

***A FENOMENOLOGIA DA
PERCEPÇÃO DE MAURICE
MERLEAU-PONTY A***

***FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO
DE MAURICE MERLEAU-PONTY A
FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO
DE MAURICE MERLEAU-PONTY A
FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO
DE MAURICE MERLEAU-PONTY A
FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO
DE MAURICE MERLEAU-PONTY A
FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO
DE MAURICE MERLEAU-PONTY A***

A Fenomenologia Da Percepção De Maurice Merleau-Ponty¹

Simone de Beauvoir²

¹ Esta resenha encontra-se publicada originalmente na revista francesa *Les Temps Modernes*, sob o título *La Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty. Nossos agradecimentos a *Les Temps Modernes*, a Angélique Nabet, secretária de redação da revista e a Sylvie Bon de Beauvoir, filha de Simone de Beauvoir, que gentilmente nos concedeu a autorização para que realizássemos este trabalho inédito no Brasil, nota do tradutor.

² BEAUVOIR, S. La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty. *Les Temps Modernes*,

Tradução: Lucas Joaquim da Motta¹

¹ A Eliana Ap. C. da Motta, Valdemir F. da Motta, Orides G. Candido, Sylvie Le Bon de Beauvoir, Marilena S. Chauí e Luiz D. S. Moutinho. A FAPESP.

APRESENTAÇÃO SEGUIDA DE TRADUÇÃO

A PRIMEIRA RESENHA DA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO: SIMONE DE BEAUVOIR, FENOMENÓLOGA?

Quando solicitamos a Sylvie Le Bon de Beauvoir, filha e herdeira de Simone de Beauvoir, para publicar esta tradução no Brasil, não imaginamos que ela atenderia de imediato ao nosso pedido. À ela que devemos a chegada deste trabalho até aqui. Mas o que a tradução da primeira resenha da *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty, feita por Beauvoir em dezembro de 1945, representa para nós?¹ Em primeiro lugar, trata-se de uma resenha, isto é, uma abordagem geral que visa não somente uma exposição sobre o que está sendo objeto de análise para o autor, mas que também aborda o que ele julga de maior relevância, ou não, sobre o texto resenhado. Em segundo, podendo ser uma exposição positiva, uma abordagem que esclarece os méritos de um texto, ou, de outro modo, uma exposição crítica e que se opõe à uma posição específica do autor do texto, através da resenha é possível o leitor compreender qual o ponto de vista do intérprete do texto, se é uma crítica ou não. Nesta resenha, em particular, Simone de Beauvoir se coloca, antes de adentrar a *Fenomenologia da percepção*, diante ao que é um dos grandes alvos, senão o maior, do método fenomenológico: a superação das teses “intelectualistas” e empiristas da tradição filosófica que, não sendo pouca coisa, é campo de debate até os dias de hoje.

Quando colocamos a questão inicial desta apresentação, “Simone de Beauvoir, fenomenóloga?”, o leitor deve ter em mente duas coisas. A primeira é que não há nenhuma pretensão de nossa parte em defender que Simone de Beauvoir tenha delineado uma fenomenologia através da *Fenomenologia da percepção* (1945), o que o faria subentender que o alicerce de uma possível fenomenologia em Beauvoir seja a tese de Merleau-Ponty. Pelo contrário, o comentário colocado aqui, seguido da

¹ Simone de Beauvoir se aproxima de Merleau-Ponty num estágio que ela realiza no Liceu Janson-de-Sailly. Assim ela escreveu sobre Merleau-Ponty: “Uma pessoa que eu encontrava sempre era Merleau-Ponty, com quem me ocupava da *Temps Modernes*. Eu fizera na revista a resenha da sua tese, *La Phénoménologie de la perception*. Nossas piedosas infâncias burguesas criavam uma ligação entre nós; mas reagíamos de maneiras diferentes. Ele conservava a nostalgia dos paraísos perdidos: eu não. Ele se sentia bem com as pessoas idosas, e desconfiava dos jovens, que eu preferia de longe aos velhos. Nos seus escritos, tinha o gosto pelas nuances e falava com hesitação: eu era a favor das opções definidas. Ele se interessava pelas franjas do pensamento, pelas nebulosidades da existência mais do que por seu duro núcleo; comigo, era o contrário. Eu apreciava muito seus livros e ensaios, mas achava que ele compreendia mal o pensamento de Sartre. Eu demonstrava em nossas discussões uma veemência que ele suportava sorrindo” (BEAUVOIR, 2009, p. 77-78).

tradução da resenha, é meramente introdutório e trata-se de um convite ao leitor para entrar em contato com a interpretação fenomenológica de Beauvoir sobre uma França que abraça os primeiros estudos de Husserl e de Heidegger. A segunda é que, conforme a autora publica consecutivamente seus textos de naturezas literárias, filosóficas e autobiográficas, existe um percurso especulativo que sintetiza todos esses traços e que constituem seu pensamento intelectual. E isso reforça o que colocamos antes. Por se tratar de uma resenha, Simone de Beauvoir faz grandes observações sobre o que é a fenomenologia e, mais particularmente, qual o mérito da fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. A respeito desse estudo, Beauvoir está colocando sua perspectiva filosófica sobre os progressos do método fenomenológico, atribuindo uma análise que abarca a condição humana, que, segundo ela, é paradoxal.

Eles se reconhecem pelo fim supremo ao qual toda ação deve subordinar-se: mas as exigências da ação os obrigam a se tratarem uns aos outros como instrumentos ou obstáculos: meios; quanto mais cresce seu domínio sobre o mundo, mais eles se encontram esmagados pelas forças incontroláveis: senhores da bomba atômica, ela no entanto não é criada senão para destruí-los; cada um deles tem nos lábios o gosto incomparável de sua própria vida, e no entanto cada um se sente mais insignificante que um inseto no seio da imensa coletividade cujos limites se confundem com os da Terra; talvez em nenhuma outra época eles tenham manifestado com mais brilho sua grandeza, talvez em nenhuma outra época essa grandeza tenha sido tão atrozmente ultrajada. Apesar de tantas mentiras teimosas, a cada instante, em toda ocasião, a verdade vem à luz: a verdade da vida e da morte, de minha solidão e de minha ligação com o mundo, de minha liberdade e de minha servidão, da insignificância e da soberana importância de cada homem e de todos os homens. Houve Stalingrado e Buchenwald e nenhum dos dois apaga o outro. Uma vez que não logramos escapar à verdade, tentemos, pois, olhá-la de frente. Tentemos assumir nossa fundamental ambiguidade. É do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir. (BEAUVOIR, 2005, p. 15).

Essa condição humana que, certamente, é de grande interesse por parte de Beauvoir, torna-se plausível através da noção existencialista de ambiguidade, que dissocia qualquer naturalização ou conceitualismo de seu projeto filosófico. Isto é, um de seus alicerces, e que, inclusive, justifica o título de um de seus textos – *Por uma moral da ambiguidade* (1947) – é o conjunto de ambiguidades presentes nas experiências situadas e vividas pelos existentes, o que os tornam morais por meio de um fonte primeira de significações concretas, a *liberdade*. A autenticidade, que merece destaque nesta apresentação devido ser uma das noções de maior relevância no texto mencionado, indica que a existência *autêntica* será aquela que não nega o movimento espontâneo da transcendência, mas que impede com que o ser humano se “perca” em meio a ela.

Por meio da relação entre ser-para-si (*pour-soi*) e ser-para-o-outro, sendo que um existente nunca é um sujeito “cristalino”, muitas vezes constituindo um objeto para um outro, que a ambiguidade é assumida. Não trata-se mais, após o leitor adentrar o campo da fenomenologia, de uma oposição metafísica entre sujeito e objeto, corpo e alma, homem e cultura, mas numa conversão rigorosa que desvela, em si mesma, o verdadeiro estado do ser humano condicionado à uma humanidade.

