.; Caramelli, N. (a cura di). *L'eredità della psicologia della Gestalt*. Bologna: Il Mulino, 1988.

<sup>32</sup> Merleau-Ponty levanta essa crítica contra Koffka. Cf. Merleau-Ponty, M. *La natura*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1996, p. 396.

Com a percepção temos que entender que o simples fato de ver não é só um processo que supera o sensismo, nem que está a um nível inferior, atrás do conhecimento conceitual. Tal processo nos inicia a um tecido de conhecimento sinestésico conectado a um 'poder estesiológico'.

Interpretando o fenômeno mostrado por Husserl do sentir uma mão por meio da outra, em que se produz o momento ativo (apalpar) e o passivo (ser apalpado)<sup>34</sup>, ele evidencia um 'entrelaçamento reversível', o qual aponta o duplo registro do passivo-ativo como modelo teórico. Dessa maneira, a percepção se afasta de uma ordem de mera 'correspondência frontal' (quer realista quer idealista) entre sujeito e objeto e de uma ordem de 'conhecimento pontual' e 'localizável'. Em particular, para Merleau-Ponty, sendo a percepção uma abertura a um sistema de equivalência ou recíproca tradução de um sentido para outro, ela se desenvolve dentro de um sistema de 'transgressão' que abraça também os outros níveis de relação com a realidade: a percepção nos 'inicia' a uma dimensão fenomenal-ontológica, ou seja, a um 'vivido' colocado dentro de um 'nível de ser'. Temos que aprofundar tal ponto, limitando-nos a especificar, na abordagem merleau-pontyana, o que fundamenta o conhecimento.

Como aponta o poder estesiológico, o corpo percebe por meio de uma espécie de prolongamento, de dilatação da sua própria capacidade de perceber-se como corpo individual: quando eu apalpo a mão do outro, eu desenvolvo a minha percepção, sentindo-me dentro de uma intersubjetividade. Constitui-se a "empatia" (*Einfühlung*)<sup>35</sup> entre os corpos que sentem, entre o próprio corpo e aquele do outro sujeito, até o ponto de realizar uma 'deslocação' da minha presença subjetiva, individual e privada em presença intersubjetiva e universal. Contudo, isso não quer dizer que o mundo humano nasce e se circunscreve a uma intersubjetividade e universalidade genéricas, mas que tal entrelaçamento produz uma 'descentralização' da minha presença a respeito daquela 'localizável' e 'objetiva'.

A crítica da idéia de 'presença', da gênese empirística e idealística do mundo, desenvolve-se em Merleau-Ponty radicalizando (como faz Heidegger) a fenomenologia dentro de uma ontologia que quer sair de cada resíduo egológico-substancialista ;

<sup>33</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani, 1999, p. 219.

<sup>34</sup> Cf. Husserl, E. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Torino: Einaudi, libro II, 1982, p. 538 e ss.

<sup>35</sup> Cf. Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 113 e ss. Merleau-Ponty, M. *È possibile oggi la filosofia?*

resíduo que Merleau-Ponty encontra – como vamos ver mais adiante – ainda na ‘constituição transcendental’ husserliana. E à diferença também de Heidegger, Merleau-Ponty alcança o plano ontológico trabalhando sobre a corporeidade, a raiz biológico-corpórea do pensamento, criando um modelo ontológico em que permanece o vínculo ‘transcendental’ de um “sujeito encarnado” (*Subjekt-leib*)<sup>36</sup>.

A ‘presença’ é desenvolvida como presença não ‘realista’, ‘de fato’, ‘em si’. A presença é constituída por meio de uma ‘falta’, que se revela conseqüentemente intrínseca. Escreve Merleau-Ponty: a “minha mão esquerda está sempre em vias de tocar a direita no ato de tocar as coisas, mas nunca chego à coincidência; eclipsa-se no momento de produzir-se”. Correlativamente, a visão não é uma propriedade interna ao ato de consciência: “me sinto olhado pelas coisas, *a minha atividade é identicamente passividade*”. Este seria “o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros vêem, o contorno de um corpo habitado, mas, sobretudo, ser visto por ele, existir nele, emigrar para ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma”, de sorte que vidente e visível sejam tão recíprocos que “não mais se saiba quem vê e quem é visto”<sup>37</sup>. Ainda, igualmente, “não me ouço como ouço os outros, a existência sonora de minha voz é, por assim dizer, mal desdobrada; é antes um eco de sua existência articular, vibra mais através de minha cabeça do que lá fora”<sup>38</sup>.

Tal “escapamento incessante”<sup>39</sup> não é um fracasso, esclarece Merleau-Ponty, mas, ao contrário, representa a espessura teórica da experiência. A experiência é essa ‘distância’, ‘não-coincidência’, ‘transcendência’ de natureza intrínseca, constitutiva, escondida dentro do ‘desenvolvimento empático’: eu “sinto quantas vezes quiser, a transição e metamorfose de uma experiência na outra”, de tais experiências do ‘interior’ e ‘exterior’, e do ‘passivo’ e ‘ativo’. Acabamos sendo parte de uma realidade que não pode ser ‘posta’<sup>40</sup>. A unidade dos sentidos implica uma diferença sempre diferida, que nunca termina. Implica a diferença no sentido de uma comunicação sinestésica e estesiológica que pode passar só dentro de uma ‘não-coincidência’, *écart*, entre os sentidos; implica o diferimento, no sentido que não pode ser realizada como presença

---

*Lezioni al Collège de France, 1958-1959 e 1960-1961*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003, p. 60.

<sup>36</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 110.

<sup>37</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 155 (grifo nosso).

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>39</sup> *Ibidem*. Cf. também Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 239.

<sup>40</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 163.

‘atual’, integral ou total.

A reversibilidade do vidente e do visível, do tangente e do tangível, etc., em geral do ‘Sentiente’ e do ‘Sensível’, forma o ‘sentir’: requalificado como o que não pertence “à mesma ‘consciência’”, o sentir precisa ser compreendido como “retorno sobre si no visível, aderência carnal do sentiente ao sentido e do sentido ao sentiente”<sup>41</sup>.

Merleau-Ponty fala de carne (*chair*), de carne do sensível, não para indicar “o átomo de ser, o em si duro que reside em um lugar e em um momento únicos”, mas para repensar o ‘ser total’ que abraça o meu corpo e o mundo, que os forma, que os ‘antecipa’, colocando-se atrás de cada resíduo substancialista. Especificamente, trata-se de um “*medium* formador do objeto e do sujeito”<sup>42</sup>, no sentido de que, ao permitir a troca de sensível e sentiente, cria uma espécie de metamorfose, pela qual nenhum dos dois se torna o que é sem a troca. A carne manifesta-se como “meio de comunicação”<sup>43</sup>, “massa interiormente trabalhada”<sup>44</sup>, “tecido de possibilidade”<sup>45</sup> entre o Sentiente e o Sensível. Neste tecido ontológico, objeto e sujeito, mundo exterior e mundo interior são noções que se revelam conseqüentemente como abstrações tardias do pensamento; e é no tecido ontológico – constituído de ‘entrelaçamento’, de ‘quiasma’ – que acaba sendo veiculada a formação do conhecimento. Temos no conjunto ‘recobrimento e fissão’, ou seja, ‘identidade’ e ‘diferença’ ao mesmo tempo. É uma co-presença que se articula promovendo não somente o círculo virtuoso entre o lado passivo e ativo de cada corpo individual, mas um círculo como movimento geral de reversibilidade: movimento que realiza a “imbricação”, o “sobre-avançamento”<sup>46</sup> seja entre os sentidos, seja – a partir destes últimos – entre formas e níveis de relação com o mundo.

Merleau-Ponty insiste: “É um prodígio muito pouco notado o fato que cada movimento de meus olhos – ainda mais, todo deslocamento de meu corpo – tem seu lugar no mesmo universo visível [...], como, reciprocamente, toda visão tem lugar em alguma parte do espaço tátil”. Por isso, visível e tangível estão em relação “dupla”, ou seja, entrelaçados como “dois mapas” que se completam sem se confundir: “As duas

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 158.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 283.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 150.

partes são partes totais”, não porque estão em “sobreposição”<sup>47</sup>, mas, ao contrário, porque formam um princípio de tradução recíproca, até desvelar um tecido ontológico. Sob esta perspectiva, Merleau-Ponty fala de uma “propriedade primordial da carne de irradiar por toda parte e para sempre” e de ser “dimensão e universalidade”. Temos uma transição da experiência passiva para aquela ativa, do lado individual para o universal, da experiência do meu corpo em relação aos outros e destes com o mundo. Assim, não existe o problema do *alter ego*, um dualismo que se reproduz da mesma intersubjetividade, porque “não sou eu que vejo, nem é ele que vê”, mas ao contrário somos ‘habitados’ por “uma visibilidade anônima”, por uma “visão geral”. E se isso é verdade, confirma-se também o fato de que a reversibilidade se desenvolve entre o visível e o tangível, para um “ser intercorporal”, e “além das coisas que eu toco e vejo atualmente”<sup>48</sup>.

Em suma, além do círculo do palpado e do palpante, do visível e do vidente, temos que considerar paradigmaticamente o fato de que o vidente não existe sem “existência visível”. Quer dizer que há até uma “inscrição do palpante no visível, do vidente no tangível e reciprocamente”, que há “enfim, propagação dessas trocas para todos os corpos do mesmo tipo e do mesmo estilo que vejo e toco”. Com a ‘segregação’ do sentiente e do sensível, os órgãos do meu corpo entram em comunicação segundo uma “transitividade de um corpo a outro”<sup>49</sup>; transitividade que marca a relação não ‘frontal’, segundo o modelo dualista do sujeito e objeto, mas – na linguagem merleau-pontyana – ‘lateral’, ‘oblíqua’, ‘indireta’, sendo o sentiente parte presa na relação com o mundo.

Diante dessa radicalização da fenomenologia na ontologia, como enfrentar o vínculo teórico da experiência? A filosofia merleau-pontyana, querendo colocar-se dentro do surgimento da nossa relação com o mundo, ensina a abordar esse problema do lado da implicação do ‘ver’ pelo interpretar, do ‘sentir’ pelo pensar; e isso não para ‘construir’ sobre os dois pólos, mas essencialmente para permanecer dentro deste surgimento e desenvolvimento. Porém, diante do duplo lado corpóreo e ontológico, é preciso entender até que ponto a carne do meu corpo sentiente faz parte da carne do sensível em geral.

---

<sup>47</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>48</sup> Ibidem, pp.158-159.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 159.

