

<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29777>

Artigo recebido em: 28/02/2020

Artigo aprovado em: 26/05/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY

a *Fenomenologia da percepção* e os progressos do método fenomenológico

BEAUVOIR, INTERPRETER OF MERLEAU-PONTY

the *Phenomenology of Perception* and the progress of the phenomenological method

Lucas Joaquim da Motta¹

(lucasjoaquimdamoto2000@gmail.com)

RESUMO

Na década de 1940, os estudos sobre o método fenomenológico de Husserl causam grande impacto na França, atraindo vários intelectuais da época, dentre eles Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir. Em 1945, Merleau-Ponty publica a *Fenomenologia da percepção*, obra que sintetiza um sistema fenomenológico através da relação mútua entre o corpo cognoscente e o mundo expressivo. Logo depois, Beauvoir escreve uma resenha para a revista francesa *Les temps modernes* (1945) analisando os principais argumentos da tese de Merleau-Ponty – por exemplo, como a consciência elementar atua em direção ao mundo e sua ordem ontológica. Destarte, nossa intenção é estabelecer uma relação teórica entre a resenha de Beauvoir e o ensaio merleau-pontyano, bem como enfatizar dois momentos da resenha da filósofa, a saber: (1) como os conceitos de corpo cognoscente e mundo expressivo formam entre si uma correlação fundamental; e (2) como esses mesmos conceitos revestem as várias faces ontológicas da existência concreta.

Palavras-chave: Beauvoir. Corpo. Merleau-Ponty. Mundo. Fenomenologia.

ABSTRACT

In the 1940s, studies on Husserl's phenomenological method had a great impact in France, attracting several intellectuals of the time, among them Merleau-Ponty and Simone de Beauvoir. In 1945, Merleau-Ponty published the *Phenomenology of Perception*, a work that synthesizes a phenomenological system through the mutual relationship between the cognizant body and the expressive world. Soon after, Beauvoir wrote a review for the french magazine *Les Temps Modernes* (1945) analyzing the main arguments of Merleau-Ponty's thesis – for example, how elementary consciousness acts towards the world and its ontological order. Thus, our intention is to establish a theoretical relationship between Beauvoir's review and Merleau-Ponty's essay, as well as to emphasize two moments of the Beauvoir's review, namely: (1) how the concepts of cognizant body and expressive world form a fundamental correlation between each other; and (2) how these same concepts coat the various ontological faces of concrete existence.

Keywords: Beauvoir. Body. Merleau-Ponty. World. Phenomenology.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3740493609654132>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4697-6247>.



A Luiz Damon Santos Moutinho

1. A FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA E O VOLTAR-SE ÀS COISAS MESMAS

Em 1945, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) publica a *Fenomenologia da percepção*, cujo prefácio retorna ao lema husserliano de voltar às coisas mesmas. Antes de qualquer coisa, é necessário compreendermos o que o filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938) está nos propondo ao escrever tal preceito. Vejamos que a teoria do conhecimento de Husserl – a fenomenologia – parte do pressuposto de uma redução fenomenológica, ou seja, da mudança do conhecimento gerado pela percepção para uma *consciência eideticamente reduzida*.

Desse modo, voltamos às coisas mesmas ou, em outras palavras, para as essências de todas as coisas; portanto, para voltar às coisas mesmas é preciso um agente que suspenda todos os juízos da realidade concreta. E para que tal suspensão ocorra é necessária uma consciência intencional, isto é, uma consciência direcionada a alguma coisa; logo, ela possui uma diretividade capaz de captar todas as partes da realidade, sem separá-las ou, ainda, abstraí-las. Nesse sentido, a fenomenologia de Husserl tende a investigar a essência das coisas, reduzindo-as ao *eidōs* (do grego εἶδος; ideia, forma, essência).

Em novos termos, ao ocorrer a redução eidética do mundo objetivo, a consciência se depara com os fenômenos puros de tal consciência, sendo que “todas as apercepções e juízos posicionantes que visam além dos dados da intuição adequada e puramente imanente (isto é, que visam além do puro fluxo de vivências) são tratados pela fenomenologia puramente como as vivências que são em si próprias” (HUSSERL, 1980, p. 176), e “são submetidos a uma investigação de essência puramente imanente e puramente ‘descritiva’” (HUSSERL, 1980, p. 176). A consciência-em-si em Husserl – sendo ela a mais elementar de todas – é operante, pois opera sobre o objeto intencional, sem separar sujeito e objeto – como previsto pelo método cartesiano. O modo como esses mesmos objetos aparecem para a percepção é o *fenômeno*, isto é, aquilo que aparece, se manifesta, se mostra à consciência. E como investigá-lo? Somente por meio de uma redução fenomenológica que suspenda todos os juízos extraídos do plano concreto. Em novos termos, trata-se de uma *epoché* (do grego εποχή: suspensão de todos os juízos).

BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY

a fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico



Entretanto, se em Husserl o mundo sensível é dogmático e, portanto, distante de ser o elemento investigado pela fenomenologia, em Merleau-Ponty tal mundo apresenta outra natureza, cuja ordem é sensível. Assim, nosso filósofo escreve que “A redução eidética [...] é a resolução de fazer o mundo aparecer tal como ele é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos, é a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 13). Em suma, essa redução fenomenológica é a suspensão dos juízos colocados sobre todas as coisas, para que somente aquilo que a consciência reduza fenomenologicamente seja compreendido de maneira analítica.

Sendo assim, o método em questão tem como um dos objetivos máximos evitar o dualismo ontológico da tradição moderna, ou seja, a separação entre alma e corpo, sujeito e objeto, realidade física e realidade psíquica. Em outras palavras, tal método tem como um de seus objetivos se afastar completamente da metafísica clássica, na qual os dados *a priori* do conhecimento e suas causas não foram analisadas, a rigor, conforme os filósofos modernos o fizeram. Com base nisso, a fenomenologia se encontra antes de qualquer teoria empírica, pois só assim será possível a compreensão dos sentidos ideais da consciência eideticamente reduzida. Desse modo, diferentemente de Husserl, a fenomenologia merleau-pontyana investiga o mundo que se manifesta ao sujeito concreto antes mesmo de ele possuir consciência de si mesmo; ou seja, a redução é voltada para o mundo, cujos *sentidos* precedem a existência.

Merleau-Ponty adere a essa noção husserliana, mas a reformula, defendendo a tese de que a coisa mesma prevista por Husserl é a própria significação do sensível; portanto, a intencionalidade da consciência de Husserl será aquilo que Merleau-Ponty denomina de “intencionalidade de ato” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 16), uma vez que tal intencionalidade terá como direção o plano sensível. Nessa perspectiva, “retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 4). Logo, o mundo em Merleau-Ponty é descrito como sendo um tecido sólido, considerando-se que as linhas dele constituem o todo fenomenal; por conseguinte, a verdade do mundo, conforme tece a si mesma, manifesta-se.

Nessas condições, os próprios objetos compõem o todo e, conseqüentemente, remetem um ao outro. O juízo do sujeito fático, isto é, do sujeito que se desvela no mundo, constitui-se com o mundo que já está dado; logo, a intencionalidade do ato precede nosso juízo particular e concreto. Assim, qualquer ato tem por pressuposto o mundo, visto que ele, como dito anteriormente, precede qualquer apreensão: eis a noção de *percepção*. Desse modo, por exemplo, na medida em que se pinta, se desenha, pois



a cor não se separa da superfície; ou seja, o sentido não se separa da expressividade do mundo. Nessa perspectiva, as partes de um todo se representam como aspecto que remete a outro aspecto, que remete a outro aspecto, e assim se prossegue – totalizando todas as coisas. O que apreende esse todo não é a consciência, mas sim um corpo que, por sua vez, é sensível.

Para nosso filósofo, um dos aspectos mais fundamentais, senão o mais importante, desse mundo totalizante é o fato de ele ser *a priori sintético*; portanto, o sujeito apenas percebe relações entre cada coisa existente nesse mesmo mundo, formando um tecido sólido. Para exemplificar isso, pensemos uma superfície qualquer. Não há cor sem superfície; portanto, podemos apenas idealizar um ponto se houver um fundo sob ele. Sendo assim, a percepção não capta pontos simples, pois isso é mera abstração: o que ela capta são as relações de qualidades que formam o todo – diferentemente da tradição cartesiana, que divide o sentido em várias partes.

