

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

DÉBORA CRISTINA MARTINS DE SOUZA

EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA E MÉTODO FILOSÓFICO SEGUNDO MERLEAU-
PONTY: UMA PROPOSTA DIDÁTICA PARA O ENSINO DE FILOSOFIA



CURITIBA

2019

DÉBORA CRISTINA MARTINS DE SOUZA

EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA E MÉTODO FILOSÓFICO SEGUNDO MERLEAU-
PONTY: UMA PROPOSTA DIDÁTICA NO ENSINO DE FILOSOFIA.

Dissertação apresentada ao curso de Pós-graduação em
mestrado profissional de ensino de Filosofia – PROF-
FILO, Núcleo UFPR, Setor de Ciências Humanas,
Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial
à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr.º Leandro Neves Cardim

CURITIBA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS
HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Souza, Débora Cristina Martins de
Experiência perceptiva e método filosófico segundo Merleau-Ponty : uma proposta didática no ensino de Filosofia. / Débora Cristina Martins de Souza. – Curitiba, 2019.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Leandro Neves Cardim

1. Merleau-Ponty, Maurice, 1908 – 1961 – Crítica e interpretação.
2. Fenomenologia. 3. Filosofia – Ensino médio. I. Título.

CDD – 107

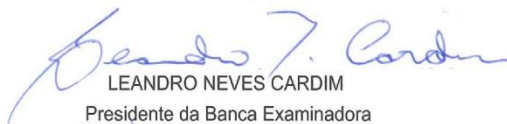
**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA.**

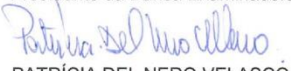
No dia treze de junho de dois mil e dezenove às 14:00 horas, na sala 603, UFPR do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da Mestranda **DEBORA CRISTINA MARTINS DE SOUZA** para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado Profissional intitulada: **EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA E MÉTODO FILOSÓFICO SEGUNDO MERLEAU-PONTY: UMA PROPOSTA DIDÁTICA PARA O ENSINO DE FILOSOFIA**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: LEANDRO NEVES CARDIM (UFPR), PAULO VIEIRA NETO (UFPR), PATRÍCIA DEL NERO VELASCO (UFABC). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação da aluna. A Mestranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, **LEANDRO NEVES CARDIM**, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.


Observações:

Quanto a qualidade do texto a banca indica para publicação

Curitiba, 13 de Junho de 2019.


LEANDRO NEVES CARDIM
Presidente da Banca Examinadora


PATRÍCIA DEL NERO VELASCO
Avaliador Externo (UFABC)

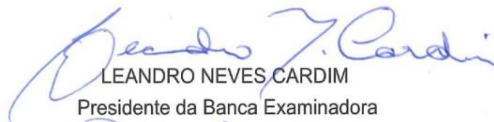

PAULO VIEIRA NETO
Avaliador Externo (UFPR)

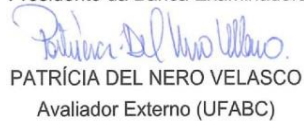
TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado Profissional de **DEBORA CRISTINA MARTINS DE SOUZA**, intitulada: **EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA E MÉTODO FILOSÓFICO SEGUNDO MERLEAU-PONTY: UMA PROPOSTA DIDÁTICA PARA O ENSINO DE FILOSOFIA**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 13 de Junho de 2019.


LEANDRO NEVES CARDIM
Presidente da Banca Examinadora


PATRÍCIA DEL NERO VELASCO
Avaliador Externo (UFABC)


PAULO VIEIRA NETO
Avaliador Externo (UFPR)

AGRADECIMENTOS

A meus pais Teresinha e Waldemir e aos meus irmãos Vanessa e Walter, alicerces nos quais mesmo diante de intempéries no dia-a-dia encontro apoio e determinação para seguir em frente. À minha família em especial aos que são laços de cuidado e afeto: Sarita, Noemi, Miriam, Matheus, Jonathan e Arthur. Agradeço principalmente à minha mãe, meu símbolo de mulher forte e corajosa.

A meus alunos que abrem meus olhos diariamente para o novo, que proporcionaram minha renovação como pesquisadora/professora, foram motivo desta pesquisa e elo entre universidade e escola pública. Também à direção do colégio em especial ao diretor Edison Pereira, sempre muito solícito quanto ao que me foi preciso para desenvolver minha pesquisa.

Aos amigos que a vida me deu, os que convivem comigo e que também são essenciais pois hoje tem partilhado comigo a caminhada e os sorrisos diários: Monique, Débora Evelyn, Camila, Willian, Amanda, Ana, André, Aline. Também aos amigos que assim como estes são essenciais, mas que a distância impede os encontros diários: Annaline, Marianne, Camila Argenta, Tere, Flavia e principalmente à Diego, amigos que sabem o poder do sonho e da ação. Também à Glaucia, que os anos sem ver não enfraquecem os laços.

Aos colegas de mestrado: Kelly, Leila, Ricardo, Everton, Roberto, Bruno, Jhony, exemplares professores, profissionais comprometidos com a filosofia que fizeram destes dois anos um tempo de aprendizado e trocas para além das aulas na universidade. Em especial, agradeço à André Bagatini, que é hoje também um grande amigo.

Aos professores: Dr.º Antonio Edmilson Pascoal, Dra.ª Karen Franklin da Silva, Dr.º Celso de Moraes Pinheiro, Dr.º Thiago Fonseca Falkenbach, Dr.º Eduardo S. O. Barra, Dra.ª Patricia Del Nero Velasco, Dr.º Paulo Vieira Neto e ao orientador Dr.º Leandro Neves Cardim. Grande parte desta dissertação se deve a vocês colegas e professores que através das críticas, reflexões e interrogações, me auxiliaram a dar forma às ideias aqui descritas e às práticas realizadas.

Ao programa PROF-Filo, um grande passo para o ensino de Filosofia no Brasil. Que tenha vida longa, assim como o ensino de Filosofia na educação básica.

Por fim, à CAPES pelo auxílio financeiro.

