

ACERCA DA FUNDAÇÃO DA CARNE: MERLEAU-PONTY, LEITOR DE DESCARTES¹

About the flesh: Merleau-Ponty, reader of Descartes

Eloisa Benvenuti de Andrade²

RESUMO

Este texto analisa o estatuto do pensamento de Descartes na obra de Merleau-Ponty. A intenção é mostrar como Merleau-Ponty constrói a leitura sobre o dualismo cartesiano, e como ele fez objeção a seu fundamento. Para tal, nos deteremos principalmente nas referências a Descartes presentes na “Fenomenologia da percepção” e na lição “*L’union de l’âme et du corps chez Descartes*”, presente em “*L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*”. Segundo Merleau-Ponty, os passos dados nas “Meditações” e fixados no “Discurso do Método” de Descartes culminam num problema fértil no momento em que, na sexta meditação, a *res cogitans* vive no mundo após tê-lo metodicamente explorado. Para Merleau-Ponty, Descartes teria ali avistado a instituição do que ele chamará, em sua última ontologia, de carne, um ciclo completo sensível de imbricação entre corpo e mundo, não sendo, no entanto, o corpo objetivo e tampouco o corpo pensado pela alma.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Descartes. Ontologia. Fenomenologia.

ABSTRACT

This text analyzes the statute of Descartes’ thinking in Merleau-Ponty’s work. The intention is to show how Merleau-Ponty constructs the reading on the cartesian dualism, and how he objected to its foundation. For this, we shall focus mainly on the references to Descartes present in the Phenomenology of perception and in the lesson “*L’union de l’âme et du corps chez Descartes*”, present in “*L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*”. According to Merleau-Ponty, the steps given in the “Meditations” and fixed in the “Discourse of the Method” of Descartes culminate in a fertile problem at the moment in which, in the sixth meditation, the *res cogitans* lives in the world after having methodically explored it. For Merleau-Ponty, Descartes would have sighted the institution of what he will call, in his last ontology of flesh, a complete and sensitive cycle of overlapping between body and world, yet not the objective body nor the body thought by soul.

Keywords: Merleau-Ponty. Descartes. Ontology. Phenomenology.

1 Trabalho apresentado durante o “IV Colóquio Merleau-Ponty: A carnalidade do pensamento: filosofia, ciência e política”, realizado na Faculdade de Ciências Aplicadas da Unicamp, em Limeira, de 12 a 14 de Dezembro de 2018.

2 Doutora em Filosofia, Docente da Faculdade Cásper Líbero. ebandrade@casperlibero.edu.br.

✉ Av. Paulista, 900, Bela Vista, São Paulo, SP. 01310-100.

Ao inaugurar o que habitualmente chamamos de “filosofia da consciência”, René Descartes (1596-1650) deixou algumas tarefas e dilemas importantes aos filósofos que o sucederam. Neste itinerário encontra-se a obra de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), na qual é possível identificarmos tanto referências diretas quanto indiretas à obra de Descartes. O interesse por Descartes acompanha Merleau-Ponty em todo seu trajeto. Desde “A Estrutura do comportamento”, o filósofo já indicava a importância que conferia ao pensamento cartesiano, que aparece também já na primeira nota de “O Visível e o invisível”, “Reflexão sobre as ontologias de Descartes – o ‘estrabismo’ da ontologia ocidental” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 164). Neste artigo, nossa proposta é mostrar como Merleau-Ponty constrói sua leitura sobre o dualismo cartesiano, detendo-nos principalmente nas referências a Descartes presentes na “Fenomenologia da Percepção” e na segunda lição do curso ministrado por Merleau-Ponty na *École Normale Supérieure de Lyon* em Paris entre os anos de 1947 e 1948; lição que foi intitulada “*L’union de l’âme et du corps chez Descartes*”.

Mais do que a importância epistemológica do projeto cartesiano para a filosofia moderna (e o que dela se segue), são os resquícios ontológicos de tal empreendimento que inspiram e ressoam por toda a Filosofia Contemporânea, fazendo-a querer procurar novamente o fundamento das coisas do mundo. Sistemáticamente a obra cartesiana é a protagonista deste debate: ora Descartes é atacado por seu dualismo substancial, ora elogiado pela consistência epistemológica de seu duradouro edifício do conhecimento.

De acordo com a leitura merleau-pontiana, a fecunda epistemologia de Descartes é um percurso que deve ser considerado por suas implicações ao estatuto ontológico do **ser**, tanto em Filosofia quanto no cenário político e científico da contemporaneidade, uma vez que ela trata de uma reflexão oriunda de uma experiência puramente humana

e, dessa maneira, capaz de auxiliar no empreendimento que é caro para Merleau-Ponty, a saber, confeccionar uma “filosofia da identidade e da relação” (SAINT-AUBERT, 2005, p. 241). Isso significaria buscar, como dirá Merleau-Ponty em sua última ontologia, a exterioridade conhecida no envolvimento das coisas à medida que identifico tanto a dependência como a autonomia destas mesmas coisas, decifrando, assim, “o enigma da relação ou ligação das coisas” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 35).