Ainda nessas condições, podemos concluir que a intencionalidade não é uma relação real, isto é, nela não há a presença de uma objetividade. Ela não é redutível a determinado objeto ou a uma realidade; em outras palavras, a intencionalidade não é como um feixe de luz que atinge os olhos de um indivíduo qualquer. Assim, tal intencionalidade é voltada para esse mundo expressivo e cognoscente, cuja realidade é fenomenal. Por conseguinte, pensemos que alguém entre em seu quarto e sinta uma sensação estranha, diferente das quais costuma sentir, mas de que não sabe a causa nem a natureza. Algum tempo depois, nesse mesmo quarto, ele percebe que o quadro que ali havia mudou de posição por causa de uma ventania de verão; portanto, houve uma mudança na organização do todo.

Mas o que pretendemos demonstrar com esse exemplo cotidiano? Em Merleau-Ponty, as relações entre os objetos formam um todo que afeta a sensibilidade do corpo, independentemente de ela ocorrer no primeiro contato com o ambiente ou, ainda, de maneira implícita. Logo, na própria *situação* estão dadas as possibilidades; os juízos e as escolhas estão presentes após qualquer apreensão de uma situação. Nessa perspectiva, a abstração mais lógica que se pode pensar ainda implica uma noção de corpo e uma noção de mundo, mesmo que suas variantes intencionais sejam especulativas; e é baseado nessas noções que Merleau-Ponty fará sua própria fenomenologia da percepção, propondo uma nova análise acerca do papel do corpo perceptivo em relação ao mundo sensível, sem reduzi-la a uma natureza metafísica. Logicamente, com base nisso, a interpretação que Simone de Beauvoir propõe acerca da obra merleau-pontyana é desenvolvida com a retomada de tais noções.

BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY

a fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico



1.1 A redução (*epoché*) e a suspensão de todos os juízos do mundo

Se a redução fenomenológica é uma teoria que chama a atenção de Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir, resta-nos saber como ela é investigada por ambos os filósofos. O fato fundamental que irá chamar a atenção dos dois filósofos é como se podem evitar todos os erros provenientes das relações da consciência com o mundo objetivo; portanto, “essa redução refere-se ao mesmo tempo às manifestações do mundo exterior e ao eu do homem encarnado, do qual a fenomenologia vai buscar o sentido” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 158-159).

Nesse sentido, as aparições fenomenológicas do mundo e as várias maneiras de o ser encarnado se manifestar são apreendidas pela consciência; e é, com efeito, como ocorre a redução delas. É nesse movimento intencional que as significações que constituem o mundo são fundadas. Na *Fenomenologia da percepção*, a redução husserliana sugere a operação da consciência transcendental rumo a seu retorno, cujo desdobramento é absoluto. Mas, ainda assim, as partes que constituem um todo não podem ser reduzidas absolutamente ao *eidós*; logo, é por conta da problemática de estarmos no mundo, inseridos nele através de uma síntese temporal, que toda a existência se manifesta na perspectiva ontológica do ser.

Por outro lado, Simone de Beauvoir aproxima a conversão existencialista à redução fenomenológica, uma vez que “a existência se afirma como um absoluto que deve buscar em si sua justificação e não se suprimir, ainda que se conservando” (BEAUVOIR, 2005, p. 18). Desse modo, a conversão existencialista analisada por intermédio da passagem da negatividade para a positividade existencial é um modo pelo qual a consciência de si vem à tona. O que Beauvoir está buscando é – assim como Merleau-Ponty – evitar os erros de cunho dogmático da realidade externa, sem se deparar com o método das metafísicas tradicionais. Uma vez posto que “a redução fenomenológica previne os erros do dogmatismo ao suspender toda afirmação tocante da realidade do mundo externo” (BEAUVOIR, 2005, p. 18), a conversão beauvoiriana trará a transcendência concreta sem abstrair os anseios humanos.

Em suma, ambos os filósofos buscam na redução fenomenológica um meio de aderir à particularidade da consciência e, no mesmo instante, pensar a pluralidade de consciências, isto é, o conjunto de seres separados entre si. Essa reflexão será pertinente no percurso de nossa exposição.



2. O MUNDO EXPRESSIVO NA PERSPECTIVA ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DE SIMONE DE BEAUVOIR

Um dos debates mais importantes ocorridos na história da filosofia moderna advém do diálogo conflitante entre realismo e idealismo: as correntes realista e idealista nos permitiram pensar como o sujeito operante se adapta a um objeto universal e como o objeto é analisado rigorosamente pelo sujeito do conhecimento, respectivamente. Com base nisso, o pensamento moderno, demarcado pela presença de grandes filósofos como, por exemplo, Descartes, Espinosa, Hume, Kant e Hegel, entre outros, teve um progresso considerável; entretanto, tal pensamento iniciou seu método investigativo através da universalidade e da totalidade. Em outras palavras, partiu de uma reflexão cuja metafísica é o sustento de seu edifício teórico.

Desse modo, a fenomenologia – em seu sentido amplo – se dedicou, entre outras coisas, a renovar os saberes filosóficos, na medida em que ela é indicativa de si mesma; isto é, o método fenomenológico em geral não se inicia de algum elemento metafísico como as filosofias tradicionais, mas sim de uma concreticidade particular rumo ao plano fenomenal. Com Merleau-Ponty não é diferente: o filósofo se opõe ao inteligível e se detém na aparição *no mundo e do mundo*, em vista de que a transcendência busca transcender a si mesma. Portanto, as aparências que remetem às outras aparências consistem numa relação totalmente afetiva, e não somente isso; o *lógos* (do grego Λόγος: razão, pensamento, discurso, palavra) descrito por Merleau-Ponty consiste justamente nessa sequência coerente e concreta entre as remissões. Por essa razão, o filósofo francês faz um *lógos do mundo estético*, demonstrando como tal mundo expressa a si mesmo e como sua expressividade é percebida:

O empirismo assim como o intelectualismo separou o mundo da consciência; para conseguir juntar-lhes, aquele pediu à consciência que abdicasse diante da opacidade do real; o outro dissolveu o real à luz da consciência e, finalmente, ambos falharam em explicar essa experiência autêntica: a consciência do real. (BEAUVOIR, 1945, p. 364, tradução nossa)²

Em sua resenha, Simone de Beauvoir retorna à dualidade metafísica, descrevendo que tanto o empirismo quanto o intelectualismo falharam em compreender a consciência no seu

² “L’empirisme comme l’intellectualisme séparait le monde de la conscience: pour réssuir ensuite à les rejoindre, l’un demandait à la conscience d’abdiquer devant l’opacité du réel; l’autre dissolvait le réel dans la lumière de la conscience, et pour finir tous deux échouaient à rendre compte de cette expérience unique: la conscience eu réel.”



aspecto intencional em relação ao mundo no seu aspecto sensível. Nessas condições, o que tais correntes filosóficas fizeram consiste na separação entre a consciência e a realidade; e, como Beauvoir escreve, contrário a essa separação, “Merleau-Ponty nos mostra que a atitude fenomenológica permite que o homem acesse ao mundo e se encontre: é dando-me ao mundo que me realizo, e é assumindo-me que apreendo tal mundo.” (BEAUVOIR, 1945, p. 364, tradução nossa)³.

Assim, há uma correlação fundamental entre sujeito e mundo, visto que o mundo é um sujeito – soberano e independente – em si mesmo. Ou seja, tal mundo independe de um espectador – diferentemente da concepção de mundo em Sartre. Ainda assim, o que Merleau-Ponty defende, entre tantas outras coisas, é uma noção de mundo próprio, isto é, um mundo que é expressivo por si mesmo, sem qualquer juízo antecipatório em relação ao sujeito fático; em outras palavras, o sentido desse mesmo mundo precede a existência fática. Tal aspecto do mundo nos direciona a uma nova compreensão acerca dele, pois a aparição fenomenal que, por sua vez, remete a outra aparição e assim concomitantemente é uma ação consecutiva e constante realizada no mundo. Logo, ele é expressivo independentemente da consciência – em seu aspecto mais elementar – e das próprias aparições.

221 Entretanto, o corpo, conforme Beauvoir disserta, é a maneira pela qual podemos estar no mundo, ou seja, o modo de termos uma presença nele, extraindo os juízos que são imanentes a tal mundo. Para Merleau-Ponty, “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, 2011, p. 122). Desse modo, o corpo apreende o mundo sensível que exprime um sentido totalmente pré-lógico.

A fenomenologia traz consigo reflexões em que a vida é descrita através de um método que a desvela. Nessa perspectiva, “nascer é ao mesmo tempo nascer *do* mundo e nascer *no* mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 608, grifos nossos); portanto, não há nenhuma separação entre a geração e a representação. O mundo é dotado de juízos que lhe são imanentes, pois não dependem do olhar fenomenal para sua fundamentação; entretanto, o ser que busca sua total constituição é um ser dotado de corporeidade, capaz de assimilar as partes desse mesmo todo.