Com a noção de carne aprendemos, por um lado, que a visão e o sentiente não pertencem a uma consciência em si, capaz de criar um reino egológico-solipsístico, no sentido de alcançar um sujeito cognoscente em estado ‘puro’ depois da constituição do objeto conhecido; por outro, aprendemos que “o meu corpo não está *alhures*” e que, ao mesmo tempo, não está “aqui e agora, no sentido dos objetos”<sup>50</sup>. O fenômeno definido por Merleau-Ponty como ‘segregação’, na qual temos que lidar com uma espécie de ‘fenômeno de espelho’, com o fato de ser vidente e ao mesmo tempo de ser objeto de visão, testemunha que existe uma visão ‘total’, fora da qual nada permanece. Desta forma, a própria percepção se torna ‘visão’, sublinhando assim a correlação ontológica sem resíduo realístico e idealístico, objetivista e consciencialista. Marcando o quiasma sentiente-sensível, a noção de carne nos permite sair radicalmente da relação cognoscitiva dualista, e especificamente dos dualismos entre o “para si” e o “em si” e entre o “Ser” e o “Nada”<sup>51</sup>. Conduzindo a fenomenologia ao seu extremo, Merleau-Ponty declara: “Não somos nós que percebemos, é a coisa que se percebe lá em baixo”<sup>52</sup>. O visível e, em geral, o Sensível não são mais objetividade em si ou posta, mas como mostra a carne, representam a presença nunca realizável de fato, já que é gerada por meio de uma falta como ‘distância’, ‘transcendência’. Assim, o Sensível pode formar uma coesão transcendente, ‘aberta’, superando o limite do sujeito e do objeto, até criar uma ‘imbricação’ ou ‘transgressão’ de um para outro. O filósofo acaba de falar do “*on*”, tecido carnal de relação ‘anônimo’ e ‘dimensional’<sup>53</sup>.

Todavia, na reversibilidade, no ‘recobrimento’ carnal, o corpo sentiente descobre-se, simultaneamente, como algo maior que um simples sensível, que um sensível entre os outros.

A respeito do fato de que o *Leib* é um sensível sentiente, Merleau-Ponty o qualifica como “*sensível para si*” o “corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese”, soldando “a massa sensível que ele é e a massa do sensível de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto”. Daí é “somente o

<sup>50</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>51</sup> Ibidem, pp. 75 ss. Merleau-Ponty crítica também Sartre, falando de uma impostação dualista contida na obra *L'Être e le néant*. Por exemplo, cf. Ibidem, pp. 77 ss. Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 103. Cf. Sartre, J.-P. *L'essere e il nulla*. Milano: Il Saggiatore, 1984.

<sup>52</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 202. Merleau-Ponty evidencia essa radicalização apontando os limites das pesquisas precedentes: “Os problemas colocados na *Fenomenologia da percepção* são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’” (ibidem, p. 215).

<sup>53</sup> Ibidem, p. 106.

corpo que nos pode levar às próprias coisas”, porque é um “ser em duas dimensões”<sup>54</sup>. O filósofo francês explicita-o ainda mais: se a carne consiste “no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente” (constatável no fato de que o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas), o corpo acaba de “descer entre as coisas *como* tangível” e, ao mesmo tempo, “dominá-las” como “tangente”, no sentido de “extrair de si próprio essa relação” e “mesmo essa dupla relação”, por “deiscência ou fissão da sua massa”<sup>55</sup>. Afinal, mesmo enquanto preso no tecido carnal, o ‘corpo próprio’ não é propriamente coisa, não è simplesmente um sensível entre os outros sensíveis: a “carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo”<sup>56</sup>. Especificamente, sendo um único corpo em duas fases, o corpo “incorpora todo o sensível, e com o mesmo movimento incorpora-se a si mesmo em um ‘Sensível em si’”<sup>57</sup>. Merleau-Ponty pode definir o estatuto do ‘corpo próprio’ falando de “*sensível exemplar*”, marcando também o modelo da ambigüidade: “preso no tecido das coisas” o corpo “o atrai inteiramente, o incorpora e, pelo mesmo movimento, comunica às coisas sobre os quais se fecha, essa identidade sem superposição, essa diferença sem contradição, essa distância do interior e exterior, que constituem o seu secreto natal”<sup>58</sup>. Sendo o corpo intrinsecamente irreduzível aos dualismos e reducionismos, temos de lidar com a ‘ambigüidade’ e a ‘pluralidade’ das relações.

Finalmente, a partir dessa reconsideração do corpo, podemos requalificar também a dupla origem do conhecimento.

### 1.3 DA DUPLA ORIGEM DO CONHECIMENTO À DUPLA ORIGEM DO FUNDAMENTO. CORPO E SER

Merleau-Ponty critica as ‘filosofias reflexivas’, estabelecendo um confronto que inicia de Descartes e chega a Husserl. Não podendo seguir esse amplo referimento, limitamo-nos a evidenciar o sentido da indagação do filósofo francês. Ele escreve: a

<sup>54</sup> Ibidem, p. 152.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 161.

<sup>56</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 317.

<sup>57</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 154.

<sup>58</sup> Ibidem, p.152.

“filosofia reflexionante, como dúvida metódica e redução da abertura do mundo aos ‘atos espirituais’, às relações intrínsecas da idéia e *seu* ideado, é muito infiel ao que se propõe esclarecer”: é infiel seja “ao mundo visível”, seja “àquele que o vê e as suas relações com outros ‘visionários’”<sup>59</sup>. A crítica enfoca-se sobretudo contra as filosofias que permanecem dentro do quadro da ‘imanência’, como no caso de Descartes e até mesmo – dentro de determinados limites – com Husserl. A percepção – “conforme a palavra de Descartes” – como “pensamento de perceber” nos faz perder o contato originário e original com o mundo e com o Ser, ou seja, o “‘há’ do mundo”<sup>60</sup>. A relação de um pensamento com o seu objeto, do *cogito* com o *cogitatum*, pressupõe o “nosso comércio com o mundo”, a “relação mais surda” com ele, isto é, aquela “iniciação ao mundo” que já está sempre feita quando intervém o retorno reflexionante”<sup>61</sup>. As outras grandes filosofias reflexivas, como aquela de Spinoza e de Kant, não escapam – diz Merleau-Ponty – desse paradoxo: do fato que não pode existir o “originário” ou o “derivado”, do fato que a “análise reflexionante é ingênua” na medida em que “dissimula seu próprio movente”: a evidência segundo a qual é preciso pressupor a “noção do mundo” para constituí-lo enquanto mundo pré-constituído<sup>62</sup>. Por trás do originário e do derivado, “há um pensamento em círculo onde condição e condicionado, reflexão e irrefletido estão em uma relação recíproca, senão simétrica, e onde o fim está no começo como o começo está no fim”<sup>63</sup>.

À luz desse paradoxo o nosso filósofo indaga a fenomenologia husserliana. E a respeito dessa circularidade ele mostra interesse também pela filosofia hegeliana, onde a dialética parece-lhe um instrumento útil à crítica do Ser como positividade simples, “Em Si”, assim como do “Ser-posto de um pensamento”. Todavia, o nosso filósofo não acha que a dialética hegeliana consiga alcançar o Ser como “*manifestação de Si*, desvendamento, no ato de fazer-se”<sup>64</sup>. Contra o ‘Absoluto’ hegeliano, formulado ainda “nos termos de *Bewusstsein*”, e contra a “negação da negação” de Marx, que acabaria

<sup>59</sup> Ibidem, pp. 63-64.

<sup>60</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 60. A partir dessa circularidade, o filósofo francês diz que o “grande racionalismo”, o do século XVII, conseguiu escapar à ontologia cientificista, à ontologia que quer pensar a “coesão do todo” “instalando-se sem crítica no ser exterior como dimensão universal” (Merleau-Ponty, M. *Segni*, op. cit., p. 197).

<sup>64</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 112.

por reconstruir uma “positividade”,<sup>65</sup> Merleau-Ponty trabalha por uma “*sobre-reflexão*”<sup>66</sup>, por uma reflexão capaz de estar ao nível desse ‘paradoxo’, da correlata ‘ambigüidade’ da consciência.

Na ‘interioridade’ do corpo vimos formar-se uma negação como ‘ausência’ ou ‘falta determinada’: é o *écart*, a ‘não-coincidência de ser’, que, como tal, torna-se “estrutura”<sup>67</sup>, juntura operativa de passividade e atividade. Merleau-Ponty a elabora com uma tensão original de ‘unidade’ e ‘diferença’. Temos de lidar com a realidade (quer físico-natural, quer biológica e psíquica) qualificada dentro da tensão teórica e ontológica, ou seja, intrinsecamente irresoluta, enquanto irreduzível à presença ‘positiva’, posta.

Como não existe uma relação ‘frontal’ entre corpo e mundo, temos que rejeitar “os prejuízos seculares que colocam o corpo no mundo e o vidente no corpo ou, inversamente, o mundo e o corpo no vidente, como em uma caixa”<sup>68</sup>. O fato é que há ‘incorporação’ do tecido carnal, da dobra ontológica, a partir do corpo, qual sensível sentiente. Como vimos, uma vez formada a ‘segregação’ das coisas percebidas, estas últimas viram “réplicas” do movimento e do sentir do corpo, “intercaladas no circuito interno” do corpo<sup>69</sup>. Desta maneira, o corpo acaba por afirmar-se irreduzibilidade ‘fenomenal-transcendental’, ainda que opere por meio de um tecido carnal, de um pertencimento ontológico. O filósofo francês fala de um “corpo operante”, que age no “concreto”, onde o “fenomenal e o objetivo são confusos”<sup>70</sup>.

Especificamente, olhando o estatuto do corpo, a raiz mais profunda da percepção está na ‘intencionalidade motriz’. É a partir desta última que podemos ver a que profundidade desce a problemática da dupla origem do conhecimento. Podemos falar de carne em termos de um tecido que nos coloca radicalmente fora da filosofia da consciência na medida em que acolhe a contínua ‘tensão’ entre corpo e Ser, isto é, uma carne ‘operante’.

Em primeiro lugar, nesse quadro crítico, a *Gestalt* representa – com as

---

<sup>65</sup> Cf. em particular o Curso “Filosofia e non filosofia dopo Hegel”. In: Merleau-Ponty, M. *Linguaggio, storia e natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*. Milano: Studi Bompiani, 1995, respectivamente, p. 175 e p.195.

<sup>66</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 63.

<sup>67</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 347.

<sup>68</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p.154.

<sup>69</sup> Cf. também Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 317.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 402.

sucessivas pesquisas ontológicas – um “princípio de distribuição”<sup>71</sup>, sendo radicada dentro de ‘um nível de ser operante’. Considerando o tecido da carne que nos abraça como ser ‘vertical’, como ‘transcendência’, ‘distância’, e indo além da simples “definição negativa” de *Gestalt* (de um “todo que não se reduz à soma das partes”), temos que entender que a percepção do mundo manifesta uma relação dimensional entre parte e totalidade; de maneira que a parte mesma – que pertence ao nosso mundo como totalidade – “abre dimensões ilimitadas”, opera como “parte total”<sup>72</sup>. Por isso ele solicita “substituir as noções de conceito, idéia, espírito, representação pelas noções de *dimensões*, articulação, nível, charneiras, pivôs, configuração”<sup>73</sup>.

