



INTENCIONALIDADE E ESTRUTURA: MERLEAU-PONTY E A RELAÇÃO ENTRE SUJEITO E MUNDO VIVIDO DA EXPERIÊNCIA

Eloisa Benvenuti de Andrade¹

RESUMO: O propósito deste artigo é discutir a relação entre *estrutura e intencionalidade* na passagem da *Estrutura do comportamento* (1942) à *Fenomenologia da percepção* (1945), ambas as obras escritas por Merleau-Ponty. Para tanto, apresentaremos as noções de *comportamento, corpo, consciência e intencionalidade*, problematizando a relação entre estes conceitos e o caráter tributário deles ao intelectualismo e ao idealismo e, conseqüentemente, a presença privilegiada da noção de consciência e das categorias clássicas, que a própria *Estrutura do comportamento* apontava como problemáticas. Desse modo, a intenção é evidenciar subsídios para a revisão feita posteriormente pelo filósofo em seus cursos ministrados nos anos 1950. Em tal ocasião, a ideia de intencionalidade é revisada em prol da ideia de *expressão*, fundamental para a reelaboração da ideia de *sensível*.

Palavras-chaves: consciência, corpo, estrutura, intencionalidade.

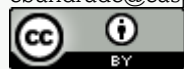
ABSTRACT: The purpose of this article is to discuss the relationship between structure and intentionality in the passage from *Structure of behavior* (1942) to *Phenomenology of perception* (1945), both works written by Merleau-Ponty. Therefore, we will present the notions of behavior, body, conscience and intentionality, problematizing the relationship between these concepts and their tributary character to intellectualism and idealism and, consequently, the privileged presence of the notion of conscience and the classical categories, which the *Structure of behavior* pointed out as problematic. Thus, the intention is to show subsidies for the revision made later by the philosopher in his courses given in the 1950. On this occasion, the idea of intentionality is revised in favor of the idea of expression, which is fundamental for the re-elaboration of the sensible idea.

Keywords: consciousness, body, structure, intentionality.

INTRODUÇÃO

Na obra *Estrutura do comportamento* (1942), Merleau-Ponty apresenta uma análise cujo horizonte era descrever a passagem da biologia para a ordem simbólica ou humana, através da análise da noção de *comportamento* e da abordagem da ideia de consciência como *estrutura*. Para o filósofo, a interrogação filosófica deve ocupar-se de “(...) introduzir a consciência, não como

¹ Doutora em Filosofia. Pós-doutoranda no Departamento de Filosofia da UNIFESP. Autora do livro *Corpo e Consciência: Merleau-Ponty crítico de Descartes*. Professora da Faculdade Cásper Líbero. E-mail: ebandrade@casperlibero.edu.br





realidade psíquica ou como causa, mas como estrutura”, e a necessidade que se coloca é a de “interrogar sobre o sentido e o modo de existência dessas estruturas” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.4). Esta análise objetivava oferecer alternativa a categorias como “sujeito” e “objeto”, “interior” e “exterior”, “psíquico” e “fisiológico” e às antinomias clássicas do vitalismo e do mecanicismo como contradições existentes no intelecto humano, como, por exemplo, na abordagem da diade razão-experiência e nas proposições que fundamentam a relação entre ser e devir. Com isso, buscava entender a integração e as rupturas entre as diferentes ordens de fenômenos, físico, vital e humano, para além do pensamento criticista, da concepção “*parte extra partes*” e de antítese espiritualista, que colocava o mundo como “conjunto das relações objetivas sustentadas pela consciência” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.4). Tratava-se, portanto, de superar a cisão segundo a qual a consciência (como *cogito*) e a natureza (como organismo) referem-se a tipos distintos de seres.

A ideia de *estrutura*, oriunda dos estudos goldsteinianos acerca da *Gestalt* (forma) e da nova psicologia, a saber, a *Gestalttheorie*, conduz a análise de Merleau-Ponty à experiência comportamental. Para ele:

O que há de profundo na “Gestalt” da qual partimos, não é a ideia de significação, mas a de estrutura, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade em estado nascente (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.155)

A *estrutura* que avaliará o estatuto do “comportamento” indica, dessa maneira, um novo regime de pensamento, capaz de fazer pensar “a diferença entre as ordens do ser como diferença de sentido, tipos de estrutura, níveis de integração, sem fazer intervir uma nova ordem de causalidade” (DUPOND, 2010, p.27). Isto porque o organismo tem um aspecto de conjunto que possui um princípio interno de organização e de autorregulação. A estrutura vital é ela mesma um “Organismo” e nela o “equilíbrio é obtido não como reação a ações atualmente dadas, mas como reação a condições virtuais que o próprio organismo põe na existência como seu meio vital” (CHAUI, 2002, p. 236). Tal equilíbrio não almeja a manutenção da ordem dada, mas “é criado pela relação do organismo com o ambiente” (CHAUI, 2002, p.232). Esta relação simbólica, tanto com o possível como com o ausente, tomando-se a estrutura enquanto *sentido*, transforma o comportamento em suas diversas



expressões – linguagem, trabalho, cultura – em práxis” (CHAUI, 2002, p.247). Segundo Merleau-Ponty:

O importante para a noção de forma é justamente superar a concepção atomista do funcionamento nervoso sem reduzi-lo a uma atividade difusa e indiferenciada, de rejeitar o empirismo psicológico sem cair na antítese intelectualista. A análise da percepção levaria a restabelecer uma ruptura – não mais entre sensação e percepção, nem entre sensibilidade e inteligência, nem, mais geralmente, entre um caos de elementos e uma instância superior que os organizaria, mas entre diferentes tipos ou níveis de organização (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.143-144).