Aliás, o todo apenas pode ser denominado dessa maneira graças a essa capacidade de assimilação do corpo cognoscente. Justamente por essa razão o sentido se torna autêntico,

³ “Merleau-Ponty nous montre que l’attitude phénoménologique permet à l’homme d’accéder au monde, et de s’y retrouver lui-même: c’est en me donnant au monde que je me réalise, et c’est en m’assumant moi-même que j’ai prise sur le monde.”



devido a seu movimento rumo ao desvelamento daquilo que apreende. A questão de um corpo cognoscente constituído concretamente é englobada por uma correlação entre transcendência e imanência – tanto em Merleau-Ponty quanto em Simone de Beauvoir –, e essa relação é demonstrada por ambos os filósofos. Vejamos que em *O segundo sexo* essa relação é de grande importância e exprime um conceito fundamental do sujeito-existente-no-mundo:

[...] na realidade, todo existente é, ao mesmo tempo, *imanência* e *transcendência*; quando não lhe propõem um objetivo, quando o impedem de atingir algum, quando o frustram em sua vitória, sua transcendência cai no passado, isto é, cai na imanência. (BEAUVOIR, 2009, p. 345, grifos nossos)

A relação única entre transcendência e imanência não é, nessas condições, de natureza metafísica: é uma *relação de indissociação*. Portanto, o sujeito concreto transcende a si mesmo e, com razão, a outrem – ontologicamente –, superando o plano imanente que lhe é dado; mas isso não sugere que ele escapa inteiramente à situação que o circunscreve. Essa mesma relação entre o que é transcendente e imanente, o que é finito e infinito, segundo Merleau-Ponty, é uma *ambiguidade*. O conceito de ambiguidade é extremamente caro tanto para Simone de Beauvoir quanto para Merleau-Ponty, sobretudo no que diz respeito à condição humana. Assim, veremos basicamente como este último filósofo compreende a ambiguidade e, ainda, como tal conceito está presente na resenha de Beauvoir.

2.1 A ambiguidade e o corpo fenomenal

A condição fenomenal da experiência é demarcada especificamente através de dois traços que, por sua vez, podem ser vívidos. Dizemos “vívidos” no sentido de que o corpo os apreende como puro movimento das linhas vividas; como uma agulha que tece um tecido sólido através das intersecções entre as linhas – assim a vida também tece a si mesma. Essas mesmas linhas fenomenais estruturam a configuração daquilo que está em movimento e, com razão, daquilo que pode ser movido. A ambiguidade em Merleau-Ponty, então, carrega em si uma nova problemática, a saber, o paradoxo entre finitude e infinidade, uma vez que o infinito rege a aparição que, como já dito, remete a outra aparição, e assim sucessivamente.

Nessas condições, tal problemática não é uma jogada metafísica; pelo contrário, é uma relação de constituição do plano ontológico. Logo, a imanência e a transcendência constituem uma ambiguidade, cuja infinidade é o próprio não ser



implicado no ser. Ainda assim, o corpo descrito por Merleau-Ponty é um corpo totalmente em movimento, visto que sua diretividade é o próprio mundo sensível; por conseguinte, tal corpo é ambíguo, na medida em que é constituído através de uma síntese temporal. Desse modo, o elemento primordial que sustenta a transcendência fática do ser fenomenal é o próprio tempo: a própria aparição é temporal. Através disso, o ser fenomenal consiste justamente na ambiguidade de sua condição, uma vez que

O que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão. Assim, para nos resumir, a ambiguidade do ser no mundo se traduz pela ambiguidade do corpo, e esta se compreende por aquela do tempo. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 126)

Quando Merleau-Ponty analisa o corpo habitual – enquanto manejável e, ao mesmo tempo, manejado –, também está nos mostrando como a ambiguidade se manifesta a nossa percepção. Isso porque o que permite nos fixar no mundo é justamente o fato de não estarmos totalmente fixados nesse mesmo mundo: trata-se de um paradoxo. Com base nisso, a existência fundamentada por uma jogada temporal é constituída pelo ser no mundo, que, por sua vez, é ambíguo, e ambíguo no sentido de que “a incompletude de meu corpo, sua apresentação marginal, sua ambiguidade enquanto corpo tocante e corpo tocado não podiam então ser traços de *estrutura* do próprio corpo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 140, grifo do autor).

Portanto, no mesmo instante em que nosso corpo se habitua a determinada situação que lhe é inerente, concomitantemente ele a transcende, e isso é comprovado – em termos de natureza ontológica – através da afirmação de Beauvoir, que defende a tese de que um sujeito existente é imanência e transcendência ao mesmo tempo. Em suma, Merleau-Ponty analisa – assim como Beauvoir – como os atos que envolvem a imanência e a transcendência conceituam o corpo cognoscente. Além disso, há também a análise da fenomenização do ser, uma vez que há um ser particular implicado em toda aparição. Ou seja, a coerência do *lógos* do mundo estético está contida nas próprias aparições; portanto, elas jamais se excluem umas às outras, mas remetem umas às outras ao infinito.

Aliás, o próprio Merleau-Ponty discorre que,

Em seu livro *Le deuxième sexe* [...], Simone de Beauvoir muito justamente observa que não podemos colocar o corpo em primeiro lugar, nem no segundo, isto é, que o corpo não é nem um limite normal, nem mais simples meio, o que seria para ele uma



degradação. Sua posição em comparação com a consciência é ambígua: se ele fosse inerte, seria instrumento, mas ele não o é, porque seu consentimento é necessário. (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 40)

Nesse sentido, como já havíamos presumido antes, a condição do corpo não é demarcada por uma limitação física; a relação entre ela e a consciência é de natureza ambígua, isto é, consiste em sua justaposição no universo, mas, ao mesmo tempo, é o psiquismo que lhe é próprio que consente seu desenvolvimento. Assim, o psíquico corporal atribui um sentido eficiente à junção de seu elemento psicológico e de sua condição física. Justamente por essa razão, tal consciência – conforme Merleau-Ponty previu – não é de cunho cognoscente: o desenvolvimento do corpo apenas pode ser explicado pela reestruturação que sua situação assume em direção a engendrar os movimentos que formam a vida.

É isso que Merleau-Ponty está propondo ao escrever que “o corpo sozinho não é motor suficiente de desenvolvimento, mas ele lhe é necessário” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 40). A questão temporal está presente aqui a partir do momento em que admitimos o desenvolvimento dos movimentos corporais; caso contrário, toda consciência não estaria direcionada a si mesma e ao que lhe circunscreve.

Logo, é esse movimento que projeta a existência e, com efeito, garante a transcendência fática. Nessa perspectiva, a ambiguidade em Merleau-Ponty se demonstra como aquilo que escapa ao que é dado por intermédio da percepção do corpo próprio: ela é constitutiva do ser, que está inserido na abertura do tempo objetivo. Essa questão da ambiguidade em seu sentido fenomenal é demonstrada explicitamente por Simone de Beauvoir:

[...] elas [as coisas] são silêncio e mistério, um Outro que nos escapa; elas nunca são inteiramente dadas, mas, pelo contrário, são sempre abertas; o mundo, no sentido pleno da palavra, não é um objeto, ele transcende todas as perspectivas que dele retiro. Real, o mundo ainda está inacabado, mas, no entanto, esta contradição corresponde àquela que se opõe à ubiquidade⁴

⁴ É interessante o termo de que Beauvoir se utiliza para expressar a tese merleau-pontyana de que o mundo é um todo inacabado em busca de seu acabamento: por “ubiquidade”, podemos entender aquele movimento expressivo e totalizante do mundo em si, cujas partes particulares totalizam a harmonia desse grande indivíduo, a saber, o próprio mundo. De um lado, a unidade primordial é de natureza transcendental, pois ela escala o apreensível do corpo; a síntese do real pressupõe um campo fenomenal, cuja corporeidade é um dado, mas ao mesmo tempo escapa a sua apreensão total. Talvez seja por esse motivo que Beauvoir caracteriza tal síntese como uma espécie de abertura. Quando a intencionalidade – direcionada ao mundo sensível – se apresenta como sendo noemática, o que temos é uma relação sintética entre a coisa mesma husserliana e o universo sensível. Por outro lado, a própria unidade em questão consiste no voltar-se ao mundo, visto que não há uma estrutura que preceda as relações afetivas que constituem um indivíduo denominado *mundo*. De todo modo, essa expressão utilizada por Beauvoir, a saber, “ubiquidade”, dá espaço à ideia de uma experiência perceptiva e,



da consciência e ao seu envolvimento em um campo de presença. (BEAUVOIR, 1945, p. 366, tradução nossa)⁵

Essa ambiguidade faz parte de toda síntese filosófica da autora; portanto, se assim podemos dizer, ela é a *filósofa da ambiguidade*⁶, pois em suas produções escritas, sejam elas literárias ou filosóficas, a questão da ambiguidade possui papel fundamental no que diz respeito à condição humana; aliás, a própria condição humana é ambígua, na medida em que o ser é livre e moral, ao mesmo tempo (cf. BEAUVOIR, 2005, p. 26). E nessa resenha acerca da *Fenomenologia da percepção* não é diferente. A autora busca compreender o que resguarda o objeto percebido, uma vez que “as coisas *falam* conosco [...] verdadeiramente a natureza é linguagem, uma linguagem que ensina a si própria” (BEAUVOIR, 1945, p. 366, grifo da autora, tradução nossa)⁷.