Destarte, a *Gestalt* é repensada como ‘parte total’, como tensão irreduzível, que antecipa o nível cognitivo e que permanece aberta, saindo do ‘originário’ carnal. A releitura merleau-pontyana da noção de *Gestalt* quer mostrar como opera a carne, a existência carnal dos seres. A *Gestalt* perceptiva recoloca-nos dentro do tecido carnal da “não-coincidência”, sendo ‘identidade’ perceptiva na ‘diferença’; é o que se pode indicar como tecido do ‘Invisível’, o outro lado do mesmo ‘Visível’, enquanto tecido de ‘transcendência’, ‘latência’. Em particular, o princípio da ‘totalidade concreta’ que descobrimos com a *Gestalt* perceptiva desenvolve coerentemente um sistema ‘operante’, um “sistema de equivalências” entre formas e níveis de relação ao mundo<sup>74</sup>. Todavia, antes de ver como é possível tal sistema, é necessário aprofundar esse nexos do Visível-Invisível, deixado em estado de esboço na obra do filósofo francês.

Na gênese do conhecimento, os sentidos são já organizados em percepção, e o perceber implica já o selecionar, formar, interpretar. Descobrimos um nível ‘pré-reflexivo e pré-objetivo’. É um ‘nível de ser’ que pode representar apenas uma iniciação a uma ‘carne escavada’, a uma ‘profundidade’, ‘aberta’ por meio do Sentiente, e não mais por meio de uma correlação ligada a um “para si” originário. Este último é “derivado”: “é a culminação da distância na diferenciação”. Daí o “ter consciência”, a “presença a si” é “presença ao mundo diferenciado”. Merleau-Ponty fala de uma “impercepção” dentro da mesma percepção, para designar esse ponto ‘cego’, essa ‘não-coincidência’, que sabemos ser ‘diferença’, ‘transcendência’, ‘dimensionalidade’<sup>75</sup>. Assim, criticando cada

<sup>71</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 220.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 207.

resíduo de atividade da ‘consciência imanente’, ele retoma a idéia husserliana de uma “intencionalidade ‘operante’” (*fungierende Intentionalität*) qualificando-a nos termos de intencionalidade interna ao Ser<sup>76</sup>. Paradigmaticamente, não existe uma intencionalidade que seria “propriedade da consciência, de suas ‘atitudes’ e de seus atos” (como aconteceria ainda em Kant)<sup>77</sup>, nem existe uma intencionalidade ligada a uma “consciência imanente” (como aconteceria ainda em Husserl)<sup>78</sup>.

Olhando a diferença entre a filosofia transcendental de Kant e de Husserl, este último reabilita a zona de ‘receptividade’, contra a tese de Kant de uma oposição sua à ‘espontaneidade’<sup>79</sup>. Nesse contexto crítico, Merleau-Ponty evidencia o ponto nodal da fenomenologia husserliana: “descobrir uma passividade originária, por oposição à passividade secundária do hábito”<sup>80</sup>, a uma passividade condicionada pelo pensamento. Como vimos, o corpo mostra que a minha atividade é identicamente passividade, que a atividade nasce dentro da “passividade originária”, no sentido de que não é ‘sobrepota’ a esta última. E em Husserl mesmo a “‘síntese passiva’, que faz com que eu perceba a coisa, nunca é pensada como produto da construção do Eu”<sup>81</sup>. Por conseqüência, declara Merleau-Ponty: Kant “ignora os ‘graus inferiores da constituição’, ou seja, a infra-estrutura que precede os atos de idealização, e que fornecem uma base quase natural para o desenvolvimento do *Ego cogito*, porque o que interessa a Kant é a constituição dessas idealizações que são a ciência e a filosofia”<sup>82</sup>.

Husserl, por seu lado, quer compreender o que não é filosófico, o que antecede a ciência e a filosofia”. Contudo, segundo Merleau-Ponty, permanecem em Husserl as

<sup>76</sup> Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia della percezione*, op.cit., p. 536. Cf. também Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., pp. 190, 228, 256.

<sup>77</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l’invisibile*, op. cit., p. 190.

<sup>78</sup> Ibidem, 191. Cf. também Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., pp. 104 ss. Merleau-Ponty, M. *È possibile oggi la filosofia?*, op. cit., pp. 37 ss.

<sup>79</sup> Cf. Husserl, E. *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*. Milano: Silva, 1965, p. 80. Cf. Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., pp. 92, 105.

<sup>80</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 105.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Ibidem. Contudo, Merleau-Ponty considera a idéia da imaginação, na *Crítica da faculdade do juízo*, como “arte escondida” que “deve condicionar a atividade categorial”. Nesta obra, ele busca a presença de uma “unidade entre a imaginação e o entendimento, uma unidade antes do objeto”; trata-se de uma experiência, como aquela do “belo”, na qual é possível experimentar “o acordo entre o sensível e o conceito, entre mim e o outro, que é ele mesmo sem conceito” (Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 26). Cf. Kant, I. *Crítica del Giudizio*. Roma-Bari: Laterza, 1991, § 40. É uma análise que o filósofo francês desenvolve no quadro crítico da ‘universalidade sem conceito’, da universalidade que caracterizaria o Ser, acostada à idéia husserliana do “Logos do mundo estético” (cf. Husserl, E. *Logica formale e trascendentale*. Bari: Laterza, 1966, p. 356) e da “intencionalidade operante”. Cf. Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 548. Merleau-Ponty, M. *L’occhio e lo*

dificuldades encontradas na ‘constituição transcendental’, enfocadas nos resíduos de natureza ‘egológico-transcendental’, de uma ‘consciência imanente’. Não por acaso, Husserl “oscila” entre “duas direções: de um lado, a ruptura com a atitude natural, de outro lado, a compreensão desse fundamento pré-filosófico do homem”. O problema é que temos certo “estrabismo” na fenomenologia. O “irrefletido desempenha o papel de um fundante e de um fundado; refletir é, então, desvelar o irrefletido” [...]. Portanto, “a fenomenologia denuncia a atitude natural e, ao mesmo tempo, faz mais do que qualquer outra filosofia por reabilitá-la”<sup>83</sup>. Ora, sem dúvida Husserl seria “cada vez mais consciente da identidade dessas duas direções”. Retomando o percurso dele, Merleau-Ponty evidencia como Husserl reabilita a Natureza sob forma “de caráter original e primordial”, em que tudo está envolvido, a minha percepção e a dos outros, enquanto relação de *écart* entre elas e o mundo<sup>84</sup>; evidencia, correlativamente, como ele sabe que para constituir o mundo da ciência “é preciso supor um *Umwelt* prévio” e “descrever os quase-objetos”, os objetos que não seriam “inteiramente coisas”, “correlatos dos sujeitos-objetos”. É isso que ensina o próprio Husserl, quando fala da “Terra”. Ela seria o “*Boden*”, o “solo de nossa experiência”, seria *Offenheit*, “abertura” que tem “horizontes”, apenas horizontes<sup>85</sup>.

Contudo, Merleau-Ponty observa que essa idéia de Natureza é “difícil de ser integrada no quadro de um idealismo transcendental”. Haveria uma dificuldade mostrada pelo apelo a uma análise fenomenológica que, querendo “revogar” ou anular a ingenuidade da “atitude natural”, acabaria por buscar uma “*épistémè*”, uma “*Urdoxa*”<sup>86</sup>, a fim de destacar os processos transcendentais (chegando até mesmo a procurar as essências) com os quais nós ‘participamos’ da vigência primordial do mundo pré-objetivo e pré-reflexivo<sup>87</sup>. Não por acaso, podemos encontrar também um princípio egológico em Husserl: a possibilidade de pensar as sensações de movimento sob a forma meramente egológica.

Husserl concebe os graus mais baixos, a ordem primordial pela qual se

*spirito*. Milano: SE, 1989, pp. 50-51.

<sup>83</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., pp. 105-106.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 117. Cf. Husserl, E. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, op. cit., p. 557.

<sup>85</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 115. Cf. também Merleau-Ponty, M. *Segni*, op. cit., p. 231. Cf. o inédito de Husserl D 17, do 7-9 maio 1934: Husserl, E. “Rovesciamento della dottrina copernicana nell’interpretazione della corrente visione del mondo”, *Aut aut*, n. 245, 1991, pp. 3-18.

<sup>86</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 118.

constituem as coisas, e contempla até mesmo as “sínteses não-egológicas”, no “presente vivo” (*lebendige Gegenwart*)<sup>88</sup>, e a “intencionalidade transcendente”<sup>89</sup>. Apesar disso, segundo ele, as sensações de movimento “pertencem ao elemento *imediatamente* egológico”: eles são a condição de possibilidade para a passagem de passividade à atividade sem representar uma componente hilética<sup>90</sup>. Ora, relativamente às sensações e à motricidade ligadas ao corpo, podemos avaliar a diferente posição teórica de Merleau-Ponty, com a recuperação da componente hilética e da gênese do conhecimento dentro da intencionalidade motriz conectada a um ‘nível de ser’.

Na impossibilidade de uma ‘redução completa’, Merleau-Ponty trabalha sobre o inesgotável ‘avesso’ da redução. Quer dizer que, se não podemos sair de uma ‘atitude natural’, onde começa a filosofia, então não podemos ter nenhuma consciência que conserva resíduos egológico-transcendentais. Explicamos ainda mais essa radicalização da subjetividade.

Confirmando a coesão gestáltica das mesmas partes do organismo e deste último com a conquista do meio ambiente (*Umwelt*) e com o desenvolvimento da espécie, a idéia da carne desvela a ‘compreensão’ operada pelo corpo abaixo do nível propriamente cognitivo, do “pensamento em sentido estrito”, da “significação pura”, do “pensamento de ver e sentir”<sup>91</sup>. A relação entre o embrião e o comportamento afasta-se do vitalismo, do mecanicismo e do finalismo. Elaborando o conceito de negação hegeliana, Merleau-Ponty o reconhece não como sinônimo de irrealidade, nem de princípio localizável, positivo, mas – diante do desenvolvimento ontológico das suas pesquisas – como uma ‘dobra’. O filósofo francês quer supor assim que “a vida não é uma espécie de quase-interioridade, é apenas uma dobra”<sup>92</sup>, uma ‘dobra de ser’. A vida é produzida pela ‘diferença’ que se forma a respeito da unidade, pela ‘distância’ ou ‘transcendência’ que se forma a respeito da imanência. Esta é a correlação apurada entre o sensível em geral e o sentiente, e que é ‘incorporada’ no *Leib*, enquanto sensível

---

<sup>87</sup> Ibidem.

<sup>88</sup> Costa, V. *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*. Milano: Vita e Pensiero, 1999, pp. 224-225. O autor desenvolve uma crítica radical da interpretação idealística da filosofia de Husserl, com o auxílio de importantes manuscritos husserlianos dos anos vinte e trinta.

<sup>89</sup> Husserl, E. *Lezioni sulla sintesi passiva*. Milano: Guerini, 1993, p. 279. Cf. Costa, V. *L'estetica trascendentale fenomenologica*, op. cit., p. 229.

<sup>90</sup> Husserl, E. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Den Haag: Nijhoff, 1973, p. 161 (grifo nosso). Cf. Costa, V. *L'estetica trascendentale fenomenologica*, op. cit., p. 294.

<sup>91</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 160, n. 76.

---

que sente sentir e, dessa forma, enquanto ‘interioridade’ carnal. Sob esta perspectiva, podemos chamar o sentiente ainda de ‘subjetividade’.