Simone de Beauvoir tinha grande domínio sobre as filosofias clássicas, incluindo as fenomenologias alemãs e francesas, motivado pela sua juventude, próxima a literatura, e a sua formação intelectual na École Supérieure Normale. Ora, embora isso seja uma influência da história da Filosofia em geral, isso ocorre praticamente em toda essa história, basta olharmos para trás. Aristóteles teve influência de Platão, Espinosa de Descartes, Hegel de Kant, Nietzsche de Schopenhauer, etc. Afirmar

que em Simone de Beauvoir seja possível pensar uma fenomenologia, mais especificamente, uma fenomenologia da ambiguidade, é também afirmar que a autora se opõe àquilo que é de herança cartesiana, que é a direção do Espírito a um conhecimento verdadeiro e indubitável, a defesa de um objeto ou de um sujeito do conhecimento. E também a oposição de qualquer metodização de seu pensamento filosófico, sobre o qual pode se estabelecer uma filosofia política, uma lógica, uma teoria do conhecimento, uma estética, etc.

Em *Por uma moral da ambiguidade*, Simone de Beauvoir afirma que o homem apenas existe através de sua tentativa de ser Deus, de querer ontologicamente alcançar essa unidade, o que indica que “não lhe é permitido existir sem tender para este ser que ele jamais será; mas é possível que ele queira essa própria tensão com o fracasso que ela comporta” (BEAUVOIR, 2005, p. 17). A autora menciona uma conversão existencialista (*conversion existentialiste*), sobre a qual a existência permanece ainda em negatividade após a afirmação positiva de si mesma, o que a distingue da noção de superação em Hegel, que considera que existe “uma negação da negação por meio da qual o positivo é restabelecido: o homem se faz falta, mas pode negar a falta como falta e se afirmar como existência positiva” (BEAUVOIR, 2005, p. 18). Se em Hegel “os termos superados são completamente conservados apenas como momentos abstratos” (BEAUVOIR, 2005, p. 18), em Beauvoir o fracasso não deve ser superado, mas *assumido*. Entre uma visão existencialista e uma visão hegeliana, Simone de Beauvoir faz duas considerações até chegar ao que é de nosso interesse, a redução fenomenológica.

A primeira consideração é que a existência é afirmada como um absoluto que deve buscar sua justificação através de si própria, não suprimindo-a ou conservando-a (BEAUVOIR, 2005, p. 18). A segunda é que para que a verdade seja alcançada, se por verdade compreender-se qualquer justificação da existência, o existente não deverá dissipar a ambiguidade de seu ser, mas, pelo contrário, aceitar realizá-lo sem permitir qualquer atrito consigo mesmo, o que o fecharia a um objeto (ser-em-si).

A conversão existencialista deve antes ser aproximada da redução husserliana: que o homem “ponha entre parênteses” sua vontade de ser, e ei-lo trazido à consciência de sua verdadeira condição. E da mesma maneira que a redução fenomenológica previne os erros do mundo do dogmatismo ao suspender toda afirmação tocante ao modo de realidade do mundo externo, cuja presença de carne e osso não é por ela contestada, a conversão existencial também não suprime meus instintos, meus desejos, meus projetos, minhas paixões: ela previne apenas qualquer possibilidade de fracasso ao se recusar a pôr como absolutos os fins rumo aos quais se lança minha transcendência e considerá-los em sua ligação com a liberdade que os projeta. (BEAUVOIR, 2005, p. 18).

Por outro lado, o corpo vivido em Beauvoir não é um fato bruto, uma máquina dotada de capacidades preestabelecidas por uma vontade contingente da natureza humana, que ali estava “congelada” antes de sua presença. Há uma relação afetiva entre o existente e o mundo que o transcende ao mesmo tempo que nele é percebido (ver BEAUVOIR, 2005, p. 40) e cujo plano em que o corpo está transcendendo é aquele constituído pelos dados imanentes aos quais o corpo sente, toca, apreende juízos, etc.. É nesse plano, além do mais, que os valores se tornam definitivos. De natureza ambígua, o próprio corpo cria uma respectiva empatia ou, de maneira arbitrária, recusa certas qualidades

individuais que, de certo modo, não são capazes de determinar qualquer comportamento (*behavior*) humano.

A sensibilidade, diz Simone de Beauvoir, não é nada além da presença atenta ao mundo e a si mesmo (BEAUVOIR, 2005, p. 40). Perceber o objeto fundado pela comunhão direta com o mundo é revestir de significações a existência, se por existência compreendermos algo que é faltante, que necessita de um preenchimento. A existência não é uma condição pura e que comporta em si certa concreticidade, mas também não é inteiramente empírica e determinada, pois não é resultado de uma causa original. Os valores das escolhas feitas através da liberdade e assumidos em situação são resultados imediatos da *vivência* daquilo que é percebido e daquilo que é perceptível. Não abstraindo o sujeito da filosofia beauvoiriana a um plano que exprime verdades científicas e a um plano que salienta escolhas meramente subjetivas, o desvelamento de si por si advém da correlação de que se é arrancando do mundo que o homem se torna presente para ele e, ao mesmo tempo, torna o mundo presente para si (ver BEAUVOIR, 2005, p. 17). E mais, essa presença do ser humano no mundo não é solipsista, portanto ele sempre está, segundo a autora, diante de *outros*, outros homens, outras mulheres, outras liberdades, outras subjetividades. E isso remete o leitor ao que em alguns momentos foi dado como conversão existencialista, que não permite que os valores dogmáticos do mundo reduzam a existência a um objeto, o mesmo objeto estudado pelas ciências exatas.

Eu gostaria de ser a paisagem que contemplo, gostaria que este céu, esta água calma se pensassem em mim, que seja a mim que eles expressem em carne e osso, e permaneço à distância; mas é também por essa distância que o céu e a água existem diante de mim; minha contemplação só é um dilaceramento porque é também uma alegria. Não posso me apropriar do campo de neve sobre o qual deslizo: ele permanece estranho, interdito; mas comprazo-me neste próprio esforço rumo a uma possessão impossível, experimento-o como um triunfo, não como uma derrota. (BEAUVOIR, 2005, p. 17).

Essa exploração sobre o mundo que habita o existente e a sua presença fenomenal nessa totalidade, por hipótese, se aproxima a uma consideração anterior à *Por uma moral da ambiguidade*, que é afirmada na própria resenha da *Fenomenologia*: é se doando ao mundo que o homem se realiza, e é assumindo a si próprio que o mundo é conquistado (BEAUVOIR, 1945, p. 364, tradução nossa). Simone de Beauvoir esclarece que se alguém olha para uma praia, através de um campo intencionalmente perceptível, é doado ao seu corpo essa forma particular que preenche o próprio céu azul (ver BEAUVOIR, 1945, p. 365, tradução nossa); percebê-lo não consiste na justaposição do visualizador diante dessa admirável paisagem azulada como uma pura contemplação, de modo que a totalidade do céu se *pensa*, se *reúne*, na subjetividade dele. Trata-se, desse modo, de um *diálogo afetivo* entre corpo perceptivo e mundo expressivo, mas é um diálogo cuja linguagem é significada através das partes constituintes desse céu, ou de outra unidade, e que são sintetizadas no próprio corpo. A autora parafraseia Merleau-Ponty, que diz que “sou o próprio céu que se recompõe, se recolhe e começa a existir por si próprio” (BEAUVOIR, 1945, p. 365, tradução nossa).