Paralelo a isso, ainda que o sentido do objeto percebido seja lógico, há determinado mistério por parte dele, visto que ele escapa à apreensão total de sua estrutura sensível. Desse modo, a apreensão de toda a conjuntura do corpo cognoscente ocorre pela participação concreta e sensível de outrem, donde advém a passagem da ideia para a coisa – no sentido fenomenológico do termo.

Se a transcendência é um movimento operante que permite que a existência seja transformada em uma situação de fato, logo, ela é a responsável também por atribuir uma

portanto, criadora: ela cria o mundo na medida em que o mundo em si não é ela mesma. E essa interpretação nos remete ao conceito de atitude estética em Simone de Beauvoir, promovendo um diálogo produtivo: em Merleau-Ponty, o mundo é *a priori* expressivo; em Beauvoir, o mundo *torna-se* expressivo. Logo, existe uma diferença muito importante no que ambos os filósofos entendem por *expressividade do mundo*. O leitor interessado no conceito beauvoiriano de atitude estética pode recorrer ao ensaio que publicamos na revista *Pólemos* sob o título *A noção de atitude estética em Simone de Beauvoir* (2020) – tema que não é nossa intenção abordar neste trabalho. Em suma, o que podemos notar é que nossa autora sempre estabelece uma coerência entre seus textos. Sobre Merleau-Ponty, a abertura sintética que o filósofo explana é de ordem temporal e, portanto, “Perceber é envolver de um só golpe todo um futuro de experiências em um presente que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo. É essa abertura a um mundo que torna possível a verdade perceptiva, torna possível a realização efetiva de uma *Wahrnehmung* [do alemão: defesa, percepção], e nos permite ‘barrar’ a ilusão precedente e considerá-la como nula” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 398).

⁵ “[...] elles sont aussi silence et mystère, un Autre qui nous échappe; elles ne sont jamais tout entières données, mais au contraire toujours ouvertes; le monde au sens plein du mot n’est pas un objet, il transcende toute les vues perspectives que j’en prends. Réel, le monde est cependant toujours inachevé, et ce contradiction correspond à celle qui oppose l’ubiquité de la conscience et son engagement dans un champ de présence.”

⁶ Ainda que inúmeros intelectuais – como Kierkegaard, Sartre e Merleau-Ponty – tenham analisado o conceito existencial de ambiguidade, o filósofo, ou melhor, a filósofa que merece esse título é, sem dúvida, Simone de Beauvoir. A autora, em seus diversos ensaios filosóficos, traz esse conceito e o compreende minuciosamente através de uma ontologia inerente a seu próprio pensamento. Todavia, a ambiguidade não se resume à ontologia, visto que ela também possui uma face moral. Eis o que Simone de Beauvoir denominou de moral da ambiguidade.

⁷ “Les choses nous parlent [...] véritablement la nature est langage, un langage qui s’enseignerait lui-même.”



tensão a essa mesma situação. Nessa perspectiva, “justamente por ser transcendência, a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois então a tensão que a define desapareceria” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 234). Assim, do contrário, todos os limites e todas as barreiras que há entre a liberdade e a moralidade desapareceriam, afastando a existência de seu sentido. Na verdade, “o homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 236); em outras palavras, é um devir que não possui nenhum dado incondicionado, mas também nenhuma segurança concreta. Então, um dos aspectos que Simone de Beauvoir traz na resenha da *Fenomenologia da percepção* é seu caráter crítico à moral e à ciência de sua época. Veremos isso no decorrer do texto.

Sobre a questão do corpo vivido em Simone de Beauvoir, como a autora o sustenta? E não somente isso: qual é a relação do papel da corporeidade com o método ontológico? Em determinados momentos de *O segundo sexo*, sobretudo no capítulo “Os dados da Biologia”, Beauvoir retorna à fenomenologia de Merleau-Ponty a fim de esboçar qual é a natureza do corpo próprio. Assim, a filósofa não é somente uma intérprete acerca da *Fenomenologia da percepção*, mas também traz conceitos de tal ensaio para metodizar, seja criticando ou defendendo, sua própria filosofia – uma vez que a autora está inscrita no que comumente chamamos de história da filosofia contemporânea (originada a partir do final do século XVIII, desde a Revolução Francesa, e que se estenderá até os dias atuais, perpassando os séculos XIX e XX):

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty observa que a existência humana nos obriga a rever as noções de necessidade e de contingência. “A existência”, diz ele, “não tem atributos fortuitos, não tem conteúdo que não contribua para dar-lhe sua forma, não admite em si mesma nenhum fato puro, pois é o movimento pelo qual os fatos são assumidos”. É verdade. Mas é também verdade que há condições sem as quais o próprio fato da existência aparece como impossível. A presença no mundo implica rigorosamente a posição de um corpo que seja a um tempo uma coisa do mundo e um ponto de vista sobre esse mundo: mas não se exige que esse corpo possua tal ou qual estrutura particular. (BEAUVOIR, 2009, p. 39)

Se para Merleau-Ponty toda existência concreta exige uma natureza mista, dotada de movimento e contingência, o corpo, por sua vez, é o responsável por assumir os fatos que estão direcionados intencionalmente a ele. Nessas condições, a corporeidade exige determinadas condições para assumir esse movimento, visto que toda ideia acerca do ser humano é histórica, isto é, traz em si um processo temporal cuja posse de si também é a posse do mundo. Conforme nosso filósofo disserta, “a existência humana nos

BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY

a fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico



obriga a rever nossa noção usual da necessidade e da contingência, porque ela é a mudança da contingência em necessidade, pelo ato de retomada” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 236).

Simone de Beauvoir assume a veracidade presente nessa descrição fenomenológica, na medida em que não há um único elemento determinante sequer acerca da situação corpórea do ser. Entretanto, ela também ressalta que, além disso, determinadas condições que são contingentes para a atitude do mundo tornam-se uma *necessidade*. Essa passagem representa ontologicamente que o ser-no-mundo exige uma fenomenalidade corpórea, ou seja, que o corpo seja no mesmo instante uma coisa e um ponto de vista – em novos termos, uma estrutura e uma historicidade encarnada, respectivamente.

E esse é o fato inédito que Beauvoir demonstra: um *corpo ambíguo*, cujo primeiro predicativo não anula o segundo; portanto, um corpo físico, sexuado, falante, expressivo, enfim, é o modo de o ser se transcender e, ao mesmo tempo, se transcender no mundo que lhe é de direito. Sem dúvida, ele é um corpo cognoscente; todavia, a bipolarização o define distintamente. Desse modo, o corpo beauvoiriano é “o instrumento de nosso domínio do mundo, este se apresenta de modo inteiramente diferente segundo seja apreendido de uma maneira ou de outra” (BEAUVOIR, 2009, p. 65), ou seja, é um meio operante que domina toda a situação que lhe é imanente e, ao superá-la, por conseguinte, ele a transcende. É justamente essa estrutura ambígua que sugere em si um ato contingente de nossa ação rumo a uma necessidade. Nessa perspectiva, a síntese temporal cria todas as circunstâncias que regem o corpo-mundo.

Retornando à resenha, a noção de corpo que Beauvoir nos apresenta em *O segundo sexo* possui certa aderência quando a filósofa escreve que “é dando-me ao mundo que me realizo, e é assumindo-me que apreendo tal mundo” (BEAUVOIR, 1945, p. 364, tradução nossa, grifo nosso)⁸. A correlação entre corpo e mundo é fundamentada através de toda uma síntese histórica, uma vez que “este corpo não está preso no momento, ele envolve toda uma história, e até mesmo uma pré-história” (BEAUVOIR, 1945, p. 366, tradução nossa)⁹.

Justamente por essa razão a questão da corporeidade é tão cara em *O segundo sexo*, pois a situação que engloba a categoria do Outro, cuja mulher é um dos elementos constitutivos, é uma situação demarcada por um devir histórico. Portanto, a mulher – inserida numa humanidade constituída masculinamente – é preenchida por significações equivocadas

⁸ “[...] c’est en me donnant au monde que je me réalise, et c’est en m’assumant moi-même que j’ai prise sur le monde.”