Temos que proceder além da oscilação entre o “platonizar” e o “aristotelizar”, diz Merleau-Ponty. Não existe um *eidos*, uma “essência” que sustenta de maneira fechada as partes, assim como não existe “enteléquia”, um princípio que possa conter em potência o futuro do organismo. Diante do quadro crítico visto, é preciso considerar a ‘não-coincidência’, “introduzir no organismo um princípio que seja *negativo* ou *ausência*”<sup>93</sup>. A partir do respeito do ‘quiasma’ de sensível e sentiente, com a ‘incorporação’ do primeiro no segundo, não podemos deduzir o embrião, o corpo e o comportamento de uma ‘norma’ externa, estando eles mesmos já em relação ‘vertical’ e, por conseqüência, em uma relação sempre e já ‘operante’. Isso é demonstrado pela reciprocidade de corpo e comportamento. Escreve o filósofo: “De um lado, o corpo é como o envoltório, o esboço do comportamento, do outro, o comportamento é, no sentido restrito, um segundo corpo que se adiciona ao corpo natural”<sup>94</sup>. Como “todo movimento exercido pelo embrião é a antecipação de um comportamento que será retomado pela criança em um nível superior”, assim o comportamento, as atitudes motoras constituem “uma dimensão suplementar do corpo”<sup>95</sup>. A partir disso ele conclui: “o corpo é um sistema de potências motoras que se entrecruzam para produzir um comportamento”<sup>96</sup>. E esta reciprocidade de corpo e comportamento, segundo o nexos de ‘antecipação’ e ‘diferimento’, move-se dentro do modelo do Ser não ‘positivo’, do Ser esclarecido a partir do nível da Natureza, no qual a vida dos seres se realiza por meio de uma ‘não-coincidência’ entre sensível e sentiente. Trata-se de uma diferença como “*Einführung* generalizada” entre o nosso corpo, os animais, as plantas, as coisas, como *Ineinander*, ou seja, “relação lateral”, oblíqua, e “não frontal”. Afirma-se uma “Ontologia universal”<sup>97</sup> e um quadro filosófico e epistemológico radical, contra-dualista e contra-reducionista: as ciências (física, psicologia, biologia, etc.) são compenetradas com as “questões transcendentais” e ontológicas<sup>98</sup>. Com essa topologia do Ser, ‘universal-vertical’, o filósofo francês quer recolocar a formação do conhecimento a partir de um

---

<sup>92</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 231.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 229.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 217.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 218.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 219.

<sup>97</sup> Merleau-Ponty, M. *È possibile oggi la filosofia?*, op. cit., pp. 60-61.

---

‘nível de ser operante’, onde o problema da “Filogenia” é o problema da “arquitetônica”, de uma arquitetura “não só do indivíduo, mas da biosfera ou do mundo da vida: é ainda mais claramente um problema ontológico do que embriológico”<sup>99</sup>. Complexivamente, é preciso um reexame da “questão da ontologia do em-si”<sup>100</sup>.

Ora, dentro desse quadro crítico, em que as implicações da intencionalidade desvelam a pertinência do universo da física dentro daquele da vida e deste último dentro daquele do homem<sup>101</sup>, Merleau-Ponty fala de um “Ser” que se define “do interior”, ou seja, que é “infra-estrutura”, “membrura”, “charneiras” em todos os níveis; radicaliza correlativamente a intencionalidade frente a um Ser que não é “oferecido em perspectiva”<sup>102</sup>. Finalmente, a respeito dessa ontologia, ele contempla a intencionalidade motriz.

O sujeito seria “originariamente consciência motriz”<sup>103</sup>: no corpo está o “mover-se a si mesmo”<sup>104</sup>, condição para que seja possível o “perceber” (*Wahrnehmen*), ao ponto de supor que o movimento “sabe as coisas antes de conhecê-las”, que a visão se antecipa nele<sup>105</sup>. Por isso, tanto o sujeito que percebe quanto a coisa percebida precisam da cinestesia para constituir-se completamente<sup>106</sup>. Isso significa que – à diferença de Husserl – a carne merleau-pontyana indica um conceito forte de ‘estético’, uma relação perceptiva que fica dentro da ‘passividade’ com a componente hilética e que permanece comprometida com o ‘fenômeno’ (*Erscheinung*)<sup>107</sup>. Portanto, a consciência não representa uma estrutura ‘imaneente’, uma atividade frente a um *noema*, nem uma estrutura onde seria possível um nível egológico sem a componente hilética. Ao mesmo tempo, isso não quer dizer que a visão é sem ‘sujeito’, que é um acontecimento que o corpo ignoraria. Por meio de referimentos motores em direção do lugar para onde o corpo quer ir (ligados ao “esquema corporal”)<sup>108</sup>, o próprio corpo – diz

<sup>98</sup> Ibidem, op. cit., p. 62.

<sup>99</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 352.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 343.

<sup>101</sup> Merleau-Ponty, M. *È possibile oggi la filosofia?*, op. cit., p. 62.

<sup>102</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 320.

<sup>103</sup> Barbaras, R. *Motricità e fenomenicità nell'ultimo Merleau-Ponty*, op. cit., p. 110.

<sup>104</sup> Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 502.

<sup>105</sup> Barbaras, R. *Motricità e fenomenicità nell'ultimo Merleau-Ponty*, op. cit., p. 112.

<sup>106</sup> Ibidem, p. 108.

<sup>107</sup> Cf. Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 384. Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 65.

<sup>108</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 326. O filósofo retoma os estudos de Paul Schilder. Cf. Schilder, P. *Immagini di sé e schema corporeo*. Milano: Franco Angeli, 1973.

Merleau-Ponty – abre o espaço, enquanto se instala em um espaço que é sempre relação a um ‘nível de ser’, “*Stiftung* de um campo”<sup>109</sup>. Assim, Merleau-Ponty critica a noção de sujeito e de espaço geométrico, no sentido de qualificar o “sujeito” como “campo, como sistema hierarquizado de estruturas abertas por um *há (il y a)* inaugural”<sup>110</sup>. O transcendental é, no fim das contas, “campo das transcendências”, “*superação da subjetividade* no sentido de contra-transcendência e imanência”<sup>111</sup>.

Correlativamente, temos que marcar o fato de que Merleau-Ponty, diferentemente de Husserl, não concede uma prioridade transcendental ao sistema tátil. Husserl escreve que o corpo próprio visto “não é uma coisa que é vista e que vê”, à diferença do “corpo próprio”, o qual no momento que “é apalpado, é algo que apalpa e é apalpado”<sup>112</sup>. Ao contrário, falando de *visibilidade* do corpo conectada ao esquema corporal, e não apenas do ser “olhado” do corpo<sup>113</sup>, sabemos que para Merleau-Ponty, vidente e visto são partes de uma mesma carne. Com isso, ele pode destacar radicalmente a esfera ontológica a respeito daquela egológica da sensorialidade, das localizações sensoriais pensadas por Husserl: “ver implica a possibilidade de se ver”, enquanto “sentir é sentir-se”; possibilidade que mostra a “lacuna de minha imagem visual de mim. Mas essa lacuna é compensada pela realização da imagem total no exterior – a visão torna possível algo como o espelho –, isto é, ‘fantasma’: a minha imagem no espelho é algo de mim nas coisas (nada de espelho tátil) que posso contemplar”. Daí ele alcança o ponto nodal: se o “tato se toca imediatamente”, a “visão”, pelo contrário, é algo que “quebra esse imediato”. Como sabemos, “o visível está à distância, *fora dos limites do meu corpo*”, e “restabelece a unidade por espelho, no mundo”<sup>114</sup>. Em particular, essa saída da ‘imanência transcendental’ do sujeito é destacada à luz da “incorporação” das sensações, no sentido da passagem com o meu corpo em um “sistema universal dentro-fora”. Como mostra Schilder, há uma “captação do corpo tátil pela imagem visual”: “sinto no espelho o contato do meu cachimbo com a minha mão”. Assim, através do ver e seus equivalentes táteis, inauguram-se o lado ‘de dentro’ (*dedans*) e o lado ‘de fora’ (*dehors*)

<sup>109</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 208.

<sup>110</sup> Ibidem, p. 251.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 189.

<sup>112</sup> Cf. Husserl, E. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro II, op. cit., p. 542. Cf. também Costa, V. *L'estetica trascendentale fenomenologica*, op. cit., p. 287.

<sup>113</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., pp. 205-206.

<sup>114</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 397 (grifo nosso).

e as suas trocas<sup>115</sup>.

A partir dessa concepção da visão como sistema de transgressão, como estrutura de ser, e não como conteúdo sensorial, o corpo nos inicia ao espaço e ao tempo de natureza endo-ontológica. Finalmente, podemos esclarecer a natureza do espaço e do tempo também diante do conhecimento científico.

Na primeira obra significativa, *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty concebe os pressupostos para a crítica do espaço geométrico e objetivo, antes de conhecer de maneira mais extensa a fenomenologia husserliana. Nesta obra o filósofo francês se confrontava com a teoria e prática da ciência, em particular daquela físico-natural. Interessante é ressaltar a idéia de uma interação entre lei e estrutura, na retomada da noção de *Gestalt*. Segundo o filósofo francês, a pesquisa científica, as suas leis, as suas determinações, os seus resultados têm de lidar sempre com uma 'estrutura-limite'. Ao nível perceptivo, descobrimos que a condição de existência e de validade da relação com o que percebemos é dada pela totalidade que a parte percebida abre e ao mesmo tempo pressupõe. Correlativamente, as leis descobertas pelas ciências são propriedades de conjuntos *relativamente* estáveis, de conjuntos que acabam por ser ligados ao 'campo de referimento', determinado teoricamente e historicamente, e não à descoberta de 'elementos reais', de elementos capturados na realidade 'positiva'. Assim, as leis funcionam como partes de uma totalidade que elas mesmas ajudam a definir; totalidade que conseqüentemente não pode ser concluída. Desta maneira, como a lei se religa a uma 'estrutura-limite', assim esta última pode religar-se à lei. Isso acontece no momento em que os processos de formalização matemáticos, lógicos, etc. enfrentam o conhecimento experimental, mostrando funções abertas e, ao mesmo tempo, representativas de "conjuntos concretos", da intersecção de relações que reenviam às outras<sup>116</sup>. Merleau-Ponty mostrava reconhecer com isso, desde o início, o valor da prática científica. O que se destaca é a instância de conduzir as ciências frente à problemática do "Ser pré-objetivo", do "nível de ser".

Neste contexto crítico, podemos definir o espaço-tempo. Desse assunto amplo e complexo, limitamo-nos a apontar a sua conexão com as implicações ontológicas da

---

<sup>115</sup> Ibidem, pp. 397-398. Desta maneira, o esquema corporal é pensado como incorporação enquanto ser lacunar, ponto de inserção de corpos imaginários, "imbricação dos esquemas corporais uns nos outros" (Ibidem, p. 399). Cf. Schilder, P. *Immagini di sé e schema corporeo*, op. cit., p. 275 [N.doT.].

<sup>116</sup> Merleau-Ponty, M. *La struttura del comportamento*. Milano: Bompiani, 1963, p. 230 e ss.

corporeidade.