RESUMO

Este trabalho teve em vista utilizar a abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty principalmente exposta na obra *Fenomenologia da Percepção* a fim de desvelar instrumentos teórico/filosóficos e metodológicos para o ensino de Filosofia. A constituição do projeto deu-se a partir de pesquisa, análise, coleta de materiais, seleção e escolha de textos e de instrumentos didáticos, aplicação das aulas e avaliação dos resultados. As ações foram aplicadas com o objetivo de analisar a possibilidade de se ensinar o método fenomenológico nas aulas de Filosofia no ensino médio, bem como de levantar algumas reflexões e ponderações sobre metodologia e a concepção de ensino de Filosofia. Para pensar a respeito da metodologia, outras obras também se fizeram importantes: *Metodologia Filosófica* de Dominique Folscheid e Jean-Jacques Wunenburg e *Filosofia ensinar e aprender* de Sônia Campaner. Todavia, o pensamento de Merleau-Ponty caracterizou o eixo central de todo o projeto, mediante a concepção do filósofo do que consiste a prática da Filosofia bem como do seu papel. A escolha do referencial teórico para a aplicação das aulas se deve à abordagem da experiência nos termos de Merleau-Ponty, visto que nela a Filosofia se apresenta como tributária. Na concepção do autor o pensamento filosófico se desvela pelo impensado e de forma indireta, ou seja, não apenas a partir da história da Filosofia, mas das produções artísticas, científicas e culturais do ser humano. A partir deste trabalho indireto do pensamento filosófico Merleau-Ponty delineia que a Filosofia é um alargamento da experiência que possibilita ampliar nossa visão de mundo e da experiência, tema central dos planejamentos e aplicações práticas.

Palavras-chave: Filosofia. Fenomenologia. Experiência. Ensino.

ABSTRACT

This work aimed to use the phenomenological approach of Merleau-Ponty mainly exposed in the work *Phenomenology of Perception* in order to unveil theoretical / philosophical and methodological tools for the teaching of Philosophy. The constitution of the project was based on research, analysis, collection of materials, selection and choice of texts and didactic tools, application of lessons and evaluation of results. The actions were applied with the objective of analyzing the possibility of teaching the phenomenological method in Philosophy classes in high school, as well as to raise some reflections and considerations about methodology and the conception of Philosophy teaching. To think about methodology, other works have also become important: *Philosophical Methodology* of Dominique Folscheid and Jean-Jacques Wunenburg and *Philosophy teach and learn* from Sonia Campaner. However, Merleau-Ponty's thought characterized the central axis of the whole project, through the philosopher's conception of what constitutes the practice of Philosophy as well as its role. The choice of the theoretical reference for the application of the classes is due to the approach of the experience in terms of Merleau-Ponty, since in her the Philosophy presents itself like tributary. In the author's conception philosophical thought is revealed by the unthinking and indirect way, that is, not only from the history of Philosophy, but from the artistic, scientific and cultural productions of the human being. From this indirect work of philosophical thought Merleau-Ponty delineates that Philosophy is an extension of experience that allows us to broaden our view of the world and experience, the central theme of the plans and practical applications.

Keywords: Philosophy. Phenomenology. Experience. Teaching.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	08
2	CAPÍTULO I - A Fenomenologia de Maurice-Merleau-Ponty: a investigação da percepção em suas primeiras obras	14
3	CAPÍTULO II - A experiência perceptiva – da atitude natural à atitude fenomenológica	35
4	CAPÍTULO III - Os planos de aulas e sua aplicação prática	56
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
	REFERÊNCIAS	90
	ANEXOS	93

INTRODUÇÃO

Quando se trata do ensino da Filosofia nas salas de aulas da educação básica em tempos de reformas e no contexto de incertezas quanto ao ensino das chamadas humanidades, retorna ao debate a sua necessária presença e a questão do por quê ensinar filosofia, em suma, novamente o valor formativo da Filosofia como disciplina é colocado em dúvida. Neste contexto o desenvolvimento deste trabalho, fruto de reflexões junto à colegas e professores, junto aos alunos no cotidiano da sala de aula e à pesquisas em textos filosóficos e também referentes ao ensino de filosofia teve em vista refletir acerca de um conteúdo filosófico – a experiência perceptiva – e pensar em que medida este conteúdo, como todos os outros que possam ser extraídos da filosofia se aliados a uma didática e uma metodologia que visam uma aprendizagem significativa nos apresentam o caráter que faz do ensino de Filosofia uma necessidade.

Há que se considerar que o primeiro contato que muitos jovens brasileiros tem com a filosofia hoje é em salas de aula do ensino Médio em que iniciando uma nova etapa da escolarização a filosofia aparece como uma das novidades. Isto não significa que quando os estudantes chegam no ensino médio não tenham nunca antes pensado sobre filosofia ou filosoficamente, visto que algumas das características da filosofia são *a possibilidade inerente ao ser humano de perguntar, espantar-se, sair do senso comum e pensar o vivido*.

Os jovens que nos chegam provavelmente já tiveram alguma experiência filosófica ao longo de seus miúdos anos, todavia, teriam eles se perguntado a respeito da origem de suas indagações? Ou ainda pesquisado a respeito de alguém que já tenha argumentado sobre isso? Teriam eles debatido? Refletido? Buscado a coerência de seus argumentos? É neste sentido que as aulas de filosofia, para além do ensinar a sua história e apresentar-se como disciplina aos moldes de uma educação mecânica, “uma aprendizagem memorística sem significado” (MOREIRA, 2012, p. 08) deve possibilitar ao estudante do Ensino Médio o pensar filosófico significativamente, algo que dificilmente se alcança sozinho, principalmente em tempos de fake news, de youtubers que resumem obras e do esvaziamento do discurso crítico.

A escolha pelo aporte teórico da fenomenologia do filósofo Merleau-Ponty deu-se a partir do modo como o filósofo trata a questão da *experiência cotidiana*, a *atitude natural* e apresenta a sua *evidência* frente a uma *atitude filosófica*, que nas suas primeiras obras desvela-se como *fenomenológica*. Consideramos que a atitude natural tal como o filósofo nos

aponta, sendo a *atitude evidente da nossa relação com o mundo* diz respeito à atitude presente nos estudantes, permeada pelo senso comum e objetividade.

Podemos afirmar que o estudante do Ensino Médio imerso na atitude natural, deve, a partir do contato com a filosofia ao decorrer dos anos finais da escolarização ser iniciado à filosofia, ao pensar filosófico. Mas como realizar isto?