⁹ “[...] et ce corps n’est pas enfermé dans l’instant, il implique toute une histoire, et même une préhistoire.”



e também masculinas, desde a origem da civilização até o mundo contemporâneo. Logo, somos seres preenchidos historicamente: nosso corpo é uma *situação histórica* e, ao mesmo tempo, *um ponto de vista perante outrem*.

Além disso, em um segundo momento, a filósofa traz a análise de que “a mulher, como o homem, é seu corpo, mas seu corpo não é ela, é outra coisa” (BEAUVOIR, 2009, p. 62, grifo da autora). Nessas condições, distante de nos determos nessa definição extremamente rigorosa, vemos que é um corpo – seja masculino ou feminino – anônimo que determina, mas não é determinante; assim sendo, a relação anatômica entre os sexos exige uma corporeidade, ainda que tal relação não seja recíproca. A reciprocidade ocorre entre o corpo e o mundo, uma vez que “sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório do meu ser total” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 269).

É por justa causa que a filósofa nos chama a atenção a esse excerto da *Fenomenologia da percepção* para demonstrar a ideia de aderência entre corpo expressivo e sujeito natural. As partes que o constituem apreendem o sentido da coisa¹⁰, visto que a consciência é totalmente comprometida com a atividade. Desse modo, o ato exercido por ele necessita de um contato direto e sensível com outrem; esse é o esboço de como a apreensão ocorre concretamente. Em outras palavras, a apreensão fática do mundo demanda a existência de um corpo anônimo, donde a ideia torna-se algo, isto é, uma coisa – fenomenologicamente. Com base nisso, percebemos que tanto Beauvoir quanto Merleau-Ponty se distanciam da noção de corpo anatômico e se aproximam de um corpo fenomenal. Trata-se de uma inovação nos saberes filosóficos da primeira metade do século XX.

3. A MORALIDADE E OS IMPASSES DO MÉTODO CIENTÍFICO

¹⁰ Vê-se, portanto, que o corpo próprio estudado por Merleau-Ponty é de natureza pré-lógica, ou seja, antecede toda linguagem: eis o *lógos do mundo expressivo*. Nessa medida, a verdade – seja ela a mais racional de todas – é confirmada através de si mesma, a todo instante. Ou seja, a própria racionalidade “não é um problema, não existe detrás dela uma incógnita que tenhamos de determinar dedutivamente ou provar indutivamente a partir dela: nós assistimos, a cada instante, a este prodígio da conexão das experiências, e ninguém sabe melhor do que nós como ele se dá, já que nós somos este laço de relações. O mundo e a razão não representam problemas; digamos, se se quiser, que eles são misteriosos, mas este mistério os define, não poderia tratar-se de dissipá-lo por alguma ‘solução’, ele está para aquém das soluções. A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 19).



Segundo a interpretação de Beauvoir, logo no início de sua resenha, a educação dada a uma criança qualquer visa a transpor a identidade de outrem nela mesma, afastando o sentido de sua presença concreta de sua própria subjetividade. Isto é, a educação moral reduz o valor subjetivo que, em princípio, deve ser percebido pela criança e o substitui por valores incondicionados e de cunho objetivo. Nessas condições, a autora ressalta que

Um dos objetivos essenciais da educação de uma criança é fazê-la perder o sentido de sua presença no mundo. A moralidade ensina-a a renunciar à sua subjetividade ao invés de renunciar ao privilégio de afirmar-se como “Eu” diante de outrem; ela deve se considerar uma pessoa humana entre outras, submissa como as outras a leis universais inseridas num céu anônimo. A ciência a ordena a escapar de sua própria consciência, a afastar-se do mundo vivo e significativo que esta consciência lhe revela, e o qual se esforça para substituir por um universo de objetos fixados, independentes de qualquer olhar e de qualquer pensamento. No entanto, apesar da moralidade, todo homem conhece uma misteriosa intimidade com a existência única que é precisamente dele e, apesar da ciência, todo homem a vê com seus próprios olhos. (BEAUVOIR, 1945, p. 363, tradução nossa)¹¹

Mas o que a filósofa está analisando, entre outras coisas, é como a moral, em seu aspecto amplo, faz com que o sujeito – sendo ele particular e separado de outrem – renuncia à subjetividade que lhe é própria, ao invés de renunciar a sua posição soberba e egocêntrica no mundo. Isso sugere que, antes de pensarmos a condição fenomenal do ser através da moralidade, há uma dualidade entre esse mesmo ser e as leis universais que regem seu contato direto com outrem, uma vez que tais leis são dadas por intermédio de um apriorismo¹².

¹¹ “Un des buts essentiels que se propose l’éducation de l’enfant, c’est de lui faire perdre le sens de sa présence au monde. La morale lui enseigne à renier sa subjectivité, à renoncer au privilège de s’affirmer comme ‘Je’ en face d’autrui; il doit se considérer comme une personne humaine parmi d’autres, soumise comme les autres à des lois universelles inscrites dans un ciel anonyme. La science lui enjoint de s’évader hors de sa propre conscience, de se détourner du monde vivant et signifiant que cette conscience lui dévoilait, et auquel elle s’efforce de substituer un univers d’objets glacés, indépendants de tout regard et de toute pensée. Cependant, malgré là morale, tout homme connaît une mystérieuse intimité avec une existence unique qui est précisément la sienne, et malgré la science, tout homme voit avec ses yeux.”

¹² Essa questão é analisada incansavelmente por Simone de Beauvoir no ensaio *Por uma moral da ambiguidade*, publicado dois anos depois da resenha em questão, em 1947. Nesse sentido, a filósofa busca compreender como particularidade e universalidade podem ser relacionadas sem se reduzirem à dualidade metafísica, que, por sua vez, é contemplada por uma universalidade. Assim, o que ela está buscando é evocar uma possível moral da ambiguidade através de uma condição peculiar acerca dos seres humanos, a saber: “é a pluralidade dos homens concretos, singulares, projetando-se para seus fins próprios a partir de situações cuja particularidade é tão radical, tão irredutível quanto a própria subjetividade” (BEAUVOIR, 2005, p. 21). Ainda assim, será um método que irá unir seres que originalmente são separados entre si rumo a uma tentativa de esboçar uma moral a esses mesmos seres. Por fim, “uma moral da ambiguidade será uma moral que se recusará a negar *a priori* que existentes separados possam ao mesmo tempo estar ligados entre si e que suas liberdades singulares possam forjar leis válidas para todos” (BEAUVOIR, 2005, p. 21).



De modo análogo, a ciência exerce um papel que também visa a distanciar a criança de sua subjetividade, fazendo com que ela escape, isto é, separe-se de sua consciência e, com razão, afaste-se do mundo cujas vivências se tornam significativas; portanto, ela se dedica a substituir toda essa subjetividade por meras abstrações que o universo científico lhe revela através de objetos investigados por intermédio de fórmulas universais.

Dizemos que a criança exerce aquilo que lhe é ensinado através de sua educação, mas, ao ser dependente e ao mesmo tempo livre, ela ainda se depara com sua existência e, por conseguinte, com a existência de outrem: trata-se de um correlato entre ser-para-si e ser-para-outrem. Seja tal condição sem nenhum preenchimento legítimo de uma identidade subjetiva, ainda a criança estará vivendo o mundo e, como resposta a isso, o mundo também a estará vivenciando. Nesse contexto, a relação ontológica entre ser e ser no mundo é uma relação de homogeneidade, isto é, de aderência. Aliás, essa questão é investigada na futura *fenomenologia da ambiguidade* de Simone de Beauvoir, visto que “uma existência não poderia ser fundada instante por instante no nada; é por isso que nenhuma questão se põe para a criança incapaz de se reconhecer no passado, de se prever no futuro” (BEAUVOIR, 2005, p. 28).

Em face desse problema, a autora o analisa através da moralidade fundada por um processo temporal, cujo passado é passível de ser reconhecido e o futuro, por sua vez, é passível de ser previsto. Dessa moral, descrevemos seu aspecto concreto, cujo ser faz a si mesmo; entretanto, ela é confirmada graças à existência inteira do ser – devido a um ser intermediário entre o passado e o futuro. E como essa crítica se apresenta teoricamente na *Fenomenologia da percepção*¹³?

A moral, como dito linhas atrás, é realizada através de uma temporalidade, cuja geração do sentido concreto é feita por intermédio de um movimento real. A relação entre o sujeito fático e o mundo concreto é uma relação também de cunho ético, uma vez que o próprio mundo é moral; isso porque há uma expressividade do mundo em direção aos seres que totalizam sua existência nele mesmo. Assim, o mundo no qual a existência se manifesta rege, entre outras coisas, a conduta entre si e outrem, buscando se expressar através do todo. Nessas condições, a síntese temporal faz com que o mundo em questão transcenda a si mesmo, na medida em que o corpo transcende reciprocamente o mundo.

