



A presença do Outro: inter-subjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty

*The presence of the Other: intersubjectivity
at the thought of Descartes and
Merleau-Ponty*

Ericson Falabretti

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR - Brasil, e-mail: efalabretti@gmail.com

Resumo

Segundo Merleau-Ponty, para o pensamento objetivo, tomando a obra de Descartes como contraponto, a existência de outrem “representa dificuldade e escândalo”. O objetivo central deste artigo é investigar a origem dessa “dificuldade” a partir de duas perspectivas. Primeiro, vamos discutir os problemas sobre inter-subjetividade – da existência do Outro – na filosofia de Descartes, confrontando o texto de Descartes com a interpretação de Merleau-Ponty. Depois, de modo mais aprofundado, vamos apresentar

a ideia de como o cogito pré-reflexivo concebido por Merleau-Ponty – alicerçado sobre a uma teoria fenomenológica do corpo, até certo ponto devedora do itinerário metafísico de Descartes – pode ser pensado como condição de possibilidade das relações intersubjetivas.

Palavras-chave: Descartes. Merleau-Ponty. Subjetividade. Corpo. Intersubjetividade.

Abstract

According to Merleau-Ponty, to objective thinking, taking the work of Descartes as a counterpoint, the existence of others “represents trouble and scandal.” The aim of this paper is to investigate the origin of this “difficulty” from two perspectives. First, let’s discuss the problems of intersubjectivity – the existence of the Other – the philosophy of Descartes, confronting the texts of Descartes with the interpretation of Merleau-Ponty. Then, in more detail, we present the idea of how the pre-reflective cogito conceived by Merleau-Ponty – founded on a phenomenological theory of the body to some extent borrowing of the itinerary of Descartes metaphysical – can be thought as a condition of possibility of intersubjective relations.

Keywords: Descartes. Merleau-Ponty. Subjectivity. Body. Intersubjectivity.

Introdução

A inter-subjetividade é afirmada por uma tese natural, por uma prática comum de comunicação e, se consideramos apenas isso, trata-se de um tema central da Filosofia, principalmente quando pensamos numa filosofia de orientação fenomenológica que procura na descrição das nossas vivências mais imediatas o sentido fundante de toda existência, como na obra de Merleau-Ponty. Mas, por outro lado, a inter-subjetividade é um problema para todas as filosofias estruturadas num pensamento objetivo que recusam a significação dessa comunicação natural. No prefácio da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty apresenta o problema da existência do Outro diante do estatuto de uma subjetividade tética como encontramos, por exemplo, nas obras de Descartes e de Kant:

até hoje, o Cogito desvalorizava a percepção de um Outro, ele me ensinava que o Eu só é acessível a si mesmo, já que ele me definia pelo pensamento que tenho de mim mesmo e que sou evidentemente o único a ter... (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 9).

O pensamento clássico está assentado na concepção de um cogito constituinte que tem desdobrado diante de si toda a realidade. Esse cogito tético, juiz de todas as significações, conhecedor de todas as relações, é o polo fundante de toda forma de comunicação. Com Descartes aprendemos que a verdade do mundo é, antes de tudo, um acontecimento do pensamento. Após o trabalho desconstrutivo da dúvida metódica, do fim do Eu em situação, a conquista da primeira certeza – “Eu, sou e existo” – foi apenas o passo inicial para, ordenadamente, estabelecer a verdade sobre a alma, sobre Deus, sobre as matemáticas, sobre a natureza material e, ainda, sobre a união substancial entre corpo e a alma. Portanto, o Eu possui em si o poder de desvelar todos os segredos do mundo e, nesse sentido, descobre, interroga e responde pelo Outro. Essa potência naturante do cogito aparece, num primeiro momento, na origem de uma inter-subjetividade objetivante, podemos dizer de uma inter-subjetividade quase irrealizável, pois Outro é tão somente o resultado do Eu, da potência e dos modos do Eu – como julgar – de encontrá-lo e constituí-lo. Sobre isso, acompanhemos o texto da segunda *Meditação Metafísica*:

[...] se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos (DESCARTES, 1991, p. 179).

Nas palavras de Descartes o julgamento corrige e vai além das imperfeições dos sentidos, se sobrepõe aos gestos expressivos do corpo do Outro e, desse modo, estabelece o seu primado na construção do Outro. São homens não porque se mostram como tal, mas, fundamentalmente, em função do “poder de julgar que reside em meu espírito”. O conhecimento do Outro, quando pensamos no viés objetivante do cartesianismo, pressupõe uma volta do pensamento ao próprio sujeito reflexionante, pois é por meio dele que o Outro ganhará significado. Mas então seria propriamente um Outro esse que

é concebido pelo juízo? Pode ser tomado, também, como um cogito quando é incapaz de interpelar e responder por si? Não seria apenas um objeto entre objetos, espécies de “molas” que considero homens porque e apenas porque julgo que são homens? Assim, fundado na potência naturante do cogito, como estabelece o texto de Merleau-Ponty (1999, p. 468), “para o pensamento objetivo, a existência de outrem representa dificuldade e escândalo”.

Desse modo, dois pontos de vista sobre a inter-subjetividade se contrapõem. Com o cartesianismo, a explicação da inter-subjetividade, no lugar de se concentrar em uma série de aparições e expressões do Outro, tanto em uma consideração transcendental como no campo mundano, pergunta pelas modalidades e potências do sujeito naturante – tético – de fazer aparecer o Outro. Depois com Merleau-Ponty, as relações intersubjetivas são visadas explicitamente num campo pré-reflexivo, são descritas a partir de uma série de realizações e vivências desdobradas no domínio pré-lógico da experiência no mundo. No primeiro caso, a inter-subjetividade resulta de uma reflexão sobre o Outro, já na obra de Merleau-Ponty, como encontramos em *A estrutura do comportamento* e na *Fenomenologia da percepção*, a inter-subjetividade brota da comunicação natural que nasce junto aos modos de expressão do Outro. Desse modo, nas suas primeiras obras Merleau-Ponty indica os caminhos, seja a partir de uma teoria das formas ou de uma volta ao pré-reflexivo, para alcançar o Outro a partir da comunicação natural entre as subjetividades, isto é, sem *coisificá-lo*. O que podemos perguntar, de imediato, é em que sentido a teoria das formas e a percepção têm esse poder *não descontrutivo*? Na perspectiva cartesiana, a questão seria formulada do seguinte modo: é possível a uma *res cogitans* pensar – “perceber” – outra *res cogitans* sem destituí-la de sua *ecceidade* substancial?

Desenvolvimento

Desde *A estrutura do comportamento* Merleau-Ponty já havia afastado as interpretações antitéticas e reducionistas sobre o corpo e, por consequência, já havia superado a tese da impossibilidade de um Outro inapreensível. Aliás, todo esforço de Merleau-Ponty na sua primeira obra está em conservar no exame do comportamento as relações intersubjetivas contra o abstracionismo das teses clássicas e científicas, contra as ideias do comportamento como puro pensamento ou como reflexo. A presença frontal e direta de subjetividades, como já dissemos sobre o modelo cartesiano, não é uma situação favorável

ao reconhecimento recíproco. Do mesmo modo, a concepção atomista sobre o corpo, fundamento material dos processos lineares do comportamento reflexo, supõe o fim da alteridade. Além do mais, na primeira obra de Merleau-Ponty o próprio comportamento vem iluminar a questão da inter-subjetividade, na medida em que é concebido como um fenômeno arranjado em termos de formas. O conceito de forma, primeiro, abre a possibilidade de superar a ideia da negatividade como essência da consciência e, além disso, confronta a teoria do reflexo como fundamento lógico explicativo do funcionamento sensório motor do corpo. Depois, instala uma nova inteligibilidade acerca do comportamento, uma vivência que não se reduz ao objetivismo localizacionista e nem ao subjetivismo, mas, ao contrário, está assentada na integração das formas sincréticas, amovíveis e simbólicas¹ às diferentes ordens da existência: matéria, vida e espírito. Finalmente, em função dos distintos graus de integração do organismo, da adaptação (comportamento típico das formas amovíveis, conforme os exemplos do comportamento de animais invertebrados) à quase absoluta liberdade (comportamento das formas simbólicas) se estruturam gestos, ações que permitem o reconhecimento do Outro. É fundamental entender acerca do comportamento das formas que estamos entre a quase absoluta imanência do organismo ao mundo material (comportamento amovível) como, por outro lado, que as coisas e o Outro permanecem, em grande medida, transcendentais e apreensíveis, fundamentalmente para o comportamento simbólico, como veremos mais adiante.

