

PROMETEUS

FILOSOFIA EM REVISTA

VIVAVOX- DFL- UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
Ano 2 - no.4 Julho-Dezembro/ 2009 ISSN 1807-3042

A MOTRICIDADE DO CORPO-PRÓPRIO EM MERLEAU-PONTY

René Armand Dentz
Doutorando em Filosofia pela PUC/SP
Professor da FAM

Resumo: A reflexão seguinte nos levará à percepção da subjetivação como sendo um processo. A pessoa, portanto, não é somente um ser vivo, mas alguém em vida. Isto equivale a dizer que o sujeito ultrapassa seu comportamento por uma representação, que cria uma interioridade. Em consequência disso, o sujeito produz um enriquecimento do sentido de ser homem. Há um descobrimento de si como criação de uma autonomia por ele mesmo em referência ao mundo.

Palavras-chave: Ponty, fenomenologia, autonomia.

Abstract: The following reflection will lead us to the perception of the subjetivation as a process. The person, therefore, is not only an alive being, but somebody in life. This is equivalent to say that the subject exceeds its behavior by means of a representation that creates an interiority. In consequence of this, the subject produces an enrichment in the meaning of being a man. There is a discovery of himself as creation of an autonomy for himself referring to the world.

Keywords: Ponty, phenomenology, autonomy

1. A subjetivação

A subjetivação (naquilo em que ela ultrapassa a pura história e se torna historicidade) é o surgimento de um mundo no interior do mundo primordial. Ela é uma identidade de diferenças: ela permanece a mesma a despeito de suas mudanças de maneira de ser. A existência da subjetivação como pequena mônada do/no mundo determina a

finitude da pessoa. Isto nos leva a uma conclusão: tornar-se sujeito significa não somente sentir sua própria incompletude como também descobrir sua limitação.

A subjetivação é o aparecimento ou surgimento da reflexão, da qual o primeiro passo é a *a-percepção*, isto é, o reconhecimento de si mesmo como perspectiva e, por isto mesmo, como parte do Todo, ou de um Todo. O homem percebe nisto que ele não é nem o Todo nem o Nada. Mas ele tem de se escolher.

Se o homem se reconhece finito, não é porque ele percebe que tem apenas um conhecimento limitado das coisas, mas também porque ele percebe que não pode fazer de uma só vez tudo o que quer e, mais ainda, que ele não pode sempre fazer qualquer coisa. Sua finitude, portanto, é mais uma limitação do seu espaço, como também uma delimitação. A partir do momento em que a pessoa descobre sua finitude, ela reconhece sua fragilidade e, no mesmo instante, ela deseja se afirmar (ou se escolhe, como outra maneira de se afirmar). Reconhecendo a fragilidade a pessoa se depara com a possibilidade do *néant* (Nada). Ela sai desta possibilidade do Nada pela aquisição de uma constância na duração (Temporalização), e uma extensão no espaço, pelo engajamento a uma causa (causa que não é ela mesma a pessoa).

O engajamento pode ser assim descrito: no instante em que um sujeito descobre sua existência e deseja se manter em vida, ele se engaja. Desta forma, o aparecimento do engajamento prolonga imediatamente o aparecimento do sujeito. O engajamento não é o ser do sujeito, mas a permanência conferida à sua identidade pela ligação de sua existência a uma causa. É por esta razão que podemos afirmar: *Eu sou* só se confirma pelo *Eu quero* (Eu posso).

Por outro lado, devemos considerar que a emergência de um sujeito não coincide com o nascimento de uma vida humana, mas ela se situa na idade "madura" (para além da "idade da razão").

É necessário uma espécie de "escurecimento" ("derrocada do mundo", ou "derelição") para que surja a ocasião de uma subjetivação. Isto se dá, normalmente, na adolescência.

Para que haja a subjetivação é necessária a contradição ao ON (ao todo). Mas não é a destruição do ON. O sujeito ultrapassa ("depasser") o ON, conservando-o como condição de sua existência.