¹³ A intenção aqui não é demonstrar como a questão moral é investigada por Merleau-Ponty; a intenção é apenas explicitar a razão pela qual Simone de Beauvoir enfatiza a crítica à moralidade na resenha da *Fenomenologia da percepção*. O leitor interessado no pensamento ético de Merleau-Ponty pode recorrer ao ensaio *O metafísico do homem*, obra que não abordaremos neste texto.

BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY

a fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico



Ainda assim, “quando se fala de uma moral elevada ou baixa, não se estende ao psíquico uma relação que só teria sentido pleno no mundo físico” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 382). A definição de moral dita como sendo elevada ou baixa independe de seu aspecto fundamental, a saber: o que importa é que a realização da moralidade apenas pode ser exercida no mundo, que, por sua vez, transcende todas as coisas. Por essa razão, o mundo carrega em si um comportamento moral que é paralelo à abstração do objeto feita pelas ciências exatas. Nesse contexto, voltando-se para a ciência – enquanto método rigoroso e abstrativo –, nossa filósofa escreve que,

Particularmente, é uma existência que a ciência pretende anexar ao universo dos objetos, cuja fenomenologia dá posse ao homem: é aquela do próprio corpo. Nas páginas que talvez sejam as mais definitivas de todo o livro, Merleau-Ponty demonstra, através da análise de processos normais e de casos patológicos, que é impossível considerar nosso corpo como um objeto, mesmo que seja um objeto privilegiado. Por exemplo, nenhuma das explicações propostas para a famosa “*ilusion des amputés*” a partir da noção de corpo do objeto é válida, e nem mesmo plausível; o fenômeno do membro fantasma se torna, pelo contrário, inteligível se definirmos o corpo como nosso modo de estar no mundo, nossa “ancoragem” neste mundo, ou o conjunto de “retenções” que temos sobre as coisas. (BEAUVOIR, 1945, p. 364, tradução nossa)¹⁴

Para explicar o papel da percepção – através do método fenomenológico –, Simone de Beauvoir traz em sua resenha uma patologia que Merleau-Ponty analisa cuidadosamente na *Fenomenologia da percepção*, a saber, a denominada “*ilusion des amputés*”, sobretudo a patologia do “*membre fantôme*” (BEAUVOIR, 1945, p. 364). Para clarificar tal condição, consideremos um membro amputado de determinado corpo; este, mesmo sem a presença física do membro extraído, ainda o sentirá. Logo, mesmo com a falta desse membro, seja ele qual for (por exemplo, um braço ou uma perna), o corpo terá a capacidade de idealizá-lo e transmitir¹⁵ à periferia do cérebro a sensação de que ele ainda faz parte da configuração física

¹⁴ “Il est en particulier une science que la science prétend annexer à l’univers des objets et dont la phénoménologie rend à l’homme la possession: c’est celle de son propre corps. Dans des pages qui sont peut-être les plus définitives de tout son livre, Merleau-Ponty démontre, par analyse de processus normaux et de cas pathologiques, qu’il est impossible de considérer notre corps comme un objet, fût-ce un objet privilégié. Par exemple aucune des explications que l’on a proposées de la fameuse ‘*illusion des amputés*’ à partir de la notion de corps objet n’est valable, ni même plausible; le phénomène du membre fantôme devient au contraire intelligible si on définit le corps comme notre manière d’être au monde, notre ‘ancrage’ dans ce monde, ou encore l’ensemble des ‘prises’ que nous avons sur les choses.”

¹⁵ Merleau-Ponty – assim como Henri Bergson, filósofo francês que precede sua geração – está também debatendo com as ciências de sua época, dentre elas as ciências neurofisiológicas e as ciências biológicas.



do corpo em questão. Contudo, conforme Merleau-Ponty prevê, o membro fantasma não é uma representação de si próprio, mas sim a presença ambivalente, isto é, a presença e não presença de tal membro, independentemente da explicação patológica e/ou psicológica dessa mesma condição.

A aparição do membro amputado é pensável na medida em que o corpo o viveu por algum tempo. Suponhamos um braço que, por sua vez, habitou todo um mundo particular fundado por uma consciência operante: ele viveu e apreendeu espaços físicos. Ao ser amputado, o corpo que o carregava o traz a um presente quase autêntico. Essa manifestação do membro fantasma ocorre devido à capacidade do corpo cognoscente de receber estímulos totalmente externos dos ambientes que tal braço vivenciou em algum momento.

Assim, “o braço fantasma é, [...] como a experiência recalçada, um antigo presente que não se decide a tornar-se passado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 127). Novamente a síntese temporal é decisiva no processo de manifestação – no sentido fenomenal do termo – do membro amputado, visto que não é uma memória que retorna ao presente, trazendo a mesma sensação de quando ainda constituía o corpo, mas um modo ilusório de as partes que compõem o todo manifestarem a percepção corporal. Em novos termos, é uma maneira de o corpo, do qual um dos membros foi retirado, sentir-se constituído inteiramente, graças à ação exercida por um grande indivíduo, isto é, o próprio mundo.

4. BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY: O MUNDO COMO UM GRANDE INDIVÍDUO E O CORPO COGNOSCENTE

Simone de Beauvoir, em sua resenha, evidencia o que ela própria considera serem os pontos fundamentais do método proposto por Merleau-Ponty. A consciência, aquela descrita pela autora, carrega em si uma negação na qual tal consciência não é aquela que é preenchida por conteúdos do real. Desse modo, ela age diretamente na realidade, e por isso é intencional. Assim, para clarificarmos essa noção de consciência, pensemos um trem: eu tenho consciência de que um trem é *pegável*, e não de que estou apressado para alcançá-lo. Tal exemplo demonstra a negação como um dos fundamentos da consciência. Nessas condições, a própria intencionalidade em relação ao mundo é que coloca unidade na experiência, visto que essa intencionalidade implica uma consciência purificada, isto é, esvaziada de conteúdo e, com razão, esvaziada de representações.



Logo, o corpo fenomenal apreende através da redução eidética o campo no qual ele próprio habita, que, por sua vez, também é fenomenal. E aqui nos vemos diante de um dos pontos essenciais que Beauvoir retoma sobre Merleau-Ponty, a saber: “nosso corpo não é [...] colocado no mundo como uma árvore ou uma pedra; ele o habita, é a nossa maneira geral de ter um mundo; é ele quem expressa nossa existência, o que significa que não seja um acompanhamento externo, mas que nele se realiza” (BEAUVOIR, 1945, p. 364, tradução nossa)¹⁶. Portanto, o corpo – descrito como sendo expressivo e cognoscente – não é um objeto, ou seja, não é uma representação fixa, mas sim algo que capta as relações entre o todo. Com base nisso, tal corpo se manifesta à existência fática por si mesmo, o que significa que ele habita ou, em outras palavras, vivencia o mundo. Em termos merleau-pontyanos:

O interior e o exterior são inseparáveis. O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim. O mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em ideia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 546-547)

233 A síntese do mundo é analisada por Merleau-Ponty através de um corte antimetafísico, ou seja, há uma relação inseparável entre interioridade e exterioridade. Portanto, o sujeito da fenomenologia em questão transcende a si mesmo, manifestando-se como um mundo particular; entretanto, ele se realiza de maneira contrária, em que mundo – enquanto sujeito – está totalmente fazendo parte do outro lado ontológico de sua transcendência. Nessas condições, o mundo é o próprio sujeito transcendental e o sujeito, por sua vez, é o próprio mundo transcendendo a si mesmo. Assim, a fenomenologia esboça um método que supera qualquer moralismo universal e qualquer ciência abstrativa; todavia, ela ainda traz um debate totalmente pertinente ao que condiz com os métodos que estão surgindo entre o fim do século XIX e início do XX. Por essa razão, Simone de Beauvoir reforça esse debate por intermédio de sua interpretação ontológico-existencial.

Um dos aspectos que a filósofa retoma é que um dos imensos avanços da obra de Merleau-Ponty é ter restaurado ao ser humano – seja ele criança, adulto ou idoso – sua importância no mundo o qual está frente a sua face. Desse modo, um dos méritos da *Fenomenologia da percepção* é o fato de que restaurou ao homem a capacidade de investigar aquilo que se manifesta (essa é, grosso modo, a atitude a ser realizada por um fenomenólogo).