Em *Metodologia Filosófica*, Dominique Folscheid e Jean-Jacques Wunenburg discorrem a respeito do pensar filosófico como sendo a apropriação de um saber pensar, a apropriação de métodos para pensar transpassa a atividade filosófica. Daí que a leitura, a interpretação e a escrita são essenciais à aprendizagem filosófica, é o que veremos ao longo do capítulo III. É evidente que a disposição do *rigor* quanto à estes elementos é principalmente a atividade do ensino superior, universitário, entretanto, o ensino médio deve poder preparar o terreno para o aprofundamento posterior. Os autores falam de uma “*cultura filosófica e maturidade reflexiva já adquiridas*” (FOLSCHEID e WUNENBURG, 2006, p. VII, grifo nosso) que devem ser sistematizadas e investidas de aprofundamento no nível universitário.

Para os autores o método é inerente à Filosofia: “*elaborar uma metodologia já é fazer Filosofia*, já que isso envolve necessariamente uma concepção filosófica de Filosofia” (ibid., p. VIII, grifo nosso). Neste sentido, na visão dos autores o domínio do modo de ler, interpretar e escrever obedecem a uma necessidade interna da Filosofia, compreendendo uma “*razão de ser que está inscrita no modo de pensar filosófico*” (idem). Entretanto, o método não reduz o pensar a uma reprodução pois é próprio da filosofia que ao pensar o que já foi pensado na história e se esta atividade se fizer filosófica ela deva extravasar este ato: “*pensar o pensado é repensar, repensar é sempre pensar*” (ibid., p. 9). A respeito da história da filosofia, os autores consideram:

Em Filosofia, com efeito, não lidamos com dados, acontecimentos ou fatos puramente exteriores que o pensamento se contentaria em encontrar, constatar, registrar, porque seria incapaz de produzi-los. O pensamento que se dedica à *filosofia descobre nela um pensamento filosófico – portanto, descobre a si mesmo*. O que é dado *de fato* é, portanto, sempre dedutível *de direito*. (...) Disso resulta que os “conhecimentos” filosóficos não são conhecimentos ordinários que poderíamos “aprender”, sem penetrá-los e ser por eles penetrados, tal como se preenche um espírito ignorante com conteúdos puramente exteriores. (ibid, p. 7-8, grifo dos autores).

O desenvolvimento de um método filosófico ou de um como fazer filosofia caracteriza a explicitação dos passos do pensamento filosófico: que filosofia se faz, qual atividade

filosófica se desenvolve, como se exerce a filosofia, enunciam o voltar-se sobre o pensamento a fim de adquirir a explicitação do mesmo, explicitar o como se pensa, as suas razões.

Neste sentido, na medida em que se desenvolve a filosofia pode-se afirmar que nasce também um modo de filosofar. Na mesma linha, o aprendizado em filosofia reflete a apreensão desta maneira de filosofar que foi desvelada pelo professor ao pensar filosoficamente acerca de um texto, ou conteúdo. Isso não quer dizer que ensinar filosofia deva-se reduzir a uma tematização de cada filósofo, pelo contrário, o aprendizado significa a apreensão das razões de uma Filosofia e estas precisam estar bem claras ao professor.

Algumas perguntas podem nos auxiliar neste processo, a começar pela indagação dos problemas filosóficos que motivam um texto, posteriormente, a pergunta pela forma como estes problemas são resolvidos pelo autor, e por fim, de que modo estes problemas e respostas podem ser ensinados a fim de adquirirem significado para o estudante. Trata-se assim do esboço anteriormente: a tríade didática-metodologia-aprendizado.

A apreensão significativa constitui o *modus operandi* que tanto professor quanto aluno vão de encontro. O que precisaremos neste projeto são apontamentos de que esta tríade pode ser desvelada por dentro da própria filosofia e ensinar filosofia é também assim, aprender uma maneira de filosofar, uma razão de ser inerente ao pensar filosófico.

No que tange a este trabalho podemos afirmar que Merleau-Ponty lança mão de um método que transparece uma *visão de filosofia*, a saber, que filosofia é esta feita pelo filósofo. Não é possível reduzir todo o desenvolvimento do pensar filosófico do autor visto que Merleau-Ponty assume diversos traços ao longo de suas obras. No entanto, foi possível delinear considerações que se fazem importantes no momento de pensar o planejamento das aulas no que consiste às obras que serão abordadas.

Mesmo que para o aluno sistematizar uma obra não seja o fator principal de seu aprendizado filosófico, pois como vimos, o ensino de Filosofia na educação básica deve tratar-se de uma iniciação, faz-se importante que o professor em seu papel de pesquisador realize essa sistematização, pois é ela quem vai “dizer” a compreensão das razões da Filosofia segundo a qual professor está a falar. Tratando-se da tríade didática-metodologia-aprendizado, faz-se necessário ao professor “assumir uma concepção de Filosofia” (CAMPANER, 2013, p. 36).

Assim, compreendendo que o ensino de Filosofia no ensino médio deve desvelar-se por *textos filosóficos, métodos e concepção de Filosofia*, para o desenvolvimento deste projeto a leitura das primeiras obras de Merleau-Ponty deram-se por um modo de leitura de textos estrutural, o desvelamento do método e concepção fenomenológica da Filosofia do

autor, segundo a qual as bases veremos ao longo deste texto. Isto não significa que é possível ensinar apenas a partir de um único método. Visto que compreendemos a leitura de textos filosóficos em sala de aula um elemento também essencial ao ensino de filosofia, podemos afirmar que os textos se bem *manejados* – submetidos à compreensão, interrogados quanto ao que possibilitam em sala de aula e posteriormente, na extração de trechos - podem suscitar o ponto pé inicial a formas metodológicas, ou ainda, às concepções filosóficas que assumimos.

Nessa perspectiva, o texto filosófico pode configurar-se como o elo desta tríade. Visto que muito se fala em educação sobre ler de modo significativo e uma das expectativas acerca do processo escolar é que os estudantes sejam desenvolvidos leitores dados à linguagem de modo autônomo, que saibam ler e que estejam habilitados a interpretar, questionar, imaginar, no atual contexto de discussão a respeito do estabelecimento da nova *Base Nacional Curricular Comum* homologada pelo MEC em 14/12/2018¹, a chamada BNCC, além de perpassar as áreas de língua portuguesa e linguagens, no que tange à leitura, as habilidades que podemos destacar do documento preliminar e que giram em torno da área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas são a reflexão, a problematização, a habilidade de estabelecer críticas e o debate, tudo isso convergindo para a consolidação de uma formação com vistas no bem comum, de modo que a diversidade seja conceito basilar.