Mas, antes de tudo, é importante considerar duas variáveis, quase indissociáveis conceitualmente, na explicação do comportamento a partir da teoria das formas. Primeiro, as diferenças entre os diversos graus de conduta – da imanência a transcendência quase absolutas – estão fundadas na descrição de distintos níveis de relações que o organismo, muito em função de sua armação sensório-motora, mantém com o ambiente. Depois, a explicação do comportamento também passa pelo exame da capacidade *a priori* que o organismo tem de responder aos estímulos, de superar as condições topográficas do ambiente e se abrir para novas estruturas por meio da aprendizagem.

¹ “[...] deve ser possível e é necessário classificar os comportamentos não mais, como muitas vezes o fizemos, em comportamentos elementares e complexos, mas conforme a sua estrutura esteja mergulhada no conteúdo, ou que, ao contrário, emergja dele para tornar-se, no limite, o tema próprio da atividade. Poderíamos distinguir desse ponto de vista “formas sincréticas”, “formas amovíveis” e “formas simbólicas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 162).

O mundo para as formas amovíveis não parece distinto de si, do sentimento da própria existência. Estamos falando, nesse caso, de uma armação corporal restrita às funções mais elementares da vida, de um comportamento que se traduz pela repetição, pela adaptação e, sobretudo, por se apresentar sempre como reação às implicações do meio. Animais como as estrelas-do-mar, formigas e sapos, por exemplo, quase não podem ser adestrados, quase não apreendem nada porque respondem somente às mesmas condições e eventos familiares.

Se colocarmos diante do sapo uma minhoca separada dele por um vidro, apesar dos fracassos que deveriam ser inibidores, o animal persevera da sua tentativa de apreensão, porque, na vida natural, os esquemas instintivos prescrevem, diante de um alvo móvel, tentativas repetidas (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 165).

Quando se trata de responder a eventos inéditos, mesmo em condições semelhantes às situações vitais que lhe são conhecidas, o organismo vivo preso dentro do quadro natural da sua vida, é incapaz de transcender a situação dada, pois tem pouca margem de adaptação. Somente reage a uma situação nova quando nela reconhece elementos íntimos que fazem parte da sua vida natural. Nesse sentido, podemos dizer que quase não temos aprendizagem, pois sempre limitado ao quadro de circunstâncias que corresponde à vida natural o animal, diante de um estímulo inédito e de um ambiente estranho, reage com inibição. Portanto, no comportamento das formas amovíveis, os animais não respondem propriamente aos estímulos, mas tão somente às leis biológicas do comportamento *a priori* da sua espécie.

Com possibilidade de adaptação e reação às situações inéditas, as formas amovíveis respondem além dos esquemas instintivos da espécie. Agora, se tratam de formas relativamente independentes das condições ambientais nas quais se realizam, capazes de uma conduta na qual interferem estruturas espaciais e temporais, de um comportamento que se adapta aos sinais e não adere ao meio concreto e às relações de contiguidade lineares. Sobre isso acompanhemos a transcrição de um experimento com cachorros relatado por Merleau-Ponty (2006, p. 172):

Se colocarmos um cachorro diante de uma lona que comporta apenas duas aberturas e se depositarmos atrás da lona, na altura da primeira abertura, um objetivo móvel que percorre a lona em direção à segunda abertura, nas

primeiras tentativas o cachorro sempre corre em direção ao lugar em que o objetivo se encontrava inicialmente colocado. Nas experiências ulteriores, ele acompanha o objetivo em seu movimento ao longo da lona e o apanha do momento em que este atinge a altura da segunda abertura. Finalmente, o cachorro se dirigirá para a segunda abertura, na qual precederá e esperará o objetivo.

No exemplo anterior, os estímulos não se encontram nem nos objetos nem nas relações estáticas dadas no mundo físico. Na verdade, os estímulos são reelaborados no espaço e no tempo e se traduzem na forma de um sinal, de uma configuração (Sing-Gestalt), e dependem principalmente das operações de conjunto que são constituídas entre o organismo e os elementos do mundo físico. Somente assim, com essa percepção de configuração (Sing-Gestalt), o cachorro consegue reelaborar os seus reflexos naturais para responder às novas condições do meio.

Mas essa conduta dos sinais encontra o seu limite na adaptação ao real imediato, na incapacidade de construir relações virtuais e ir além de uma perspectiva funcional sobre o próprio Eu e as coisas. Para explicar essa limitação, Merleau-Ponty (2006, p. 180-185) retoma as pesquisas de Koehler com chimpanzés e discute a ideia de que no comportamento das formas amovíveis o objeto exterior é sempre visto como uma só coisa, com um só sentido e mesmo aspecto. É o caso, por exemplo, de um galho de árvore ou, ainda, de uma grande caixa de madeira. Num dado momento, num contexto específico, quando esses objetos são aproximados de um cacho de bananas, funcionam, respectivamente, como bastão e anteparo que servem ao objetivo do chimpanzé, pegar as bananas. Mas, num outro momento, quando o contexto e a disposição dos objetos não são mais os mesmos, quando o caixote, por exemplo, está sendo usado como um banco de descanso, o chimpanzé é incapaz de conceber o caixote como um anteparo que pode aproximá-lo do seu objetivo e falha na tentativa de atingir o cacho de bananas pendurado no teto. O chimpanzé não sai das condições de fato, não constrói o virtual. Não há criação sobre o mundo ou, ainda, variabilidade de visões sobre os objetos.

Todo esse limite de perceber e criar no mundo está fundado no próprio sujeito, na compreensão estreita do próprio do corpo. No comportamento das formas amovíveis o perspectivismo é impossível porque a percepção do próprio corpo não se dá como um equivalente existencial capaz de se projetar no mundo, nas coisas e no Outro. Não se projeta na medida em que o corpo nunca é objetivado, porque não é visto como uma estrutura concreta que tem a

potência de adentrar em uma grande variedade de situações e ainda se manter integral. É esse limite da experiência do corpo que impede o animal de variar os seus pontos de vistas e, ainda, o faz ignorante para a unidade de uma mesma coisa experimentada de perspectivas diferentes.

O que falta ao animal é exatamente o comportamento simbólico que lhe seria necessário para encontrar no objeto exterior, sob a diversidade dos seus aspectos, uma invariante comparável à invariante imediatamente dada do corpo, e para tratar reciprocamente seu próprio corpo como um objeto entre objetos (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 185).

Enquanto o comportamento das formas sincréticas se revela como uma conduta aderente ao meio vital, e o comportamento das formas amovíveis aparece como um comportamento adaptado ao imediato e à funcionalidade, a conduta simbólica pressupõe expressões variadas de um mesmo tema, vivências de perspectivas e projeção ao virtual e ao não realizado. Trata-se agora, nessa terceira forma, de uma conduta cognitiva e livre. A liberdade, nesse caso, consiste justamente na capacidade de reelaborar o estímulo, de encontrar nas coisas mais do que a própria matéria oferece, de se projetar no mundo como um polo significativo de intenções. A liberdade, significação última do comportamento simbólico, é a condição essencial da comunicação natural entre subjetividades.