Como homem (sujeito), eu não procuro agir somente porque se deve fazer isto ou aquilo (ON), mas porque eu devo fazer isto ou aquilo que eu reconheci como sendo minha tarefa, seja o que possam pensar os outros. Pode-se então afirmar-se como pessoa, com o direito de possuir suas tarefas próprias. É neste sentido que a pessoa transcende a natureza, e transcende o indivíduo natural, tornando-se individualidade subjetiva (PESSOA).

O homem "em situação" (Heidegger) é o ser vivo que se torna uma criatura nova por uma criação, não ex-nihilo, mas ex-mundo (a partir do mundo).

1.2. O repensar acerca do cogito cartesiano

O mundo não pode ser entendido como absolutamente determinado, tomado como realidade *em si*. O mundo não é totalmente fechado, acabado, "não é nunca completamente constituído". Para Merleau-Ponty, "À unidade aberta do mundo deve corresponder a unidade aberta e indefinida da minha subjetividade" (1994, p.32). Teríamos, nisto, a articulação possível do que se entende por *historicidade* do *Eu* (da subjetividade).

Mas tanto o projeto husserliano como os demais fenomenólogos recaem sempre na busca de instaurar esta subjetividade como *reflexionante*, para lá e aquém da subjetividade reflexiva do racionalismo tradicional, o qual compreendia a reflexão solitária do *Eu* iniciando em si mesma e a si mesma voltando, para se auto-afirmar. Merleau-Ponty vai insistir na "espessura temporal" do *Cogito*, num *Cogito* constituído-constituente no *movimento de temporalização*. Faz-se, portanto, aqui apelo à noção de *historicidade* deste *Cogito*, justamente por se tratar de um *Cogito em aberto* (*no tempo*, ou temporalizando-se). *Cogito* que só é possível porque é tecido e retecido no *movimento de abertura ao mundo*.

A "espessura temporal" do sujeito do *Cogito* é, para Merleau-Ponty, o sujeito como contingência (o que vale dizer que o mundo também é contingente). Nem mundo nem sujeito são necessários. Tanto a experiência de um mundo como a experiência de um *Eu* (não mais no sentido de uma subjetividade absoluta) são indivisivelmente desfeitas e refeitas pelo curso do tempo. E isto só é possível se houver uma antecedência radical de um pensar em relação ao pensar explícito (o sujeito só é pensante porque é falante e é falante porque é *encarnada*). A *historicidade* vai radicar-se, portanto, naquilo que Merleau-Ponty denomina *Cogito tácito*:

Para além do *Cogito* falado, do que é convertido em anunciado e em verdade de essência, há um *Cogito* tácito, uma prova de mim para mim mesmo. Mas esta subjetividade indeclinável só tem sobre si e sobre o mundo uma tomada escorregadia. Ela não constitui o mundo, ela o advinha em torno de si como um campo que não se tenha representado; ela não constitui a palavra, ela fala, assim como se canta porque se está alegre; não constitui o sentido da palavra, ele jorra para ela em seu comércio com o mundo e com os outros homens que o habitam, ele se encontra na interseção de vários comportamentos, ele é, mesmo uma vez "adquirido", tão preciso e tão pouco definível como um sentido de um gesto. O *Cogito* tácito, a presença de si em si mesmo, e que é a própria existência, é anterior a qualquer filosofia, mas só se conhece em situações-limite em que se encontra ameaçado: por exemplo, na angústia da morte ou na do olhar do outro em mim. (Merleau-Ponty, 1999, p.407)

O sujeito do *Cogito* tácito é a temporalidade, temporalizando-se, mergulhando na tradição de uma cultura, nas sedimentações sentidas e percebidas (espacialização do corpo-próprio), nas sedimentações intersubjetivas. Portanto, no movimento relacional básico (radical), cujas sínteses, porque temporais, são inacabadas e se dão sempre num horizonte de possibilidades. A isto se chama *historicidade*.

A noção de *historicidade* já é proposta no íntimo da noção de *intencionalidade da consciência*. Esta noção possibilitará o deslocamento da compreensão de subjetividade, de intersubjetividade, e de temporalidade, justamente os três componentes fundamentais da *historicidade*.