A partir de uma análise do documento é possível observar que se tem em vista a imersão do ensino médio no contexto das novas tecnologias, não se tratando apenas do seu uso, mas sua compreensão e produção. Ademais, as tecnologias² ganham destaque na proposta atual do ensino brasileiro, visto que no documento, a produção em qualquer âmbito da vida humana, seja político, de trabalho, econômico, cultural, aparece como permeada por elas, pelas formas como o ser humano produz e reproduz recursos que são determinantes no modo de estabelecer-se em sociedade. Além disso, o documento nos aponta que o ensino no que tange às ciências humanas deve promover uma formação com reflexão ética, crítica e voltada para o diálogo e o respeito das diversidades, a partir do ensino das categorias de tempo e espaço, território e fronteira, natureza, indivíduo, sociedade, cultura e ética.

No contexto de discussão sobre o ensino e a grade curricular faz-se importante pensar o papel de todas as disciplinas do currículo. No que tange à filosofia, pensamos que a atividade filosófica do pensar é seja oriunda da interrogação daquilo que nos apresenta a visão

¹ O documento na íntegra encontra-se no site <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/bncc-ensino-medio>.

² “Considerando que as novas tecnologias exercem influência, às vezes negativa, outras vezes positiva, no conjunto das relações sociais, é necessário assegurar aos estudantes a análise e o uso consciente e crítico dessas tecnologias, observando seus objetivos circunstanciais e suas finalidades a médio e longo prazos, explorando suas potencialidades e evidenciando seus limites na configuração do mundo contemporâneo” (BNCC, p.562).

humana sobre o real, o que faz da filosofia uma atividade que não se encerra em si mesma, visto que nasce do contato com o conhecimento produzido em cada época e também do que nos antecede.

É o que a atividade intelectual de Merleau-Ponty buscou responder e apresentar. De modo indireto, e portanto, recorrendo ao que é fruto da criação, às ciências e à arte é que podemos criar também o pensamento filosófico. Ademais, de encontro ao pensamento filosófico produzido, àquilo que foi sedimentado tradicionalmente e por isso se apresenta como “esquecimento das origens” (MERLEAU-PONTY) que a filosofia encontra seus motivos, produz-se filosofia sendo por ela produzido, na medida em que a interrogação dos clássicos é o que reativa seu sentido.

Adorno também defendia a atividade filosófica como para além de um campo encerrado em si. No texto intitulado *A Filosofia e os Professores* Adorno elabora uma reflexão crítica acerca da filosofia enquanto encerrada em si mesma e o que considera como filosofia como sendo “mais do que uma disciplina específica” (ADORNO, 2011, p. 53), o autor ainda afirma que “mesmo sendo verdade que a comunicação tão direta entre a Filosofia e o trabalho nas ciências particulares e a filosofia, isso não significa que inexistem relações entre ambas” (ibid, p. 67). O que Adorno expõe ao longo de sua argumentação é que a filosofia não se encerra em si, pois também estabelece relações culturais, políticas, além do que partilha de mesmos problemas com as ciências e entre filósofos.

É quanto a este limiar que a presença da filosofia no ensino constitui-se como uma importante prática visto que todas as categorias enunciadas pelo documento da BNCC são áreas que se relacionam com a filosofia, ou seja, debatidos ainda hoje e além disso, presentes nos textos clássicos. Dentro desta perspectiva de ensino de filosofia que dialoga intimamente com outras áreas e que se faz possível por conta desta proximidade, este trabalho apresentará a aplicação de uma metodologia e visão de filosofia fenomenológica nos termos de Merleau-Ponty, que investiga a percepção de forma indireta, a partir das ciências, das artes e também com a tradição filosófica e o que identifica como suas lacunas.

O primeiro capítulo traz a investigação sobre a percepção nas primeiras obras de Merleau-Ponty, a saber, *Estrutura do Comportamento e Fenomenologia da Percepção*. A partir da leitura destas obras será exposto no capítulo as principais motivações que levaram Merleau-Ponty à reforma das categorias do entendimento tendo como principal eixo a experiência perceptiva e seu estatuto primordial. Este capítulo nos dá base teórica para compreender os pontos de crítica que Merleau-Ponty dirige à tradição científica e filosófica.

O segundo capítulo levanta a distinção entre a atitude natural e a atitude filosófica, ou fenomenológica. Como veremos, a atitude natural reflete em nossa forma de explicar ou analisar a percepção, que nos remete principalmente às dicotomias entre consciência e objeto. Visto que a linguagem encontra limitações quando transpomos a experiência à análise ou à explicação, pois acabamos por recair em uma substituição de seu tema, isso faz com que precisemos de recursos indiretos para sua compreensão, operações conceituais que desvelem a experiência em estado nascente, em sua origem. Ao lançar mão da fenomenologia para este intento, Merleau-Ponty levanta o estatuto ambíguo da experiência, tendo como veículo o corpo, situado como sujeito de percepção.

Já o terceiro capítulo é destinado aos planos de aula e sua aplicação. Como os planos foram pensados mediante a leitura e a seleção de fragmentos de textos, primeiramente o capítulo diz respeito à leitura e ao uso do texto filosófico em sala de aula, de sua instrumentalidade e de seu estatuto filosófico oriundo da identificação de um estilo do autor, do que se produz da atividade da leitura. Logo após, apresentamos como foram aplicadas as aulas através de um relato que abrange comentários, fragmentos dos textos utilizados e paráfrases a seu respeito, bem como também as características principais que perfizeram as práticas.

Vale ressaltar que o planejamento e aplicação das aulas embasou-se na leitura, interpretação, seleção de fragmentos e elaboração de paráfrases, enfim, no manejo dos textos tendo com finalidade o seu trabalho em sala de aula. Considerou-se que a compreensão do conteúdo reflete o aprendizado significativo da filosofia por meio da apreensão de uma maneira filosófica, da forma de uma atividade filosófica que se buscou despertar nos estudantes, atividade filosófica que integra também as principais questões de um autor, sendo a experiência perceptiva o fio condutor dado pelas obras do filósofo Merleau-Ponty.

Capítulo I - A Fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty: investigação da percepção em suas primeiras obras.