A análise dos fins da ação e de seus meios imanente, e, de sua estrutura in-essência própria da espécie. Sem dúvida a vestimenta, a casa, servem para nos proteger do frio, a linguagem ajuda o trabalho coletivo e a análise do sólido não organizado. Mas o ato de vestir torna-se o ato do ornamento ou ainda do pudor e revela assim uma nova atitude para consigo mesmo e para com o Outro. Só os homens vêem que estão nus. Na casa que constrói para si, o homem projeta e realiza seus valores preferidos. O ato da palavra finalmente exprime que ele deixe de aderir imediatamente ao meio, eleva-o à condição de espetáculo e toma posse mentalmente dele pelo conhecimento propriamente dito (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 271).

No comportamento simbólico, como o texto de Merleau-Ponty indica, o organismo se dirige às coisas, transforma o seu ambiente e, por meio do trabalho, da linguagem, das experiências afetivas, confere valores ao mundo, às coisas, a si próprio e se comunica com o Outro. Nesse aspecto, podemos afirmar que a transcendência, a certeza de que as coisas não estão em mim,

pressupõe mais do que a experiência da posse de si mesmo, supõe um outro Eu dado no espetáculo das nossas experiências perceptivas e, ainda, de uma projeção do Eu em direção às coisas mundanas. A existência humana, a análise do comportamento simbólico é muito clara sobre isso, não se esgota nas relações de necessidade que se impõe ao organismo a partir do meio. Ao contrário do comportamento das formas sincréticas e amovíveis, no simbólico o ambiente e as coisas são momentos e ocasiões de comunicação entre subjetividades, porque o cogito, as suas necessidades, intenções e valores se traduzem ao Outro na diversidade exterior que todas as ações podem assumir, na realização do virtual. Sobre a experiência inter-relacional, sobre a potência da realização do virtual e da capacidade constitutiva da formas simbólicas acompanhem as palavras de Merleau-Ponty (2006, p. 192-193):

É essa possibilidade de expressões variadas de um mesmo tema, essa “multiplicidade de perspectiva” que faltava ao comportamento animal. É ela que introduz uma conduta cognitiva e livre... No comportamento do chimpanzé, os temas, senão os meios, permaneciam fixados pelo *a priori* da espécie. Com as fórmulas simbólicas, surge uma conduta que exprime o estímulo por si mesmo, que se abre para a verdade e para o valor próprios das coisas, que tende à adequação do significante ao significado, da intenção e daquilo que ela visa. Aqui o comportamento não tem mais um significado, é ele mesmo significado.

Temos, portanto, como o belo texto de *A estrutura do comportamento* indica, a ideia de que o comportamento humano e sua percepção não se explicam em toda a sua grandeza e complexidade somente a partir da dialética vital restritiva que permeia as relações entre o organismo e o ambiente. A percepção original, o comportamento, à nossa experiência direta é sempre intencional, podemos dizer (fazendo uso de um conceito da *Fenomenologia motivada*, e não é, em situação alguma, uma operação reflexa desprovida de interesses. O gesto se dá sempre em direção a algo, a experiência está visando a um fim e, nesse caso, não estamos no mundo apenas respondendo a estímulos. Responder a um estímulo é, podemos afirmar, apenas um momento, uma expressão da dialética que permeia a nossa experiência, pois ao mesmo tempo em que estamos nos oferecendo – interrogando – ao mundo, ele por sua vez não deixa também de se dirigir – inquirir – a nós.

Mas é preciso considerar que não se pode reduzir a explicação do comportamento à determinação de nenhuma das três formas, mas, ao contrário,

a teoria das formas deve integrar o campo físico – sistema de forças mecânicas orientadas –, o campo fisiológico – sistema de tensões e correntes – e, se considerarmos as formas simbólicas, o campo mental. Assim, para Merleau-Ponty a teoria das formas somente faz sentido quando se abre para as três ordens: a física, a vital e a humana. Desse modo, a noção de forma permite uma solução verdadeiramente nova ao problema que abriu *A estrutura do comportamento*: as relações entre consciência e natureza. Concebida como presente nos três campos – físico, vital e humano –, a forma os integra como três tipos de estruturas, em que os eventos, as reações trazem em si mesmas uma inteligibilidade imanente, pois em todas as situações – do mundo físico, da vida ou do espírito – encontramos a participação comum de todas as estruturas. Em uma bolha de sabão como em um organismo, diz Merleau-Ponty (2006, p. 205), “o que se passa em cada ponto é determinado pelo que se passa em todos os Outros”. Depois, na explicação do comportamento, nunca podemos absolutamente definir aquilo que depende de cada uma das condições externas e internas, do ambiente, do vital e do mental. Desse modo, as acepções explicativas da ordem física, vital e humana consideradas, respectivamente, quantidade, ordem e significação são universalmente aplicáveis e intercambiáveis entre as ordens. A significação, por exemplo, ao mesmo tempo em que tem o seu valor objetivo no estudo da vida, tem seu lugar na compreensão dos sistemas físicos.

Mas essa integração não impossibilita uma teoria da inter-subjetividade na medida em que sugere uma supressão de todas as subjetividades em favor de uma universalidade atravessada por sentidos que se complementam? A chave explicativa para a inteligibilidade da inter-subjetividade está, antes de tudo, na abertura do comportamento simbólico, no fato que todos os seus atos, todas as suas respostas ao meio estão investidas de significações interiores, de ordem e, também, de quantidade. Essa integração das três ordens encontramos na descrição da vivência no mundo a partir do trabalho, no alcance da experiência perceptiva e nos atos expressivos do corpo. O trabalho como atividade transformadora da natureza projeta o homem no mundo, lega as suas intenções ao Outro, cria no mundo uma zona de contato entre consciências pelo reconhecimento comum da significação dos objetos. O trabalho como transformação, como criação, possibilita a experiência contínua do virtual, atribui às coisas mais significação do que a matéria e o uso natural comportam, liberta o homem de uma aderência irrestrita ao meio e as relações funcionais vitais:

Enquanto o sistema físico se equilibra face às forças dadas do entorno e o organismo animal dispõe para si um meio estável correspondente aos a

priori monótonos da necessidade e do instinto, o trabalho humano inaugura uma terceira dialética, pois projeta, entre o homem e os estímulos físico-químicos, objetos de uso (Gebrauchsobjekte), a roupa, a mesa, o jardim – objetos culturais, o livro, o instrumento de música, a linguagem –, que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 253).

Mas não é apenas por meio do trabalho, da ação no mundo, que o homem realiza a comunicação entre subjetividades. Se fosse somente assim tudo seria exterior, e a comunicação nada mais seria do que uma ligação realizada por um objeto, por uma ação. O que Merleau-Ponty quer dizer é que também encontramos o Outro por meio da percepção dos seus gestos, ações e do seu próprio corpo. No entanto, antes de tudo, é preciso evitar a interpretação objetivista da percepção de que ela opera somente em função de necessidades vitais. Em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty concebe a percepção em função da teoria das formas. Nesse sentido, dois caracteres sobre a percepção merecem ser destacados: 1) a percepção está muito mais voltada para intenções humanas do que objetos da natureza ou as qualidades puras; 2) a percepção aprende mais com a realidade provada – experimentada – do que com objetos definidos. A percepção, considerada como um acontecimento embrionário, é a realização da forma, é o sentido estrutural das vivências do homem mundo. Percebemos um rosto, identificamos uma pessoa, diz Merleau-Ponty (2006, p. 260), muito antes de termos a consciência clara e distinta de todas as suas partes. O Outro é percebido, é sentido pelo Eu como uma presença significativa em sua totalidade:

O significado humano é dado antes dos pretensos signos sensíveis. Um rosto é um centro de expressão humana, o invólucro transparente das atitudes e dos desejos do Outro, o lugar do aparecimento, o ponto de apoio quase imaterial de uma multiplicidade de intenções. Decorre daí que nos parece impossível tratar como coisa um rosto ou um corpo, mesmo morto. São entidades sagradas, não são dados da visão. Poderíamos ser tentados a dizer que, após o corpo humano, são os objetos de uso criados pelo homem que compõem o campo da percepção incipiente.