A bem dizer, a ambiguidade, que é uma condição que permite ultrapassar a separação entre *res cogitans* e *res extensa* de Descartes e a separação kantiana entre o reino da necessidade e da

liberdade, fundando a moral nos *a priori* do entendimento, está direcionada ao existente. Seu drama, que não é pessimista em Beauvoir, começa através de uma atitude que consiste em assumi-la, e não dissipá-la, isto é, é partir da ambiguidade que a experiência moral se torna real e concreta. Ora, é dizer de outro modo que a relação entre subjetividade e objetividade é indissociável, mas ainda que a face objetiva da experiência inclua uma relação moral entre o sujeito atuante e o objeto fundado, sua face subjetiva torna-se uma moralidade a partir do momento que a ambiguidade é acolhida. Sua postura fenomenológica – conforme dito nas linhas anteriores – é percebida pela passagem centrífuga da subjetividade ao plano contingente de toda e qualquer moralidade na qual o existente possa desvelar a si próprio pela participação do outro. Ao mesmo tempo, a própria condição corpórea do para-si é ambígua. Na conclusão do curso “Psicossociologia da criança”, ministrado na Sorbonne Université, Merleau-Ponty defende que o corpo sozinho não é motor suficiente de todo desenvolvimento das funções normais de seu próprio entorno, mas ele ainda lhe faz necessário. Ele considera justamente a posição do corpo em *situação* num movimento mediano entre transcendência e imanência.

Mas chama a atenção que, na linha seguinte, Merleau-Ponty cita Simone de Beauvoir e assume sua noção de corpo ambíguo. E nem por isso julgam que Merleau-Ponty seja beauvoiriano, mas é fácil vermos a colocação contrária, como disse um comentador, que Simone de Beauvoir se “aproxima” mais de Merleau-Ponty do que de Sartre. Não é isso que defendemos, uma aproximação a este ou aquele, como já colocado antes. No *Segundo sexo*, aponta Merleau-Ponty, Beauvoir observa que o corpo não deve ser colocado em primeiro plano ou, ainda em segundo plano, isto é, não é um fato bruto, a facticidade, e nem uma unidade artificial sobre a qual poderia ser colocadas fórmulas e teoremas científicos. Conforme a autora trouxe em 1947, por meio de *Por uma moral da ambiguidade*, e mais tarde, em 1949, no *Segundo sexo*, o corpo não deve ser reduzido a um elemento determinante que orienta as relações intersubjetivas, de modo que, como conclui Merleau-Ponty através de sua leitura sobre O Segundo sexo, “o corpo não é um limite normal, nem mais simples meio, o que seria para ele uma degradação” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 40). Dito de outro modo, a posição do corpo em relação a sua consciência é ambígua, o que significa que o corpo não é inerte à consciência, se o fosse, ele se tornaria um genuíno instrumento de ordem fisiológica, nada mais. A relação entre situação corporal e funções subjetivamente reconhecidas formam um *somático*, sobre a qual a consciência torna a ambiguidade um fundamento do corpo vivido, que não permite que ele escorregue a uma função determinista ou a uma realidade desordenada de puros movimentos subjetivos.

Uma das regras que irá interessar aos fenomenólogos em geral é a da intencionalidade da consciência, que surge para evitar a separação entre *res cogitans* e *res extensa* que se fixara na filosofia a partir de Descartes. Husserl, nesse contexto, considera a crise dos saberes filosóficos e científicos do século XIX em direção ao século XX, que tem sua raiz no conflito dos métodos teóricos das ciências exatas com o atraso das ciências humanas frente a elas. Merleau-Ponty publica a *Fenomenologia da percepção* em 1945, justamente um dos anos de maior produção de Beauvoir para a *Les Temps*

Modernes. A *Fenomenologia* não é o primeiro contato da autora com a doutrina fenomenológica, pois antes ela já era conhecedora das filosofias de Husserl e de Heidegger – tal como nota-se em *A força da idade* (1960)². Pela fenomenologia, não a esta ou aquela em particular, um de seus imensos avanços, diz Beauvoir, “é o de ter restituído ao homem o direito a uma existência autêntica, suprimindo a oposição entre sujeito e objeto; é impossível definir um objeto separando-o do sujeito pelo qual e para o qual ele é objeto; o sujeito é revelado apenas por meio dos objetos nos quais ele se engaja” (BEAUVOIR, 1945, p. 363, tradução nossa). Ora, se isso diz respeito à atitude realizada por um fenomenólogo, logo passa a ser totalmente possível pensar que Simone de Beauvoir a realiza em meio a um pensamento original.

A consciência eidética de Husserl, tese elementar que interessa aos fenomenólogos em geral, se aproxima da conversão existencialista prevista em *Por uma moral da ambiguidade*, o que significa que o ser que se faz existente no mundo não é uma pura positividade em si, mas um negativo que se distancia de si a fim de preencher concretamente sua condição. Posto que o para-si deva colocar “entre parênteses” sua vontade de ser, deslocando-se de si mesmo, sua existência passa a ser autêntica a partir do momento que a perda subjetiva é recusada. Do mesmo modo que a consciência reduzida ao εἶδος (*eidos*) previne os equívocos do mundo dogmático, a conversão existencialista permite o para-si tomar consciência de sua falta de ser (isto é, a existência). Por outro lado, essa conversão não nega as paixões, os desejos e as condições fisiológicas do corpo, como também não as reduz a uma necessidade absoluta. Ela faz com que o fracasso das escolhas provenientes das atitudes humanas não seja recusado, mas assumido em situação, para bem superá-lo. Embora a síntese temporal de todo entorno corpóreo seja oriunda de uma estrutura ambígua, a reflexão de Beauvoir não se limita ao seu ensaio moral de 1947, muito pelo contrário, essa questão é rica de conteúdo em toda sua produção filosófica e literária

Como colocado, o para-si deve colocar “entre parênteses” sua vontade de sê-lo, deslocando-se de si mesmo, de modo que é ali que a sua existência passará a ser autêntica, através da recusa de toda e qualquer perda da subjetividade. Assim como a redução fenomenológica, que purifica os juízos posicionados no mundo, eliminando os dogmas ali presentes, a conversão existencialista permite com que o fracasso da situação seja assumido (que não é o mesmo que superado³). Embora a síntese temporal de todo entorno corpóreo seja resultado de uma estrutura ambígua, que, de um lado, significa um posicionamento situado do corpo, por outro, ele não é análogo a uma “coisa”.

Ora, vamos dar dois passos para frente agora. No *Segundo sexo*, publicado dois anos depois de *Por uma moral da ambiguidade*, a moral existencialista, chamada antes de moral da ambiguidade, é indicativa do espírito que orienta toda a perspectiva de Simone de Beauvoir no *Segundo sexo*. Quando o leitor encerra a Introdução e inicia a sessão “Destino”, *Os dados da Biologia*, não demora a ser percebido o desafio de investigar um corpo que visa uma posição moral e um contexto histórico, de modo que a opressão sobre a qual a mulher está fixada aniquila sua transcendência, fazendo

² Segundo livro que compõe sua obra autobiográfica, responsável por descrever todo o percurso de vida da autora desde 1930 até 1944.

³ Explicamos isso no início da apresentação, sendo que a palavra superação aqui é em sentido hegeliano.

com que ela seja reduzida a imanência (“cair no passado” na linguagem de Beauvoir). Em primeiro lugar, Simone de Beauvoir desmistifica os determinismos colocados sobre o corpo da mulher, que são justamente entendidos como um destino fixado nele em nome de uma natureza humana. Em segundo, a autora não nega as funções orgânicas do corpo, mas reelabora o que é viver o próprio corpo através da liberdade. Sabe-se, por outro lado, a dificuldade que é pensar um corpo no existencialismo, de modo que é partindo da ambiguidade entre necessidade e contingência que ele passa a ser investigado, mas isso não é o bastante para chegarmos a alguma resposta. *O Segundo sexo*, como coloca Merleau-Ponty, apresenta uma noção de corpo que não é barrado por uma unidade primária, sua fisiologia, e nem correlato de um cientificismo elaborado a partir dessa fisiologia.