A lei, diz ainda Merleau-Ponty, pressupõe uma ‘estrutura-limite’ de referimento no sentido de que – como a ciência quântica mesma mostrou na época – não se podem localizar as propriedades de cada objeto ou corpúsculo, e que as mesmas ondas são relativas não a cada corpúsculo, mas ao sistema inteiro. Isso significava declarar a impossibilidade de ter uma representação total, completa, do objeto e do seu campo de referimento. Pela mesma razão, a lei não consegue representar-se totalmente diante do tempo, enquanto os “efeitos dela se desenvolvem no tempo”, um tempo que por sua vez escapa a uma representação integral<sup>117</sup>. O fato é que não temos estruturas na qualidade de determinações empiristas, não existindo uma realidade como ‘positiva’, posta, dada ‘na frente’ do sujeito. Temos por conseqüência apenas a possibilidade de explicar “dentro das estruturas” e não explicar as estruturas mesmas<sup>118</sup>.

Assim, desenvolvendo a percepção em termos de ‘visão’, a natureza do tempo é sucessivamente pensada sempre em ausência de realidade ‘posta’ e ‘atual’, e ainda mais relativamente ao espaço, qual abertura de um ‘nível de ser’. Evitando que o tempo seja uma estrutura que nos determina pelo ‘exterior’, Merleau-Ponty recupera a raiz fenomenal-ontológica do espaço e, coerentemente, do próprio tempo.

Sendo eu parte de uma carne, o espaço é o que me investe já na ‘verticalidade’ do Ser, com toda a sua ‘dimensionalidade’. Por isso, o espaço e o tempo não são “séries de coisas”, mas “são horizontes que se sobre-avancam reciprocamente”: “leio o tempo no espaço e leio o espaço no tempo”<sup>119</sup>. Quer dizer que o espaço abre ao trans-espacial na medida em que contém a ‘não atualidade’, a ‘distância’, a ‘diferença’, ou seja, sempre e novamente a ‘não-coincidência’; e nesta dimensão trans-espacial está encaixada a temporalidade. Mas isso significa que a mesma temporalidade é por sua vez *experiência* de uma ‘transcendência carnal’ já que o ‘corpo próprio’ pertence a um espaço como ‘nível de ser’.

O nosso filósofo busca em Husserl a idéia de uma “constituição latente” para a problemática do tempo<sup>120</sup>, e coerentemente chega a radicalizar o sujeito dentro de um ‘nível de ser’ falando de “endo-espaço” e de “endo-tempo”: contra a perspectiva

<sup>117</sup> Ibidem, p. 233 e ss.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 249.

<sup>119</sup> Merleau-Ponty, M. *È possibile oggi la filosofia?*, op. cit., p. 189.

<sup>120</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 118. Cf. Husserl, E. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*. Milano: Franco Angeli, 1981.

evolucionista, a carne nos inicia a uma “cosmologia do visível”, para a qual não há mais o problema da origem, mas temos como ‘fundamento’ “uma única explosão de Ser que é para sempre”<sup>121</sup>. Portanto, é preciso pensar o nosso pertencimento ao ‘nível de ser’ em termos de uma ‘segregação’ que opera sob a forma de um “turbilhão espacializante-temporalizante”, no qual já não temos uma “consciência em face de um noema”, mas sim um “passado vertical” que “contém em si próprio a exigência de ter sido percebido”. Desta maneira, o nosso filósofo quer reelaborar a “intencionalidade *fungierende* ou latente”<sup>122</sup>. Podemos afirmar que a carne do sensível é uma espécie de ‘transcendência’, ela mesma ‘operante’. Em particular, Merleau-Ponty retoma tal ‘intencionalidade latente’ para marcar o fato de que a minha visão não é mais conectada à ‘consciência imanente’, mas é apenas interna ao Ser. É relativamente ao ‘nível de Ser’ que eu existo e que se realiza a transição geral entre formas e níveis de relação ao mundo. Contudo, persiste, ao mesmo tempo, o nexos ‘fenomenal-transcendental’ no corpo, qual sensível sentiente ‘exemplar’, ‘arquetípico’. Se com isso descobrimos que a ‘subjetividade’ – sempre pensável como ‘dobra’ de ser – é capaz de ser passiva e ao mesmo tempo ativa, então da ‘segregação’ do Ser e deste ‘sobre-avanzamento’ recíproco de espaço e tempo eu permaneço o “portador determinado”<sup>123</sup> e o “medidor universal”<sup>124</sup>, permaneço o princípio de ‘incorporação’ espaço-temporal sem passividade última a respeito do Ser<sup>125</sup>.

Esse “sujeito encarnado”, “sujeito-corpo”, não está expresso simplesmente na linguagem filosófica, nem em uma linguagem metafórica e rarefeita, mas reflete o confronto instituído pelo filósofo francês com as pesquisas científicas da época, a partir dos primeiros escritos, na convicção de que a filosofia tem que interagir com a ciência, não tendo ela mesma um acesso absoluto e unilateral ao conhecimento da realidade.

---

<sup>121</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 276.

<sup>122</sup> Ibidem, p. 256. Aqui o filósofo retoma a crítica da filosofia husserliana feita por Eugen Fink. Cf. Fink, E. *L'analyse intentionnelle*. In: Van Breda, H.L. (édités par). *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1952, em particular, pp. 79-81.

<sup>123</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 148, n. 65.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 271. Cf. Idem. *La natura*, op. cit., p. 316.

<sup>125</sup> Relativamente a essa problemática, cf. Di Clemente, F. *Fenomenologia e ontologia. Corpo ed Essere in Merleau-Ponty*. In: Di Clemente, F. *et alii. Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e*

### 1.3 ENTRE CIÊNCIA E FILOSOFIA. O VÍNCULO TEORÉTICO DO CORPO

Diante da “intencionalidade motriz” ligada ao tecido carnal, podemos apreciar também a espessura epistemológica da filosofia merleau-pontyana. Para entender o valor epistemológico da intencionalidade motriz, hoje as próprias neurociências mostram e demonstram a insatisfação com o “modelo mecânico percepção → cognição → movimento”<sup>126</sup>. A descoberta, dentro do sistema motor do cérebro, da estreita conexão das suas áreas frontais e parietais com as áreas da visão, do ouvido, do tato, revela que esse sistema é constituído por um “mosaico de áreas” dotadas de funções muito mais complexas do que se achava. Em particular, descobriu-se que em algumas áreas estão neurônios que não se ativam com “simples movimentos”, mas com “atos motores finalizados” (como o agarrar, o ter, o manipular, etc.), e que “respondem seletivamente às formas e às dimensões dos objetos, seja quando interagimos, seja quando nos limitamos a observá-los”<sup>127</sup>. Já ao nível cortical, com o sistema motor demonstra-se que o cérebro está envolvido em “atos” e não em “meros movimentos”. Quer dizer que quando age, o cérebro *in primis* “compreende”: trata-se “de uma compreensão pragmática, pré-conceitual e pré-lingüística [...]”<sup>128</sup>.

Os atos cognitivos pressupõem uma atividade do cérebro onde há neurônios que requalificam a percepção como momento para o qual o corpo está “implicitamente preparado a responder e a agir”; isso ajuda a entender, por sua vez, que ao nível cortical e inter-cortical se produz uma base motora da experiência que – como se diz mencionando não por acaso Merleau-Ponty – nos deixa aceder ao objeto na maneira “originária”, que antecipa o nível cognitivo no sentido restrito; é assim que vai se formar a atividade de “orientação e de presa”, até criar – conforme dizem também outros filósofos – o “‘mundo habitável’ ”<sup>129</sup>.

Então, é fundamental ressaltar do nosso ponto de vista que temos um patrimônio motor já dotado de valor perceptivo e prático: isso testemunha que os atos

---

*scienze umane*. Perugia: Morlacchi, 2006.

<sup>126</sup> Rizzolatti G., Sinigaglia C. *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2006, p. 2.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> Ibidem, p. 3.

<sup>129</sup> Ibidem, pp. 50-51. Cf. Changeux, J.-P., Ricoeur, P. *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*.

cognitivos não se formam sobre ele para distinguir-se, superando-o definitivamente. Por conseqüência, descobrimos que a hipótese de “refletir” sobre as percepções, para depois inferir com as capacidades cognitivas as intenções, expectativas, motivações etc. dos outros, pressupõe a questão da “originariedade” do conhecimento: entender o valor crítico do fato de que – como se evidencia – o nosso cérebro é capaz de “compreender” tais ‘atos’ “imediatamente, de reconhecê-los sem recorrer a nenhum tipo de raciocínio, baseando-se unicamente nas próprias competências motoras”<sup>130</sup>. E declara-se: esta é a verdadeira compreensão, operante já ao nível do patrimônio motor, no sentido de que sem tal “mecanismo de correlação dos movimentos observados àqueles próprios” não haveria a possibilidade de saber “o que os outros estão fazendo verdadeiramente”, mas se teria simplesmente uma “representação sensorial” ou uma “figuração ‘pictórica’” do comportamento do outro<sup>131</sup>. Trata-se de um tipo de compreensão que abarca os atos aparentemente exclusivos do nível estritamente cognitivo, do pensamento reflexivo e formalizado. A demonstração dessa extensão do vínculo do patrimônio motor ao nível cognitivo foi a descoberta, nos anos Noventa, dos neurônios-espelho, que – diz-se – realizam o mesmo tipo de compreensão também para os atos de reconhecimento dos outros (ações, intenções, expectativas, motivações, etc.). Portanto, temos um patrimônio motor já dotado de um valor perceptivo, prático e também cognitivo.

Central do ponto de vista filosófico é a tese da ‘compreensão’ recolocada ao nível motor, e nesse sentido de uma compreensão ‘imediate’. Se o sistema motor do cérebro não pode prescindir das ligações com todo o organismo, então podemos avaliar a própria pesquisa científica das neurociências como um ponto de confirmação do fato de que, com a corporeidade, temos processos de ‘imbricação’ e ‘tradução recíproca’ entre formas e níveis de relação com o mundo (de caráter motor, perceptivo, prático, emotivo, motivacional, cognitivo, etc.). Ainda temos que marcar o fato de que a noção de carne merleau-pontyana oferece paralelamente esta tradução do lado motor com o lado perceptivo e prático-cognoscitivo, acolhendo correlativamente em si também os movimentos involuntários, instintivos, assim como as sensações, as emoções, os sentimentos e, em geral, o ‘sentir’ o próprio corpo (o seu movimento habitual, a sua coordenação motora, prática, etc.); é uma noção que acolhe tudo o que não podemos

---

Milano: Raffaello Cortina Editore, 1999.

<sup>130</sup> Rizzolatti G., Sinigaglia C. *So quel che fai*, op.cit., p. 4.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 3.

---

reduzir a uma deliberação de tipo lógico, do ato reflexivo ou da vontade mesma.