O que está em jogo, segundo a filosofia de Merleau-Ponty, é a reforma do pensamento da “instituição” Descartes, ou seja, da tradição intelectualista e transcendental que segue desde a modernidade. Em “A Prosa do Mundo”, Merleau-Ponty escreve: “Descartes é uma dessas instituições que se esboçam na história das ideias antes de nela aparecer em pessoa, como o sol anunciando-se antes de revelar de repente uma paisagem renovada” (MERLEAU-PONTY, 2002a, p. 120). O filósofo argumenta que as ideias de Descartes não cessam de acrescentar e transformar a si próprias – suscitando coisas novas – mas que não poderiam surgir sem elas, ilustrando o próprio movimento realizado no conjunto de seu pensamento: “Descartes é Descartes, mas é também tudo o que posteriormente nos parece tê-lo anunciado, ao qual ele deu sentido e realidade histórica – e é também tudo o que derivou dele” (MERLEAU-PONTY, 2002a, p. 121). Merleau-Ponty colocará que “toda questão é compreender bem o ‘*Cogito* tácito’, aquele que teria sido visualizado por Descartes antes do enlace total com Deus; a tarefa é criticar Descartes privilegiando o uso que este autor faz da experiência vivida, ou, uso da vida, na confecção de sua filosofia. Em sua “Fenomenologia da percepção” escreve: [...] em Descartes, a dúvida metódica não nos faz perder nada, visto que o mundo inteiro, pelo menos a título de experiência nossa, é reintegrado ao *Cogito*, certo com ele, e apenas afetado pelo índice “pensamento de” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 4).

Para Merleau-Ponty o real é o campo originário da constituição dos fenômenos que corresponde e tal campo já havia sido avistado em Descartes, no entanto, fora negligenciado pela assimilação da percepção às sínteses que são da ordem do juízo, das atos da predicação (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 5). Concordar com Descartes, dizendo que possuo certeza do meu pensamento de ver e não da coisa vista, e desta maneira separar ato e correlato natural reduzindo o mundo ao índice “pensamento de [...]”, é para Merleau-Ponty subestimar o mundo sensível (MOUTINHO, 2006, p. 223). Na filosofia de Merleau-Ponty, ver é corresponder a certa proposta do mundo, adotando certa maneira de existir, ou seja, é estar em comunhão com o objeto do mundo, supondo disso a abertura ao real e ao mundo (MOUTINHO, 2006, p. 223).

No cenário fenomenológico merleau-pontiano, podemos dizer que, retornamos a uma velha interrogação em filosofia, a de como é possível o conhecimento? Ou melhor, como efetivamente a subjetividade torna-se transcendente. O que Merleau-Ponty está se propondo é enfrentar uma questão que se apresenta na ordem do dia para a contemporaneidade: a representação versus mundo.

O interesse de Merleau-Ponty é trabalhar a premissa de que o existente está no mundo diferente da máxima cartesiana que reserva a ele conhecer o mundo. O problema de Merleau-Ponty é o que fora fundamentado outrora ao longo das “Meditações” de Descartes: a união entre alma e corpo donde aparentemente se estabeleceu o discurso da modernidade, donde se originaram as “filosofias da consciência”. Para Merleau-Ponty, a tarefa é reler e, se for o caso, refutar a “sexta meditação” cartesiana para fundamentar a importância primordial da experiência perceptiva. Isto significa redefinir o estatuto da mente e do corpo retomando a questão da mistura entre alma e corpo. A existência merleau-pontiana, portanto, será o momento da união íntima outrora

relatada por Descartes e sua ontologia substancialista. Entretanto, para que se chegue a isso, no pensamento de Merleau-Ponty, tal ontologia será intencionalmente tratada de maneira mais comunicativa na tentativa de extrair o que de mais original e fecundo nela existe – por exemplo o *uso* da vida. Será neste empreendimento, que Merleau-Ponty buscará a motricidade originária do corpo como alternativa ao corpo mecânico cartesiano, promovendo uma reabilitação ontológica do sensível. Descartes partiu de certo pressuposto da existência que não é o de uma presença originária da natureza, que não integra significação e existência na própria experiência humana. O que faltou, segundo Merleau-Ponty, é um pressuposto filosófico que fundamente o mundo como algo “sempre ali” antes da reflexão; que considere o “encarnado”.

Segundo Merleau-Ponty, os passos dados nas Meditações e fixados no “Discurso do Método” de Descartes culminam num problema fértil no momento em que, na sexta meditação, a *res cogitans* vive no mundo após tê-lo metodicamente explorado (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 320-321). Para Merleau-Ponty, Descartes teria ali avistado a instituição do que ele chamará, em sua última ontologia, de carne. Para Merleau-Ponty, a carne é este ciclo completo sensível de imbricação entre corpo e mundo, não é o corpo objetivo e tampouco o corpo pensado pela alma (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 307-308). De acordo com Saint-Aubert, Merleau-Ponty identifica que o que foi avistado por Descartes se manteve filosoficamente no “índice do mistério impenetrável” (SAINT-AUBERT, 2005, p. 127.) e o que foi justamente na solução deste mistério que Merleau-Ponty trabalhou exaustivamente em seus escritos, e figurou, de maneira original em sua última ontologia, com a ideia de quiasma como um tipo de reflexão filosófica capaz de pensar a carne e seus modos de expressão (SAINT-AUBERT, 2005, p. 140). Para Saint-Aubert, a importância do esclarecimento dos dualismos

Acerca da fundação da carne: Merleau-Ponty, leitor de Descartes
Eloisa Benvenuti de Andrade

antropológicos oriundos da questão clássica sobre a união da alma com o corpo, na obra de Merleau-Ponty, denota a complexidade passiva-ativa da instituição e da vida expressiva, e é por esta via que Merleau-Ponty conduzirá a problemática da encarnação (SAINT-AUBERT, 2005, p. 18).

L'union de l'âme et du corps chez Descartes

Ao longo da lição sobre "*L'union de l'âme et du corps chez Descartes*", Merleau-Ponty retoma vários escritos de Descartes, tais como a Carta a Elizabeth, de 28 de junho de 1643, e a Carta a Arnauld, de 29 de julho de 1648, propondo analisar profundamente a legitimidade do que fora exposto na "sexta meditação" cartesiana, a saber, a mistura íntima da alma com o corpo. Isso à luz do confronto com a primeira meditação cartesiana, ocasião onde são descartadas as experiências empíricas pela adoção metodológica da dúvida metódica voluntária, radical e hiperbólica. Merleau-Ponty sustenta, na lição em questão, que a união da alma com o corpo na obra de Descartes não é apenas uma mera dificuldade especulativa, como frequentemente se pode supor, mas nela encontramos, na verdade, a origem filosófica do problema moderno da existência do corpo humano.