A reflexão anterior pretendeu tão apenas possibilitar a fixação de alguns ângulos do conceito de "mundo", dentro da ótica que este termo vai ter durante todo este nosso estudo. Assim, nossa ótica deste conceito deve incluir as seguintes compreensões:

1 - Caminhamos para afirmar que o Corpo-Próprio não pode ser tratado a partir de um enfoque fisicista e geométrico. Se fosse assim tratado, teríamos a consideração do corpo como justaposição de partes e, portanto, a alteração de sua essência de corpo-sujeito ou, em outras palavras, a redução de sua natureza concreta a determinações abstratas (como se o corpo pudesse ser apenas pensado e não *agido* de fato). Há *natureza* em nós, mas aquilo que denominamos *natureza humana* é uma sobreposição histórica e segunda – "o homem inventa o homem, o humano".

O corpo-próprio deve ser entendido como *mediador ativo* entre o sujeito e o mundo. Assim, ele não pode ser puro fisiologismo. É Merleau-Ponty quem nos mostra que há muitas maneiras de *ser-corpo*, assim como muitas maneiras para a consciência de ser consciência.

Se o corpo pode ser entendido pela existência em-si, este corpo se institui como um mecanismo uniforme. Se a alma pode ser defendida pela pura existência em-si, sua função seria unicamente a de constatar ou controlar os objetos que se apresentassem diante dela. Portanto, quando se estabelece uma diferença entre movimentos concretos e movimentos abstratos, esta distinção não deve conduzir a uma confusão com a distinção entre o corpo e a consciência. O importante é notar que um e outro não pertencem à *mesma* dimensão reflexiva, mas que ambos só encontram *lugar* na dimensão do comportamento:

Enquanto tenho um corpo e atuo através dele no mundo, o espaço e o tempo não são para mim uma série de pontos justapostos, menos ainda uma infinidade de relações sobre as quais minha consciência operaria a síntese e onde ela implicaria meu corpo. Eu não estou no espaço e no tempo; não penso o espaço e o tempo. Eu sou em relação ao espaço e ao tempo. Meu corpo *se aplica* a eles e os abraça. (Merleau-Ponty, 1999, p.407)

Tudo isto nos sugere que é insuficiente referirmo-nos aos movimentos abstratos do corpo, porque ele acontece sobre um fundo "construído", imaginário, virtual. O corpo, portanto, não pode ser reduzido às posições clássicas do empirismo como também às do intelectualismo. Aqui está justamente o ponto em que ele se torna, *por comportamento*, um motivo da reflexão filosófica da ótica da Antropologia Filosófica¹.

1.3. A motricidade do corpo-próprio

Ao cunhar o termo "motricidade" dentro de suas descrições, Merleau-Ponty desejava mostrar que motricidade era, em última instância, uma *intencionalidade*

¹ Merleau-Ponty compreende que não é porque *há espaço*, objetivo, que meu corpo se movimenta, mas porque me inscrevo em um *meio-humano* (o verdadeiro espaço) é que há espaço. Assim, não tenho um corpo movendo-se no espaço, mas é meu próprio corpo, enquanto histórico, isto é, enquanto vivido e vivendo nas relações que o afetaram e o afetam, que me faz aderir espacialmente ao mundo e que me ensina comportar-me motoramente. Isto é, não sou um aparelho ou uma máquina que se movimenta por si em um espaço, mas uma *motricidade*, portanto, uma espacialização graças à dialética dinâmica, alimentada nas relações inter-humanas.

originária (este é o termo usual do autor), no sentido de que o corpo só se origina como movimento não porque há espaço (não há um espaço e um corpo que se move neste espaço), mas porque há um *apelo* ao corpo, vindo do mundo, e que é respondido pelo corpo como movimento, donde brota o espaço. Há aqui um corpo que se ultrapassa como simples anatomia e *se deixa penetrar por uma significação nova*. Por este fato de uma novidade significativa penetrando o corpo, a motricidade brota e alarga, em seu movimento e na sua *situação significativa*, o espaço do mundo como *espaço*, como *horizonte de significações*.