Três anos separam *Pirro e Cinéias* de *Por uma moral da ambiguidade*, sendo um publicado em 1944 e o outro em 1947, respectivamente. Nesse intermediário, Simone de Beauvoir contribui nitidamente na *Les Temps Modernes* – periódico no qual ela era uma das editoras-chefe – com inúmeros artigos nos mais diversos temas das ciências humanas, desde a história da filosofia até a antropologia contemporânea. De um lado, são múltiplas as questões que o “período moral”⁴ (BEAUVOIR, 2018, p. 517, grifo nosso) da autora propõe ao leitor, pois se tratando de fato de uma ampla produção literária e filosófica sobre diferentes perspectivas éticas, a existência de um projeto moral em Beauvoir não demora a ser construído. Por outro, a resenha da *Fenomenologia* estabelece um vínculo entre *Pirro e Cinéias* e *Por uma moral da ambiguidade*, que ora reivindica uma liberdade que escoa para uma moral sob um exame fenomenológico, ora insere um corpo ambíguo dentro dessa esfera moral, que permite o desvelamento das situações em que ele está engajado. A abertura desse período é a insuficiência moral, ou melhor, os equívocos gerais que ordenam os comportamentos opressivos de várias civilizações em guerra (não é por menos que trata-se de uma moral pós Segunda Guerra Mundial). Não convém, nesse sentido, instituir normas condicionadas de se agir em acordo com uma liberdade universal, que é marcada pela instabilidade das situações. O projeto da moral existencialista, portanto, não aniquila essa ordem instável, mas ensina a superá-la – através de uma conciliação entre eticidade e fenomenologia.

É nessa sequência de textos publicados a partir da década de 1940 que a autora se opõe às morais tradicionais que “separavam o mundo da consciência”, cujos representantes eram os empiristas e os “intelectualistas”, isto é, um que “demandava a consciência que abdicasse diante da opacidade do real” (BEAUVOIR, 1945, p. 363, tradução nossa) e o outro que “dissolvia o real a luz da consciência” (BEAUVOIR, 1945, p. 363, tradução nossa). Mas, nesse contexto, não é esclarecida uma “experiência única” que anos de investigações filosóficas colocaram em disputa pelos sistemas metafísicos de seus predecessores, reiterando ou não as promessas de um conhecimento verdadeiro. Trata-se daquilo que Beauvoir designa como “consciência do real” (BEAUVOIR, 1945, p. 363, tradução nossa).

4 A partir de 1939 [alusão ao início da Segunda Guerra Mundial], tudo mudou; o mundo tornou-se um caos e eu deixei de construir o que quer que fosse; não tive outro recurso senão essa conjuração verbal; uma moral abstrata; busquei razões, fórmulas, para justificar a mim mesma o fato de suportar o que me era imposto. Encontrei algumas em que acredito ainda; descobri a solidariedade, minhas responsabilidades e a possibilidade de consentir na morte para que a vida conservasse um sentido. Mas aprendi essas verdades, de certo modo, contra mim mesma; utilizei palavras para exortar-me a acolhê-las; explicava-me, persuadia-me, dava uma lição a mim própria; foi essa lição que procurei transmitir, sem perceber que ela não tinha forçosamente o mesmo frescor para o leitor que para mim. Entrei, assim, naquilo que poderia chamar “período moral” de minha vida literária que se prolongou durante alguns anos. Não tomava mais minha espontaneidade por regra; fui portanto levada a interrogar-me acerca de meus princípios e de meus objetivos e, após algumas hesitações, cheguei a escrever um ensaio sobre a questão [alusão à *Pirro e Cinéias*]. (BEAUVOIR, 2018, p. 517).

Sobre essa consciência, um corpo fenomenológico se dispõe a conciliar esse embate incisivo entre pensamento absoluto e percepção enganosa.

Desde o nascimento de uma criança até sua puberdade, seus traços anatômicos passam, por vezes, despercebidos; isso porque enquanto ela não for capaz de se reconhecer no passado e se prever no futuro, seus valores serão dados por aqueles que os reconhecem. O desvelamento do mundo exige uma atitude transcendente, que, por um lado, não abrande suas escolhas ao plano imanente ao ser e cuja *πράξις* (*práxis*) se torna um dever ético. No *Segundo sexo*, Simone de Beauvoir discute a afirmação de Merleau-Ponty, segundo a qual a existência reivindica certa revisão sobre sua necessidade e sua contingência. Beauvoir concorda com Merleau-Ponty, mas segue afirmando que “é também verdade que há condições sem as quais o próprio fato da existência aparece como impossível” (BEAUVOIR, 2009, p. 39). E, nos baseando no expoente do feminismo da autora, bem como nas suas teses morais, nos vemos diante de uma exposição pertinente entre ambas teses, a bem dizer: “a presença do 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).

Importante descartar que, a partir disso, Simone de Beauvoir contribui originalmente a uma filosofia independente, que tem como ponto-chave a questão de gênero para o terreno especulativo de seu respectivo existencialismo, pensando as questões de seu tempo e de sua própria época. Embora não se trate de uma teoria feminista *strictu sensu*, em vista que a ideia inicial do *Segundo sexo* é um estudo de uma condição que lhe é de fato, a condição de ser mulher, a posição de Beauvoir como pensadora e filósofa contemporânea é um marco na História da Filosofia Contemporânea, devido a especificidade de lidar com os problemas clássicos da filosofia, como a ética, a liberdade e a ambiguidade sujeito e objeto. Um dos progressos desse livro monumental é justamente aquilo que a própria autora considera ser uma das relevâncias da fenomenologia, que é a restituição de uma existência autêntica ao ser humano. Mais que isso, Simone de Beauvoir possibilita a restituição dessa existência às mulheres. Sobre o corpo em Beauvoir, colocamos isso num trabalho anterior:

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. (MOTTA, 2020, p. 227).

Como quer que seja, “dirão, na perspectiva que adoto – a de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty –, que se o corpo não é uma *coisa*, é uma situação” (BEAUVOIR, 2009, p. 67, grifo da autora). Mas ela vai além, considerando que o domínio da mulher sobre o mundo é “mais estrito” do ponto de vista equivocados da Biologia. Não trata-se de adentrar esse debate, de modo que não é a intenção desta

breve apresentação, mas convém deixar a questão para trabalhos futuros. A grande conclusão que deve ser extraída daqui é que o corpo em Simone de Beauvoir é *originalmente* investigado através de um contexto moral e ontológico, não sendo o mesmo dos autores mencionados.

Esse problema recebe uma incógnita filosófica de grande profundidade. Todo domínio sobre o mundo possui uma interdependência com a nossa “tomada de posse do mundo e o esboço de nossos projetos” (BEAUVOIR, 2009, p. 67). Entretanto, embora a fenomenologia permita com que abracemos, de maneira fidedigna, nossa condição corpórea, essa questão ainda está longe de ser resolvida. “O ser humano existe sob formas de projeto que não são projetos rumo à morte, mas projetos rumos a fins singulares”, diz Beauvoir, “ele caça, pesca, molda instrumentos, escreve livros: não se trata aí de divertimentos, de fugas, mas de um movimento rumo ao ser” (BEAUVOIR, 2005, p. 168). Por conseguinte, “é preciso que se transcenda, uma vez que ele não é, mas é preciso também que sua transcendência se recupere como uma plenitude, uma vez que ele quer ser” (BEAUVOIR, 2005, p. 168, grifo da autora). Nessa tentativa, a transcendência corpórea também está em atuação, não mais como um puro dado anatômico, mas como algo que deve ser distinto dos objetos (em-si).

A formalidade do projeto não deve, neste momento, ser confundida com o seu respectivo conteúdo, cujo caráter é originalmente livre. Se é livre, o salto da existência do corpo-no-mundo rumo ao seu desvelamento anti-metafísico, sendo o mundo sinteticamente pré-lógico, consiste num recorte moral. A moralidade começa a ser preestabelecida – tal como Beauvoir nos apresenta no texto de 1945 – a partir do momento que toma-se consciência que não se está sozinho no mundo, de modo que a todo instante alguém está diante de outra pessoa. A fundamentação ética, noutros termos, é permitida através da propagação ontológica do ser em direção a sua infinidade, embora seu limite seja um fato. Quando Merleau-Ponty defende que “nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 608), sua retomada entre a relação indivíduo-mundo resplandece um plano moral, um plano que não é subjetivo e nem objetivo, mas um plano onde o corpo no mundo não é um objeto ou uma pura consciência.