O percebido seria então explicável “apenas pelo próprio percebido, e não por processos fisiológicos” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.145). Neste sentido, o comportamento não apenas possui significação, ele mesmo é significação, uma vez que cria e institui os próprios meios nos quais, e pelos quais, se expressa. Como dirá Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, “o acontecimento fisiológico”, antes de produzir causalmente a percepção, “é apenas o esboço abstrato do acontecimento perceptivo.” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.469).

Assim, discutindo a relação entre consciência e natureza, sendo a “natureza” entendida como uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade – uma “região” de contingência na qual a consciência podia atuar –, a dissertação de 1942 enuncia a noção de *comportamento*, pelo contrário, acreditando que por ela seria possível apreender a consciência em *situação* e obter a emergência de *sentido* anterior à consciência de si e do mundo. O que se colocava na ordem do dia, então, era a revisão destas categorias e antinomias da metafísica clássica que estabeleciam de antemão, desde a modernidade, direções e limites no tratamento, principalmente, da questão da relação entre corpo e alma, cuja relação com o problema da *consciência perceptiva* é tema do IV e último capítulo da obra em questão.

Além disso, a intenção era realizar a análise do “comportamento”, privilegiando outras noções, já que as categorias tradicionais corrompiam o desenvolvimento da pesquisa, impossibilitando a confecção de uma análise que se orientasse pelo esforço em *revelar* o seu *sentido* próprio. Por exemplo, na introdução da *Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty expõe o tipo do problema que quer enfrentar lembrando a abordagem crítica em relação à consciência, que visava dissolver uma antinomia clássica, por meio da perspectiva fisiológica, e teve como resultado o comportamento reduzido à soma de reflexos sem nenhuma ligação



intrínseca, o que culminou numa crítica atomista que se chocava com a própria teoria que se queria criticar. Acerca das relações entre a consciência naturada e a consciência como pura consciência de si, Merleau-Ponty pergunta: “Poderíamos pensar a consciência perceptiva sem suprimi-la como modo original, poderíamos manter sua especificidade sem tornar impensável sua relação com a consciência intelectual?” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.345).

Justamente por isso, a necessidade da tarefa crítica merleau-pontyana ampara-se no desenvolvimento da própria ciência, pois, para ele, quando o cientista admite certa metafísica na hora de amparar-se em algum fundamento para os seus estudos, ele assume também a possibilidade de outra forma de compreensão do fenômeno que não necessariamente converge com a metafísica admitida. O filósofo argumenta que, muitas vezes, a pesquisa em desenvolvimento conduz à derrubada de crenças e nos leva à necessidade de uma revisão total, quer dizer, ontológica. Por isso, a análise da gênese do pensamento objetivo da ciência, realizada em 1942, na tentativa de evitar a bifurcação empirismo-intelectualismo, feita através do recuo à experiência pré-reflexiva para definir o campo da percepção, ou melhor, o campo fenomenal, e a Filosofia da Forma, já apontava o que seria desenvolvido em 1945 por meio da intencionalidade: investigar profundamente a relação entre sujeito e o mundo vivido da experiência.

1 COMPORTAMENTO, ESTRUTURA E CONSCIÊNCIA

O pressuposto introduzido acima é inspirado na análise crítica elaborada pela *Gestalttheorie*, feita na dissertação de 1942, e das possíveis aplicações da noção de *forma*, tanto na física e na biologia, como na psicologia. Segundo Merleau-Ponty, elas mostrariam que a própria ciência já ultrapassou os termos da ontologia clássica. Neste âmbito, o ser que ela visa não é o *ser em si*, ou seja, objetividade e exterioridade puras, e, por isso, pelas consequências de suas análises, ela nos convida a redefinir a ontologia clássica. Merleau-Ponty pontua:

[...] não é com um critério exterior que julgaremos a pretensa Filosofia da Forma. Gostaríamos, ao contrário, de voltar à noção de forma, de procurar em qual sentido podemos dizer que formas existem “no” mundo físico e “no” corpo vivo, perguntar à própria forma a solução da antinomia que ela produz, a síntese da natureza e da ideia (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.213)



Nota-se que a intenção geral da dissertação de 1942 era compreender a real importância do “comportamento”, isto é, da experiência vivida nos processos de conhecimento e, conseqüentemente, a relação entre natureza e consciência, que, no caso, foram problematizadas à luz da noção de *Gestalt*. Ainda, em sua obra inacabada *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty escreverá nas notas de trabalho que “a Gestalt detém a chave do problema do espírito” (DUPOND, 2010, p. 26). Queremos ressaltar então aqui que a *Estrutura do comportamento*, tal como a *Fenomenologia da Percepção*, já teciam tanto uma pretensão de renovação ontológica do paradigma vigente em filosofia, como ressignificavam a tarefa da fenomenologia, ao passo que tratavam do “problema do *ser*”. Isto quer dizer, da legitimidade das abordagens acerca da experiência vivida no mundo intersubjetivo, tendo na *Estrutura* o foco na experiência científica e na *Fenomenologia* o foco na experiência natural enquanto busca da natureza do sujeito perceptivo, de forma correlata à fundação de uma ordem perceptiva original, que requereria uma descrição mais sofisticada – o que foi feito a partir da *Fenomenologia* até o esboço de *O Visível e o Invisível*.