Assim sendo, como a forma é uma configuração anterior à distinção dos sentidos das partes, em que o valor sensorial de cada elemento é determinado por sua função no conjunto e varia com ela, a percepção, mesmo voltada

para a ordem humana, é a experiência de um sujeito concreto, que busca não os objetos da natureza, mas a configuração – a forma – das ações e expressões de outros sujeitos humanos desdobradas esquema corporal: “[...] podemos conhecer uma fisionomia sem saber a cor dos olhos ou dos cabelos, a forma da boca ou do rosto” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 260).

Ao se opor as teses objetivas da percepção contra a ideia da percepção como operação restrita ao vital e ao fisiológico, contra a ideia de uma filosofia da linguagem que supõe a nossa percepção sempre dirigida aos objetos somente na condição de signos linguísticos, contra uma sociologia do conhecimento fundada na concepção de que transportamos para a percepção as nossas referências sociais, contra uma teoria do conhecimento intelectualista que concebe a percepção como resultado de uma consciência, isto é, contra todas as determinações fisiológicas e sociais da percepção, Merleau-Ponty se afasta da noção de consciência representativa em favor de uma consciência primitiva que encontra na percepção a sua operação mais imediata, mais embrionária. A consciência perceptiva não é pura negatividade que recebe de fora as estruturas. As estruturas, por outro lado, não estão acabadas, como também não estão claras e definitivamente presentes à consciência como uma roupa está num armário, mas já estão como que pré-figuradas na medida em que a consciência é, antes de tudo, uma rede de intenções significativas que abre ao mundo e ao Outro. Muito antes de se definir pela referência a um objeto determinado, límpido e específico a consciência perceptiva alcança o Outro a partir das suas ações expressivas – como o trabalho – e da configuração seu próprio corpo, situações representativamente pobres do ponto de vista do pensamento objetivo, porém ricas em função da sua configuração estrutural:

Os atos do pensamento não seriam os únicos a ter um significado, a conter em si a consciência daquilo que procuram; haveria uma espécie de reconhecimento cego do objeto desejado pelo desejo e do bem pela vontade. É através disso que o Outro pode ser dado à criança como pólo dos seus desejos e temores antes do longo trabalho de interpretação que os deduziria de um universo de representações, que conjuntos sensoriais confusos podem ser contudo muito precisamente identificados como pontos de apoio de certas intenções humanas (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 269).

Desse modo, ainda em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty encontra no próprio estatuto de uma percepção incipiente a descrição dos processos de subjetivação explícitos muito antes de uma concepção metafísica

da subjetividade. Na sua segunda obra, resolvido o problema da separação entre consciência e natureza, Merleau-Ponty descreve o campo anônimo da vida, essa percepção embrionária, cega de objeto e transbordada de significação, como já estava intuído em *A estrutura do comportamento*. Esse campo anônimo não é mais o contato de duas subjetividades definidas a partir da sua independência, mas das subjetividades que nascem da dependência de um contato comum que precede qualquer subjetivação. A explicação da alteridade do ego, o retorno ao seu enraizamento mais profundo e original, em uma dimensão na qual a alteridade não é ainda operante, somente foi possível após a supressão das clivagens ontológicas que opunham matéria e consciência. Na *Fenomenologia da percepção*, a inter-subjetividade somente pode ser descoberta por meio de uma volta ao pré-reflexivo, em um caminho que se antecipa às orientações de uma consciência reflexiva em proveito do acesso corporal. Nesse sentido, Merleau-Ponty discute como o mundo existe e é significado por nós a partir da nossa presença corporal no mundo, da nossa comunicação carnal e, ainda, das nossas vivências afetivas: o desejo, o amor e a sexualidade, por exemplo.

De modo geral, indica a leitura da *Fenomenologia*, a percepção do Outro se dá, antes de tudo, pela situação pré-reflexiva do cogito. O cogito deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa condição que a subjetividade poderá ser uma inter-subjetividade. Se em *A estrutura do comportamento* o problema da inter-subjetividade, como já foi adiantado no início desse texto, repousava na concepção no estatuto do cogito estabelecido pelo pensamento objetivo, na *Fenomenologia* ele é visado a partir do esquecimento do corpo e, ainda, da concepção que a biologia e a fisiologia impuseram ao corpo, considerando-o uma junção de órgãos, uma representação científica, ou apenas um objeto constituído pela consciência: “no que diz respeito ao corpo, e mesmo ao corpo de outrem, precisamos apreender a distingui-lo do corpo objetivo, tal como os livros de fisiologia o descrevem” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 470). Se me atenho às noções atomistas do corpo, se reduzo a existência do corpo a um objeto que se dispõe passivamente diante de mim, todas as análises são estéreis para os nossos propósitos, pois funcionam, de imediato, como obstáculos quase insuperáveis para uma relação estrutural de reconhecimento imediato do Outro. Restrito a uma análise objetiva do corpo, o Outro é mais um objeto entre as coisas mundanas. Portanto, se quisermos escapar das análises *objetivantes*, para não *coisificarmos* o Outro é vital entender o papel *expressivo* do corpo.

O corpo próprio, antes de tudo, por meio dos seus gestos, da sua presença no mundo é o veio de comunicação entre o Eu e o Outro. Sobre isso, acompanhemos a descrição na *Fenomenologia da percepção* (1999, p. 470) de

como o Outro aparece no meu campo e, ainda, como entre o Eu e o Outro são estabelecidas relações de constatações – vivências – inter-subjetivas a partir dos gestos expressados pelo esquema corporal:

Um bebê de quinze meses abre a boca por brincadeira se ponho um dos seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E, todavia, ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com meus. Isso ocorre porque sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos para morder, e porque minha mandíbula tal como ele a vê do exterior, é para ele capaz das mesmas intenções. A “mordida” tem para ele imediatamente uma significação *intersubjetiva* [grifo nosso]. Ele percebe as suas intenções em seu corpo, com seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções.

É por meio da experiência original do meu corpo, da sua disposição intencional e dos seus gestos que posso conceber o Outro como um Eu, uma existência como a minha, um comportamento como uma vivência subjetiva. No exame do comportamento pré-objetivo, o interior e o exterior são indiscerníveis. Eu compreendo o mundo porque estou situado nele e ele me envolve. Compreendo o meu corpo no instante em que experimento o corpo do Outro. A expressão do próprio corpo é, em última análise, o encontro e a comunicação de um correlato significativo dado no corpo do Outro. A experiência da inter-subjetividade é um fenômeno estrutural no qual experimentamos uma unidade desencadeada e vivida por duas subjetividades. O cogito se abre para o mundo e para o Outro, mas, por seu lado, o mundo é o campo das experiências que possibilita o encontro do Outro e o cogito, também, está no mundo como corpo, pois o sujeito somente realiza a sua *ipseidade* ancorando no mundo: “[...] a minha existência como subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 547). A expressividade do corpo fenomenal é, portanto, a expressividade do cogito tácito que se abre para uma comunicação intersubjetiva a partir de vivências pré-reflexivas. Mesmo quando pensamos nos atos mais elementares como comer e beber, por exemplo, eles comunicam uma experiência mais profunda de que sentimos fome e sede em função da nossa condição animal. Comunicam, na verdade, a nossa fome e a nossa sede subjetivas: “Precisamos recuperar, nos corpos visíveis, os comportamentos que neles se esboçam, que fazem ali a sua aparição, mas que não estão realmente contidos neles” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 470).