Na sexta meditação, lembra Merleau-Ponty, "a união nos é ensinada por sentimentos como a fome e a sede, que provêm da mistura do espírito com o corpo, e, todos esses sentimentos não são nada além de certas maneiras confusas de pensar" (MERLEAU-PONTY, 2002b, p. 13). No entanto, ele lembra, que em 1645 Descartes escreve o seguinte a P. Mesland:

Como não deixa de ser muito verdadeiro que tenho o mesmo corpo que tive há dez anos, embora a matéria do qual ele é composto tenha mudado, porque a unidade numérica do corpo

de um homem não depende da sua matéria, mas da sua forma que é a alma (MERLEAU-PONTY, 2002b, p. 13).

Por meio desse pequeno fragmento, Merleau-Ponty argumenta que o corpo não é para Descartes uma massa de matéria, mas uma totalidade, não no sentido espinosista, mas como uma fórmula constante, ou seja, existe a continuidade de uma função na obra de Descartes donde sobressai que tal autor devia sim se colocar o problema do corpo vivente, confundido e misturado com a alma (MERLEAU-PONTY, 2002b, p. 13-14). Para justificar isso, Merleau-Ponty nos propõe que recordemos três textos: a carta de Descartes a Hyperaspistes, escrita em agosto de 1641; a carta a Elizabeth, de 28 de junho de 1643, e a carta a Arnauld, de 29 de julho de 1648.

Analisando a primeira carta, Merleau-Ponty atenta que Descartes escreve que se nós entendemos por corporal tudo o que pode afetar de alguma maneira o corpo, neste sentido o espírito também deverá ser dito corporal (MERLEAU-PONTY, 2002b, p. 14). Na segunda carta, Merleau-Ponty lembra que Descartes propõe pensar a união da alma e do corpo à luz da física escolástica e argumenta que por esta física a união ainda continua impensável, a menos que se atribua à extensão um tipo de materialidade. Na terceira carta, Merleau-Ponty explica que Descartes reafirma o que foi dito na primeira, escrevendo que se por corporal nós entendemos tudo aquilo que pertence ao corpo, ainda que seja de uma outra natureza, a alma também poderá ser dita corporal, uma vez considerado que ela é própria a se unir ao corpo (MERLEAU-PONTY, 2002b, p. 13).

Diante disso, Merleau-Ponty explica que, considerando tais escritos, observamos que eles estão sempre acompanhados de restrições: cada vez que Descartes afirma em um determinado sentido a corporeidade da alma, ele acrescenta também que a alma não é corporal no sentido

de tudo aquilo que é composto desta substância chamada corpo (como fez a Hyperaspistes). Merleau-Ponty lembra também que Descartes faz o mesmo quando escreve para Elizabeth dizendo que a extensão da matéria (corpo) é de natureza diversa da extensão do pensamento (alma), no sentido de que esta primeira natureza é determinada a certo sentido, do qual exclui completamente a extensão dos corpos, o que não acontece com a segunda natureza (MERLEAU-PONTY, 2002b, p. 15). O filósofo argumenta que será apenas numa carta a Morus, de 15 de abril de 1649, que Descartes parece elaborar filosoficamente a união da alma com o corpo quando distingue uma extensão de substância e uma extensão de potência, sendo a última pertencente à alma (MERLEAU-PONTY, 2002b, p. 15). E partindo disso Merleau-Ponty (2002b, p. 15) indaga:

Mas qual pode ser a coerência desta noção? A alma, vista do corpo, aparece como se aplicando a este corpo e dotada de uma extensão por contágio. Mas trata-se apenas da alma dos outros, e não da alma enquanto alma. De fora, encontra-se o prolongamento da extensão, de dentro, só se pode apreendê-la pela reflexão. Descartes não sustenta, portanto, nada que se possa pensar em união. Ele não tem nada a falar sobre isso. As noções que ele introduz a este respeito são míticas, no sentido platônico da palavra: destinada a lembrar ao ouvinte que a análise filosófica não esgota a experiência.

Por fim, Merleau-Ponty conclui citando a carta de Descartes à Elizabeth em 28 de junho de 1643 que em Descartes, na verdade, “a união pode ser conhecida apenas pela união” (MERLEAU-PONTY, 2002b, p. 15). Ele sustenta seu ponto de vista retomando um fragmento de Descartes nesta mesma carta; Merleau-Ponty cita Descartes: “[...] é usando apenas a vida e conversas ordinárias, e se abstendo de meditar e de estudar as coisas que promovem a imaginação, que se aprende a

conceber a união da alma e do corpo” (MERLEAU-PONTY, 2002b, p. 15).

Diante disso, Merleau-Ponty elabora o problema da união da alma com o corpo em Descartes da seguinte maneira: deixando de lado as questões de como conciliar a união de fato e a distinção de essência em Descartes, afinal, como se faz para que haja um setor que não se possa pensar? Merleau-Ponty lembra que a sexta meditação fala de inclinações naturais que têm a sua verdade, uma vez que Deus não é enganador, mas questiona indagando o seguinte: se Descartes adota esta dupla atitude para Deus e para o mundo, pergunta Merleau-Ponty, ele pode sustentá-la? (MERLEAU-PONTY, 2002b, p. 15-16).

Com isso, o que nos parece é que Merleau-Ponty quer que consideremos os esforços da primeira meditação cartesiana, e atentemos que, se levarmos tal meditação a sério somos também levados a considerar a sexta meditação como mera aparência. E, ao contrário, se levarmos a sério a sexta meditação, podemos nos perguntar: como os esforços da primeira foram possíveis?