O conceito de “estrutura” apresentado aqui como uma ampla organização em que o organismo interage com o meio, objetiva uma mudança radical da ideia de subjetividade que, traduzindo uma *experiência* global, já se revela como fenômeno ontologicamente estruturante. Aliada a isso, a ideia de “consciência perceptiva” reconhecerá outro nível de subjetividade, para além do apresentado tanto pela ortodoxia da *Gestalt* como pelo behaviorismo: o da “consciência encarnada” (SILVA, 2009, p.40).

Considerando a passagem descrita na nota 16 do tópico “O sentir”, presente no capítulo sobre o “Mundo Percebido”, da *Fenomenologia da percepção*, em que Merleau-Ponty precisa que na *Estrutura do comportamento* a consciência vista do exterior não podia ser um para si puro e que ele começa “a ver que não ocorre diferentemente com a consciência vista do interior” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.639) temos uma mostra do pressuposto fundamental do pensamento merleau-pontyano: o privilégio da “experiência vivida”, que é de suma importância para discorrermos acerca do real âmbito e significado do “corpo” e da “intencionalidade” na obra de 1945, visto que ambas pretendem tecer crítica a ontologia tradicional cultivada pelas “filosofias da consciência” da qual o intelectualismo, destacado em 1945 por Merleau-Ponty, faz parte.



Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty acredita que, recuperando o sentido da “experiência do corpo” – tema do primeiro capítulo de sua tese – em substituição a uma visão objetivista dele, oriunda do prejuízo clássico, altera-se a visão que temos sobre o mundo, que passa a não ser estritamente considerado puro objeto, mas como algo de valor expressivo para a elaboração do “corpo próprio”, que estará associado diretamente tanto à consciência, como à natureza (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.213). Na *Estrutura do comportamento* o filósofo também esclarece que seu propósito é “igualar a consciência à experiência inteira, recolher na consciência para si toda a vida da consciência em si” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.344), reivindicando uma crítica “psicológica” e “sociológica” ao mesmo tempo, que recaía, no entanto, na dualidade “estrutura” e “significado” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.344).

A ordem humana é definida por uma estrutura simbólica, que inaugura a lógica da expressão presente na percepção, na linguagem e no trabalho. A estrutura na ordem humana é um movimento de transcendência, que põe a existência como o poder para ultrapassar a situação dada por um comportamento dirigido para aquilo que está ausente. Por isso mesmo somente nesta dimensão é que se poderá falar em história propriamente dita (...). O corpo, região do “eu posso”, e não do “eu penso”, inaugura a estrutura simbólica destruindo a oposição do objetivo e do subjetivo porque situa o para-si no domínio que parecia ser do em-si (CHAUÍ, 2002, p. 240-241)

Cabe ressaltar que já no primeiro capítulo da *Estrutura do comportamento*, intitulado “O comportamento reflexo”, Merleau-Ponty – igualmente pontuando as insuficiências da teoria clássica do reflexo, teoria que concebe a interação entre o organismo e o meio como um mecanismo de relações físico-químicas preestabelecidas –, explicitava a interação que se desenvolvia através de associações inéditas do sistema nervoso em decorrência das *experiências*. Lembrando o conceito de “natureza” já mencionado, vemos que as relações de causalidade descritas por ele, consideram, em 1942, por um lado, que as relações de causalidade linear compõem a variedade das “estruturas” complexas do mundo e, por outro, privilegiam a noção de “estrutura” como o dado originário na compreensão das relações de causalidade. Isso é importante, pois significa também que se acreditava na possibilidade do acesso à constituição do fenômeno pela consciência, pois a teoria clássica do comportamento reflexo dividia o comportamento em “uma série de acontecimentos do mundo físico, que



significavam relações físico-químicas pontualmente e linearmente determinadas” (FURLAN, 2001, p.7).

Sob esta condição era possível explicar cientificamente o “comportamento”, o que significava, sob as aparências da consciência “ingênua”, obter os processos que constituíam o fenômeno. Argumenta Merleau-Ponty:

De modo geral, os agentes físicos não podem impressionar o organismo por suas propriedades de *forma*, tais como movimento, ritmo, distribuição espacial. (...) É apenas por suas propriedades pontuais que os excitantes podem agir. Portanto, assim que deixamos de nos fiar nos dados imediatos da consciência e queremos construir uma representação científica do organismo, parece que somos conduzidos à teoria clássica do reflexo – ou seja, a decompor a excitação e a reação em uma multiplicidade de processos parciais, exteriores uns aos outros tanto no tempo quanto no espaço (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 7).