A partir disso, Merleau-Ponty considera até mesmo o nível pré-consciente, mas simultaneamente ensina a não isolar os vários momentos da vida mais profunda do 'movimento geral da existência'. Tal nível é radicalmente pré-reflexivo e pré-objetivo: é uma carne 'operante' em que tudo conflui 'geneticamente' e 'estruturalmente' ao mesmo tempo, participando como movimento de abertura ontológica, 'diferenciado' e 'diferido'. Como sabemos, o corpo é "sistema universal dentro-fora", "promiscuidade"<sup>132</sup>. Diante da mesma descoberta dos neurônios-espelho, o valor dessa radicalização ontológica da fenomenologia consiste principalmente na recondução das 'propriedades-espelho' dos neurônios a uma relação de ser, a um nível de participação ontológica, onde é possível 'inaugurar' o nexo do '*dedans-dehors*' que qualquer nível de conhecimento e de ação pressupõe.

A conseqüência principal é a de analisar o corpo, todos os seus órgãos dentro da 'infra-estrutura' ontológica, onde tudo opera de forma carnal concêntrica, e não mais em termos de meras "funções", nem de relação entre "o conteúdo e a forma"<sup>133</sup>. Isso é bem explicado pelo desejo, quer nutritivo, quer sexual. Ele também é recolocado dentro do 'Ser vertical', representando uma abertura ou iniciação a uma 'dimensão', que por sua vez funciona como uma *Gestalt*, uma "parte total"; e nesse funcionamento, ele se ativa na forma de "pré-ciência" da vida ou especificamente de "pré-ciência sexual", não diferentemente do conhecimento perceptivo, qual "pré-ciência sensorial"<sup>134</sup>. O desejo como 'pré-ciência' indica a "estrutura do ser", inaugurada pela visão, e não um conteúdo sensorial: indica aquela promiscuidade carnal feita dentro da 'diferença diferida' do *dedans-dehors*<sup>135</sup>. Assim, a estrutura do desejo realiza a estrutura do 'sentir': o "sentir" não é "pensamento de sentir (possessão)", mas "desposseção, *ek-stase*, participação ou identificação, incorporação ou ejeção"<sup>136</sup>.

Merleau-Ponty pode reconduzir as várias formas e níveis de relação com o mundo ao desenvolvimento da carne. Demonstrando o vínculo do corpo sentiente pelas outras formas e níveis, ele identifica uma unidade 'indivisa' e ao mesmo tempo 'diferencial' e 'diferida'.

---

<sup>132</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 398.

<sup>133</sup> *Ibidem*, pp. 398-399, 402.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 402.

<sup>135</sup> *Ibidem*, pp. 401.

---

A descoberta do duplo registro do passivo-ativo no corpo inclui uma “quase-reflexão (*Einfühlung*)”<sup>137</sup> que fica além do campo do visível: quando eu falo, diz Merleau-Ponty, eu produzo “movimentos da garganta e da boca” que eu “não vejo onde acabam”, ainda que terminem em sons: eu os ouço e com eles me ouço. Quer dizer que dentro da vibração, dos movimentos de fonação e do ouvido, descubro-me um “ser sonoro” para mim e para o outro; assim como quando estou próximo do outro, eu posso ouvir-me ouvindo a vibração que outro produz falando com o seu “alento” e a sua “fadiga”, assistindo nele e em mim à formação da “vociferação”<sup>138</sup>. Sem esta capacidade de “mover-se a si mesmo”, sem essa capacidade motriz ‘empática’ que abraça já os órgãos de fonação ou de articulação e o aparato respiratório, “não teria havido fala nem idéias”<sup>139</sup>. Nesta profundidade carnal, fica a unidade ‘indivisa’ e contemporaneamente ‘diferencial’ e ‘diferida’; unidade ontológica que indicaria a descoberta do nível da fala e do pensamento<sup>140</sup>.

À luz do corpo, da sua capacidade motriz, e não somente motora, compreendemos que, assim como operam os nossos gestos no “todo indiviso do sensível”, assim opera também a fala: ela “rasga ou dilacera” as “significações no todo indiviso do nomeável” e do dizível<sup>141</sup>. E se não podemos separar a capacidade motriz empática corporal do nascimento da fala, então temos que lidar com uma ‘reversibilidade’ que abraça também a linguagem, o mundo da significação, o pensamento. A esse respeito escreve o filósofo: “Assim como há uma reversibilidade daquele que vê e daquilo que é visto, e assim como no ponto em que se cruzam as duas metamorfoses nasce o que se chama de percepção, assim há uma reversibilidade da fala e do que ela significa; da mesma maneira que a visão termina o corpo estesiológico, a significação é o que vem selar, fechar, reunir a multiplicidade dos meios psíquicos, fisiológicos, lingüísticos da elocução, contraí-los em um ato único”<sup>142</sup>. E ainda: “tal como o visível capta o olhar que o desvendou e que dele faz parte, assim a significação repercute-se nos seus meios, anexa a si a fala que se torna objeto de

<sup>136</sup> Ibidem, p. 405.

<sup>137</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 257.

<sup>138</sup> Ibidem, p. 160.

<sup>139</sup> Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 502.

<sup>140</sup> Relativamente à problemática da ‘expressão’, cf. em particular Heidsieck, F. (sous la direction de). *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*. Grenoble: Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage (Université Pierre Mendès France), 1993.

<sup>141</sup> Merleau-Ponty, M. *Segni*, op. cit., p. 40.

ciência [...]”<sup>143</sup>. Podemos dizer que, da mesma forma que há uma percepção ‘operante’, há uma fala ‘operante’. As relações explícitas entre signos e significados, sons e sentidos são resultado dessa adesão ou contração, em que se desenvolve o *écart*, ou seja, a ‘estrutura’, a ‘diferenciação diferida’ entre signos e signos<sup>144</sup>. Ligadas à linguagem, as idéias derivam desse tecido carnal. De um ponto tão complexo, presente não mais do que em estado de esboço na obra do filósofo francês, limitamo-nos a enfocar o seu nexos com o nível do sensível.

O pensamento, em sentido restrito, realiza aquele ‘há de inerência’ (*il y a*) inaugural, descoberto com a primeira percepção, como nosso pertencimento a um ‘nível de ser’. Escreve o filósofo: o pensamento como significação pura, pensamento de ver e de sentir “não se compreende senão como realização por outros meios do voto do HÁ, por sublimação do HÁ e realização de um invisível que é exatamente o avesso do visível, o poder do visível. De modo que entre som e sentido, entre a palavra e aquilo que ela quer dizer, existe ainda relação de reversibilidade e nenhuma discussão de prioridade, sendo o comércio de palavras exatamente diferenciação da qual o pensamento é a integral”<sup>145</sup>. Ou seja, o pensamento sai da “infra-estrutura” da visão, segundo a tríplice dimensão do meu corpo, do outro e da relação consigo mesmo.

As idéias são a dobradura da carne: paradigmaticamente, elas são a ‘profundidade’ do Visível, são o Invisível como ‘cavidade’, ‘negação’, ‘ausência determinada’. O fato é que também a formação das idéias continua sendo apenas ‘nível’, ‘dimensão’. Escreve ainda o nosso filósofo, mencionando também Proust: “Não vemos nem ouvimos as idéias, nem mesmo com os olhos do espírito ou com o terceiro ouvido: e contudo, as idéias estão ali, atrás dos sons ou entre eles, atrás das luzes ou entre elas, reconhecíveis na sua maneira sempre particular, sempre única, de retrair-se atrás deles, ‘perfeitamente distintas umas das outras, desiguais entre si de valor e de significação”<sup>146</sup>. Mais especificamente, a passagem ao mundo da linguagem, da significação, do pensamento é uma “metamorfose” de carne. O pertencimento ao Ser é expressão de metamorfose, de metamorfose de uma *mesma carne*, em que tudo se

<sup>142</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 169.

<sup>143</sup> Ibidem.

<sup>144</sup> Cf. Ibidem, pp. 168-169.

<sup>145</sup> Ibidem, p. 160, n. 76.

<sup>146</sup> Ibidem, p. 166. Cf. Proust, M. *La strada di Swann*. Torino: Einaudi, 1978, p. 370 [N.do T.].

forma segundo a imagem da “superação no próprio lugar”<sup>147</sup>, de uma espécie de ‘espiral’. Mas a carne, como possibilidade de relacionamento de ‘fenômenos’, descobre-se a partir da intencionalidade motriz e empática do corpo, do ‘sujeito’ como dobra no tecido carnal. Deste modo, tal unidade carnal vai diferenciando-se na medida em que está diferida no espaço-tempo e, ao mesmo tempo, conectada à relação empática com o mundo.

As relações com o mundo estão dentro do desenvolvimento da carne, unido pela sua ‘tensão’ gestáltica. Como já vimos para o nível perceptivo e para a relação entre organismo e comportamento, comportamento e ‘meio ambiente’, e como se esclarece incisivamente até as últimas “Notas de trabalho”, a *Gestalt* implica a relação de um “corpo perceptivo com um mundo sensível”, sempre “transcendente” (‘de horizonte’, ‘vertical’). De forma específica, ele conjuga a noção de *Gestalt* com a idéia do ‘diacrítico’ da lingüística de Saussure, elaborando uma unidade ‘expressivo-diacrítica’ ontológica<sup>148</sup>. A noção de “*écart*”, de “distanciamento em relação a um nível”, ou seja, “a idéia do Ser primordial, da Convenção das convenções, da fala anterior à fala”, confirmaria e reencontraria – diz o nosso filósofo – a “análise saussuriana das relações entre significante e significado, e das significações (como diferença de significações)”; análise que conserva e amplia o vínculo teórico do corpo, mostrando um “sistema diacrítico, opositivo, relativo, cujo pivô é o *Etwas*, a coisa, o mundo, não a idéia. A idéia é o *Etwas* sobre o qual está centrado o corpo, não mais enquanto *sensível*, mas enquanto *falante*”<sup>149</sup>. Deste contato com “o ser como *há* puro” assiste-se “ao advento do positivo”, ou seja, “a isto e não a outra coisa”. Por isso, a “*gestaltung*” é só a “aparição de *Etwas* de irradiação” já que não existe “auto-realização de um ser causa sua, idêntico, objetivo”, e nem mesmo a “auto-realização” no sentido do “possível lógico”<sup>150</sup>. O Ser é apenas ‘Ser trabalhado do interior’.

Merleau-Ponty pensará a existência, o mundo cultural, social e histórico, a partir de um ‘sistema universal diacrítico’, em que se estabelece a transgressão entre formas e níveis de expressão do mundo, de tradução entre ‘sistemas de equivalência’, ‘simbólicos’. O nível ontológico é pensado como “membrura comum”, onde tudo é

<sup>147</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 168.

<sup>148</sup> Ibidem, p. 217. Cf. também Merleau-Ponty, M. *Segni*, op. cit., p. 63 e ss. Cf. Saussure, F. de. *Corso di linguistica generale*. Bari: Laterza, 1967.

<sup>149</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 221.

<sup>150</sup> Ibidem, pp. 221-222.

“simultâneo”<sup>151</sup> e está ligado e conectado com as múltiplas “entradas”<sup>152</sup>, com o “polimorfismo”<sup>153</sup> do Ser: a relação com este último acaba por ser uma relação somente ‘indireta’.