O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis. Mas esta análise ainda é abstrata, pois existimos sob os dois aspectos ao mesmo tempo. Portanto, nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua. Em particular, mesmo nossas iniciativas, mesmo as situações que escolhemos, uma vez assumidas, nos conduzem como que por benevolência. A generalidade do “papel” e da situação vem em auxílio da decisão e, nesta troca entre a situação e aquele que a assume, é impossível delimitar a “parte da situação” e a “parte da liberdade”. Torturam um homem para fazê-lo falar. Se ele se recusa a dar os nomes e os endereços que querem arrancar-lhe, não é por uma decisão solitária e sem apoios; ele ainda se sente com seus camaradas e, engajado ainda na luta comum, está como que incapaz de falar; ou então, há meses ou anos, ele afrontou esta provação em pensamento e apostou toda a sua vida nela; ou enfim, ultrapassando-a, ele quer provar aquilo que sempre pensou e disse da liberdade. Esses motivos não anulam a liberdade, mas pelo menos fazem com que ela não esteja sem escoras no ser. Finalmente, não é uma consciência nua que resiste à dor, mas o prisioneiro com seus camaradas ou com aqueles que ele ama e sob cujo olhar ele vive, ou enfim a consciência com sua solidão orgulhosamente desejada, quer dizer, ainda um certo modo do *Mit-Sein*. E sem dúvida é o indivíduo, em sua prisão, quem revivifica a cada dia esses fantasmas, eles lhe restituem a força que ele lhes deu, mas, reciprocamente, se ele se envolveu nesta ação, se ele ligou a estes camaradas ou aderiu a esta moral, é porque a situação histórica, os camaradas, o mundo ao seu redor lhe parecem esperar dele aquela conduta. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 608-609, grifo do autor).

O mundo estudado na *Fenomenologia da percepção* é *a priori sintético*, isto é, antecede qualquer juízo ou conceito lógico, na qual sua expressividade é apreendida pelas partes que o constitui. Sua condição sintética significa que jamais sua formação é integralizada, absoluta ou plena, mas isso não significa, por outro lado, uma falta constante de uma ordenação pré-humana. É um paradoxo, assim como a condição humana. Sobre uma questão simples, mas repleta de consequências – o que é a liberdade? –, o que existe é uma heterogeneidade entre a situação na qual o existente é seu fundador e a liberdade que é a sua própria substância (*ουσία*) – a bem dizer, aquilo de que tudo origina, mas, de modo arbitrário, não é originado por nada além de si próprio. Ser livre é restituir um corpo que transcende a si e a outrem, é gerar significados a qualquer e toda mobilidade ontológica, buscando o ser enquanto não o é. A escolha do mundo é um resultado espontâneo de seu próprio movimento formal que o escolhe para transcender-lhe. A fenomenologia, assim como a moral existencialista, evita qualquer subjetivismo filosófico ou qualquer objetivismo científico, não permitindo com que a realidade do corpo vivido seja compendiado a uma forma categorial inteligível ou sensível. Logo, por hipótese, essa realidade fenomenal não pode ser restringida a uma lei do movimento ou a uma fórmula algébrica – todas universais. É, portanto, um meio de superar, no entanto não ignorar, os métodos que surgem na virada da modernidade para o mundo contemporâneo.

Por liberdade, tema que perpassa as filosofias de Simone de Beauvoir e de Merleau-Ponty, sua face subjetiva não é a mesma de uma segunda face, de natureza “criadora”. Segundo a autora, “realizo como liberdade meu escape para o outro quando, pondo a presença do objeto, ponho-me, por isso mesmo, diante dele como *presença*” (BEAUVOIR, 2005, p. 27, grifo nosso). Ainda que se trate de uma perspectiva subjetiva, a liberdade jamais é realizada, uma vez que ela consiste numa projeção incessantemente aberta para o futuro. Ela equivale em assumir a ambiguidade, recolher para si o objeto fundado por si mesma, o que significa que é preciso assumir o fracasso, ao invés de evitá-lo, a fim de agir *positivamente*⁵; é não entregá-la à disposição da tensão constante que a existência carrega em si. Nesse fracasso, ao assumi-lo, a liberdade subjetiva se realiza – num movimento centrífugo e concreto – como liberdade moral. Mas pensemos em *La Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty, que, inclusive, Simone de Beauvoir a inicia através de uma problemática de natureza moral. A tese de Merleau-Ponty, na leitura existencialista da autora⁶, abre espaço para três questões que esta apresentação não pretende responder, mas que

5 Esse termo possui um sentido peculiar em Simone de Beauvoir, tal como para certos idealistas, sobretudo Kant, Hegel e Schelling. Trata-se de um aspecto do em-si que, ao coincidir consigo mesmo, se manifesta como um ser pleno, com um finalidade estabelecida. Por sua vez, no para-si, existe certa positividade que é devolvida a ele a fim de que a liberdade preencha com um conteúdo toda ação. No entanto, ele jamais é uma pura positividade, uma vez que seu antagônico – a negatividade – permite seu respectivo retorno rumo à transcendência fática: se houver negatividade, haverá positividade. Em termos da própria autora: “Uma liberdade só pode se querer sem se querer como movimento indefinido; ela deve absolutamente recusar as coerções que interrompem seu impulso para si mesma; essa recusa assume uma face positiva quando a coerção é natural: recusamos a doença curando-nos; mas ela reveste a face negativa da revolta quando o opressor é uma liberdade humana. Não poderíamos negar o ser: o em-si é, e sobre esse ser pleno, essa pura positividade, a negação não tem poder; não se escapa a essa plenitude: uma casa destruída é uma ruína, uma corrente quebrada é uma ferragem: atinge-se tão-somente a significação e através dela o para-si que nela se projetava; o para-si porta o nada em seu cerne e pode ser aniquilado tanto na própria irrupção de sua existência, quanto no mundo no qual ele se existe: a prisão é negada como tal quando o prisioneiro escapa. Mas a revolta enquanto puro movimento negativo permanece abstrata; ela só se realiza como liberdade quando retorna ao positivo, isto é, quando dá a si um conteúdo através de uma ação: evasão, luta, política, revolução; *então a transcendência humana visa com a destruição da situação dada a todo futuro que decorrerá de sua vitória; ela reata sua relação indefinida consigo mesma*” (BEAUVOIR, 2005, pp. 31-32, grifos nossos).

6 Embora as tendências de Beauvoir a levassem para o existencialismo devido a inúmeros fatores, é no início de 1943 que ocorre uma retomada de sua parte para se auto-proclamar ou não como existencialista. Jean Grenier (1898-1971), ao ser apresentado a Beauvoir por Sartre, indaga se a escritora é filiada ao existencialismo que, a propósito, é uma palavra “lançada por Gabriel Marcel” (BEAUVOIR, 2018, p. 517) e que é recusada até então por Beauvoir. Grenier convida Beauvoir para colaborar com um texto para compor uma coletânea de redações que ele estava organizando, mas a autora o nega, com a justificativa de conhecer seus limites em relação à filosofia

visamos colocá-las para o caríssimo leitor. Através da resenha da *Fenomenologia* é possível perceber elementos que devemos colocar nossa atenção para se pensar uma possível fenomenologia em Simone de Beauvoir, sintetizada pelo “período moral” de sua literatura? A ambiguidade que supera a separação entre sujeito e objeto da tradição cartesiana é abordada de que modo na resenha? É possível estabelecer, ainda tendo ela como base, uma continuidade discursiva para com os textos *Por uma moral da ambiguidade* e *O segundo sexo*? Deixamos aqui, então, essas questões para que o leitor se interesse a ler outros textos de Beauvoir.