Isso significa que, além dos limites que a psicologia enfrenta acerca da investigação do próprio problema do “comportamento”, a experiência científica e o conjunto de fatos e evidências que visam expressar o que se entende por “comportamento”, na verdade não encontra também respaldo na perspectiva ontológica em que se baseou. Por isso, Merleau-Ponty descreve a estrutura do sentido da percepção correlata a um novo princípio de organização do comportamento, que ao mesmo tempo em que se apoia na fisiologia está integrada à nova ordem estabelecida que privilegiará, antes, uma “coesão de princípio”. Um exemplo disso é quando, pela análise das experiências patológicas, na *Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty evidencia justamente que a doença não concerne nunca apenas ao conteúdo isolado do comportamento, ou seja, conteúdo da visão, audição, tato ou linguagem, mas à sua *estrutura*, quer dizer, uma vez ocorrida a lesão em qualquer parte do sistema nervoso, seu efeito tem sempre um sentido global que afeta a “estrutura do comportamento” e não apenas o desempenho do órgão atingido (FURLAN, 2001, p.2).

Isto permite que Merleau-Ponty evidencie o fracasso do paradigma tradicional por meio da explicitação do trabalho da psicologia objetiva, isto ao passo que também faz a análise dos limites da física objetivista e mostra a urgência da revisão das categorias que compõem a ontologia tradicional. Como aponta na *Fenomenologia da percepção*, nunca compreenderemos “como a significação e a intencionalidade poderiam habitar edifícios de moléculas ou aglomerados de células” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 470), apontamento já



expressado pelo cartesianismo e, de acordo com Merleau-Ponty, com muita razão. Mas a pretensão não é um retorno a tais bases. Antes, a ideia é exaltar a importância da noção de *estrutura*, pois ela preenche o abismo entre a existência como coisa e a existência como ideia, cultivado desde a metafísica da modernidade. Em 1942 ele enunciava na introdução do seu livro: “Para os psicólogos, a consciência se distinguia dos seres da natureza como uma coisa de uma outra coisa” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.3). Por isso, esta noção crítica instaurada estremece todos os pontos de vista e, por conseguinte, a necessidade da maneira dicotômica como interpretamos a realidade, pois recusa, ao mesmo tempo, a concepção mecanicista do corpo e a concepção intelectualista de consciência (FURLAN, 2001, p.3)

Entretanto, vale reiterar que a noção de *estrutura* não encerra a crítica merleau-pontyana ao dualismo e tampouco resolverá as antinomias da metafísica clássica. Para o filósofo, pelo contrário, a noção de *estrutura* iniciou uma jornada crítica empreendida à ideia de uma subjetividade originária pura que permite as operações de significações. O que é fundamental a esta noção de *estrutura* é que ela mostra a recusa de imediato da concepção mecanicista do corpo e da concepção intelectualista da consciência, enquanto a tarefa da *Fenomenologia da percepção* será extrapolar o discurso acerca das experiências vividas, ultrapassando, pela análise fenomenológica, as alternativas entre o fisiológico e o psíquico, empírico e transcendental, que fundamentam a ontologia clássica e resultam desta ideia de subjetividade pura. Dito de outro modo, o que será verificado em 1945 é a possibilidade da “consciência encarnada” e do que o filósofo chama de “consciência perceptiva”, resultantes da relação íntima entre corpo/mundo, relação que aparecia na *Estrutura do comportamento* quando o corpo, por meio das *experiências*, foi apresentado como constituinte da atividade consciente e não apenas como um objeto para a consciência, que é o que queremos destacar.

2 INTENCIONALIDADE E CORPO

Na transição da *Estrutura do comportamento* para a *Fenomenologia da percepção*, como dissemos, acontece uma ruptura da análise via categorias tradicionais do conhecimento, herdadas da ontologia clássica, e ocorre uma fuga da admissão de uma “consciência pura” capaz de descrever nossas experiências vividas. Este processo de ruptura se dará no



desenvolvimento da ideia do *corpo* como *corpo próprio* na *Fenomenologia da percepção*, uma vez que Merleau-Ponty buscará descrever pelo corpo sua ideia de mundo, priorizando assim a experiência vivida no processo de conhecimento. Isto indica que o filósofo instalará a própria consciência nesta ideia, o que nos leva a necessidade de um discurso a respeito da *intencionalidade* para que compreendamos em que medida tal conceito está imerso na estrutura da existência e se opera aquém de extrair a consciência de algo.

Na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty apresenta duas metáforas essenciais acerca do corpo e da consciência: primeiro, dirá que o corpo “é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 122). Após a análise do membro amputado, Merleau-Ponty conclui que a recusa da deficiência, que ocasiona a situação do “braço fantasma”, é o contrário da inerência ao mundo, trata-se de uma “negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural” dos acontecimentos e relações nas quais estamos envolvidos. O braço fantasma conserva um campo prático que se tinha antes da mutilação, por isso o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para o ser vivo, juntar-se a um meio definido. No entanto, quando o mundo nega a deficiência, ele também a revela, “pois se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, (...) é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo”, isto é, “sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo.” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.122).

Essa situação, na perspectiva merleau-pontyana, é um paradoxo no qual o *ser* não tem como escapar, porque ao dirigir-se ao mundo, o corpo expressa a existência de duas camadas diferentes sustentadas por ele, a do corpo habitual e a do corpo atual. Merleau-Ponty explica que “no conjunto de meu corpo se delimitam regiões de silêncio. Portanto, o doente sabe de sua perda justamente enquanto a ignora, e ele a ignora justamente enquanto a conhece.” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.122).