Entretanto, por hora, a conclusão de Merleau-Ponty (2002b, p. 16) é a seguinte:

Na obra de Descartes, o extremo teísmo (toda verdade repousa em Deus) se une ao ateísmo prático, já que a verdade divina, uma vez reconhecida, nos dispensa de voltar a Deus. Se a união da alma e do corpo é um pensamento confuso, como pude descobrir o cogito? E se descobri o cogito, como posso ser o sujeito naturado da VI Meditação?

Deveríamos continuar a análise retomando conjuntamente as “Meditações” de Descartes citadas por Merleau-Ponty para que fiquem claros os pontos da crítica que está em questão. Contudo, argumentamos que nossa intenção neste artigo é evidenciar a leitura merleau-pontiana do dualismo cartesiano e as contribuições dela em

Acerca da fundação da carne: Merleau-Ponty, leitor de Descartes
Eloisa Benvenuti de Andrade

sua proposta filosófica que desemboca, por fim, em sua fenomenologia. Portanto, nos deteremos em destacarmos alguns pontos sobre a obra cartesiana, que nos auxiliam em nossa proposta aqui, retomando a interpretação de Alquié sobre Descartes.

ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE DESCARTES

Sabemos que Descartes elabora sua metafísica no momento em que escreve *Méditations sur la Philosophie Première*. Sabemos também que juntamente com a confecção do seu “Discurso do Método” e os “Princípios da Filosofia”, o filósofo moderno apresenta uma **ordem das razões** à medida que tenta encontrar um fundamento indubitável para o conhecimento na intenção de efetivamente fazer Ciência. Nas “Meditações”, Descartes duvida de todas as coisas, e mais, tem certeza de que está duvidando. Por consequência, ele está certo de que pensa e existe; sabe que Deus existe e não pode enganá-lo; e, por fim, fundamenta uma ciência do mundo a partir das ideias claras e distintas. Dessa ciência, ele pode, por fim, retirar as aplicações técnicas, tornando, dessa maneira, nas palavras de Alquié, o “**eu que sabe**” senhor da Natureza (ALQUIÉ, 1956, p. 5, destaques acrescentados).

O problema é que neste itinerário do sistema cartesiano surgem sérias implicações ontológicas. Sobretudo, surgem confusões quanto à natureza do **eu** responsável pelo itinerário acima descrito. Grosso modo, a questão é: por tudo que Descartes expôs nas “Meditações”, ou seja, considerando sua ontologia substancialista, **quem** afinal é o **eu** que conhece? Será a *res cogitans* das duas primeiras meditações, a mistura (corpo e alma) da “sexta meditação”, ou é o homem que resulta de sua metafísica?

Nos “Princípios”, lembra-nos Alquié, Descartes diz que toda filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica; o tronco, a física; e

os ramos, que saem deste tronco, as outras ciências, que podem ser reduzidas a três princípios, quais sejam, à medicina, à mecânica e à moral. Por isso, Alquié afirma que a maioria dos comentadores toma esta fórmula como o segredo último da ordem cartesiana, considerando o desenvolvimento de tal sistema por uma lógica rigorosa que nele já estaria intrínseca. Para eles, a metafísica seria o fundamento da física no pensamento cartesiano, e desta física, por sua vez, seria possível deduzir aplicações (ALQUIÉ, 1956, p. 5). No entanto, Alquié sugere que Descartes não pretendeu, nesta metáfora da árvore, apresentar uma ordem de dependência lógica para interpretação correta de sua filosofia, pois, no pensamento deste filósofo moderno, a constituição histórica do sistema nunca é negada em proveito do próprio sistema, ao contrário, os fatos permanecem sempre recordados e retomados (ALQUIÉ, 1956, p. 6). Para o comentador francês, longe de qualquer preconceito psicológico, devemos analisar a ordem histórica dos pensamentos de Descartes pelo seu próprio nascimento: Descartes queria constituir uma ciência objetiva e, por volta de 1630, pela perspectiva do plano do objeto e de seu criador, deu-se conta nas “Meditações”, do *cogito* como princípio e fonte dessa superação, enquanto não descobria nas cartas a Mesland de 1645, que o pensamento contém uma liberdade que se pode desviar do próprio **Ser** (ALQUIÉ, 1956, p. 7). Lembremos que esta carta foi citada acima por Merleau-Ponty como o momento em que Descartes coloca o problema do corpo vivo e conjugado com a alma.

Alquié defende que no sistema cartesiano, evidentemente nas “Meditações”, a metafísica precede e fundamenta a física, entretanto, esta mesma metafísica sucede no tempo a física e apenas se constitui em reação contra esta mesma física. Isso significa, explica Alquié, que a metafísica descobre por oposição à finitude não-ontológica dos objetos que compõem o universo da ciência, o **Infinito** que o faz

ser e pela oposição ao homem técnico que se encontra submetido às leis do mundo em que atua. Tal infinito é Deus, ou seja, o criador destas leis. Desse modo, a dúvida no início das “Meditações” já supõe previamente a objetividade do que negará: a ordem em que aparece, embora não pareça reter uma anterioridade cronológica da ciência relativa à metafísica, supõe na própria realidade essa anterioridade.