Um dos méritos da obra autobiográfica de Beauvoir é esclarecer todo o conteúdo de sua filosofia e de sua literatura. Em *A Força das coisas* (1963):

Uma pessoa que eu encontrava sempre era Merleau-Ponty, com quem me ocupava da Temps Modernes. Eu fizera na revista a resenha da sua tese, *La Phénoménologie de la perception* [1945]. Nossas piedosas infâncias burguesas criavam uma ligação entre nós; mas reagíamos de maneiras diferentes. Ele conservava a nostalgia dos paraísos perdidos: eu não. Ele se sentia bem com as pessoas idosas, e desconfiava dos jovens, que eu preferia de longe aos velhos. Nos seus escritos, tinha o gosto pelas nuances e falava com hesitação: eu era a favor das opções definidas. Ele se interessava pelas franjas do pensamento, pelas nebulosidades da existência mais do que por seu duro núcleo; comigo, era o contrário. Eu apreciava muito seus livros e ensaios, mas achava que ele compreendia mal o pensamento de Sartre. Eu demonstrava em nossas discussões uma veemência que ele suportava sorrindo. (BEAUVOIR, 2009, pp. 77-78, grifos da autora).

Na resenha, a autora considera o que ela julga ser os argumentos de maiores méritos de toda *Fenomenologia*, que demonstram quais os avanços de se reconhecer o método fenomenológico no interior do debate entre filosofia e ciência. Através desse método, Merleau-Ponty estuda o corpo vivido, sobre o qual sua formação histórica e psicológica é constituinte de toda sua formação ontológica; seu ponto de partida, basta olharmos para a primeira linha do “Prefácio” do texto, é a fenomenologia de Edmund Husserl. No entanto, já colocamos que se em Husserl o mundo sensível é dogmático, se distanciando de ser o elemento investigado por ele, o mundo em Merleau-Ponty indica a própria coisa mesma de Husserl: é a significação do sensível (MOTTA, 2020, p. 217). Desse modo, a “coisa mesma” exerce uma função distinta daquela prevista pelo próprio Husserl, nas *Investigações Lógicas* (1900-1901).

Do outro lado desta apresentação, Simone de Beauvoir não visa metodizar seu pensamento num sistema analítico e filosófico. E essa intenção se aproxima das raízes da fenomenologia, isto é, o próprio método fenomenológico, que é distinto da noção de método da filosofia moderna, precede qualquer procedimento de se fazer conhecimento, donde os conceitos pré-lógicos, aqueles averiguados pelos fenomenólogos em geral, antecedem qualquer pré-juízo que se possa fazer diante desta realidade, que se apresenta de imediato a nossa consciência. Assim como Beauvoir nos explica, a experiência única e autêntica, ora suprimida pelos realistas, ora pelos idealistas, iluminada pela consciência, consiste na própria *consciência do real*, que ao acessar o mundo que lhe transcende, concede ao ser humano uma existência única, que é de seu direito. No entanto,

(BEAUVOIR, 2018, p. 517). Entretanto, com a insistência de Sartre e por certas questões éticas e morais evocadas em *O sangue dos outros*, Beauvoir aproveita a oportunidade para bem investigá-las através da proposta de Grenier. “[...] restavam-me algumas coisas a dizer, em particular sobre a relação entre a experiência individual e a realidade universal: esboçara um drama com o tema” (BEAUVOIR, 2018, 517-518). A partir da proposta de Grenier, portanto, a autora começa a trabalhar no seu primeiro livro filosófico, *Pirro e Cinéias*.

“embora real, o mundo está sempre incompleto, e esta contradição corresponde àquela que se opõe à ubiquidade⁷ da consciência ao seu engajamento num campo de presença” (BEAUVOIR, 1945, p. 366, tradução nossa). É ambíguo a concepção de um mundo *a priori* completo, que se encontra em constante totalização, sendo já constituído e não constituído, opondo essa realidade (in)completa a qualquer onipresença da consciência. Ora, o que a fenomenologia de Merleau-Ponty defende é a percepção do mundo e de si mesmo através de uma atitude pré-objetiva, elaborada pela síntese temporal que jamais alcança sua completude.

O corpo reúne toda uma história sinteticamente vivida e, até mesmo, uma “pré-história”, a bem dizer, a percepção dos objetos (em-si) apenas é configurada com a presença de carne e osso de um corpo – situado no tempo subjetivo, mas não uma temporalidade sem fins e lançada ao acaso de toda ação. A abertura do tempo ao seu infinito, assim como a infinitude da onda de energia da física quântica, permite uma posição de engajamento (*engagement*), na qual é possível desvendar toda e qualquer linguagem que o mundo intencione a nós. Segundo Simone de Beauvoir:

O presente é a existência *transitória* que é feita para ser abolida: ela só se recupera ao se transcender rumo a um futuro que o presente se realiza validamente: reduzido a si, não é nada, pode-se dispor dele à vontade. (BEAUVOIR, 2005, p. 96, grifo nosso).

Emerge outra questão: a síntese temporal, permitindo que o futuro retorne ao seu passado em direção ao seu presente (ver MOTTA, 2020, p. 237), é de ordem transitória ou absoluta? Se for absoluta, a constante da existência, permitida pela falta ontológica (“existir é fazer-se falta de ser”), é metafísica, o que significa que o ser não se faz falta de ser – ele é. No ponto de vista da autora, o oposto dessa proposição que diz respeito ao modo do ser humano agir livre e moralmente, indica que se a síntese for somente absoluta, o que restará serão meros determinismos que o reduzirão a um destino imutável. Agora, se a síntese for transitória, capaz de ser abolida e recuperada, a transcendência será transcendida nela mesma, sobre a qual a atitude que revela todo transcender ontológico é projetada por um futuro desconhecido. Noutros termos, é um meio que possibilita a propagação da existência entre passado, presente e futuro, uma vez que o passado ainda consegue expressar a si devido a correlação existente entre o para-si com o si (isto é, o ser).

Parte desta apresentação esteve focada em *Por uma moral da ambiguidade*, publicado dois anos depois da *Fenomenologia da percepção*. Duas considerações precisam ser feitas ao leitor. A primeira é que, nesse ensaio em particular, Simone de Beauvoir estabelece um correlato entre a moralidade (que não é o mesmo que moralismo) e a existência, na mesma medida em que ela se posiciona positivamente em direção a instituir uma moral em que o ser humano possa aderir por completo sua condição ambígua (que é ser livre e ser moral, sendo ambas decisões únicas). A segunda é que o diálogo entre toda a história de um corpo e o tempo sobre o qual ele se expressa, resulta numa perspectiva afetiva entre eu (*moi*) os outros, todos temporais: “Estou preocupado com os outros e é a mim que eles concernem; esta é uma verdade que não pode ser decomposta: a relação eu-outrem é

⁷ Sobre essa palavra peculiar aqui, ubiquidade, ver MOTTA, 2020, pp. 224-225.

tão indissolúvel quanto a relação sujeito-objeto” (BEAUVOIR, 2005, p. 63). O percurso de Beauvoir para nos mostrar os méritos da *Fenomenologia* é muito bem organizado, iniciando-se por uma introdução geral dos avanços do método fenomenológico em geral e toda sua inovação dentro e fora da História da Filosofia Contemporânea. A ilusão dos amputados (*illusion des amputés*), o fenômeno do membro fantasma, patologias curiosas e que Merleau-Ponty aborda no livro, demonstra o interesse da fenomenologia aos temas que também são de outros campos: nesses exemplos em particular, a psicofisiologia. O exemplo da retina que se auto-ajusta em meio a um espelho inclinado a 45°, colocado por Beauvoir na seguinte resenha, é sugestiva conforme nota-se a atuação do corpo em meio a um ambiente vivido e cujos objetos que ali estão “falam” (*parlent*) conosco, se expressam através de uma linguagem própria.

Através desta resenha inédita, o leitor interessado na filosofia de Simone de Beauvoir poderá compreender o modo pelo qual a autora aborda o método fenomenológico e, mais particularmente, a natureza da *Fenomenologia da percepção*, assim como considerações importantes para ambos autores, em oposição à tradição intelectualista-empirista (por exemplo, o entorno intencional do corpo que não ocupa uma posição primária e nem secundária, mas intermediária entre as relações intersubjetivas).