Após, no capítulo em que descreve o “mundo percebido”, o filósofo exporá outra metáfora, descrevendo ainda mais a importância do movimento do corpo para a compreensão da existência. Explica que “o corpo está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente,



forma com ele um sistema” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.273). Merleau-Ponty dirá que posso, por exemplo, sobrevoar meu apartamento em pensamento, posso imaginá-lo ou desenhá-lo, mesmo assim não posso “apreender a unidade do objeto sem a mediação da experiência corporal” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.273).

Considerando que a ideia do “corpo” merleau-pontyano resulta também das contribuições da *Gestalttheorie* (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.80) (teoria da forma) – teoria sobre a qual Merleau-Ponty tecia crítica à ontologia de seu fundamento, mas não sobre o seu *sentido* –, e das noções de “estrutura” e “comportamento”, pois ela – a ideia de corpo apresentada na *Fenomenologia* – parece não estar deslocada das situações concretas em que está inserida, e tal como descrito pelas metáforas, também não busca eliminar as tensões e a complexidade das experiências. De tal maneira, nossa questão é a seguinte: qual sua ligação com o fenômeno da consciência? Em que sentido o corpo se realiza conscientemente, já que, como veremos, o movimento não é subordinado a uma consciência no sentido clássico? Tais metáforas não retomariam as dificuldades do dualismo clássico ao descreverem o corpo em relação à natureza e ao mundo? Não estaríamos aqui diante de um dilema entre o retorno ao em-si cujo horizonte nos conduz ao intelectualismo ou a admissão de um “sistema”, cujo horizonte seria um idealismo? Vejamos os pontos que sustentam as dificuldades que desenvolveremos.

Escrevendo sobre “a experiência do corpo e a psicologia clássica” na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty argumenta que a questão da união entre a alma e o corpo em Descartes, antes de ser uma questão objetiva, deveria ter sido “uma possibilidade da própria consciência”, pois com isso teria sido possível colocar a questão de saber o que ou quem é o sujeito que percebe, se afinal ele sentia “seu corpo como seu”. Mas, para Merleau-Ponty, não havia nesta ocasião – da *união* – um fato novo ao qual o sujeito estaria submetido. Diferente disso, a união já estava assumida. Observa então que “ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.142). Em outras palavras, como expunha no prefácio, devemos “reconhecer a consciência como projeto do mundo”, quer dizer, ela não o abarca nem o possui, mas em direção a ele, ela não cessa de se dirigir (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.15). Todavia, o que isso quer dizer?



De acordo com Merleau-Ponty, a partir do momento em que existe “consciência”, e mesmo “para que haja consciência”, é preciso que exista algo do qual ela seja consciência, “um objeto intencional”, e ela só pode se dirigir a este objeto “enquanto se ‘irrealiza’ e se lança nele, enquanto está inteira nesta referência... a algo enquanto é um puro ato de significação”. O filósofo explica que, “se um ser é consciência, é preciso que ele seja apenas um tecido de intenções. Se ele deixa de se definir pelo ato de significar, ele volta a cair na condição de coisa”, repousando numa “ignorância absoluta de si e do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.172). Para Merleau-Ponty, a ignorância de si, ou a impossibilidade de ser um “si verdadeiro”, ou um “para si”, significa ter apenas como condição e horizonte a individuação espaço-temporal e a existência em si, condicionada ao seguinte: “(...) por ser transcendência, a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois então a tensão que a define desapareceria” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.234). Ou seja, a existência, ou o “ser no mundo”, é uma *abertura*.

Entretanto, no final da *Fenomenologia da percepção*, tratando sobre a questão da “temporalidade”, Merleau-Ponty explica: “o mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.576). Ou seja, o corpo como consciência da experiência perceptiva, como “ser no mundo” e como “sujeito” carrega especificidades, cuja elucidação esclarece o retorno às dificuldades do dualismo e os limites da “experiência vivida” como fundamento que de antemão já superaria tal prejuízo.

Não obstante, estabelecendo um padrão de racionalidade que *fundamenta* as descrições da atividade corporal e do mundo percebido, esta estrutura existencial complexa revela também a existência do *cogito tácito*, descrito por Merleau-Ponty como *cogito* silencioso que Descartes visava ao escrever as *Meditações* (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.539) uma experiência de mim por mim (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.541)

A noção ampliada de *intencionalidade* apresentada na *Fenomenologia da percepção* pretende permitir justamente que Merleau-Ponty faça a distinção entre a compreensão fenomenológica e a inteligência clássica. Por ela se reconhece a *abertura* em contraposição ao repouso em si mesma e sobre si mesma da consciência clássica. Em outras palavras, com a apropriação deste termo e deste tema, Merleau-Ponty admite a consciência, não como uma



interioridade pura, mas como um *sentido* que surge da nossa relação com o mundo e com os outros. Porém, não se trata também de uma satisfação à ideia clássica de consciência? No tópico acerca da “espacialidade do corpo próprio e a motricidade”, que trataremos a seguir, pretende-se descrever a *intencionalidade* em relação à atividade corporal e, portanto, irredutível à intencionalidade da consciência cognitiva. A função da intencionalidade aqui é enraizar a consciência, em lugar de separá-la do mundo (CHAUÍ, 2002, p.74) enquanto a “natureza”, diante do que fora enunciado com a temporalidade, também deve estar despojada de qualquer “atividade” ou “produtividade”, sendo apenas um mero “correlato” da intencionalidade e do esquema corporal (MOURA, 2012, p.115). Vejamos no que isso acarreta.