¹⁶ “Notre corps n’est pas d’abord posé dans le monde à la manière d’un arbre ou d’une pierre; il l’habite, il est notre manière générale d’avoir un monde; c’est lui que exprime notre existence, ce qui signifie non qu’il en est un accompagnement extérieur, mais qu’elle se réalise en lui.”



O método fenomenológico precede o objeto investigativo, ou seja, o mundo precede o conhecimento do mundo.

Voltemos ao século XIX, período marcado pelas querelas dos métodos: o sucesso da física em geral faz com que o método das ciências humanas se torne quantitativo; assim, a atitude do conhecimento que é própria à física é colocada sobre os objetos: por isso a ciência é objetiva. Paralelo a isso, a psicologia e a sociologia desse mesmo século notam que o método das ciências exatas não é suficiente para entender o objeto – enquanto valor. Logo, o objeto extenso é sem predicado sensível; portanto, esse mesmo objeto é caracterizado pela ausência do sujeito concreto.

Em suma, a natureza do debate da fenomenologia de Merleau-Ponty consiste nesse fundamento, a saber, o método não deve preceder o objeto, pois a vida não pode ser investigada pelo mesmo método que calcula a incógnita x de uma equação. Em outras palavras, a consciência e seus adeptos não são naturais, uma vez que não se conhece tal consciência como se conhece, por exemplo, uma árvore qualquer. Nessa perspectiva, um dos escopos da fenomenologia é distinguir o método científico do método fenomenológico, sendo que o método fenomenológico inicia sua investigação a partir da experiência concreta.

234 Teoricamente há uma distinção brusca entre Beauvoir e Merleau-Ponty, se considerarmos o que ambos entendem por existência. Tais entendimentos são de grande complexidade; portanto, apenas os abordaremos introdutoriamente. Partindo do preceito beauvoiriano de que “um existente não é senão o que faz; o possível não supera o real, a essência não precede a existência: em sua pura subjetividade o ser humano *não é nada*. Medem-no pelos seus atos” (BEAUVOIR, 2009, p. 348, grifo da autora), pode-se notar que o sujeito é o único responsável por seus atos, e não apenas isso; ele também é o responsável por se projetar a todo instante no mundo, fundando sua presença finita. É, com base nessas condições, uma correlação. Algo só pode ser na medida em que se realiza, isto é, colocando-se como pura transcendência no plano da facticidade.

Desse modo, não há, para Beauvoir, nenhuma condição preestabelecida para que a existência do sujeito seja desvelada, considerando-se que falta ser à única certeza de um existente que se faz no mundo, que é a ideia de se posicionar neste mundo. Essa tese permite a tal sujeito assumir seus riscos, suas metas, seus medos, sem mascarar-la. Desvelar a existência, na perspectiva beauvoiriana, implica compreendermos que nenhum elemento estabelecido, isto é, imanente ao ser humano, precede a existência; é um método ontológico que visa analiticamente a englobar as conjunturas da condição humana, abordando as diversas possibilidades de o homem comprometer-se com sua situação,

BEAUVOIR INTÉRPRETE DE MERLEAU-PONTY

a fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico



sem se refugiar dela, assumindo-a. Ou seja, em Beauvoir não há nenhuma natureza humana que defina o sujeito, sendo que tal sujeito é quem cria seus próprios valores após seu aparecimento – no sentido fenomenológico da palavra – no mundo.

Em Merleau-Ponty, a análise acerca da existência se dá de outro modo, valorizando o sentido perceptivo. O sujeito da fenomenologia merleau-pontyana é o próprio corpo, que, como dito linhas atrás, é capaz de sentir, isto é, um corpo cognoscente, que – diferentemente do corpo anatômico – apreende o mundo sensível, cujo sentido é pré-lógico. Portanto, “eu sou a fonte absoluta; minha experiência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta, pois sou eu quem faz ser para mim” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 3). Assim, o corpo apreende relações no mundo que está à frente dele e, como dito, tal mundo é um indivíduo que se expressa por si mesmo. O corpo merleau-pontyano é sinestésico, isto é, qualquer significação do ato em relação a tal corpo é dada pelo sentido.

Desse modo, a intencionalidade está dada na consciência, uma vez que um indivíduo qualquer não possui *a posteriori* o conhecimento de cada qualidade de determinado objeto. Nessas condições, consideremos o seguinte exemplo: um indivíduo qualquer não tem separadamente a experiência da figura oval, do gosto azedo, da sensação refrescante, do paladar ácido, enfim, de um limão; ele tem a experiência de todos esses predicados do limão de uma só vez. Trata-se de uma relação afetiva entre as partes do todo.

Merleau-Ponty disserta que sujeito e mundo de maneira alguma se separam, pois o sujeito é o próprio mundo em seu movimento de transcendência (cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 576). Nessas condições, a projeção do mundo parte de uma subjetividade rumo ao infinito. Isso quer dizer que, a princípio, os juízos estão dados, isto é, são imanentes à condição de tal mundo; todavia, ultrapassam a dualidade cartesiana entre razão e percepção, na medida em que regem um todo inseparável:

O mundo tal como tentamos mostrá-lo, enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e termo único de todos os nossos projetos, não é mais o desdobramento visível de um Pensamento constituinte, nem uma reunião fortuita de partes, nem, bem entendido, a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indiferente, mas a pátria de toda racionalidade. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 576)

Assim, a própria racionalidade é inerente à *práxis* (do grego πράξις: atividade, ação, conduta, oposição a “teoria”) do ser humano, isto é, está contida na



própria atitude fenomenológica exercida pelo mundo expressivo. Desse modo, tal mundo, conforme Merleau-Ponty descreve, é o horizonte dos horizontes, cujo limite é perceptível. Entretanto, seu sentido é operante, visto que há uma organização das partes que constituem um todo que está a todo o momento se totalizando. Logo, quaisquer que sejam, as aparições que se manifestam em relação ao corpo próprio são de natureza expressiva, isto é, desdobram-se objetivamente ao olhar humano em forma de ação, mas sua causa é de origem subjetiva e centrípeta, pois parte da interioridade rumo à exterioridade sem que se estas se separem, formando entre si uma correlação. Nessas condições, a totalidade à qual estamos fazendo menção é de natureza temporal, pois ela engloba toda a razão do ser, seja ela *a priori* ou prática. Com base nisso, atentemo-nos ao que Simone de Beauvoir escreve:

Para perceber, eu devo estar localizado, e é o mesmo movimento pelo qual acesso o mundo enraizando-me aqui e agora que rejeita o mundo para o horizonte ainda inacessível da minha experiência. Não sou de fato uma consciência impessoal e atemporal: se eu existo como sujeito é porque sou capaz de unir um passado, um presente e um futuro, é porque eu faço o tempo; perceber o espaço, perceber o objeto é desdobrar o tempo ao meu redor, mas a síntese perceptiva permanece sempre inacabada, pois a síntese temporal nunca termina. (BEAUVOIR, 1945, p. 366, tradução nossa)¹⁷

Para Merleau-Ponty, cada uma das perspectivas de um corpo remete a um determinado objeto (*noema*, na linguagem husserliana); portanto, o ser é passível de infinitas perspectivas, de modo que não é predicável, ou seja, totalizante. Essa observação que Beauvoir ressalta acerca da noção de existência em Merleau-Ponty é fundamental, pois nos revela uma concepção curiosa da filosofia beauvoiriana, a saber, a noção de corpo. Merleau-Ponty analisa que a existência fática traz consigo uma problemática, sendo ela a necessidade de reestruturar a relação entre a existência e o movimento do corpo fenomenal.

Nesse sentido, a fenomenologia merleau-pontyana – assim como a fenomenologia existencial de Beauvoir – faz menção a uma ambiguidade: aquilo que é me escapa a todo instante; portanto, tal ambiguidade é constitutiva do indivíduo. O ser está contido na abertura do tempo; logo, há uma temporalidade em Merleau-Ponty capaz de configurar a estrutura ambígua do indivíduo constituído por ela mesma. E o que Merleau-Ponty, de maneira

¹⁷ “Pour percevoir, il faut que je sois situé, et c’est le même mouvement par lequel j’accède au monde en m’enracinant ici et maintenant qui rejette le monde à horizon toujours inaccessible de mon expérience. Je ne suis pas en effet une conscience impersonnelle et intemporelle; si j’existe comme sujet c’est parce que je suis capable de nouer ensemble un passé, un présent et un avenir, c’est parce que je fais le temps; percevoir l’espace, percevoir l’objet, c’est déployer le temps autour de moi, mais la synthèse temporelle ne s’achève jamais.”



introdutória, entende por temporalidade? Para compreendermos isso, devemos analisar a metáfora do rio que o próprio filósofo propõe no capítulo intitulado “A temporalidade”, da *Fenomenologia da percepção*.