Por outro lado, o leitor interessado na filosofia de Merleau-Ponty irá encontrar aqui o modo como Simone de Beauvoir analisou-a através de uma perspectiva fenomenológica, já indicada, com menos rigor, em *Pirro e Cinéias* e em seus romances. Ora, o leitor que está interessado nesse exame em particular pode recorrer, para além desta tradução, ao artigo de nossa autoria, publicado na revista *Pólemos* da Universidade de Brasília (UnB), *Beauvoir intérprete de Merleau-Ponty: A Fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico*⁸ (2020). Para encerrar, desejamos cordialmente ao leitor uma exploração frutífera do texto a seguir, e que ele seja referência de aprendizado tanto para os estudiosos de Filosofia em geral, como para aqueles que se interessem pelas filosofias de Simone de Beauvoir e (ou) de Maurice Merleau-Ponty. A seguir, encontra-se a tradução do texto até aqui comentado.

8 O link se encontra nas referências finais.

Um dos objetivos essenciais da educação de uma criança é fazê-la perder o sentido de sua presença no mundo. A moral ensina a renunciar sua subjetividade, a renunciar o privilégio de afirmar-se como “Eu” diante de outrem; ela deve considerar-se como uma pessoa humana entre outras, submetida como as outras às leis universais inscritas num céu anônimo. A ciência a orienta escapar da sua própria consciência, a afastar-se do mundo vivo e significativo que esta consciência lhe desvelava e para o qual se esforça por substituir um universo de objetos fixados, independente de todo olhar e de todo pensamento. No entanto, apesar da moral, todo homem conhece uma misteriosa intimidade com a existência única que é precisamente dele e, apesar da ciência, todo homem vê com seus próprios olhos. Daí nasce o divórcio que é tão frequentemente observado entre teoria e prática, entre as opiniões públicas e as convicções escondidas, entre os preceitos aprendidos e o movimento espontâneo da vida. Tendo o mundo sido arrancado do sujeito, o sujeito expulso do mundo, torna-se impossível de possuir tal mundo e o eu; algumas pessoas decididamente se lançam em coisas estranhas, e se esforçam para esquecer que perdem-se a si mesmo; outras escolhem voltar-se para si, mas parece que o resto do universo lhes escapa. Um dos imensos méritos da fenomenologia é o de ter restituído ao homem o direito a uma existência autêntica, suprimindo a oposição entre sujeito e objeto; é impossível definir um objeto separando-o do sujeito pelo qual e para o qual ele é objeto; o sujeito é revelado apenas por meio dos objetos nos quais ele se engaja. Tal afirmação explícita apenas o conteúdo da experiência ingênua; mas é rico em consequências; é apenas a tomando como base que conseguiremos edificar uma moral na qual o homem possa aderir total e sinceramente; é, portanto, de extrema importância estabelecê-la com solidez e restaurar ao homem essa audácia infantil que anos de docilidade verbal lhe despojaram: a audácia de dizer: “Estou aqui”. É por isso que a *Fenomenologia da percepção*⁹, de Maurice Merleau-Ponty, não é apenas um notável trabalho de especialista, mas um livro que interessa a todo homem, e todo o homem: a condição humana está ali em jogo. O empirismo como o intelectualismo separavam o mundo da consciência: para então ter sucesso em reagrupá-los, um demandava à consciência que abdicasse diante da opacidade do real; o outro dissolvia o real à luz da consciência e, finalmente, ambos falhavam em explicar essa experiência única: a consciência do real. Merleau-Ponty nos mostra que a atitude fenomenológica permite ao homem acessar o mundo e encontrar a si mesmo: é dando-me ao mundo que me realizo, e é assumindo-me que conquisto o mundo.

Particularmente, é uma existência que a ciência pretende anexar ao universo dos objetos e cuja posse é dada ao homem pela fenomenologia: aquela de seu próprio corpo. No que são talvez as páginas mais definitivas de todo seu livro, Merleau-Ponty demonstra, através da análise de processos normais e casos patológicos, que é impossível considerar nosso corpo como um objeto, mesmo que se trate de um objeto privilegiado. Por exemplo, nenhuma das explicações que foram propostas para a famosa “ilusão dos amputados”¹⁰, baseada na noção de corpo como objeto, são

9 Grifos da autora, nota do tradutor.

10 No francês: *illusion des amputés*, nota do tradutor.

válidas, ou mesmo plausíveis. Pelo contrário, o fenômeno do membro fantasma torna-se inteligível se definirmos o corpo como nosso modo de ser no mundo, nosso “ancoradouro”¹¹ nesse mundo, ou o conjunto de “tomadas”¹² que temos sobre as coisas; entende-se, então, que o mundo, que foi constituído pelo meu corpo como manejável, permanece assim atualmente, mesmo que se tenha perdido o poder de lidar com ele; o objeto manejado me envia de volta uma mão que não tenho mais, mas cuja presença é representada pelo ambiente¹³ ao meu redor. Merleau-Ponty também está examinando uma psicose curiosa: um paciente com um distúrbio cerebral é incapaz de designar qualquer parte de seu corpo ou realizar qualquer movimento abstrato, como curvar-se sob comando, uma perna; mas ele pode agarrar seu nariz ou seu tornozelo; ele pode levar seu lenço no bolso, reagir a toda situação concreta; quer dizer que ele tem o seu corpo fenomenal à sua disposição; seu corpo permanece intacto como um veículo de seu ser no mundo; onde o paciente falha é quando ele tem que olhar seu corpo como um objeto entre outros, que ocupa seu lugar entre a parede e a mesa, no espaço objetivo; ele pode viver seu corpo, não apresentar que seja uma construção secundária, que se soma à realidade do corpo vivido, e que pode, em certos casos, ser desunido dele. Em primeiro lugar, nosso corpo não é posicionado no mundo como uma árvore ou uma pedra; ele o habita, é a nossa maneira geral de possuir um mundo; é ele quem expressa nossa existência, o que não significa que seja um acompanhamento externo, mas que se realiza nele.

Assim, ao devolver-nos o nosso corpo, a fenomenologia também nos devolve as coisas; através do corpo podemos “frequentar” o mundo, entendê-lo, podemos “possuir um mundo”¹⁴. O espaço em que situamos os objetos não é uma forma abstrata que nos impõe do lado de fora; a nossa percepção do espaço expressa a forma como nos estendemos para o futuro através de nosso corpo e através das coisas; exprime toda a vida do sujeito; a experiência da espacialidade é a experiência da nossa situação no mundo; permite-nos compreender que existe uma especialidade original para o primitivo, o esquizofrênico, o alucinado, o adormecido, o pintor; também nos permite elucidar os problemas clássicos da “visão invertida”¹⁵, da percepção da profundidade. Sabe-se que um sujeito que é obrigado a usar óculos que corrigem as imagens da retina recupera a visão normal após um certo período de tempo; o mesmo se aplica a um sujeito que é obrigado a perceber o seu quarto num espelho inclinado a um ângulo de 45°, acaba por se orientar de tal forma que vê as linhas oblíquas de seu quarto como verticais. Isto só pode ser compreendido se se vislumbrar o corpo como constituindo por sua ação um terreno perceptivo, uma base de vida, um cenário geral para a minha coexistência com o mundo; ele efetua as transposições necessárias a fim de poder viver num novo campo perceptivo e ancorar-se lá. Quanto à profundidade e tamanho, chegam a coisas sem qualquer comparação com algum objeto de referência; estão enraizados na nossa situação; são definidos com respeito a uma certa amplitude dos nossos gestos, um certo domínio sobre o

11 No francês: “*ancrage*”, N.T.

12 No francês: “*prises*”, N.T.

13 No francês: *milieu*, N. T.

14 No francês: “*avoir un monde*”, N.T.

15 No francês: *vision renversée*, N.T..

nosso meio. Somente esta concepção de espaço é responsável pelo fenômeno do movimento; se estamos engajados num ambiente, o movimento surge-nos como um absoluto, e a sua relatividade é reduzida ao poder que temos para mudar os domínios dentro do interior do mundo maior.