3 INTENCIONALIDADE NA *FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO*

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty dirige sua crítica à ideia do mundo “objetivo”, a um mundo que se apresenta como conjunto de fatos independentes e que determina causalmente o conteúdo da percepção. Com isso, o filósofo pretende sair em defesa do caráter originário da experiência pré-objetiva. Por isso, sua tarefa será nesta ocasião revelar justamente aquilo que a experiência perceptiva nos apresenta de forma efetiva, a saber, o mundo percebido (ou vivido) que é o verdadeiro solo do mundo objetivo (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.89) e sede da *intencionalidade motora* (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.630).

Anteriormente enunciamos que, para Merleau-Ponty, a tarefa da tese de 1945 era evidenciar a “gênese do ser para nós”, ou seja, a relação existencial fundante. Para tanto, o filósofo considerava que seria preciso um âmbito da nossa experiência que tivesse “sentido e realidade”, quer dizer, seria necessário considerar “nosso meio afetivo”. Tal afirmação será evidenciada através da análise da representação sexual, por meio do caso Schneider, cujo mundo havia se tornado neutro afetivamente. Sobre estas bases veremos que Merleau-Ponty introduz a intencionalidade e assenta o início de uma trajetória em três atos para o que se propõe a descrever a natureza do corpo, atrelando-a a consciência e depois ao mundo. Veremos que este movimento traz algumas dificuldades, pois culminará numa reviravolta da presença da *intencionalidade* na filosofia exposta, que será reintegrada, por sua vez, ao que o autor chamará de *cogito tácito*.



Tratando da “espacialidade do corpo próprio e a motricidade”, no capítulo sobre o *corpo*, primeira parte da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty enuncia que a noção de *Bewegungsentwurf* ou “projeto motor” permite ultrapassar a alternativa entre a consciência e o corpo (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.159). Disso sucede-se que o primeiro *modo de ser* da noção de *intencionalidade* usado por Merleau-Ponty é justamente a noção de “intencionalidade motora” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.159) descrita na ocasião em que o fenomenólogo comenta o caso Schneider, analisado por Goldstein, cuja análise buscava criticar as teorias intelectualistas e empiristas. Nesta ocasião, em que Merleau-Ponty traduz a noção de “*Bewegungsentwurf*” para “projeto motor” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.159), também apresenta a noção de “intencionalidade motora” contrastando-a com os limites da noção clássica de motricidade para a resolução deste caso em questão. Escreve Merleau-Ponty:

O que lhe falta [a Schneider] não é nem a motricidade nem o pensamento, e somos convidados a reconhecer, entre o movimento enquanto processo em terceira pessoa e o pensamento enquanto representação do movimento, uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um “projeto motor” (*Bewegungsentwurf*), uma “intencionalidade motora” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.159)

A situação de Schneider é que, embora afetado em sua base neurológica, não perdeu as representações sexuais, nem o aparato fisiológico, *stricto sensu*, porque reagia à estimulação da parceira e podia realizar o intercurso sexual. O interessante em seu caso foi que, se a parceira atingia o orgasmo e suspendia a relação, Schneider imediatamente perdia o interesse, pois seu mundo havia se tornado neutro afetivamente. Disso, Merleau-Ponty constata que, entre a representação e o automatismo, existe uma zona em que o corpo arma a significação erótica da *situação*, enquanto potência de significação. Merleau-Ponty relata: “(...) adivinha-se aqui um modo de percepção distinto da percepção objetiva, um gênero de significação distinto da significação intelectual, uma intencionalidade que não é a pura ‘consciência de algo’” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.216). Com isso, o caso Schneider, na avaliação de Merleau-Ponty, nos mostra que os problemas neurológicos alteram a estrutura geral da *existência*, sendo possível extrair da análise disso um novo projeto para o *ser*; que será tecido a partir de então e que terá também consequências.



É importante notar que, ao tomar deste modo o caso de Schneider, Merleau-Ponty define o corpo como sendo a sede própria da *intencionalidade* e introduz a noção de “movimento” não como um produto de um projeto mental predeterminado, pois o movimento não se dá por um cálculo prévio, ele não é tomado como fruto da posição dos membros em relação a um sistema de coordenadas, mas como motricidade originária do *eu posso*, que é uma redefinição do *eu penso* e remete a um elo entre cultura, história e natureza e não apenas a consciência em sentido clássico. Como já enunciava em sua obra anterior, *Estrutura do comportamento* (1942), o corpo não “sabe de si” pelo fato de que possui as conclusões e estas são oriundas de premissas oferecidas previamente; pelo contrário, posso concluir a ação sem que as premissas sejam dadas em parte alguma e, desse modo, não é extraordinário executar a tarefa proposta sem exatamente “saber”, em sentido clássico, o que faço (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.41).