O fragmento seguinte pode nos aclarar o que se compreende por "horizonte do mundo", dentro do sentido que tentamos elucidar acima:

Num primeiro momento, enquanto mergulhamos nesse mundo já dado, comprometido com crenças e hábitos, vivemos no horizonte da vida, embora não o tenhamos tomado expressamente como temas. Quer dizer, enquanto agimos, somos agidos, fazemos projetos; o mundo da vida, ele aparece, como mundano. Ele ainda não é visualizado como o que precede todas as nossas atividades. Nesta maneira de nos reportarmos ao mundo, que é a maneira pela qual o mundo se nos torna presente e nos torna presentes a ele, surgem as diferentes atividades que vão desde a experiência comum onde os interesses ocasionais e passageiros que nos movem estão ligados com tipo de organização social, cultural etc., até as atividades profissionais que expressamente são dirigidas para um fim de produção e as atividades científicas onde se dá a passagem da práxis objetivo-científica. Esta é a primeira maneira de estar desperto para o mundo e para os objetos; o mundo é o campo universal onde todos os nossos atos de experiência, de conhecimento e de trabalho estão inseridos. (Dichtchekenian, 1997, p.98).

Avançaremos na compreensão do corpo-próprio como motricidade, afirmando que é preciso compreender a motricidade como *intencionalidade original*.

Ou seja, a consciência é, como já vimos, originalmente, não um "eu penso que", mas um "eu posso". Portanto, o corpo como contínua situação, como campo de querer, porque se trata de um recurso de um "eu posso". O que me permite dizer "eu posso" não é uma determinação de um Ego Transcendental, mas um desdobrar-me num alter-ego. Concluiríamos, mais uma vez, pela percepção de que motricidade do corpo-próprio não é só meu movimento no mundo, mas meu movimento em direção a um mundo, e ao mundo. Isto nos lembra que, se através de todas as experiências de recurso uma única função deva se exprimir, esta é justamente o movimento de existência, que não suprime a diversidade

radical dos conteúdos de existência (existenciários), porque os une não colocando a todos sob uma dominação de um "eu penso", mas os orientando para uma unidade inter-sensorial de "um mundo". Assim, mais uma vez afirmamos, o movimento não é o pensamento de um movimento, e o espaço corporal não é um espaço pensado ou representado, mas antes, um espaço afetivo (ou de afeição).

O espaço e o tempo que habito têm sempre, de um lado e de outro, horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista. A síntese do tempo, como a do espaço, está sempre por começar. Por outro lado, é preciso ficar claro que a experiência motora de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento, antes, ela nos fornece uma maneira de chegarmos ao mundo e ao objeto. Meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem ter de passar por "representações", sem se subordinar a uma "função simbólica" ou "objetivante". Daí, a afirmação de que é preciso e é próprio do corpo ser operação ("operação existência"²).

2. A função do imaginário

Cada estimulação corporal no normal desperta, em vez de um movimento atual, uma espécie de "movimento virtual". A parte do corpo interrogada sai do anonimato e se anuncia por uma tensão particular e como uma certa força de ação no quadro do dispositivo anatômico.

O corpo do sujeito normal não é somente mobilizável pelas situações reais que o atraem a elas. Ele pode desviar-se do mundo, aplicar sua atividade aos estímulos que se inscrevem em superfícies sensoriais, prestar-se a experiências e situar-se no virtual. Já o patológico está encerrado no atual.

Em se tratando do *corpo fenomenal*, ele não existe nunca sem coincidir com o *corpo de ação*. Do contrário, estaríamos falando de um mundo puro, ou seja, de uma corporeidade sem ação voluntária.