O papel do corpo não se limita a projetar-se no espaço que constitui qualidades e cujo peso e opacidade lhe seriam estranhos; a sensação não é nem uma qualidade nem a consciência de uma qualidade; é uma comunicação vital com o mundo, um tecido intencional; cada suposta qualidade é inserida num determinado comportamento e possui uma significação vital; as experiências de laboratório, por exemplo, mostram que o gesto de levantar o braço é modificado por um campo de visão vermelho, amarelo, azul ou verde; olhar para uma praia azul é dar ao meu corpo essa forma particular de preencher o espaço que é azul; o sensível é “uma certa forma de estar no mundo que nos é proposto a partir de um ponto no espaço, e que o nosso corpo retoma e assume”¹⁶; e para que o sensível seja sentido, deve ser subjugado pelo meu olhar ou pelo movimento da minha mão. Perceber o céu azul não é uma questão de me posicionar diante dele; tenho de me abandonar a ele, para que ele “se pense dentro de mim”¹⁷; no momento em que o percebo, “sou o próprio céu que se recompõe, se recolhe e começa a existir por si próprio”¹⁸. A “coisa”, então, define-se primeiro não como uma resistência mas, pelo contrário, como o correlativo da minha existência: é uma “estrutura” acessível à inspeção pelo corpo, e é por isso que a realidade nos parece estar cheia de significados humanos; é por isso que somente podemos conceber uma coisa se ela for percebida ou perceptível. Assim, a percepção não é uma relação entre um sujeito e um objeto estranhos uns aos outros: ela liga-nos ao mundo como à nossa pátria, é comunicação e comunhão, “a tomada em nós de uma intenção estrangeira”¹⁹, ou inversamente, “a realização exterior dos nossos poderes perceptivos”²⁰. As coisas *falam*²¹ conosco, e é preciso não dar a estas palavras um significado figurativo ou simbólico; a natureza é verdadeiramente uma linguagem, uma linguagem que se ensinaria a si própria, cuja significação seria secretada pela própria estrutura dos sinais. Com isto, compreende-se que nunca poderíamos estar fora de lugar no mundo; o deserto mais selvagem, a gruta mais escondida ainda segrega um significado humano; o universo é o nosso domínio.

No entanto, ao mesmo tempo que oferecem este aspecto familiar, as coisas oferecem outro lado: são também silêncio e mistério, um Outro que nos escapa; nunca são completamente dadas, mas, pelo contrário, estão sempre abertas; o mundo no sentido pleno da palavra não é um objeto, transcende todas as nossas perspectivas dos pontos de vista que temos sobre ela. Embora real, o mundo está sempre incompleto, e esta contradição corresponde àquela que se opõe à ubiquidade da consciência ao seu engajamento num campo de presença. Para perceber, devo estar situado, e o mesmo movimento pelo qual concedo ao mundo enraizando-me, aqui e agora, empurra o mundo

16 No francês: “une certaine manière d’être au monde qui se propose à nous d’un point de l’espace que notre corps reprend et assume”, N.T.

17 No francês: “pense en moi”, nota do tradutor.

18 No francês: “je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi”, nota do tradutor.

19 No francês: “la reprise en nous-mêmes d’une intention étrangère”, nota do tradutor.

20 No francês: “l’accomplissement extérieur de nos puissances perceptives”, nota do tradutor.

21 No francês: *parlent*. Grifo da autora, nota do tradutor.

para o horizonte sempre inacessível da minha experiência. De fato, não sou uma consciência impessoal e atemporal: se existo como sujeito, é porque sou capaz de atar um passado, um presente e um futuro, é porque ganho tempo; perceber o espaço, perceber o objeto, é desdobrar o tempo à minha volta, mas a síntese perceptiva permanece sempre incompleta porque a síntese temporal nunca é completada.

É, portanto, pela temporalidade que se explica a opacidade do mundo, e é também na temporalidade que a opacidade do sujeito tem sua raiz. Enquanto Sartre, no *Ser e o Nada*²², enfatiza primeiro a oposição do para-si²³ e do em-si²⁴ e o poder da mente face ao ser, e a face absoluta da liberdade, Merleau-Ponty, pelo contrário, concentra-se em descrever o caráter concreto do sujeito que nunca é, segundo ele, um puro para-si. Na verdade, ele pensa que a nossa existência nunca se apreende na sua nudez, mas tal como é expressa pelo nosso corpo; e este corpo não está encerrado no instante, mas implica toda uma história, e mesmo uma pré-história. Por exemplo, só se pode situar no espaço definindo o seu meio atual em relação a um meio espacial previamente determinado que se refere a um nível anterior sem nunca poder parar a um primeiro nível que não estaria ancorado em lugar algum. Portanto, a percepção do espaço, como toda a percepção em geral, pressupõe um passado indefinido atrás de si mesmo, “uma comunicação com o mundo mais antigo do que o pensamento”²⁵, que se concretiza pelo fato do meu nascimento; a minha história está encarnada num corpo que possui uma certa generalidade, uma relação com o mundo anterior a mim mesmo, e é por isso que este corpo é opaco à reflexão, é por isso que a minha consciência se encontra “engolida pelo sensível”²⁶. Não é um puro para-si, ou para usar a frase de Hegel, mais tarde usada por Sartre, um buraco no ser, mas “um buraco, uma dobra que foi feita e pode ser desfeita”²⁷.

A partir destas definições de mundo e de homem, Merleau-Ponty considera a maioria dos principais problemas que interessam à condição humana, e oferece algumas sugestões muito ricas, particularmente sobre a questão da sexualidade e a da linguagem. Mas o que me parece ser o mais importante no seu livro, tanto pelo método utilizado como pelos resultados obtidos, é a elucidação fenomenológica de uma experiência vivida, a experiência da percepção. Hegel diz, com razão, que só se pode compreender uma verdade através do reconhecimento ao movimento de pensamento que o engendraram; as ideias que acabo de resumir de forma demasiado breve só podem manter todo o seu valor se as recolocarmos nas análises concretas que as apoiam. Merleau-Ponty não inventa um sistema; ele parte de fatos estabelecidos e demonstra que é impossível dar conta deles num plano experimental, em vez disso, implicam toda uma relação entre o homem e o mundo, e é esta relação que ele pacientemente traz à tona. Um dos primeiros méritos deste livro é que ele é convincente; outro dos seus méritos é que não nos pede para nos forçarmos a nós próprios; pelo

22 Grifos da autora, N.T.

23 No francês: *pour soi*, nota do tradutor.

24 No francês: *l'en soi*, nota do tradutor.

25 No francês: “*communication avec le monde plus vieille que la pensée*”, nota do tradutor.

26 No francês: “*engorgée par le sensible*”, nota do tradutor.

27 No francês: “*un creux, un pli qui s'est fait et qui peut se défaire*”, nota do tradutor.

contrário, sugere que abraçamos o próprio movimento da vida que é a crença nas coisas do mundo e na nossa própria presença.

SIMONE DE BEAUVOIR.

TEXTO TRADUZIDO

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

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. Método. *Dicionário de Filosofia*. Trad. 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi, e revisão e tradução dos novos textos de Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BEAUVOIR, S. *A força das coisas*. Trad. Sérgio Milliet. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

_____. *A força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. 6ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. (Coleção Clássicos de Ouro)

_____. O Existencialismo e a Sabedoria das Nações; Idealismo Moral e Realismo Político; Literatura e Metafísica; Olho por Olho. In. *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.

HUSSERL, E. *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.

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

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

_____. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard: Paris, 1945.

MOTTA, L. J. 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 de outubro de 2020.

_____. A relação entre ambiguidade, liberdade e condição humana em Simone de Beauvoir. *Filogênese*, Marília – SP, v. 11, pp. 40-55, 2019. 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 de outubro de 2020.

_____. Beauvoir intérprete de Merleau-Ponty: A Fenomenologia da percepção e os progressos do método fenomenológico. *Pólemos*, Brasília – Distrito Federal (DF), v. 09, n 18, pp. 215-241, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/29777/27405>. Acesso em: 11 de outubro de 2020.