Assim, a metafísica de Descartes parte da negação. Podemos observar isso na “meditação primeira”, quando Descartes coloca em causa as essências matemáticas, e também na “segunda meditação”, quando descobre o eu penso, ou, o homem como o ser desta contestação (ALQUIÉ, 1956, p. 8). Todavia, Alquié argumenta que às vezes comentadores buscam analisar a obra de Descartes, buscando coerência entre os textos para obter deles valor objetivo no conjunto das ideias que estes textos podem revelar, e acabam reduzindo esta obra. Por outro lado, existem comentadores que buscam explicar Descartes por sua história, pois, para eles, a ordem legítima do cartesianismo não está no encadeamento lógico entre ideias, mas na ordem temporal em que seu pensamento vivo se desenvolveu. Para tal impasse, o comentador francês sugere que consideremos um apontamento de Bréhier em “*La philosophie et son passé*”, obra na qual escreve que a busca pela causalidade só é possível sobre o que existe de accidental numa filosofia e não no que nela existe de essencial. Alquié escreve que Bréhier condena as tentativas daqueles que pretendem explicar os sistemas como fatos, buscando suas causas nos acontecimentos do tempo e no temperamento do autor trabalhado. Para Bréhier, essa conduta dos historiadores demonstra apenas a incompreensão destes do que seja realmente a Filosofia à medida que esquecem que o projeto do filósofo é o de se libertar da história, julgando-a em vez de suportá-la. Disso, Alquié (1956, p. 9) nos fornece um apontamento importante:

A filosofia não é para Descartes um conjunto de ideias, é um pensamento: a sua ordem verdadeira não se pode confundir com o sistema, deve compreender o homem [...] A filosofia de Descartes é um itinerário ontológico vivido, um movimento para o Ser [...] o que a dúvida retoma, é o próprio ser do homem [...] Para Descartes, o absoluto aparece no fim, isto é, depois da ciência, e depois da reflexão que descobre o cogito como fonte da própria ciência. Mas permanece no começo, razão pela qual o Deus de Descartes pode ir ao encontro do Deus do Cristianismo, simultaneamente Criador e reencontrado pelo homem no termo de uma ascese. Ele está no princípio, está antes do mundo e antes do eu que colocou no Ser. Mas Deus só pode ser atingido a partir do mundo que se abre diante dos nossos olhos ou do eu que contempla esse mundo.

A importância desta colocação é o fato de que nela esta clara a possibilidade de interpretação sobre o *eu* como sendo o próprio homem no pensamento de Descartes. Parece-nos que a leitura **mitológica** de Descartes, que Merleau-Ponty realiza, segue este mesmo caminho. Alquié argumenta que a veracidade do homem equilibra o sistema e por esta via podemos perceber que não existe uma ordem cartesiana, mas duas, nas quais esta ideia de homem é fundamental: 1) O movimento de Deus para o mundo pelo caminho da veracidade divina, da verdade das essências e do conhecimento científico, é o movimento temporal da tomada do mundo por uma técnica segura; 2) O movimento do mundo posto em dúvida para a certeza do eu e para a de Deus, é o movimento da regressão ao ser, que é toda a metafísica (ALQUIÉ, 1956, p. 9). Para Alquié, apenas o homem torna possível a coincidência destes dois movimentos contrários, que “definem a sua situação [homem] e fazem do seu ser o de uma liberdade” (ALQUIÉ, 1956, p. 10), como avistava Descartes nas cartas a P. Mesland.

Mas, será que podemos dizer que por este caminho Descartes se dirigiu efetivamente para a ciência que almejava, ciência que nos ofereceria os fins vitais e ao mesmo tempo os meios de os atingir?

Alquié responde: é evidente que não, muito pelo contrário, Descartes se afasta dela e não consegue fundamentar um saber universal e certo a não ser despojando a **Natureza** de todo o ser próprio. Para Alquié, o pensamento de Descartes resulta, sobretudo, numa tensão e num esforço dirigido contra a nossa apreensão espontânea das coisas. No pensamento de Descartes, e em seu século (XVII), conclui Alquié, o sentido da **Natureza** foi menosprezado, e apenas as paixões e a glória do homem foram exaltadas, uma vez que a Natureza, tanto na visão dos filósofos como na visão dos físicos da época, foi interpretada exclusivamente como resultado do **mecanicismo**. Assim, o **Ser**, apenas, foi descoberto na **consciência** e na **vontade**, isto é, no homem e em Deus (ALQUIÉ, 1956, p. 27).

Próximo de semelhante diagnóstico, é que Merleau-Ponty formulará sua fenomenologia tomando o legado cartesiano pela perspectiva do problema da relação de alteridade e Natureza. Em relação a Deus ou à perspectiva e vontade substancialista de um único **Ser**, ao qual toda uma pluralidade dos indivíduos estaria condenada, Merleau-Ponty argumentará que a humanidade não parece ser constituída de indivíduos que participam de uma mesma essência pensante. Para Merleau-Ponty, a humanidade parece estar sim destinada a uma “situação instável”. Segundo o filósofo, cada indivíduo parece acreditar no que reconhece interiormente como verdade, entretanto, ao mesmo tempo este indivíduo pensa e decide estando já preso à relação com o outro: “não há vida em grupo que nos livre do peso de nós mesmo, que nos dispense de ter uma opinião; e não existe vida interior que não seja como uma primeira experiência de nossas relações com o outro” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 50).

Para Merleau-Ponty, posso perfeitamente pensar o espírito tal como Descartes o formulou, mas apenas posso concebê-lo se realizando, ou seja, saindo de si mesmo, à medida que o vejo participando da vida

do mundo. Para ele, estamos sós e misturados ao mesmo tempo, e esta situação ambígua emerge porque temos uma história individual e coletiva, além de um corpo. Segundo Merleau-Ponty, Descartes teria avistado isso quando criticou a metáfora aristotélica da alma como o piloto em seu navio e a concebeu muito estreitamente unida ao corpo. Contudo, o problema surgiu quando, mesmo atribuindo o reconhecimento da união às experiências obtidas através da vida prática, Descartes ainda sustentou o pensamento vinculado a uma concepção mecanicista do corpo e manteve a separação radical das substâncias que a própria união havia negado. Ele encontrou o homem e a estrutura da reflexão, mas quis retornar ao mundo da coisa pensante mesmo depois de tê-la reconhecido homem, como se pudesse separar o que é de princípio e o que é de fato. O fato para Merleau-Ponty é que às vezes “acontece aos homens se reconhecerem e se encontrarem” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 53), como num momento de raiva em que posso constatar tranquilamente este sentimento pelo pensamento; mas posso também, por minha experiência, constatar que tal sentimento às vezes não parece uma simples animação da alma, inexplicavelmente ele está presente em meu corpo e pode ser traduzido como um **comportamento**, uma vez que, a premissa inicial merleau-pontiana é de que o existente está no mundo.