Maurice Merleau-Ponty é conhecido como um dos sucessores da fenomenologia de Edmund Husserl e como este se debruçou sobre a tradição filosófica e científica. A respeito da tradição filosófica teve em vista compreender tanto os caminhos trilhados principalmente pelas correntes idealistas e intelectualistas que remetem a Descartes e Kant, quanto reativar a questão da relação consciência-mundo sobre o viés do vivido da experiência, que o levaram a analisar o âmbito das ciências principalmente as correntes realistas em sua concepção de mundo em si. A introdução de *Fenomenologia da Percepção* nos apresenta de forma muito precisa a grande questão que se impõe à percepção e que é nos é questão do início ao fim deste trabalho: para além de compreender as dicotomias, Merleau-Ponty tem em vista compreender o que leva tanto correntes filosóficas e científicas, mas também o pensamento dado no senso comum às dicotomias, ou seja, por que ao buscar compreender a percepção, acabamos a nos afastar do que ela é.

Visto que a aplicação prática deste projeto teve como finalidade realizar atividades que despertassem a reflexão sobre o estatuto da experiência perceptiva segundo os termos de Merleau-Ponty em suas primeiras obras, teceremos neste capítulo considerações acerca da leitura merleau-pontyana acerca da análise reflexiva oriunda dos filósofos com os quais Merleau-Ponty sempre volta-se: Descartes e Kant, a fim de tratar do sentido da reflexão fenomenológica que buscou-se desenvolver na aplicação prática. Como veremos, a fenomenologia de Merleau-Ponty é traçada por elementos distintos dos que a tradição privilegia, tais como o estatuto primordial do mundo frente à consciência e a experiência perceptiva. Visto que o filósofo se embasa principalmente nos estudos da fisiologia moderna e da teoria da Gestalt para recolocar em questão esta relação consciência-mundo, teceremos também alguns apontamentos relevantes acerca destas ciências para compreender por que o filósofo percebe a necessidade de reativar esta questão. Ademais, suas primeiras obras apontam qual o ser da experiência que tivemos em vista abordar ao longo da aplicação das aulas.

A Fenomenologia de Merleau-Ponty origina-se em grande parte pelo intento do filósofo em retomar as questões com que Edmund Husserl havia antes se deparado. Pode-se afirmar que o objetivo de Husserl de legitimar novamente um lugar para a filosofia na produção humana, é também um grande motivador para o fenomenólogo francês. Isto porque

Husserl admitia o desenrolar de uma crise das ciências que culminava também na atividade filosófica. Sobretudo, a ascensão do positivismo em meados do século XVIII e as interrogações acerca do lugar na Filosofia culminaram no nascimento da fenomenologia de Husserl, que ocorria frente à necessidade de encontrar bases sólidas para o conhecimento assentar-se, projeto que era papel da filosofia e na mesma medida visava restaurar seu lugar em meio ao conhecimento. Merleau-Ponty dá continuidade a este projeto, que o próprio Husserl deixou inacabado.

Estaria na desvinculação entre ciência e filosofia o cerne da crise. Antes disso, como a filosofia era responsável pela fundamentação da universalidade no conhecimento, as bases que integram a totalidade racional, determinante da prática humana, na falta e na descrença de um mesmo fundo racional, a filosofia perdera também sua própria razão de ser:

(...) a filosofia, desde os antigos (desde Sócrates, com o interesse pela vida prática dominada pela pura razão, desde Platão, com a fundamentação das ciências), é compreendida como uma "ciência omni-englobante, ciência da totalidade do ente" - e as ciências, "no plural" são apenas "ramos, e ramos dependentes, da só e única filosofia". (MOUTINHO, 2006, p. 51, grifos do autor).

Neste sentido, o projeto de Husserl consistiu no estabelecimento dos princípios nos quais todos os conhecimentos teóricos deveriam enlaçar-se em uma mesma ideia de Verdade, fundamentada pela universalidade filosófica. É com este intento que a fenomenologia transcendental de Husserl se origina, a fim de trazer às ciências um solo comum.

Mas de onde deriva que o conhecimento, que as ciências demandem a investigação filosófica acerca de si? Se a técnica e a pretensa fragmentação científica no nível das especialidades parecem supor cada vez mais a independência dos conteúdos frente à subjetividade, por que reclamar um lugar para a filosofia? Afinal, por que “a cientificidade genuína, todo o modo como ela definiu a sua tarefa, e, para isso, formou a sua metodologia” (HUSSERL, 2012, p. 1) se tornou questionável?

Na perspectiva de Husserl, o advento do positivismo faz emergir um distanciamento entre ciência e uma determinada concepção de filosofia, esta filosofia que conferia a interrogação do espírito, que deveria integrar o corpo de conhecimentos, subsidiando assim a compreensão da totalidade dos entes. Junto ao positivismo, teria havido uma renúncia às questões de aspiração filosófica, “pelas questões “últimas e elevadas”, pelos problemas da razão, problemas metafísicos que ultrapassam o mundo como universo de simples fatos; porque ele reconhece como questões legítimas apenas as questões de fato” (MOUTINHO,

2006, p. 55). Por isso, o ideal de uma racionalidade se enfraquece frente à técnica que torna-se propulsora dos novos tempos. Sem um solo de racionalidade comum, tudo *o que há* encontra-se desprovido de unificação, a produção humana científica, artística, moral, histórica, carece assim da possível compreensão de um sentido de ser³.

Assim, as ciências teriam deixado de voltar-se para a compreensão do pensamento do qual partem, a saber, de que a exterioridade dos objetos constitui o próprio ser, ou seja, de que só há ser exterior, e o próprio pensamento dele resulta. Uma forma de abordar a questão do ser como apenas exterior, mas que, segundo Moutinho, já está de antemão investida de um pensamento, de uma roupagem interior: “reconhecer outro ser que o ser exterior (...) as ciências do homem, tornadas rigorosamente objetivistas, podem então tomar todo pensamento por resultado de causas externas, esquecendo-se que essa afirmação é também um pensamento”. (ibid., p. 37).

Deste modo, o cientificismo configura a mesma característica da atitude natural, no sentido de não questionar sobre o que há e tomar por ser os dados exteriores que levanta. Isto significa que desprovida de interioridade, as ciências destituem a presença do sujeito e compreendem assim mundo e espírito como fatos, o ser humano e sua história, suas relações, suas obras; um realismo que concebe os acontecimentos sem justificação racional.

Neste contexto, a fenomenologia visa restaurar um lugar de referência subjetiva na facticidade da experiência, visando um estudo que compreenda de maneira universal as questões da experiência humana. Mas o que leva tanto Husserl quanto Merleau-Ponty a persistirem na crença em um solo comum de racionalidade, lugar de investigação filosófica?