Desse modo, o corpo e os seus dispositivos anatômicos – enquanto são considerados como pontos de apoio ou veículos das nossas intenções – estão na origem não apenas da nossa unidade espaço-temporal, mas, também, do mundo, das coisas e da nossa comunicação sempre dirigida ao Outro. Diferente do corpo real das ciências da anatomia – esquema rígido de músculos, líquidos e ossos –, é somente na consideração da experiência direta do corpo fenomenal que a consciência não se distingue dele. É por meio do corpo fenomenal que a experiência imediata se dá e, também, faz integrar num só campo o Eu, o Outro e as coisas. A partir da experiência da minha própria presença, sei que não há somente causalidades objetivantes e dicotômicas que operam a relação entre o meu mundo e o do Outro. Quando me dirijo a mim o que encontro não é apenas “um fluxo anônimo”, mas uma estrutura na qual inexistem estados de consciência definitivos e fechados em si mesmos.

Essas “estruturas de conduta” – comportamento – e o seu poder nos “fixar” no mundo estão, de certo modo, presentes em todas as nossas vivências afetivas. Certamente, todo o alcance e sentido da raiva, por exemplo, não está representado na expressão facial que acompanho no Outro: no seu rosto apertado, nos seus olhos e boca compactados ou, mesmo, nos seus punhos cerrados. A raiva é mais do que a nossa expressividade corporal visível, mas nem por isso podemos deixar de afirmar que ela é, quase que integralmente, exterior e muito solidamente manifestada pelos nossos gestos. Ainda que a raiva possa ser sempre disfarçada, simulada, é somente com a exterioridade expressiva do corpo que posso contar quando digo “você está com raiva”, pois não tenho acesso à raiva que está no seu interior; tudo o que posso dizer sobre a raiva do Outro é somente a partir daquilo que ele me oferece, a partir dos seus gestos corporais. Portanto, dotado de intencionalidade, o comportamento afetivo é muito distinto das interpretações do behaviorismo e do introspectivismo. Na leitura de Merleau-Ponty, a afetividade supõe um diálogo carregado de gestos intencionais, é reveladora na nossa existência encarnada, das ligações de transcendência e imanência que se operam entre o Eu e o Outro. Por meio da afetividade corporal apreendemos o Outro e nos expressamos no mundo e, então, nos abrimos para uma leitura do Outro sobre o Eu. Quando “leio nos seus gestos a sua raiva”, concomitantemente, percebo que uma modificação se processou em mim. Na nossa existência original o nosso comportamento afetivo, todos os nossos sentimentos, as nossas paixões, os nossos desejos, a nossa vivência sexual são intencionais e, nesse sentido, encontram na expressividade do corpo a possibilidade de se projetarem no mundo para, então, permitirem o diálogo anônimo que torna possível a experiência de um

encontro carregado de sentimentos, de valores e significações entre o Eu, as coisas e o Outro. Desse modo, a afetividade expressada pelo nosso corpo comunica a significação de uma vida interior para o Outro. A sexualidade nos faz compreender de um modo original, na vivência pré-reflexiva, o Outro; pois, ainda que desprovida de todas as propriedades e funções constituintes da consciência reflexiva, a sexualidade, nos termos de Merleau-Ponty, é um comportamento, uma experiência que nos faz escorregar para o mundo e, ao mesmo tempo, permite que tomemos posse do meio e do Outro. A sexualidade é uma expressão afetiva da relação entre o corpo próprio e o Outro, da visão sobre mim e sobre e o Outro, nesse sentido, ela é “percepção erótica”, é, nesse caso, como o texto a seguir indica, “compreensão” erótica:

há uma “compreensão” erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma ideia, enquanto o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo. Mesmo que a sexualidade, que todavia passou durante muito tempo passou pelo tipo de função corporal, nós lidamos não com um automatismo periférico, mas com uma intencionalidade que segue o movimento geral da existência e que inflete com ela (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 217).

Merleau-Ponty retoma, a partir da percepção erótica, a noção de percepção incipiente – estrutural – estabelecida em *A estrutura do comportamento*. Assim a sexualidade deixou de ser apenas um momento do nosso comportamento, não é mais analisada como uma resposta reflexa diante de estímulos pontuais ou, ainda, uma função fisiológica reduzida à distribuição dos nossos órgãos sexuais. Merleau-Ponty não deixa de descrever a vida erótica como intencional, pois a nossa vida afetiva é carregada de gestos dialógicos, projetivos, que remetem ao reconhecimento cego, pobre, porém estrutural da percepção mais embrionário, como a criança que reconhece o rosto da mãe independente da percepção dos olhos, da boca, do nariz e a da tez. A afetividade – as nossas experiências sexuais, por exemplo –, do modo como foi descrita no capítulo V, ainda na primeira parte da *Fenomenologia da percepção*, permanece reveladora de uma existência percepto-estrutural totalizante. A “percepção erótica” que atua sobre o Eu e sobre o Outro projeta o cogito no mundo:

no próprio Freud, o sexual não é o genital, a vida sexual não é um simples efeito de processos nos quais os órgãos genitais são o lugar, a libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins

determinados, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir *estruturas de conduta* (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 219).

O mundo da experiência primeira, como complementarmente está dado em *A estrutura do comportamento* e na *Fenomenologia da percepção*, e a presença do corpo fenomenal e dos seus gestos – do seu movimento, da sua expressividade, da sua vivência e da sua perspectiva – tornam possível formar com o Outro uma comunicação carregada de significações que permanecem transcendentais. A língua estrangeira nunca será a minha língua, assim como a minha interpretação – um “estilo” – nunca será a posse integral e definitiva do pensamento merleau-pontyano. Essa abertura só é possível na medida em que antevemos uma vivência que se dá sob a forma de um diálogo incessantemente instigador, carregado de expressões, de sinais e de intenções inter-subjetivas que não se limitam aos termos e ao uso objetivo convencionalmente considerado pelo pensamento clássico. O Eu merleau-pontyano (2006, p. 241), ainda na primeira obra, é consciência e corpo insistentemente comunicativo, voltado para o Outro, seja para interrogá-lo ou apenas para ouvi-lo. Essa relação dialética não absolutamente constituinte, ou mesmo constituída, é o que Merleau-Ponty muito claramente conclui ao fim da sua primeira obra:

A ‘coisa’ natural, o organismo, o comportamento do Outro e o meu não existem senão através do seu sentido, mas o conceito que jorra neles não é ainda um objeto kantiano, a vida intencional que os constitui não é ainda uma representação, a ‘compreensão’ que lhes dá acesso não é ainda uma intelecção.

Na relação estrutural – encarnada – que se estabelece entre nós e as coisas, entre o Eu e o Outro, não se supõe, conforme a interpretação de Merleau-Ponty, a supressão de uma existência à outra. O corpo, assim como a totalidade da existência humana, não se reduz às coisas, não se mitiga na experiência da exterioridade e na imanência do embaralhamento entre nós e o mundo. A relação estrutural entre o homem e o mundo natural passa por um diálogo intermitente e insonoro, mas que permanece sempre significativo e, em sentido merleau-pontyano, ambíguo. Nesse caso, os interlocutores nunca deixam de estar juntos como, também, de se apresentar separados – transcendentais. Merleau-Ponty sabe que para preservar a experiência perceptiva de toda redução dogmática – empirista ou intelectualista – é fundamental reconhecer na relação estrutural entre a expressividade do nosso corpo e o Outro

zonas de confluência e de separação. Por isso mesmo, fiel ao projeto elaborado em *A estrutura do comportamento*, temos que entender como a existência do Outro pode corresponder ao nosso corpo cognoscente e, ao mesmo tempo, recusar o próprio corpo.