Para Merleau-Ponty, o fato de que a experiência corpórea diz respeito somente ao sujeito da ação não significa que ela permanece confinada apenas nele, mas, ao contrário, por ser uma experiência única é que ela promove (a experiência corpórea) uma **abertura** a este sujeito e traz algo a ele desconhecido até então. Dessa forma, o propósito da leitura de Descartes por Merleau-Ponty tinha como horizonte colocar o ser como **sensível** ao mundo e nesse sentido o corpo foi o elemento chave que proporcionou esta afinidade, fazendo emergir de sua fenomenologia uma ontologia do corpo.

Para Merleau-Ponty, Descartes teria inaugurado a possibilidade de ver por atos mentais indubitáveis, e teria conseguido promover com isto uma alternativa à condenação filosófica ora ao ceticismo, ora ao realismo. Isto porque, tratando da questão da relação entre corpo e alma, teria como resultado da mistura entre *res cogitans* e *res extensa* uma experiência, no fim das contas, lúcida. Uma importante avaliação sobre Descartes, neste sentido, encontramos em “A estrutura do comportamento”. É a seguinte:

O primeiro movimento de Descartes consiste em abandonar as coisas extramentais, que o realismo filosófico havia introduzido, para retornar a um inventário, a uma descrição da experiência humana sem nada pressupor que a explique inicialmente de fora. No que diz respeito à percepção, a originalidade radical do cartesianismo consiste em se colocar no próprio interior dessa percepção, em não analisar a visão e o tato como funções de nosso corpo, mas apenas “o pensamento de ver e de tocar” (DESCARTES apud MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 210).

Isso quer dizer que, para Merleau-Ponty, Descartes não optou, a princípio, simplesmente por uma análise na qual a percepção apareceria como “resultado” de uma relação causal com a natureza, diferente disso, o filósofo moderno buscou pela estrutura mais íntima, a estrutura interior, desvelando o sentido e o motivo pelo qual a consciência tem acesso à coisa. Para Merleau-Ponty, o argumento do “pedaço de cera” na “segunda meditação” ilustra também isso, quando neste momento Descartes apreende em tal pedaço um ser sólido e não uma aparência transitória.

Foi no décimo segundo parágrafo da “segunda meditação” que Descartes nos apresentou o exemplo do “pedaço de cera” que garantia a comprovação da segunda verdade do seu sistema, a saber, a legitimidade da coisa pensante. Em tal ocasião, recordemos, Descartes

propôs que considerássemos um pedaço de cera que contém elementos notáveis pelo intermédio dos sentidos, tais como, odor, grandeza e gosto. Isso era necessário, pois o **eu** estava certo da compreensão de sua existência, mas não da existência das outras coisas exteriores a ele e, sendo assim, era preciso saber mais distintamente alguma coisa sobre os corpos que via e que tocava. Contudo, ao aproximar tal pedaço do fogo, Descartes argumentou que as coisas que se conhecia outrora com distinção encontravam-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanecia. O pensador moderno perguntou-se então pelo que de fato proporcionava conhecer a cera e, assim, concluiu que talvez podia pensar que um corpo que aparece de certa forma se faz notar sobre outra forma e isso poderia significar que, o que resta dizer, afastando todas as outras coisas que não pertençam propriamente à cera, é que nada permanece senão algo extenso, flexível e mutável.

Desse modo, poderíamos considerar que a essência da matéria em Descartes é a extensão, por isso o elogio de Merleau-Ponty a Descartes. Entretanto, o que é importante para nosso autor é que diferente da dúvida cética que se apega necessariamente a um dado extramental, e encerra o limite do conhecimento em si mesma, a dúvida metódica tratava apenas de um estado de incerteza que, segundo a visão merleau-pontiana, não traz em tal operação nenhuma solução. Na “segunda meditação”, eu apenas reconheço o pedaço de cera pelo fato de que a mim era possível compreender, através do pensamento, a essência da coisa, embora não estivesse colocada ainda neste momento a questão se conheço ou não a essência de um corpo, antes tratava apenas de saber se seria possível estar seguro de possuir a ideia clara e distinta do corpo. Considerando isto, Merleau-Ponty nos aponta que a diferença entre a dúvida cartesiana e a dúvida cética é que a última iguala sonho e percepção, pressupondo um conhecimento puramente ideal. Ela não extrai da experiência vivida nenhum dado para o conhecimento,

pelo contrário, transforma tudo em aparência. A dúvida cartesiana, pelo contrário, graças a seu estado de incerteza radical, voluntário e hiperbólico, não traz consigo absolutamente nada. Isto quer dizer que ela não está apegada e nem dependente de um dado ideal extramental ou mesmo realista, antes Descartes desviou a atenção do tato e da visão, que, segundo argumenta Merleau-Ponty (2006b, p. 211), vivem nas coisas, para o pensamento de ver e de tocar, revelando assim o domínio indubitável das significações.