Encontramos na fenomenologia de Merleau-Ponty uma série de referências e críticas à objetividade que não nascem senão dos próprios conhecimentos científicos. Podemos afirmar que todas elas envolvem um conceito muito explorado por Husserl: a *evidência*, obviedade com que as ciências, mas também cada indivíduo na experiência cotidiana crê acessar um mundo em si, relativamente, de acordo com o que cada pessoa julga saber do mundo e da particularidade da experiência. Ainda que cada um pense a respeito de suas próprias experiências do mundo como próprias, é sobre o solo de um mesmo mundo que estamos a falar, ou seja, mesmo que as coisas nos sejam dadas de modo diverso, seu solo originário é o mesmo. Acontece que quando buscamos compreender em que consiste este mundo de que todas as experiências falam e advém, a objetividade com que nos dirigimos ao

³ “Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos (...). Na urgência de nossa vida – ouvimos – esta ciência nada nos tem a dizer. Ela exclui de um modo inicial justamente as questões que, para os homens nos nossos desafortunados tempos, abandonados às mais fatídicas revoluções, são as questões prementes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana” (HUSSERL, 2012, p. 3).

mesmo, e a evidência com que o experienciamos de modo particular faz com que o mesmo nos escape, restando dele um mundo em si, em que a intersubjetividade não mais cabe e em que a percepção se reduz ao resultado de dados exteriores.

Com o advento de algumas ciências como a fisiologia moderna que vê a inseparabilidade do movimento e da percepção, do corpo e do sujeito, surge a “tarefa de desvencilhar-se do prejuízo realista que todas as ciências tomam de empréstimo do senso comum” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 31). É também o que ocorre com a física de Einstein "quando as ciências já não lidam mais com uma pura objetividade, mas com um ser que envolve relações entre sujeito e objeto" (MOUTINHO, 2006, p. 38).

De alguns dos novos paradigmas científicos decorre que o aparato da ontologia tradicional já não é suficiente para responder às suas questões. A linguagem em disposição, que se desvela na compreensão do mundo como soma de objetos dá conta apenas de explicar a percepção, a consciência e objeto a partir da pura exterioridade, enquanto que estas novas ciências abordam a necessidade de descrever elementos que não são exteriores um ao outro, como se passa, por exemplo, com a relatividade do tempo e o movimento perceptivo.

Em decorrência destes desafios no âmbito científico, é que para Merleau-Ponty faz-se necessário apresentar um âmbito que seja anterior aos resultados da ciência e que firmem assim a sua base filosófica. Deste novo terreno espera-se encontrar caminhos para a crise da razão, visto que a base filosófica em questão estabeleceria assim um acordo novo entre ciência e filosofia. O projeto traçado por Merleau-Ponty trata-se de afastar os prejuízos do realismo, sugerindo assim uma “mudança de filosofia” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 32) que não é apenas relevante para as ciências em questão, mas para todo o escopo científico, visto que este ser deve ser o ser de que “o conhecimento sempre fala” (ibid., p. 4). Além disso, sugere uma atitude filosófica que relaciona-se com a atitude comum na qual o sujeito comum está cotidianamente mergulhado.

As obras *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da Percepção* caracterizam os primeiros passos de Merleau-Ponty no projeto de reformulação ontológica. Como veremos, o autor dispõe de diversas descrições que atestam a insuficiência da ontologia científicista. Entretanto, não é apenas acerca da ciência que ele tece suas críticas, mas também da tradição intelectualista do conhecimento.

Tendo em vista este terreno que não é determinado objetivamente, investigação fenomenológica de Merleau-Ponty é sempre voltada à interrogação do lugar pré-objetivo da experiência, e pode-se dizer, na interrogação do mundo para que as respostas surjam da constatação da própria relação com o mundo. Nesta perspectiva, as perguntas do filósofo, se o

que se quer é compreender o próprio homem e o mundo, devem surgir e ser respondidas do mesmo lugar de onde nasceram: do mundo. O filósofo vai buscar um âmbito em que *a experiência ainda não tenha passado* pelo crivo das dicotomias impostas pela tradição, que se instauram por equívocos tanto da tradição científica quanto da filosófica.

Os equívocos apontados por Merleau-Ponty nas correntes científicas tradicionais dizem respeito principalmente a como sujeito do ato de conhecer é ignorado na medida em que se considera unicamente uma razão objetiva presente nos objetos. Na perspectiva do cientista o mundo é constituído de antemão e sua tarefa consiste em explicar as relações entre as propriedades objetivas existentes. Assim considerado, o mundo constitui-se de um conglomerado de relações causais, que não sofre ação de uma consciência. Aqui, a consciência seria “como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia” (ibid., p. 3). No mundo determinado, “o único para si verdadeiro é o pensamento do cientista que percebe esse sistema e é o único a deixar de ali residir” (ibid., p. 88).

Já a tradição filosófica reflexiva, principalmente a que advém de Descartes e Kant, delinea definições acerca do modo como o sujeito conhece, situando o sujeito como princípio do mundo. Mediante o idealismo clássico - o qual a filosofia da existência sempre buscou opor-se - a filosofia acabaria por refazer o caminho da constituição dos fenômenos, reconstruindo a própria experiência do mundo em detrimento da consciência de si. Seguindo este percurso, seu equívoco encontra-se no fato de que ignora o objeto constituído, lançando-se a constituir o mesmo de modo absoluto. Tendo como meta revelar as condições de possibilidade do verdadeiro, a reflexão intelectualista acaba por efetuar uma “reconstrução do mundo” (ibid., p. 264).

Neste sentido, a reflexão filosófica ao modo clássico traz prejuízos às relações do sujeito com o mundo visto que dá origem a um *Ego* que se auto afirma independentemente do mundo que lhe circunda, quando considera haver uma consciência de si capaz de voltar-se a si mesma sem necessitar voltar-se ao mundo. A suposta tese da consciência reflexiva desprendida do mundo é o que leva ao desdobramento de formular um caminho que une significação e existência, encontrando uma causa para que o que existe possa ser realmente verdadeiro e para poder a partir de então construir a partir de bases “sólidas” o vir a ser. Distintamente do cientista e do senso comum que se voltam para o objeto constituído, a filosofia reflexiva ocupa-se da sua reconstituição:

A filosofia se coloca em uma perspectiva distinta da perspectiva da percepção e da do cientista, da perspectiva do senso comum e da perspectiva da ciência. Estas duas últimas são colocadas em um mesmo nível, na medida em que estão ambas voltadas

para o objeto, para o mundo, e não para aquilo que faz o objeto, o mundo, vir a ser". (ibid., p. 265).