Antes de tudo, conforme Merleau-Ponty, um exame sobre o uso da linguagem pode nos ajudar a entender esse problema. A linguagem, entre todos os objetos culturais, é aquele que de modo mais efetivo torna possível à certeza do Outro e a experiência de uma relação inter-subjetiva. Há uma ligação concretizada em toda a sua extensão a partir de um diálogo anônimo, de uma intenção cega ou, ainda, de uma comunicação reflexiva fundada no uso oficial dos signos. Toda forma de diálogo está estabelecida no uso comum dos signos linguísticos, é sempre intencional e se afirma a partir de uma base comum – “o intermundo” de gestos expressivos – entre o Eu e o Outro:

na experiência do diálogo, constitui-se um terreno comum entre o outrem e mim, meu pensamento e o seu formam um só tecido, meus ditos e aqueles do interlocutor são reclamados pelo estado da discussão, eles se inserem em uma operação comum da qual nenhum de nós é o criador. Existe ali um ser a dois, e agora outrem não é mais para mim um simples comportamento em meu campo transcendental, aliás nem Eu no seu, nós somos, um para o Outro, colaboradores em uma reciprocidade perfeita, nossas perspectivas escorregam uma na outra, nós coexistimos através de um mesmo mundo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 474).

Por meio das múltiplas formas de comunicação saio do Eu, movimento-me em direção ao Outro. A fala, como a citação anterior descreve, é uma função projetiva que me permite, antes de tudo, formar com o Outro um solo comum, estabelecer intimidade e reciprocidade – um intermundo –, pois, nesse caso, “nós coexistimos através do mesmo mundo”. Assim, por uma consequência necessária, sou também invadido pela fala do Outro: “que é sentido por mim como uma ameaça” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 474). No entanto, o exame da experiência da linguagem nos revela, desde o capítulo “O corpo como expressão da fala”, presente na *Fenomenologia da percepção*, que o pensamento se expressa por meio da fala, mas não está traduzido integralmente na fala. A fala e o pensamento são concomitantes, pois vivem e se projetam no mesmo tempo. O pensamento se anuncia no mundo por meio da linguagem, mas, absolutamente, não constitui o mundo, como a linguagem também não revela todas as faces do pensamento e do mundo.

A inter-subjetividade, paradoxalmente, encontra nessa vivência ambígua do cogito – nesse Eu “ameaçador” que permanece em parte incógnito – a sua possibilidade de realização. Nesse caso, o mundo exterior é interiormente significado por mim, como se a coexistência, antes de ser vivida, se encontrasse intencionalmente antecipada no sujeito: “se o próprio pensamento não colocasse nas coisas aquilo que em seguida encontraria nelas, ele não teria poder sobre as coisas, não as pensaria, ele seria uma ilusão” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 474). No entanto, nesse comércio entre o sujeito e o mundo, entre o Eu e o Outro, existe algo que permanece distinto do cogito, pois percebo e sou interpelado pelos vestígios do mundo. A minha percepção não constitui as coisas e o Outro, não estabelece solitariamente a certeza e os segredos do mundo, pois está aderida a ele, como bem sugere a vivência anônima do corpo fenomenal que se lança continuamente no mundo através dos atos intencionais. Portanto, a subjetividade e a ordem do *em si* não são absolutamente – definitivamente – ultrapassadas. A relação dialógica com o Outro considerando o mundo da experiência própria não deixa de se dar sob as condições de sombreamento (*abschattung*). Essa incerteza já pode ser notada no exame do comportamento a partir da teoria das formas e na inter-relação entre a matéria, a vida e o espírito. Além do mais, a natureza exterior do comportamento e a condição livre e criadora – a potência de encontrar o virtual acima das condições restritivas da matéria – como encontramos no comportamento simbólico justificam que a passagem do problema do Outro para a inter-subjetividade se faça em um quadro de abertura e de sombreamento (*abschattung*):

É somente no nível da conduta simbólica e mais exatamente no nível da troca de palavras com o Outro que as existências estranhas (ao mesmo tempo que a nossa, aliás) nos aparecem ordenadas com o mundo verdadeiro e que, em vez de procurar inserir aí a suas normas teimosas, o sujeito do comportamento se “irrealiza” e torna-se um verdadeiro alter ego. Também a constituição do Outro como Outro Eu não se conclui nunca, já que a palavra dele, mesmo tornada puro fenômeno de expressão, nunca deixa de ser expressiva dele mesmo tanto quanto da verdade e isso indissolúvelmente. Não existe pois comportamento que ateste uma pura consciência por trás dele, e o Outro nunca me é dado como equivalente de mim mesmo, que penso (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 198).

A experiência da linguagem enriquece a percepção, transpõe o solipsismo, supera a ausência de companhia e a solidão da vida privada, mas não fornece jamais uma descrição acabada do Outro ou, ainda, de Si próprio. Os

pensamentos, as subjetividades se comunicam, mas o Outro me oferece mais do que Eu posso suportar. Nesse sentido, o Eu e ou Outro compartilham, na vivência pré-objetiva do corpo, um mesmo horizonte espacial e temporal, experimentam a mesma cultura e, ainda, permanecem sempre presenças abertas: “a solidão e a comunicação não devem ser os dois termos de uma alternativa, mas dois momentos de um único fenômeno, já que, de fato, outrem existe para mim” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 482).

Esse problema da solidão também aparece na obra de Husserl. Realizada a redução transcendental, Husserl, na quinta *Meditação Cartesiana*, a última das suas meditações, encontra na inter-subjetividade uma objeção central à pretensão da fenomenologia de se constituir como fundamento transcendental do mundo objetivo. Para não ser reduzida a um solipsismo transcendental, é necessário, conforme Husserl (1947, p. 105), enfrentar a questão sobre o Outro: “precisamos examinar o sentido da intencionalidade explícita e implícita, em que, sob o fundo do nosso eu transcendental, se afirma e se manifesta o *alter ego*”. Não vamos aqui examinar a solução de Husserl para o problema da inter-subjetividade em toda a sua extensão. Basta, para a nossa discussão, apontar que em Husserl (1947, p. 105) a inter-subjetividade se realiza na experiência concreta de um ego que forma com o Outro um *intermundo*, uma comunicação desdobrada numa “comunidade de homens”. O Outro que vejo, conforme as palavras da Quinta *Meditação Cartesiana*, “é visto do lugar onde me encontro”. Se na percepção do Outro não tenho apenas um “analogon”, mas uma identidade que ocorre no meu sistema de fenômenos e do Outro. Mas, no entanto, diz Husserl (1947, p. 106): “sabemos bem que existem anomalias, que existem cegos, surdos etc.; os sistemas de fenômenos não são, portanto, idênticos”. Ainda que acompanhem Husserl (1947, p. 106), que a ideia de anomalia só pode ser pensada com base num sistema de “normalidades que em si a precede”, há um Eu que permanece solitário, há um Outro que, ao mesmo tempo, se mostra íntimo e estranho, pois dialogo e sinto a sua presença, mas, mesmo assim, ele conserva uma vivência própria e solitária numa dimensão que não experimentarei jamais. Com o Outro percebido como comportamento não compartilho integralmente os mesmos motivos, as mesmas intenções, pois o significado de uma experiência afetiva é sempre aberto e, nesse sentido, é muito maior – mais expressivo – do que eu posso suportar. A sua tristeza, o seu desejo erótico, por exemplo, não serão jamais traduzidos na forma de um conceito claro e distinto para mim, como, também, jamais experimentarei do mesmo modo, com a mesma intensidade que o Outro, pois cada um tem a sua unidade de experiência e de fenômenos.