Portanto, Descartes mostrou o sentido interior da percepção e do ato de conhecimento, permitindo acesso ao campo outrora velado nas análises filosóficas da tradição. Merleau-Ponty explica: “[...] Mesmo que eu não veja e não toque nada que existe fora do meu pensamento, ainda assim é verdade que penso ver e tocar alguma coisa e que, sobre o sentido desse pensamento como tal, juízos certos são possíveis” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 302). Com isso, através de um método geral, a saber, a dúvida metódica, o *cogito* permite acesso para um campo vasto de conhecimentos, a partir da própria certeza da existência do eu que duvida. Entretanto, Merleau-Ponty lamenta que, embora Descartes avistasse tal terreno fecundo para a investigação filosófica, ele não tenha levado isto até o fim; pois a análise do pedaço de cera se encerra enquanto análise do pensamento e não dá conta das coisas corpóreas. Afinal, a terceira certeza na ordem das razões apresentada na “segunda meditação”, a saber, de que é mais fácil conhecer o espírito do que o corpo, provém da crença na clareza da ideia sobre tal conceito, a saber, espírito. Enquanto o corpo ainda trata de algo confuso no plano da existência, a ideia dele apresenta-se indubitável pela introspecção, apenas uma coisa é certa: a apreensão da natureza e da existência de meu espírito é imediata.

A função da “segunda meditação” e do argumento da cera foi conceder apenas a noção indubitável da essência de uma coisa pelo

pensamento de ver ou de sentir, ela forneceu, dessa maneira, a estrutura inteligível dos objetos percebidos, tais como também podemos observar no argumento cartesiano do sonho. Neste momento da segunda meditação, o movimento é exclusivamente intelectualista, temos a realização de um ato de consciência praticado por um **eu** que é consciente deste ato. Por isso, podemos concluir que para Descartes ter consciência significa realizar um ato de consciência e realizar um ato de consciência significa ser consciente deste ato.

Contudo, Merleau-Ponty explica que tal movimento muda na “sexta meditação” e não temos mais uma análise que se encerra num puro intelectualismo. Merleau-Ponty argumenta que é possível observar que na análise da imaginação contida nesta meditação existe alguma coisa que essa análise não considera, embora ainda seja uma busca do espírito, e, desse modo, puramente intelectual ao modelo das duas primeiras meditações. Para ele, esta análise resgata o conhecimento sensível para verificar a existência das coisas materiais.

CONCLUSÕES

Para explicar a função do juízo na percepção, Merleau-Ponty retomou a tese da “segunda meditação” e estabeleceu: “A análise do pedaço de cera significava não que uma razão estava escondida – ao modelo de uma filosofia transcendental e de um movimento puramente intelectualista – atrás da natureza, mas que a razão está **enraizada na natureza**” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 73, destaques no original). Para ele, a inspeção realizada – na “segunda meditação” – pelo espírito é, na verdade, realizada pelo juízo natural da “sexta meditação” e não fundamenta a ideia de que o conceito “desce” à natureza, mas nos mostra, ao contrário, um movimento onde a natureza se “eleva” ao conceito justamente por este juízo natural. Isto significa que o objeto

percebido se dá como um todo e como unidade antes mesmo de ser apreendida sua lei inteligível, e, sendo assim, “originariamente a cera não é uma extensão flexível e mutável” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 73).

Para Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 73), Descartes, ao dizer na sexta meditação “que o juízo natural não tem tempo para pesar e considerar quaisquer razões” aponta como juízo “a constituição de um sentido do percebido que não é anterior à própria percepção e parece sair dela”. O filósofo depreende disto uma contradição ao lembrar que a veracidade divina é também, em Descartes, a clareza da ideia: pois ao mesmo tempo o conhecimento vital nos traz a união da alma e do corpo, e a luz natural, Deus, assinala a distinção entre a alma e o corpo. Desse modo, especula considerando os apontamentos de Descartes em sua carta a Elizabeth:

[...] Mas talvez a filosofia de Descartes consista em assumir esta contradição. Quando Descartes diz que o entendimento se sabe incapaz de conhecer a união entre a alma e o corpo e deixa para a vida conhecê-la, isso significa que o ato de reflexão se mostra como reflexão sobre um irrefletido que ele não reabsorve nem de fato nem de direito. Quando reencontro a estrutura inteligível do pedaço de cera, não me recoloco em um pensamento absoluto a respeito do qual ele seria apenas um resultado, eu não o constituo, eu o re-constituo (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 73).

Merleau-Ponty conclui, diante disso, que o “juízo natural” não é senão um fenômeno de passividade, ao final será sempre a percepção que proporciona conhecer a percepção; a reflexão não se apresenta como absoluta e transparente para si mesma, ela é “sempre dada para si mesma em uma **experiência**” e sempre se oferece a mim como um dom da natureza” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 74, destaques acrescentados). Merleau-Ponty (2006a, p. 73) salienta que a reflexão

jamais se impulsiona para fora da situação e dessa maneira é impossível que a análise da percepção desapareça com “o fato da percepção, a ecceidade do percebido”.

Para ele, existirá, de fato, sempre uma distância entre o ser, que analisa a percepção, e aquele que a percebe. Contudo, tal distância pode ser sim transposta no ato concreto da percepção, oportunidade na qual sou capaz de saber aquilo que eu percebia. Isto porque neste ato a descontinuidade entre os dois Eus, outrora apresentada, é perfeitamente dominada, e o cogito passa a não ter como sentido apenas revelar um constituinte universal ou reconduzir a percepção à intelecção. Agora, o *cogito* tem o sentido de constatar este fato da reflexão, ou seja, que domina e mantém a opacidade da percepção (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 73). Merleau-Ponty (2006a, p. 73) escreve:

[...] É próprio da resolução cartesiana identificar assim a razão e a condição humana, e pode-se sustentar que a significação última do cartesianismo está ali. O “juízo natural” do intelectualismo antecipa agora aquele juízo kantiano que faz nascer no objeto individual o seu sentido, e não o fornece inteiramente feito. O cartesianismo, assim como o kantismo, teria visto plenamente o problema da percepção, que consiste que ela é um conhecimento originário.