O terceiro nível (*meu corpo*, ou centro de situação), não se refere ao segundo (*corpo de ação*), como o segundo se refere ao primeiro (*corpo fenomenal*). *Meu corpo* (centro de

² Merleau-Ponty nos dá a compreensão do corpo como "operação existencial" ao falar do corpo como *ESQUEMA*, e do comportamento do doente.

situação) não é um fenômeno necessário dentro do mundo, uma vez que *o corpo de ação* não é forçosamente engajado e que, por conseguinte, o comportamento vital não é sempre uma conduta reportável a um sujeito. Para que o corpo de ação venha a se engajar é necessário que ele se transforme fundamentalmente e que ele manifeste não somente à vontade do ON (do TODO, do Social, da História, da Cultura), mas ainda, e primeiramente, à vontade de uma pessoa.

É necessário que este salto seja claramente compreendido, pelo que a necessidade de estudar a transformação do *corpo de ação* em *corpo engajado*³.

Conclusão:

A *produção* (empenhamento) é a manifestação própria da *vontade de viver* (o *querer viver*; o *querer-viver* como *existência valor*). É verdade que ela não é puramente voluntária, ou antes, que traga em si uma camada primitiva de puro movimento que, segundo a expressão de Ricoeur, consiste em "habilidades-pré-formadas" que se efetuam "antes de todo aprendizado", todo saber sobre nosso corpo. Trata-se de um movimento por pressentimento, um poder instintivo, uma ação sem imaginação do alvo e sem lembrança reguladora. Por exemplo, eu levo a mão à vista para impedir uma pancada. Este gesto não é um simples gesto automático, mas um movimento que, ainda que involuntário, é intencional.

A mais fundamental maneira de ser do *corpo de ação* é o empenhamento denominado de *sentimento*. A *comunicação*, onde a palavra é a forma essencial, pode certamente ser trazida aos dois primeiros momentos. Entretanto, é apropriado conceber que ela constitui um momento particular, posto que ela não resulta automaticamente do simples sentir e do puro e movê-lo. Um corpo observado que não é vivido por ninguém é uma simples coisa e não o corpo-próprio.

³ Em geral, como já o vimos, o corpo-próprio é o corpo-vivido, e não o corpo que a ciência observa por abstração. A ciência do corpo, seja a biologia, a medicina, a psicologia corporal, etc., procura conhecer o sistema de leis e os processos de comportamento. Este corpo, que se comporta segundo as regras capazes de serem cientificamente registradas, não é o corpo-próprio, senão na medida em que ele é também o centro das sensações e das ações. Isto quer dizer que o corpo-próprio é conhecido somente por aquele que faz ele próprio a experiência de experimentá-lo (senti-lo) e de produzir: ela não se dá apenas com um indivíduo, mas unicamente com uma vida comum de vários indivíduos.

Referências Bibliográficas:

ARIAS MUNOZ, Jose Adolfo. *La antropologia fenomenologica de M. Merleau-Ponty*. 3. ed. Madri: Fragua, 1975.

CHAUI, Marilena de Souza. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty)*. 3a ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CORREA, JOSE DE ANCHIETA; WAELHENS, ALPHONSE DE. Institut Superieur de Philosophie. *L'evolution de la notion de 'corps' ala notion de 'chair' chez Maurice Merleau-Ponty*. 2a ed. aum. Louvain: [s.n.], 1971. 316f Tese (doutorado) - Université Catholique de Louvain.

DICHTCHEKENIAN, Maria F. *Temas fundamentais de fenomenologia*. São Paulo: Ed. Moraes, 1997.

DILLON, M. C. *Merleau-Ponty's ontology*. 2nd ed., Northwestern University Press ed. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1997.

FRESSIN, Augustin. *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*. 120 ed. Paris: SEDES, 1967.

MACIEL, Sonia Maria. *Corpo invisível: uma nova leitura na filosofia de Merleau-Ponty*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

----- *Phenomenologie de la perception*. 2. ed. Paris: Gallimard, 1945.

----- *Resumes de cours: college de France 1952-1960*. 3rd. Paris: Gallimard, 1968

----- *Existence et dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

----- *O visível e o invisível*. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

----- *Le visible et l'invisible: suivi de notes de travail*. 2. ed. Paris: Gallimard, 1964.

WAEHENS, Alphonse de. *Une philosophie de l'ambigüite: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. 3. ed. Louvain, Belgique: 1951.