Descartes realiza esta reconstituição partindo da suspensão da certeza da existência de todas as coisas quando lança mão da dúvida metódica. A reflexão do filósofo traz consigo a tese de que o mundo e todos os conhecimentos situam-se em um solo inseguro que não garante sua certeza de fato; devendo a análise reflexiva encontrar-lhe um fundamento sólido.

O Cogito é apresentado como o único ser cuja existência não pode ser colocada sobre dúvida. Descartes concebe assim a primeira evidência existencial: o Cogito. Nele fundamenta-se a asserção que mesmo que todas as coisas possam ser postas em dúvida, desde as sensações até os conhecimentos antes adquiridos, ainda assim não se pode anular a certeza imediata do pensamento sobre si mesmo. A reflexão remete imediatamente à existência do "Ego" como uma consciência dada para si mesma, que é certa de sua existência pela certeza imediata de que pensa.

O Cogito cartesiano é assim a base do conhecimento; conseqüentemente, *é o* único capaz de *atestar* a existência das coisas na medida em que *produz significações sobre elas*, visto que se encontra nele a unidade entre mundo e sujeito. Vê-se, pois, que a unidade não provém do mundo primordialmente. Na cisão entre a existência do homem em como coisa pensante (*res Cogitans*) e coisa extensa (*res extensa*), para Descartes, a existência constitui-se de uma realidade infinita (potencialmente), concebida através do Cogito pela sua capacidade de descobrir significações reais acerca das coisas; e uma realidade aparente e obscura, proveniente das sensações.

Neste sentido, no pensamento cartesiano o que distingue aparência e realidade, o que é dubitável e o que não pode ser posto em dúvida, é a *reflexão do Cogito*. Através dela é possível conceber o que é real clara e distintamente, afastando as incertezas do sensível. O que *existe e pode ser conhecido* são "significações coisas": ideias asseguradas pela consciência; fora isto, não há senão "coisas aparentes" que se distinguem por situarem-se externamente ao Cogito, ou seja, por serem de acordo com sensações corporais.

Por isso, no tocante à experiência, o idealismo de Descartes apresenta uma negatividade do sensível frente ao estatuto do conhecido, enquanto que a ideia encontra o seu positivo na fundamentação divina. Na concepção do filósofo cartesiano, a significação está

mais próxima da verdade ao ser inspecionada pelo espírito, na ideia encontra-se na natureza do homem⁴.

Mesmo que Descartes confira a existência do mundo sob o estatuto inteligível do Cogito, segundo Moutinho, a partir destes preceitos é importante observar que Descartes já traz a originalidade que importa ao fenomenólogo notar, pois o filósofo coloca-se no interior da percepção: “Descartes, nas Meditações, analisa não a visão e o tato como funções do corpo, mas o pensamento de ver e de tocar” (ibid., p. 265). A saber, se o que está em jogo é a significação da experiência, a percepção, como uma atividade do Cogito aos termos de Descartes, não pode ser considerada como resultante de estímulos vazios do exterior que afetam o sujeito através de suas sensações.

Para Descartes as sensações são corporais, mas é o Cogito que concebe significações acerca do que é sensível: eu vejo uma cadeira não porque meus olhos se voltam a ela, mas porque eu tenho a ideia de visão, e é o meu intelecto que concebe que o que está a minha frente é uma cadeira e não um armário. Isto significa que se analisarmos o corpo na experiência o mesmo não se reduz em uma série de funções sensoriais, e a experiência corporal é uma *experiência de atribuição de significados* ao tornar as coisas presentes, evidentes e identificáveis.

Por destituir de significação o mundo e a experiência, isto leva Merleau-Ponty a considerar que a realidade delineada pelo Cogito cartesiano é a realidade da ideia, não da percepção. Não é mediante o mundo que a existência faz-se possível, mas sim a recorrência ao argumento de Deus que Descartes visa assegurar que as coisas possam existir verdadeiramente e que assim e a ideia garanta-nos um mundo verdadeiro.

Na sexta Meditação o filósofo afirma a existência de um Deus que integre todo o conhecimento a uma verdade essencial: Deus é tido por ele como a causa essencial de todas as significações verdadeiras. Isto leva mais uma vez à críticas a Descartes por parte de Merleau-Ponty, pois o filósofo acaba por firmar que as significações não sejam condizentes com o mundo sensível, mas asseguradas por uma totalidade de sentidos apenas ideal, e não factual. Neste sentido, Merleau-Ponty aponta que o Cogito cartesiano concebe significações que substituem o que próprio mundo é.

Kant por sua vez visa superar a metafísica de Descartes, e neste movimento integra sujeito e objeto na sua investigação acerca do conhecimento sem recorrer ao intermédio

⁴ Que eu tenha a faculdade de conceber o que é aquilo que geralmente se chama uma coisa ou uma verdade, ou um pensamento, parece-me que não o obtenho em outra parte senão em minha própria natureza. (DESCARTES, 1983, p. 102).

metafísico de Deus. As significações em Kant visam conectar consciência e mundo, trazendo em decorrência o real. O fenômeno, que em Descartes referia-se a uma existência que apenas de modo aparente encontra-se situada no plano das coisas sensíveis, Kant considera ser o que propriamente determina o real.

A noção de fenômeno em Kant remete à interação sujeito e objeto não mais no plano ideal de Descartes. Todavia, na visão de Merleau-Ponty, Kant continua por distorcer a relação, pois atribui ao sujeito a predeterminação do percebido através da consciência de si. Em sua leitura, a atividade sintética da consciência dispõe o mundo como resultado da análise da consciência, ela não parte da experiência para conferir verdadeiro aquilo que conhece, ela volta-se a si mesma para então atestar as significações que produz. Isto faz com que Kant perpetue a tradição reflexiva do mundo, com a diferença de que em Kant, a realidade da ideia resulta da consciência de si a si do sujeito.