4.1 A síntese temporal e o papel da consciência

Pensemos o tempo como sendo um rio: as águas que se originam nas geleiras representam, de acordo com o pensamento clássico, o passado que escoam para o instante no qual há a apreensão dessas mesmas águas; esse é o presente, ou seja, “a consequência do passado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 550). Por fim, o futuro são as águas que escoam rumo a um caminho que ultrapassa o momento em que as apreendo. Esse é o resumo do curso do tempo como algo que passa ou escoam.

Merleau-Ponty inverte essa metáfora, analisando que o fluxo do tempo ocorre de maneira inversa da descrita anteriormente. As águas que escoam das geleiras (que comumente entenderíamos como o passado) e que caminham em direção ao observador são desconhecidas, e tal observador não vivencia sua origem, tampouco o trajeto que elas seguem para chegarem até ele; logo, isso seria o futuro. Após o observador experienciá-las, tais águas seguem seu fluxo (que comumente entenderíamos como a passagem do presente ao futuro), mas, como já foram vivenciadas, elas nada mais são que o passado que escoou.

Portanto, o tempo é o “porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 563). Logo, a imanência, isto é, aquilo que me é dado, e a transcendência, isto é, aquilo que escapa ao que é dado, estão em uma relação pensada conforme o tempo. Ou seja, para que o corpo apreenda o mundo que se apresenta, se manifesta diante dele a todo instante, é preciso um espaço capaz de estender a experiência no plano da facticidade; portanto, a consciência – direcionada aos objetos externos, que, por sua vez, já possuem seus juízos antes mesmo dessa apreensão – não se define como algo atemporal, isto é, fora da linha contínua do presente. O próprio sujeito une, ou seja, estabelece relações entre o que foi, o que é e o que será; logo, ele próprio faz o tempo: só há tempo porque há um espectador.

Retornando à resenha de Beauvoir, a síntese temporal em nenhum ato possui uma correlação totalizada com o mundo; logo, trata-se de uma síntese que se faz de maneira anônima. Em novos termos, essa mesma síntese não nos permite apreender o mundo em sua perfeita totalidade, visto que ele precede qualquer conhecimento que se possa ter dele. A objetividade da apreensão em direção ao mundo fático exige uma



negação, isto é, um não ser capaz de operar através da subjetividade do próprio do ser. Desse modo, há uma passagem daquilo que é predicado de algo para aquilo que é operante. A captura do ser, segundo Merleau-Ponty, consiste justamente nessa passagem da substância para algo em atividade. Simone de Beauvoir escreve que

O papel do corpo não se limita a se projetar no espaço que constitui qualidades de peso, cuja opacidade lhe é estranha; a sensação não é uma qualidade, nem é a consciência de uma qualidade: ela é uma comunicação vital com o mundo, um tecido intencional; qualquer qualidade alegada é inserida em uma determinada conduta e possui um significado vital (BEAUVOIR, 1945, p. 365, tradução nossa)¹⁸

238 Nessas condições, podemos perceber que existe um diálogo mútuo entre o corpo perceptivo e o mundo expressivo, visto que a corporeidade rege uma sensação que envolve cada movimento realizado no universo. As sensações que o mundo expressa ao corpo são correspondidas, e não apenas isso; elas se manifestam no próprio corpo em forma de experiências consecutivas. Logo, perceber o céu azul – conforme Beauvoir nos explica – não é estar diante dele, mas sê-lo conforme reúne suas partes, que formam uma relação de comunicação entre si. Na medida em que observo esse céu azul, eu sou o próprio céu que preenche minha compreensão do que é o próprio céu azul, pois “perceber o céu não é me colocar diante dele; eu tenho que me render a ele, que ‘pensa em mim’” (BEAUVOIR, 1945, p. 365, tradução nossa)¹⁹. Isto é, o céu existe – como dito momentos atrás – devido a meu diálogo harmônico com o mundo, diálogo esse carregado de valores e significados humanos: trata-se de uma comunicação criadora.

Assim, a consciência direcionada a um mundo estrangeiro comporta em si uma capacidade de fundamentar aquilo com que ela entra em contato direto. Se existe a confirmação da existência concreta, ela é devida à união imediata entre os estados operantes do tempo, cuja passagem constante é o que totaliza nosso ser. Ainda assim, a síntese temporal, conforme Beauvoir discorre, não está acabada. O tempo apenas se confirma se houver um espectador; contudo, ele ainda faz a si mesmo. A existência do sujeito operante no mundo perceptivo exige rapidamente a totalização do tempo, mesmo sem ser como tal. O fato de o presente ser percebido consiste justamente na atividade de tal sujeito de reunir todas

¹⁸ “Le rôle du corps ne se borne pas à projeter dans l’espace qu’il constitue des qualités dont la lourdeur, l’opacité lui seraient étrangères; la sensation n’est pas une qualité, ni la conscience d’une qualité: elle est une communication vitale avec le monde, un tissu intentionnel; toute prétendue qualité est insérée dans une certaine conduite et possède une signification vitale.”

¹⁹ “Percevoir le ciel bleu, ce n’est pas me poser en face de lui; il faut que je m’abandonne à lui, qu’il se ‘pense en moi.’”



as suas vivências e, com razão, reuni-las numa espécie de *compêndio da vida*; portanto, nós – enquanto seres históricos – somos tal compêndio. Em novos termos, a constituição da vida é constante e temporal, visto que a sensação gerada pela comunicação entre corpo e mundo é intencional: é uma correlação entre sentir o mundo e perceber sua expressividade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com nossa exposição, podemos compreender como a fenomenologia de Merleau-Ponty, na perspectiva de Simone de Beauvoir, é um método extremamente peculiar de fazer conhecimento. A relação imediata da síntese temporal com o corpo cognoscente é de grande valor, sobretudo por seu progresso no âmbito filosófico. Desse modo, após o advento das ciências humanas do século XIX rumo ao XX, a fenomenologia – enquanto sistema de conhecimento – se mostrou como sendo um método rigoroso, disposto a investigar a particularidade da coisa mesma, prevista por Husserl. Merleau-Ponty desenvolveu um sistema cujo corpo fenomenal desvela a si mesmo, sem se reduzir ao subjetivismo das filosofias modernas, nem ao objetivismo das ciências exatas.

Desta feita, entendendo que os juízos acerca de tal mundo precedem o conhecimento que o corpo apreende dele, vemos 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” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 142, grifo do autor). Simone de Beauvoir faz questão de analisar o cerne da *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty, demonstrando também traços de sua própria fenomenologia. A compreensão fenomenológica deve-se ao fato de o sujeito concreto estar em constante totalização, cuja história se faz conforme a expressividade do mundo perceptivo. Portanto, ele é um ser totalizante em busca de sua totalização.

Por fim, a autora ainda ressalta que Merleau-Ponty não inventou um sistema e o estruturou; pelo contrário, ele analisou vários exemplos patológicos e psicológicos de sua época, buscando demonstrar a veracidade de sua teoria do conhecimento. O método fenomenológico se dedicou a englobar o movimento da vida, que, por sua vez, consiste em “confiar nas coisas deste mundo e na nossa presença” (BEAUVOIR, 1945, p. 367, tradução nossa)²⁰. Ou seja, trata-se de um método esboçado a fim de compreender a vida – em seu aspecto fenomenal – através da relação concreta e indissociável entre corpo

²⁰ “[...] croyance aux choses de ce monde et à notre propre présence.”



cognoscente e mundo sensível; portanto, sem se reduzir à subjetividade filosófica ou à objetividade científica.



REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, S. *La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Les Temps Modernes, 1945. p. 363-367.

_____. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Trad. Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1964. (Coleção Ensaio)

_____. *Por uma moral da ambiguidade seguido de Pirro e Cinéias*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *O segundo sexo* (volume único). Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos: psicossociologia e filosofia*. Trad. Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar. São Paulo: Papirus Editora, 1990.

_____. *Fenomenologia da percepção*. 4 ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. (Biblioteca do Pensamento Moderno)

HUSSERL, E. *Investigações lógicas: sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento)*. 2 ed. Seleção e trad. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os pensadores)

_____. *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

MOTTA, L. J. A relação entre ambiguidade, liberdade e condição humana em Simone de Beauvoir. *Filogênese*, Marília-SP, v. 11, 2018, p. 40-54. Disponível em:

<<https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/a-relacao-entre-ambiguidade-liberdade-e-condicao-humana-em-simone-de-beauvoir.pdf>> Acesso em: 11 fevereiro 2020.

_____. A noção de atitude estética em Simone de Beauvoir. *Pólemos*, Brasília, v. 9, n. 17, 2020, p. 177-188. Disponível em:

<<https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/26957/25199>>. Acesso em 11 fevereiro 2020.