Não há, seguramente, como afirmar: “eu conheço a situação, eu sei o que você está passando, eu já sofri como você, eu amo como você, o meu desejo é grande com o seu”. É verdade que percebo o Outro, sofro e até amo com ele, vejo e sinto as marcas da sua existência por meio do seu corpo, do seu comportamento e dos seus objetos culturais, mas jamais terei a posse idêntica de todos os perfis da sua vivência aberta e oculta: “O luto de outrem e sua cólera nunca têm exatamente o mesmo sentido para ele e para mim” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 147). Na experiência primeira o outro e as coisas mundanas não são, portanto, absolutamente constituídos pelo cogito ou, ainda, percebidas de maneira acabada. A experiência do outro, posso dizer com Husserl (1947, p. 111),

é mais ou menos perfeita; ela tem sempre os seus horizontes abertos e indeterminados [...] cada homem é um ser físico, psicofísico e psíquico que forma um mundo aberto e infinito ao qual se pode chegar, mas no qual geralmente não se penetra.

As coisas e o outro não se reduzem as minhas representações ou, ainda, não são presenças acabadas. Antes disso, elas interrogam o Eu que se projeta no mundo, que vive fora de si – *Ek-stase* – pois está ancorado no mundo, nas coisas e no Outro. Portanto, o encontro entre o Eu e o Outro não resulta de um pensamento. É, antes de tudo, suscitado pelo corpo próprio, pelos vestígios e objetos culturais – a linguagem – pelo fato do “Outro” encontrar em torno de si também um outro Eu. Nos termos de Husserl (1947, p. 123), uma comunidade “que designamos como inter-subjetividade”. A vantagem desse encontro *inter-corpóreo* é que o corpo alheio jamais será reduzido à condição de um objeto, essa é uma atitude da consciência constituinte que não cabe na experiência primeira. Ademais, se o Outro nunca é dado de maneira acabada no campo perceptivo, ele sempre será uma vivência interrogável. A experiência conjunta – o diálogo anônimo do corpo, da fala e dos objetos culturais – remonta sempre a um excesso de expressividade.

Sobre esse ponto, é interessante retomar o texto *A percepção do Outro e o diálogo*, que compõe a obra intermediária de Merleau-Ponty *A prosa do mundo*. Primeiro é preciso entender que o Outro não se mostra de frente, transparente ou mesmo está inteiramente localizado diante de nós. A sua voz, nos diz Merleau-Ponty (2002, p. 167), e os seus tiques são apenas efeitos, uma espécie de encenação, uma cerimônia. Para recuperar no corpo de Outro os comportamentos ali desenhados é fundamental entender que o Outro permanece estranho e, nesse caso, não posso jamais concebê-lo como algo prostrado

diante de mim a me oferecer um espetáculo. Quando faço isso, quando o concebo o Outro como um espetáculo, como algo fora de mim que se expressa por meio de sons e gestos que não encontro nenhum correlato em mim, o que na verdade retenho são somente objetos, coisas sem vida e intenção e “lá”, diz Merleau-Ponty (2002, p. 167), “não há senão trevas repletas de órgãos”. Entretanto, entre o Eu e o Outro não há coincidência absoluta, há uma afinidade transbordada em uma relação ambígua de encontro e desencontro entre o Eu e o Outro; “Eu e Outro somos como dois círculos quase concêntricos, e que distinguem apenas por uma leve e misteriosa diferença”.² Nesse sentido, temos que entender como sou capaz de me descentrar, de ir ao encontro do Outro e, ao mesmo tempo, permanecer em mim.

A percepção do Outro nasce de mim, mas não posso dizer que nasce em mim como *poese*, como se o meu corpo tivesse um poder fundante, constituinte. No exato instante que vou ao encontro do Outro, sou, também, limitado por ele: “se eu o retomo ele, por turno, me faz aparecer” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 167). Tudo ocorre, indica Merleau-Ponty, no meu campo que está preparado para acolher. É o meu campo – a minha experiência que é o meu meio universal do ser – que recebe a experiência do Outro como uma “réplica” das minhas experiências. Faço do Outro a minha imagem, ainda que desfocada, na medida em que nos identificamos a partir do mesmo sentir. Vivemos numa constante comunicação de copresenças, de copercepções que ocorrem no meu campo sempre aberto às interpelações e às respostas:

Os olhares que Eu lançava no mundo como o cego que tateia os objetos com seu bastão, alguém os pegou pela outra ponta e os retorna contra mim para, por sua vez, tocar-me. Não me contento mais em sentir: sinto que me sentem, e me sentem enquanto estou sentindo, e sentido esse fato mesmo de me sentirem... (MERLEAU-PONTY, 2006, p.168).

O Outro está, portanto, em meu campo, um lugar que foi preparado para ele desde que comecei a perceber, assim partilhamos uma mesma atmosfera do sentir – um *intermundo* – permeada por expressões que podem ser generalizadas, compreendidas e, ao mesmo, permanecem abertas. É a partir da experiência do meu corpo fenomenal que posso conceber o Outro como um Eu, pois essa experiência é o substrato de um comércio anônimo ancorado

² São formadas em torno do mesmo eixo.

numa rede intencionalidades que operam a ligação – o *intermundo* – entre o Eu e o Outro:

Assim, o Outro não está nas coisas, não está em seu objeto, e efetivamente não o colocamos em parte alguma, nem no em-si, nem no para-si, que sou Eu. Não há lugar para ele senão em meu campo [...] Desde o primeiro momento em que usei meu corpo para explorar o mundo, Eu soube que essa relação corporal com o mundo podia ser generalizada, uma ínfima distância entre mim e o ser que reserva direitos de uma outra percepção do mesmo ser (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 170).

Assim, a minha experiência estendida no mundo possibilita que encontre um gesto análogo ao meu, réplicas nos termos de Merleau-Ponty, que me possibilitam perceber um Outro Eu. Há um grau de solipsismo que nunca é ultrapassado. A experiência pré-objetiva do Eu é, podemos dizer, pública e, ao mesmo tempo, privada. Comporta, paradoxalmente, harmonia e desacordo, comunhão e recusa, pois as relações entre o cogito e o mundo não são mediadas por uma intencionalidade que permanece anônima e estéril. Portanto, a presença do Outro não se explica integralmente na exterioridade ou na interioridade, pois as diferentes experiências próprias convergem para a certeza de uma existência profusa em que não é possível distinguir ou localizar definitivamente o exterior e o interior, corpo ou da consciência e o Eu das coisas e do Outro.

A experiência do corpo próprio, o nosso engajamento no mundo já nos garante a certeza das coisas e do Outro, isto é, uma existência em comunhão. Mas por meio da linguagem a reciprocidade e a coexistência se instalam justamente no domínio de uma experiência – da *res cogitans* – que Descartes (1991, p. 174) somente reconheceu como válida – indubitável – porque se mantinha só e afastada de todos os prejuízos do mundo: “Eu sou, Eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”.

Os pensamentos, as subjetividades se comunicam: “se Eu lhe empresto pensamentos, em troca ele me faz pensar” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 475). A inter-subjetividade não permite jamais o gosto da solidão absoluta como foi experimentada pelo Eu cartesiano logo no início da segunda *Meditação*: “[...] e, como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona” (DESCARTES, 1991, p. 173). A comunicação com o Outro, assim com a palavra e o seu sentido, não é constituída pelo

trabalho de uma consciência reflexionante. A experiência da linguagem é comunicativa em toda a sua extensão e, nesse caso, não é resultado de síntese de identificação absoluta e fechada:

A partir do momento que o homem se serve de uma linguagem para estabelecer uma relação viva consigo mesmo ou com seus semelhantes, a linguagem não é mais um instrumento, não é mais um meio, ela é uma manifestação, uma revelação do ser íntimo e do elo psíquico que nos une ao mundo e aos nossos semelhantes (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 267).