Esse é um grande projeto contra-reducionista e contra-dualista, com o qual se consolida a ‘transgressão’, o ‘sobre-avançamento reversível’ entre ‘estruturas equivalentes de significação’. Pode-se assim apreciar o grande desafio e a grande herança da filosofia merleau-pontyana.

O quadro crítico precedente ensina-nos não apenas a recuperar a instância do ‘fundamento’, saindo da uma ‘filosofia da consciência’ e de uma ‘analítica intencional’ que conserva resíduos do âmbito ‘egológico’. Para muito além, ele ajuda a ver como na união carnal se constitui um ‘Ser bruto’, um ‘Há’ inaugural, onde a vida e o conhecimento se formam na maneira ‘vertical’ e ‘concêntrica’. E, como sabemos, essa originariedade é possível porque a condição ontológica do homem é ‘re-presa’ e ‘incorporada’ *eminentemente* com o *Leib*, com o sensível sentiente: o *Leib* permanece o ‘portador determinado’ e o ‘medidor universal’ do pertencimento originário-carnal. Ora, é nessa juntura fenomenal-ontológica (circularidade de fundado e fundante, de corpo sentiente e Ser) que pode ser recolocada e requalificada a dupla origem do conhecimento.

Sob a perspectiva da relação de ‘transcendência’ com o Ser, da ‘inerência’ do sujeito e do objeto, não podemos pensar a Natureza na ordem do “conceito” (*Begriff*) e das “deduções”: a Natureza não é exposta diante de nós, mas “é um Englobante”<sup>154</sup>. Conseqüentemente, não temos nesta Natureza dualismos e sobreposições entre conhecimento cognitivo e experiência sensível (entre ‘teoria’ e ‘observação’, entre o plano das ‘hipóteses, idéias e conceitos puramente teóricos’ e o plano dos ‘termos observacionais’ ou das ‘expressões’), já que não podemos ‘construir’ sobre os sentidos: não podemos formar a ‘neutralidade’ e ‘objetividade’ do conhecimento sensível, nem, correlativamente, um nível cognitivo ‘auto-referencial’ ou simplesmente ‘sobrepuesto’ a esse plano dos sentidos. Paralelamente, não podemos simplesmente estabelecer uma equivalência de ordem prática entre as ‘descrições observacionais’ de dois paradigmas

<sup>151</sup> Merleau-Ponty, M. *Segni*, op. cit., p. 233.

<sup>152</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p.111.

<sup>153</sup> Ibidem, p. 222 e p. 264.

<sup>154</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 127.

em competição, considerando modelos ‘interativo-pragmáticos’ que querem negar à “experiência” uma espessura que ‘fundamenta’, um valor “constitutivo” pela estrutura teórica<sup>155</sup>.

Sem dúvida, não existe o uso de um termo observacional “invariante”, sendo condicionado por “uma rede de leis sujeita a continua mudança”<sup>156</sup>. Contudo, o ponto crítico que persiste está no fato de que temos de lidar não apenas com a rede de leis dinâmicas, em transformação histórica, mas com modelos históricos e pragmáticos que implicam a problemática do ‘fundamento’.

Já as análises de *A estrutura do comportamento* exibem essa problematização. Elaborando o que Merleau-Ponty diz da relação entre a idéia de Natureza e a artificialidade do pensamento e, em particular, do “natural”, podemos afirmar que também o termo observacional não é um “postulado inativo”<sup>157</sup>, um termo que realiza o conhecimento dentro de modelos de avaliações (históricos, pragmáticos, etc.) que excluem as implicações ontológicas da experiência, da sua espessura teórica. As leis que se estabelecem e o uso dos predicados observacionais que é estabelecido por meio das leis, os dados da experiência e as asserções teóricas acabam ‘provocando’ o ‘natural’: acabam por exibir e realizar essa espessura de fundamento como circularidade empírico-transcendental, entre o fenomenal e o ontológico, o corpo e o Ser. É nesta ‘dimensão’ que se pode ‘fundar’ a formação do conhecimento, isto é, a ‘transgressão’ – paradigmaticamente – entre percepção e interpretação, visão e cognição. Dentro da circularidade de fundante e fundado persiste a possibilidade de entender a ‘dupla origem’ do conhecimento: ela acaba sendo a realização da tensão do empírico-transcendental e do fenomenal-ontológico, como ‘unidade’ na ‘diferença’, em que se produz a transgressão entre percepção e linguagem, linguagem e pensamento, e entre todas as ordens e todos os planos: “porque não existe *hierarquia*” entre eles, mas “existe dimensionalidade de todo fato e faticidade de toda dimensão”<sup>158</sup>.

Trata-se, claramente, de passagens entre formas e níveis que implicam maior

<sup>155</sup> O modelo interativo-pragmático é pensado como negação desse valor de ‘fundamento’ da experiência; cf. Lanfredini, R. *Filosofia della scienza*, op. cit., p. 132.

<sup>156</sup> Ibidem, op. cit., p.124. Por exemplo, o predicado “vermelho” pode ser inadequado para explicar certa situação empírica, de forma que é preciso corrigir conseqüentemente a resposta errada recorrendo às leis que ligam o “vermelho” a outros predicados. Inversamente, pode acontecer que um conjunto de aplicação ligado a um termo não seja mais incorreto, mas torna-se perfeitamente correto, como aponta a atribuição do termo de “mamífero” também ao termo “baleia” (Ibidem, p.125).

<sup>157</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 124.

explicitação e elaboração. Neste estudo, o intento consistia fundamentalmente em enfocar o pano de fundo crítico que permite abordar também essa problemática.

À topologia do Ser, encaixada na topologia do corpo, correspondem implicações epistemológicas mais amplas. Por um lado, diz Merleau-Ponty, a ciência, como no caso da física, não é uma filosofia: esta última limita-se a superar a “carência dos conceitos tradicionais, sem formular conceitos legítimos”<sup>159</sup>. Por conseguinte, a “ciência como operação” é recolocada dentro do nível ontológico: a “liberdade de manipulação”, a “liberdade operacional” da ciência – escreve o filósofo francês – “é imediatamente sinônima de uma intra-ontologia”; assim, o “paralelismo dedução científica-fatos experimentais não é nem para ser contestado nem para ser compreendido como prova de um *realismo* da ciência. Está fundado no fato de que a ciência dedutiva explicita as estruturas, os *pivôs*, certos traços da membrura do mundo. Essa *verdade* da ciência, longe de tornar inútil uma filosofia, não está fundada e garantida senão por uma relação de transcendência com o Ser, por uma inerência do sujeito e do objeto de ciência a um Ser pré-objetivo”<sup>160</sup>.

Por outro lado, a ciência moderna, em particular, a física, que “destrói certos preconceitos do pensamento filosófico e do pensamento não-filosófico”,<sup>161</sup> “provoca” a filosofia. O fato é que a percepção não contém tudo: é “a crítica interna da física que nos leva a tomar consciência do mundo percebido. O mundo percebido não é, de maneira nenhuma, um dado imediato. A mediação do saber permite-nos reencontrar indiretamente, e de um modo negativo, o mundo percebido que as idealizações anteriores nos tinham feito esquecer”<sup>162</sup>. Daí “é perigoso dar plena liberdade ao filósofo. Ao confiar depressa demais na linguagem, ele seria vítima da ilusão de um tesouro incondicionado de sabedoria absoluta contida na linguagem”. O filósofo não possui esta sabedoria praticando a linguagem. Temos de pensar a experiência “sob a sua forma mais regulada, ou seja, a partir da ciência”<sup>163</sup>. Assim, apesar do cruzamento com a ontologia de Heidegger, Merleau-Ponty pode criticá-la seja pelas “falsas etimologias” e

---

<sup>158</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, p. 281.

<sup>159</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 147.

<sup>160</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, p. 239.

<sup>161</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 147.

<sup>162</sup> Ibidem.

<sup>163</sup> Ibidem, p. 127.

---

pela idéia do “absoluto imediato”<sup>164</sup> na linguagem, seja pela “oposição radical” entre “a ciência ôntica e a filosofia ontológica”. Esta oposição “só é válida no caso da ciência cartesiana, que apresenta a Natureza como um objeto exposto diante de nós, e não no caso de uma ciência moderna, que coloca em questão seu próprio objeto e sua relação com o objeto”<sup>165</sup>.

Pois, Merleau-Ponty não critica os resultados da ciência, nem pensa que a crise dos fundamentos da ciência ou do conhecimento científico esteja conectada à ‘técnica’. Para o filósofo francês, à diferença de Husserl e de Heidegger, a crise da razão manifesta apenas a “separação” entre ciência e filosofia; uma separação que é prejudicial à “filosofia” e ao “desenvolvimento do saber”<sup>166</sup>. E a reabilitação do vínculo do sujeito encarnado na filosofia e em cada ciência representa o princípio epistemológico para combater esse perigo, assim como nos ajuda a combater o ceticismo que se alimenta dos paradoxos de uma teoria científica em contraste com seus resultados.

O saber filosófico e a teoria e prática científicas mostram – com formas e a níveis diferentes – o vínculo e a realização da espessura teorética e ontológica da Natureza ‘incorporada’. Esta espessura qualifica-se como iniciação à ‘transcendência do Ser’, a um ‘nível de ser’, acabando por funcionar como ‘dimensional’. E isso se torna por sua vez expressão daquela ‘vocação ontológica’ do sujeito que foi alvo de equívocos e crises: referimo-nos à “expansão do sujeito além dos próprios limites”, unida à capacidade de “re-compreender” até mesmo a sua negação<sup>167</sup>. Daí não surpreende a reabilitação da noção de metafísica em Merleau-Ponty. Ela representa o pensamento dessa transcendência, de uma universalidade ‘latente’, ‘operante’, que abraça as ciências, a filosofia e todos os níveis de vida e experiência: a metafísica é teoria e experiência dessa “transnaturalidade”<sup>168</sup>.

Podemos resumir o quadro crítico vinculado à perspectiva merleau-pontyana. Diante das crises e das posições críticas que afetaram e afetam a subjetividade, é preciso reinterpretar a ‘ambigüidade’ da subjetividade como princípio da dupla implicação do fundante e do fundado. Não se trataria mais de oscilar entre as

---

<sup>164</sup> Ibidem. Por uma leitura mais ampla de Heidegger, cf. Merleau-Ponty, M. *È possibile oggi la filosofia?*, op. cit., pp. 63 ss.

<sup>165</sup> Merleau-Ponty, M. *La natura*, op. cit., p. 125.

<sup>166</sup> Merleau-Ponty, M. *Segni*, op. cit., p. 139.

<sup>167</sup> D’Agostini, F. *Analitici e continentali*, op. cit., p. 85.

<sup>168</sup> Merleau-Ponty, M. *Senso e non senso*. Milano: Il Saggiatore, 1962, p. 116.