Contudo, Merleau-Ponty também já havia estabelecido neste contexto que o “corpo” “é o veículo do ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.122) que significa a um ser vivo, estar num meio, empenhar-se em projetos e engajar-se neles. O existente está aqui, portanto, em situação, acompanhado de uma intencionalidade que é interior ao ser, sendo tal “ser”, agora, também uma espécie de “consciência”. Atrela-se, então, o projeto merleau-pontyano agora a uma jornada crítica que dependerá da análise do estatuto do *cogito tácito* para que não se volte às amarras do intelectualismo e do idealismo. Prossigamos mais um pouco com a apresentação deste contexto.

Para Merleau-Ponty, como vimos anteriormente, o corpo clássico apenas pode ser entendido se for instituído como um mecanismo uniforme atribuindo à alma a função única de constatar ou controlar os objetos que se apresentam diante dela. O que era caro ao intelectualismo era a ideia de que a consciência era capaz de antecipar-se às significações. E, considerando esse problema, o filósofo diferencia “movimentos concretos” de “movimentos abstratos” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.160), postulando-os como *dimensões* de “comportamento”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Merleau-Ponty, adiante em sua tese, estabelecerá que espaço e tempo não são absolutos, o corpo não se “aplica” ao espaço e ao tempo, mas os abarca (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.407). Isto quer dizer que, para Merleau-Ponty, o corpo não poderá ser reduzido às posições clássicas acerca da percepção, como ocorre, por exemplo, no modelo empirista e intelectualista. Para o fenomenólogo, o corpo deve ser investigado através do “comportamento”, privilegiando assim sua “dimensão de experiência”, ou melhor, sua dimensão *existencial*.

O que é evidenciado no caso Schneider é o reconhecimento do *fim* pelo próprio corpo, e não pelo pensamento, tampouco por uma antecipação ou uma representação do resultado do corpo como potência motora. E isso é o que Merleau-Ponty chama de “intencionalidade motora” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.159), que por sua vez, está sediada no mundo percebido que está aquém do mundo objetivo, o mundo da representação. Existe um “projeto motor”, pelo qual o movimento, que é “abstrato”, é tornado possível.

Assim, a “deficiência” do doente não diz respeito nem ao pensamento nem ao movimento como processo em terceira pessoa. Ela desvela a potência motora, a motricidade que nos dirige para o futuro (e não mais para o passado), através da *intencionalidade*, integrando toda dimensão de *existência*. Esta, portanto, é uma noção diferente da compreensão do sujeito clássico, aquele do movimento como resultado da consciência de movimento e que protagonizava as filosofias da consciência. A “intencionalidade motora” identificaria uma “função central” que dá conta de nossa *unidade existencial* e da “união” entre corpo e consciência. Merleau-Ponty explica que a ausência desta “intencionalidade motora”, constatada no doente, cujo mundo está inteiramente pronto, resulta num corpo que apenas se engaja em tarefas urgentes e *concretas* (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.161, *grifo nosso*)

Esta dinâmica que sustenta a distinção entre movimentos concretos e abstratos, se observa desde a *Estrutura do comportamento*, ocasião em que o filósofo faz a distinção entre espaço vivido e espaço virtual. Os movimentos concretos se limitam ao espaço perceptivo atual e representam o comportamento vital, por exemplo, quando um doente incapaz de tocar com o dedo parte de seu corpo a pedido do médico, toca-o imediatamente após a picada de um inseto; já os movimentos abstratos pressupõem a presença de um espaço virtual que não o das relações vitais entre o corpo e o meio. Por exemplo, se posso tocar uma parte do corpo a pedido



do médico, é porque posso falar do próprio espaço em que me encontro, tomá-lo como objeto ou tema de minhas ações. Sendo justamente esta última função a afetada em Schneider. A incapacidade de Schneider em realizar o movimento abstrato representa um estreitamento do espaço e tempo vividos por ele, em última instância, a impossibilidade de um projeto futuro (FURLAN, 2000, p.2).

O primeiro aspecto crucial da presença da *intencionalidade*, portanto, é que ela funda a ideia do “movimento da existência”, ou seja, a possibilidade da coexistência, quer dizer, de fazer existir as coisas ao passo que nos faz também existir, e também descreve o alcance da consciência perceptiva que fora instalada no corpo que, por sua vez, não se trata do corpo clássico, embora a metáfora de que ele é o “veículo do ser no mundo” remeta ao velho modelo intelectualista. Merleau-Ponty explica:

[...] a vida da consciência – vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva – é sustentada por um ‘arco intencional’ que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes, que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É esse arco intencional que faz a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. É ele que se ‘distende’ na doença (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.190).

Portanto, cabe a esta ideia de “arco intencional” a função de fundamento, mas não apenas. Ela expressa também a experiência de uma função, chamada “movimento de existência”, que não necessariamente expressa a diversidade de conteúdos, pois, diferente da gerência do “eu penso” clássico, ela os liga, “orientando-os para a unidade intersensorial de um ‘mundo’”(MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 192). Mais adiante em seu texto, Merleau-Ponty também mostrará que a *intencionalidade*, responsável por este *laço*, não é pura “consciência de algo”.