Para Merleau-Ponty, o cogito é coesão da vida, ou seja, ele é resultado do irrefletido que, ao se exprimir, realiza-se como, por exemplo, linguagem. Portanto, o que existe é uma percepção segunda ou empírica, exercida com frequência por todos, que mascara este fenômeno, uma vez que esta percepção encontra-se impregnada de antigas aquisições e acostumada a operar na “superfície do ser”. Segundo o filósofo, é por este motivo que as coisas são dadas como significações, e também por isso que o juízo natural cartesiano não

pode conhecer suas regras, pois ele mesmo as cria. Merleau-Ponty (2006a, p. 76) argumenta: “Na certeza do presente, há uma intenção que ultrapassa a presença, que antecipadamente o põe como um ‘antigo presente’ [...] e a percepção enquanto conhecimento do presente [...] torna possível a unidade do eu [...] a ideia da objetividade e da verdade”.

O problema desta operação na superfície do ser, que já poderia ter sido desvelada por Descartes se não fosse a luz natural divina, é a cisão entre essência e existência, que oculta a verdadeira função do sensível, que fica na filosofia transcendental como testemunho da existência que não informa nada sobre a essência. Merleau-Ponty acredita que o ato de ver apenas será abertura para o mundo se significar uma extrema aderência ao sensível. Caso contrário, recairemos sempre no problema da substância e da “segunda meditação” cartesiana, que ao informar, enquanto substância, certa extensão na cera que legitima a verdade da ideia no ato de consciência atribuído a *res cogitans*, tornou impossível informar qualquer coisa diferente entre duas percepções desta cera. É evidente apenas a cera em geral e não a cera de fato: faltou neste momento um índice existencial que pudesse diferenciar o objeto percebido da ideia deste objeto.

Por isso, o universo de Descartes tornou-se apenas um universo de pensamento, a saber, no momento em que ele subjugou a realidade objetiva da ideia à causalidade divina, uma vez que seu dualismo substancial teria o fundamento da ideia legítima de Deus. Entretanto, a despeito do fato da figura de Deus estar colocada como uma substância rígida, na qual se encerra um determinado modelo de natureza, qual seja, mecanicista, Merleau-Ponty identifica disso um resíduo inevitável que forçou uma certa compreensão também inevitável dessa natureza como uma natureza selvagem. Embora os esforços da “segunda meditação” tenham concedido um estatuto de

puro pensamento responsável pela descoberta da realidade das coisas exteriores e até mesmo do corpo, na “sexta meditação”, Descartes nos dava através da imaginação o pentágono como presente. Mas o que isso significa? Nada poderia ser mais produto da consciência se o pentágono não fosse uma figura geométrica, cuja forma está na natureza, e para Merleau-Ponty existe neste passo forte indício de um movimento, cuja fonte não é abstração, existe a **presença** da natureza.


Portanto, superar o cartesianismo exigirá não só um deslocamento da autoridade da percepção, mas também uma revisão da **dimensão** do que é o **ser**, ou seja, o real estatuto da **existência**. Merleau-Ponty (2006a, p. 76) conclui que a solução cartesiana não integrou existência e essência, de fato, na experiência, pois esta foi feita por uma ideia dogmática do ser.

Contudo é importante notar: “[...] É o esquecimento da história dessa constituição que permite, por sua vez, o desenvolvimento do prejuízo do mundo e faz a percepção aparecer como uma ‘**ciência iniciante**’” (MOUTINHO, 2006, p. 108, destaques no original). Considerando o propósito de uma fenomenologia da percepção, do ponto de vista da admissão do corpo e da percepção como gérmenes dos dados sensíveis, e a crítica evidenciada até o momento, afinal o que pretende Merleau-Ponty? Moutinho (2006, p. 109) sinaliza, citando a “Fenomenologia da Percepção”:

A história que o fenomenólogo entende retomar é a que deve nos levar à objetividade, é a história de sua constituição, que vem ao mundo quando a percepção “refaz os seus passos, os contrai e os fixa em objeto identificável, passa pouco a pouco do ‘ver’ ao ‘saber’, e obtém a unidade de sua própria vida” (PhP, 48, 68), quando ela retoma “a cada instante, sua própria história na unidade de um novo sentido” (PhP, 39, 59) – “novo” porque unidade idêntica foi constituída, e não dada de início. Justamente aí reside a “dimensão constitutiva” (PhP, 48, 68) da percepção, constitutiva da objetividade, o que exigirá certamente uma nova

Acerca da fundação da carne: Merleau-Ponty, leitor de Descartes
Eloisa Benvenuti de Andrade

intuição do tempo capaz de responder a essa retomada direta do passado que permite constituir uma unidade, uma identidade.

Concluindo, a reflexão **radical** merleau-pontiana requer não uma consciência absoluta que resolva seus problemas, mas requer, sim, ela mesma se problematizar. Na perspectiva de Merleau-Ponty, a questão, que pode ser dirigida a Descartes, é: **quem medita?** Para Merleau-Ponty (2006, p. 97), esta é uma questão essencial, não apenas para praticar filosofia, mas para dar conta das transformações que ela traz consigo no espetáculo do mundo e em nossa **experiência**. 

REFERÊNCIAS

ALQUIE, F. Galileu. **Descartes**. Paris: Hatier, 1956.

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

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

MERLEAU-PONTY, M. **L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson**. Paris: Vrin: 2002.

MERLEAU-PONTY, M. **Conversas**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. **Le visible et l'invisible, suivie de notes de travail**. Paris: Gallimard, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. **La structure du comportement**. Paris: Puf, 2006.

MOURA, C. A. R. de. **Racionalidade e crise: ensaios de história da filosofia moderna e contemporânea**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2001.

MOUTINHO, L. D. S. **Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty**. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

SAINT-AUBERT, E. de. **Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty**. Paris: Vrin, 2005.

Submetido em Outubro de 2018.

Revisado em Dezembro de 2018.

Aceito em Dezembro de 2018.