---

qualificações históricas da subjetividade, deixando-a fortalecida pelo estatuto de fundamento ou enfraquecida pela crise e ausência de fundamento. Conforme demonstra a revalorização da circularidade de fundante e fundado, a verdadeira ambigüidade da subjetividade é aquela que se manifesta como expressão dos dois lados do Ser, do pertencimento a um ‘nível de ser’. A atividade – declarou o filósofo francês – é *identicamente* passividade, ou seja, o *Leib* vira ponto ‘cego’, em que a carne do sensível se faz sentiente, na qual, como conseqüência, o ver não é exatamente o ver de quem está “em *movimento perspektivisch* como as outras coisas”<sup>169</sup>, ou em um espaço geométrico, mas apenas em relação ‘vertical’, em relação de abraço com o Ser. O fato de estar dentro de um ‘nível de ser’ significa viver uma identidade na diferença, entre ‘proximidade’ e ‘distância’ (a respeito das coisas, dos outros, etc.), sendo o Ser ‘transcendência’, ‘dimensão’, ‘horizonte’. Por conseguinte, no momento em que quisermos pensar a realidade empírica como algo que se ‘objetiva’ e o sentiente como portador de uma ‘negação’, estaremos pensando os dois lados de um mesmo Ser. A ambigüidade da ‘subjetividade’ é o lugar desse ‘paradoxo’, dessa “*Fundierung*” husserliana com “dupla direção”: “o termo fundante – o tempo, o irrefletido, o fato, a linguagem, a percepção – é primeiro no sentido em que o fundado se apresenta como uma determinação ou uma explicitação do fundante, sem por isso nunca poder reabsorvê-lo; todavia, o fundante não é primeiro no sentido empirista e o fundado não é simplesmente derivado dele, já que é através do fundado que o fundante se manifesta”<sup>170</sup>. Paralelamente, a ‘incorporação’, o fato de que o corpo acolhe a dupla relação do sentiente e sentido e do *dedans-dehors*, indica que o próprio corpo e, *arquetipicamente*, o corpo humano representam o lugar da ‘intra-ontologia’, do desenvolvimento da topologia do Ser. Portanto, é preciso entender também o fato segundo o qual a ‘vocação ontológica’ da ‘subjetividade’ é o que pode realizar o ‘polimorfismo’ do Ser.

Diante das recíprocas incompreensões entre filosofia e ciência, no estado atual, marcado por muitas ciências e por diversas disciplinas, fala-se de uma “*convergência complexa*”, no sentido de uma “*interdisciplinaridade sem integração*”<sup>171</sup>. Emblematicamente, o nascimento da ciência cognitiva testemunha isso. Ela – diz-se –

<sup>169</sup> Merleau-Ponty, M. *Il visibile e l'invisibile*, op. cit., p. 238.

<sup>170</sup> Merleau-Ponty, M. *Fenomenologia della percezione*, op. cit., pp. 505-506.

<sup>171</sup> D'Agostini, F. *Analitici e continentali*, op. cit. p. 498.

acolhe a formação de um campo comum em que o fenômeno da cognição é abordado a partir de pontos de vista díspares (desde a filosofia da mente de impostação fenomenológica até às ciências neurocomputacionais). Mas, atrás disso, o diálogo continua difícil por causa da diversidade das “premissas cognitivas” e da “complexidade das linguagens” de cada setor<sup>172</sup>. Ora, do nosso ponto de vista, retomando a mesma perspectiva merleau-pontyana, isso impõe não apenas a salvaguarda da instância ontológica, mas a consciência do desenvolvimento desta última por meio da própria teoria e prática científicas. A ciência cognitiva e as várias ciências com conseqüências por questões ético-práticas e de antropologia filosófica (pense-se nas aplicações da genética, na bioética, na biotecnologia, etc.), mostram e demonstram a volta às raízes filosóficas da ciência; ainda mais, em geral, a teoria e a prática científicas mostram implicações para a reflexão filosófica, até mesmo para a ‘vocação ontológica’ da subjetividade.

Concluindo, com o intuito de deixar apenas uma sugestão, podemos afirmar que, antes de ser criticada como simples ameaça e de ser corrigida com modelos éticos alternativos, a possibilidade de ‘modificar’ e de ‘disciplinar’ o corpo precisa ser reconhecida como a expressão de processos intrínsecos, constitutivos da dimensão fenomenal-ontológica, do correlato duplo registro da passividade-atividade e do nexos do *dedans-dehors*. A ‘subjetividade’ como ‘corpo encarnado’ abre a passagem deste duplo registro e nexos ao nível biológico, social e histórico. Especificamente, este registro pode expressar a relação radicalmente contra-dualística e contra-reducionista de *zoé* e *bíos*, incluindo a ‘manipulação artificial’ do corpo. Hoje, na filosofia mais recente, influenciada pela fenomenologia husserliana (pensa-se nas obras de Michel Henry e de Jean-Luc Nancy),<sup>173</sup> vai se consolidando um interesse pelo tema da ‘ambigüidade’ do corpo ‘pós-moderno’. Da mesma forma, existe um novo conceito de ‘natureza’ vinculado à formação do corpo biotecnológico<sup>174</sup> e ao pós-humano<sup>175</sup>. São problemas delicados e complexos que têm de lidar – acreditamos – com o ‘quiasma’ e a ‘incorporação’ do biológico com o artificial, do orgânico com o inorgânico. E isso testemunha, em nosso

---

<sup>172</sup> Ibidem.

<sup>173</sup> Cf. Henry, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990. Cf. Nancy, J.-L. *L'intrus*. Paris: Galilée, 2000. Cf. também Nancy, J.-L. *Corpus*. Paris: Métailié, 1992.

<sup>174</sup> Cf. Haraway, D. J., *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.

<sup>175</sup> Em particular, cf. Hayles, K.N. *How We became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature*

tempo, como a própria teoria e prática científicas podem oferecer aplicações e descobertas relevantes para a 'vocaç o ontológica' da 'subjetividade'.

## REFER NCIAS

- ADORNO, T. *Dialettica negativa*. Torino: Einaudi, 1970.
- BARBARAS, R. *Motricit  e fenomenicit  nell'ultimo Merleau-Ponty*. In: Carbone, M.; Fontana, C. (a cura di). *Negli specchi dell'Essere. Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*. Cernusco Lombardone: Hestia Edizioni, 1993, p. 105-125.
- BORUTTI, S. *La filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*. Milano: Bruno Mondadori, 1999.
- CARNAP, R. *Sintassi logica del linguaggio*. Milano: Silva, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Logical Foundations of Probability*. Chicago: The University of Chicag, 1962.
- \_\_\_\_\_. *La costruzione logica del mondo*. Milano: Silva, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*. In: Pasquinelli, A. (a cura di). *Il neoempirismo*. Torino: Utet, 1969, pp. 504-540.
- \_\_\_\_\_. *Analiticit , significanza, induzione*. Bologna: Il Mulino, 1971.
- CHANGEUX, J.-P.; RICOEUR, P. *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1999.
- COSTA, V. *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilit  e razionalit  di Edmund Husserl*. Milano: Vita e Pensiero, 1999.
- D'AGOSTINI, F. *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1997.
- DI CLEMENTE, F. *Fenomenologia e ontologia. Corpo ed Essere in Merleau-Ponty*. In: Di Clemente F. et alii. *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*. Perugia: Morlacchi, 2006, pp. 351-522.
- FARBER, Marvin (sous la direction de). *L'activit  philosophique contemporaine en France et aux  tats-Unis*. Paris: PUF, 1950, tome I-II.
- FEYERABEND, P. *Contro il metodo*. Milano: Feltrinelli, 1979.
- HANSON, N.R. *I modelli della scoperta scientifica*. Milano: Feltrinelli, 1978.
- HARAWAY, D. J. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- HAYLES, K.N. *How We became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Introduzione alla metafisica*. Milano: Mursia, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Essere e tempo*. Torino: UTET, 1969.
- \_\_\_\_\_. *La questione della tecnica*. In: Heidegger, M. *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Segnavia*. Milano: Adelphi, 1994 (1  ed. 1987).
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Milano: Adelphi, 1994.
- HEIDSIECK, F. (sous la direction de). *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*. Grenoble: Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage (Universit  Pierre
- 
- and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

- Mendes France), 1993.
- HENRY, M. *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990.
- HESSE, M. *Modelli e analogie nella scienza*. Milano: Feltrinelli, 1980.
- HUSSERL, E. *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*. Milano: Silva, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Logica formale e trascendentale*. Bari: Laterza, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*. Milano: Franco Angeli, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Torino: Einaudi, 1981, (Libro I, 1ª ed. 1950) e 1982 (Libro II e libro III, 1ª ed. 1965).
- \_\_\_\_\_. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore, 1987 (1ª ed. 1961).
- \_\_\_\_\_. "Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo", *aut aut*, n. 245, 1991, pp. 3-18.
- \_\_\_\_\_. *Lezioni sulla sintesi passiva*. Milano: Guerini, 1993.
- KANIZSA, G.; CARAMELLI, N. (a cura di). *L'eredità della psicologia della Gestalt*. Bologna: Il Mulino, 1988.
- KANT, I. *Critica del Giudizio*. Roma-Bari: Laterza, 1991 (1ª ed. 1906).
- KATZ, D. *Principi di psicologia della forma*. Torino: Bollati Boringhieri, 1979.
- KUHN, T. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi, 1978.
- LANFREDINI, R. *Filosofia della scienza*. In: Rossi, P. (diretta da). *La filosofia*, vol. I. Torino: UTET, 1995, pp. 69-135.
- MARCONI, D. *Filosofia e scienza cognitiva*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Senso e non senso*. Milano: Il Saggiatore, 1962.
- \_\_\_\_\_. *La struttura del comportamento*. Milano: Bompiani, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours 1949-1952*. Grenoble: Cynara, 1988.
- \_\_\_\_\_. *L'occhio e lo spirito*. Milano: SE, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Linguaggio, storia e natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*. Milano: Studi Bompiani, 1995.
- \_\_\_\_\_. *La natura*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Studi Bompiani, 1999 (1ª nova ed. 1993).
- \_\_\_\_\_. *Segni*. Milano: Il Saggiatore, 2003 (reimpressão da 1ª ed. 1967).
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia della percezione*. Milano: Studi Bompiani, 2003.
- \_\_\_\_\_. *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003.
- MORAVIA, S. *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*. Firenze: Sansoni, 1969.
- NANCY, J.-L. *Corpus*. Paris: Métailié, 1992.
- \_\_\_\_\_. *L'intrus*. Paris: Galilée, 2000.
- PAGNINI, A. *Teoria della conoscenza*. In: Rossi, P. (diretta da). *La filosofia*, vol. III. Torino: UTET, 1995, pp. 109-185.
- POGGI, S. *I sistemi dell'esperienza*. Bologna: Il Mulino, 1977.
- PROUST, M. *La strada di Swann*. Torino: Einaudi, 1978.
- RIZZOLATTI, G.; SINIGAGLIA, C. *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2006.

SARTRE, J.-P. *L'essere e il nulla*. Milano: Il Saggiatore, 1984.  
SAUSSURE, F. de. *Corso di linguistica generale*. Bari: Laterza, 1967.  
SCHILDER, P. *Immagini di sé e schema corporeo*. Milano: Franco Angeli, 1973.  
VAN BREDA, H.L. (édités par). *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1952.  
VOLPI, F. *Guida a Heidegger*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2002.

---

Artigo:

Recebido em: 06/11/2008

Aceito em: 18/12/2008