Por meio da análise da “afetividade” do corpo e a percepção erótica, a intenção do filósofo foi justamente mostrar que ao visar outro corpo, a existência “se faz no mundo e não em uma consciência”(MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 272). A análise da função da “situação” ficará mais clara no tópico sobre “o corpo como expressão e a fala”, em que Merleau-Ponty enfatizará que fazer da motricidade um modo original de intencionalidade significará justamente conceber o homem não mais como consciência, mas como *existência*.



Esta análise é importante, pois, para Merleau-Ponty, na questão da sexualidade, lidamos “não com um automatismo periférico”, como no modelo clássico, mas com uma “intencionalidade que segue o movimento geral da existência e que inflete com ela”², isto porque Schneider, o doente analisado, não está mais em “situação afetiva ou ideológica”, já que, para ele, “o sol e a chuva não são nem alegres nem tristes, o humor só depende das funções orgânicas elementares, o mundo é afetivamente neutro”(MERLEAU-PONTY, 2006b, p.272). Isso explica que a vida sexual acontece como uma “intencionalidade original”, através dela redescobrimos as raízes vitais da percepção, da motricidade e da representação, e fazemos com que todos esses processos repousem no que Merleau-Ponty nomeou “arco intencional”, “que inflete no doente e que, no normal, dá à experiência o seu grau de vitalidade e de fecundidade” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 218).

Essa forma intencional permitia ao “ser no mundo” tomar *posse* de seu meio, pois o exemplo da sexualidade mostra que ela não é um ciclo automatizado, ao contrário, está ligado a um “sujeito inteiro”, a um *sistema*. Ela está numa relação de expressão “recíproca” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.218) e isto significa que a expressão da vida sexual se distancia tanto do modelo de explicação empirista da realidade, como da concepção que a reduz ao condicionamento de estímulos exteriores e a reações de puro prazer e de dor. Também se distancia do modelo intelectualista, que a transforma – a vida sexual – em efeito das atividades categoriais da consciência cognitiva.

Para Merleau-Ponty, como citamos no início, existe “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.”(MERLEAU-PONTY, 2006b, p.217). Através da análise da sexualidade, como “elaboração de uma forma geral de vida”, observa-se a vida genital engrenada na vida total do sujeito.

Projeta-se, por esta via, a maneira do homem de *ser no mundo*, tanto a respeito do tempo como em relação aos outros homens. Perspectiva que é reafirmada no caso da intencionalidade na abordagem da “fala”, pois, para o fenomenólogo a fala é uma modalidade, sobretudo, “existencial”, que culminará no aparecimento da “intencionalidade operante”,



ambas não se utilizam de uma representação intelectual prévia do fim a ser alcançado pelo corpo. Tanto a fala quanto os gestos utilizam o poder geral do corpo para organizar um meio significativo.

Diante disso, percebemos que concebido ora sob a primazia do “para si”, ora do “para outrem”, a situação do “ser no mundo” tornou-se, neste momento da obra merleau-pontyana, “ser percebido”, conciliando a dualidade clássica corpo-espírito, corpo-natureza ou corpo-consciência, consciência-natureza. Entretanto, podemos perceber que, desde seu início, o projeto ontológico de Merleau-Ponty expressava o caráter sensível partilhado tanto pelo mundo quanto pelo corpo percipiente na busca pelo *Ser* anterior à correlação subjetiva e a um novo sentido de natureza, aquém da predicação clássica naturante/naturado e das clássicas dualidades antropológicas. Assim, o que Merleau-Ponty defendeu primeiro como sensação era tributário de uma esfera intencional que manifestava a abertura ao mundo, com a intenção de investigar a unidade anterior à cisão sujeito-objeto que, por sua vez, revelou um vínculo primordial entre o que se compreende por expressão e percepção, revisão feita posteriormente pelo filósofo em seus cursos ministrados nos anos 1950 em que a intencionalidade é revisada em prol da ideia de *expressão*, fundamental para a reelaboração da ideia de *sensível*. A importância disso foi que o mundo merleau-pontyano pode se tornar um conjunto aberto e inesgotável. Ainda que não fosse possível explorá-lo inteiramente, emergiu uma nova chave de interrogação, que qualificava o caráter radical da reflexão que se iniciava.

REFERÊNCIAS

CHAUÍ, M. S. *Experiência do pensamento: ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DUPOND, P. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FURLAN, R. A noção de “comportamento” na filosofia de Merleau-Ponty. IN: *Estudos de psicologia*. Natal: UFRN, v. 5, n. 2, p. 383-400, jul.-dez. 2000.

_____. A noção de “consciência” na “Estrutura do comportamento”. IN: *Psicol. USP*, v.12, n. 1, São Paulo, p. 11-31, 2001.

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

Revista Paranaense de Filosofia, v. 1, n. 2, p. 260-278, Jul./Dez., 2021.

ISSN: 2763-9657

Universidade Estadual do Paraná



____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

____. *Psicologia e pedagogia da criança*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*. Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora da UFPR, 2001.

____. Merleau-Ponty leitor dos clássicos. IN: *Dois pontos*, Curitiba: UFPR; São Carlos: UFSCar, v. 9, n. 1, p. 97-119, abril 2012.

SILVA, C. A. de F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

Recebido: 28/10/2021

Aprovado: 16/11/2021