O Cogito, indica Merleau-Ponty, enquanto um ser cultural, enquanto uma tese filosófica, é transcendente, como é o Outro e as coisas às quais o meu corpo se dirige. O caráter profano do mundo, a experiência dos perfis e a visão da experiência primeira do mundo não são dados na obra de Merleau-Ponty como problemas que devem ser superados. Muito pelo contrário, a filosofia merleau-pontyana recolhe aquilo que aparentemente o pensamento objetivo rejeitou. Encontramos, desse modo, a afirmação de uma filosofia que busca descrever as coisas a partir da sua “profanidade”. A passagem entre multiplicidade e unidade – entre opacidade e transparência – é apenas um momento da experiência perceptiva e, nesse sentido, não pode ser tomada como um erro ou uma falha. A evidência absoluta, a posse integral, a percepção definitiva e indivisa de um objeto, do Outro e de si mesmo somente seria possível se o sujeito deixasse de “estar no mundo” (*in-der Welt-sein*) se convertesse em uma razão pura, em um pensamento constituente. Já o pensamento objetivo, na medida em que apenas reconhece um cogito reflexivo, é portador de uma falsa esperança, pois foi construído em função de um mundo sustentado por uma série de abstrações que negam a realidade da percepção e a força da experiência profana encerrada no nosso contato pré-reflexivo com o mundo. Se rompêssemos com a nossa inerência estrutural no mundo, toda a possibilidade de diálogo e, fundamentalmente, toda experiência contingente de “estar no mundo” estaria perdida. Nessa situação objetiva, não há porque supor o fenômeno (*erscheinung*) e, por consequência lógica, não há lugar para a percepção (*wahrnehmung*). A subjetividade não seria capaz nem mesmo de se reconhecer em sua existência e, então, não poderíamos mais falar em vivência (*Erlebinis*) em *intermundo* e, neste caso, a presença do Outro é mesmo “escandalosa”. Contudo, a subjetividade encontra no mundo, a partir de seus vínculos intencionais, tudo aquilo que a faz *ser-para-o-Outro* e, ainda, tudo o que a remete à condição de *não-ser-para-o-Outro* uma coisa.

A experiência no mundo é sempre ambígua, pois quando retemos o tempo estamos negando a sua principal condição, a passagem. Quando escolhemos a figura ou fundo nos decidimos, de imediato, por um determinado contexto, isto é, ancoramos numa parte do mundo ao mesmo tempo em que nos apartamos de um outro mundo. Estamos intencionalmente e constantemente recortando a paisagem. Mas somos, do mesmo modo, levados pelo tempo e retidos pela paisagem. Não há diálogo sem perda e submissão, pois pronunciar uma palavra é, desde sempre, optar por um sentido e, então, abandonar outro. No contanto com o mundo, uma ancoragem significa o desaparecimento de outra paisagem que nunca chegará a fazer parte do nosso horizonte perceptivo: significação pura e fiel da experiência dialética e estrutural do cogito no mundo. Nesse caso, vivemos uma experiência que é em toda a sua extensão paradoxal, pois experimentamos na mesma situação espaço-temporal, no contato com uma coisa ou com o Outro, o sentimento de um dado ausente e a certeza de uma presença “ameaçadora”. O interior, ao mesmo tempo, nega e supõe o exterior, a opacidade se aloja na posse da transparência. Graças a essa ambiguidade que liga o Eu e as coisas mundanas, é possível à percepção identificar e manter diante do Eu o seu objeto intencional: “Ver é ver algo”. É fundamental reconhecer que há um poder constituinte na percepção, ainda que não seja aquele mesmo da consciência objetiva, pois a síntese da percepção é sempre incompleta, ocorre sempre em perspectiva. Portanto, conforme encontramos no livro do Bonan (2001, p. 16) – *Le Problème de L’intersubjectivé dans la Philosophie de Merleau-Ponty* –, a indiferenciação é a verdade última da inter-subjetividade merleau-pontyana: “a intersubjetividade que ele elabora tem esta exigência de não fazer desaparecer todas as distinções subjetivas em proveito de uma noite onde todos os gatos são cinza”. Essa indiferenciação garante, ao mesmo tempo, a aproximação de Merleau-Ponty com uma filosofia do sujeito, sem, contudo, a filiação irrestrita a uma filosofia da consciência.

Conclusão

O sentido da inter-subjetividade na obra de Merleau-Ponty está no reencontro dos fenômenos, no retorno à camada da experiência primeira através da qual o Outro e as coisas são dados, no despertar da percepção incipiente. No lugar de uma reflexão *noética*, como aquela de Descartes e de Kant, é preciso fazer intervir uma análise *noemática*. No lugar de um pensamento constitutivo sobre a experiência, é fundamental descrevê-la no seu estado nascente.

Com Merleau-Ponty (2006, p. 261), diferentemente de todas as interpretações antitéticas, é possível descrever a experiência na sua inerência original e reconhecer nela o que está visível, o que nos liga ao mundo humano e não é, ainda, “surreal”. Isso porque a significação do espírito, da vida e da matéria e, também, contato entre subjetividades não se resumem ao cogito reflexivo ou à explicação positiva da ciência. É fundamental, nesse caso, alcançar a vivência pré-reflexiva do cogito para descrever a comunicação natural e direta entre o Eu – corpo e alma – e o Outro.

O cogito está no mundo e, por meio desse enraizamento corporal, encontra a sua significação primordial. Mas é necessário considerar que na experiência direta a significação pré-existe à reflexão, pois o que temos é a posse de uma estrutura aberta e, como já dissemos, o mundo e o Outro permanecem opacos e transparentes. No mundo fenomenal, no qual estamos lançados, a objetividade acabada, a face universal das coisas, como, de modo análogo, a apreensão de um comportamento com todos os seus motivos e todas as suas respostas, são momentos da experiência perceptiva. Na consideração da experiência direta, só encontramos o sentido das estruturas. E, nesse caso, estamos arranjados no campo fenomenal, onde o Eu, as coisas e o Outro são dados sempre como um “perfil”, como um “estilo”, como “um farrapo de subjetividade”, como uma totalidade dotada de sentido.

O primeiro ato filosófico seria de retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que nele poderemos encontrar os fundamentos do mundo objetivo e restituir: às coisas, o seu sistema de qualidades concretas; aos organismos, a sua maneira própria de tratar o mundo; à subjetividade, a sua inerência estrutural; ao Outro, a sua fisionomia humana. O campo fenomenal não é um mundo interior, não se reduz a uma tomada de consciência do exterior. Pois o sistema “Eu-Outro-as coisas” é mais do que uma associação, é uma percepção essencial dada de imediato como sentido, como estrutura, como arranjo espontâneo das partes. Portanto, a inter-subjetividade não se resume a uma comunicação anônima e pré-reflexiva, mas é o tema explicativo, o horizonte de uma prática filosófica e mundana. Em Merleau-Ponty, a interrogação da subjetividade e das suas relações com a natureza e com Outro coloca questões que estão na origem da sua obra, articulam interrogações e conceitos que o seu pensamento enfrentou e pretendeu ultrapassar. A inter-subjetividade é o caminho para uma nova noção de comportamento que supera as bases introspectivistas em proveito das formas exteriores, da sua condição no mundo. Supera, também, as teses objetivistas, como a do comportamento reflexo, encontra uma vida subjetiva em que a ciência via somente coisa ou, ao contrário, puro pensamento.

Referências

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

DESCARTES, R. **Discurso do método; As paixões da alma; Meditações metafísicas; Objeções e respostas.** 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

HUSSERL, E. **Méditations cartésiennes (Introduction a la Phénoménologie).** Paris: (Librairie Philosophique) J. Vrin, 1947.

KANT, I. **Crítica da razão pura.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. **A prosa do mundo.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Recebido: 25/07/2010

Received: 07/25/2010

Aprovado: 10/09/2010

Approved: 09/10/2010