A visão de Kant acerca da relação sujeito-mundo remete à existência como referente às significações produzidas pela consciência de si, na medida em que são confrontadas com a experiência. Isto levaria o sensível a ser limitado pela consciência de si, visto que tudo o que há é o que se encontra sob domínio da consciência. Neste sentido, a experiência vivida distingue-se da experiência na consciência de si, pois aqui Kant trata do sujeito no ato de conhecer, o que delimita a experiência vivida posto que o filósofo toma como centro de sua investigação o que pode ser conhecido, não como uma das faces da consciência, mas como sua forma principal: “a matéria do conhecimento torna-se uma noção limite posta pela consciência em sua reflexão sobre si mesma e não um componente do ato de conhecer” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 215).

Acontece que em Kant a consciência pressupõe a existência de um mundo verdadeiro e totalmente conhecível. Quando Kant na sua reflexão do que pode o entendimento e a razão conhecer explicita os aspectos da razão pura que tem como conteúdo juízos puramente objetivos – necessários e universais – e juízos que remetem à experiência, o filósofo visa estipular o que possibilita a faculdade de pensar, que são também as condições de possibilidade de conhecer verdadeiramente na medida em que a consciência não se confunde com o seu objeto.

No caso do juízo sintético a priori o mundo aparece como fenômeno, ou seja, Kant não trata dos objetos da experiência como coisas em si, mas que nos aparecem e por isso podem ser conhecidas. Entretanto, a forma como elas nos aparecem, remetem primeiramente à consciência, visto que os fenômenos só são possíveis pela estrutura interior do sujeito, a saber, aquilo que advém da experiência é ordenado unicamente pela atividade do intelecto:

Dou o nome de matéria ao que no fenômeno corresponde à sensação; ao que, porém, possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações dou o nome de forma do fenômeno. Uma vez que aquilo, no qual as sensações unicamente se podem ordenar e adquirir determinada forma, não pode, por sua vez, ser sensação, segue-se que, se a matéria de todos os fenômenos nos é dada somente a posteriori, a sua forma deve encontrar-se a priori no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que poder ser considerada independentemente de qualquer sensação. (KANT, 2001, b34).

Tudo o que pode ser experiência do corpo tem correspondência no intelecto, não como sensação pois esta não pode ser conhecida a priori, mas como forma em que se relacionam propriedades, por isso, para conhecer a experiência deve-se primeiro conhecer as determinações da consciência que possibilitam a forma. Neste sentido, caberia à filosofia dar conta de compreender o entendimento, de compreender como a experiência se faz possível na medida em que está submetida às condições a priori do conhecimento.

Segundo Kant, a experiência que temos dos objetos são as condições da possibilidade dos objetos, válidos mediante um juízo sintético a priori. Para Kant, a unidade da experiência e do seu conteúdo é assegurada apenas na consciência, assim, na concepção de Merleau-Ponty acerca da síntese: “a análise reflexiva, a partir de nossa experiência do mundo, remonta ao sujeito como a uma condição de possibilidade distinta dela, e mostra a síntese universal como aquilo sem o que não haveria mundo” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 5)

Em suma, para Kant, a consciência de si é pressuposta no ato de conhecer, que através da reflexão, faz com que significações dos objetos da experiência venham a ser conhecidos. A consciência kantiana, na visão de Merleau-Ponty, não se faz simplesmente como interprete do conteúdo sensível, ela institui o conteúdo por meio de sua própria bagagem associativa em que a unidade se faz presente. O empírico é deste modo, submetido à consciência, levando à inferir que algo só existe, porque o sujeito pode afirmá-lo, porque o sujeito por meio do entendimento o constitui.

A consciência de si busca uma unidade sintetizadora no objeto e a experiência remete-se às afirmações desta unidade; conseqüentemente, o próprio juízo é pressuposto por conteúdos da consciência, o que faz com que não seja possível uma simples interpretação sensível pura do objeto:

Diante da consciência naturante, a significação é compreendida por Merleau-Ponty não como produto de uma atividade lógica, de um simples juízo, e a percepção, portanto, não é uma simples interpretação. Ela não pode mesma ser uma

interpretação, pois não há, não pode haver nenhum dado prévio, nenhuma premissa sobre a qual o juízo se aplique. (MOUTINHO. 2004: p. 268)

Diante disto, para Merleau-Ponty, tanto Kant quanto Descartes, desligam a realidade sensível da consciência do homem:

Descartes e sobretudo Kant desligaram o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la; eles fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 4).

Vê-se que a principal crítica que Merleau-Ponty dirige à filosofia em sua tradição cartesiana e kantiana refere-se ao estabelecimento da consciência de si em detrimento do mundo. Ao ser estabelecida como anterior às relações constituídas do mundo, a consciência de si acabou por tornar este empenho em uma constituição do mundo na medida em que dá ao *Ego* uma presença puramente interior para consigo mesmo:

A análise reflexiva ignora o problema do outro assim como o problema do mundo, porque ela faz surgir em mim, com o primeiro lampejo de consciência, o poder de dirigir-me a uma verdade de direito universal, e porque sendo o outro também sem ecceidade, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos. (ibid., p. 8).

Merleau-Ponty aponta para uma característica que tanto as correntes científicas, quanto filosóficas têm em comum: tomar o mundo por verdadeiro o dispondo como possibilidade distinta da própria experiência. Na compreensão de Merleau-Ponty as correntes que decorrem do pensamento filosófico de Kant caracterizam a filosofia como a busca pelas condições do conhecimento, mas nelas embasam-se também as teorias científicas, principalmente as teorias físicas. Destas novas correntes, surge uma concepção de relação entre natureza e consciência:

Para Merleau-Ponty, o pensamento neokantiano se caracteriza por conceber a natureza como um conjunto de propriedades e relações objetivas constituídas pela consciência cognitiva. A física, julga Merleau-Ponty, é a ciência que mais assimila a tese neokantiana, dada a aparente volatilização da realidade segundo o modelo científico adotado (por exemplo, segundo um modelo físico mecânico, a realidade aparece como conjunto de partículas em movimento; segundo um modelo dinâmico, como um conjunto de forças em interação). (SACRINI, 2008, p.19).

Como vimos, Merleau-Ponty tem em vista desde suas primeiras investigações retomar as noções tradicionais que giram em torno da relação consciência e mundo. Sendo um dos traços de sua obra o diálogo não apenas com filósofos, mas também com as ciências e as

artes, grande parte do pensamento desenvolvido pelo autor aparece como tributário indireto à esses modos de pensar e expressar a experiência. É o que podemos analisar em sua primeira obra: *Estrutura do Comportamento*, em que o autor contrapõe novas concepções científicas ao pensamento filosófico clássico apresentando a incompatibilidade existente entre elas na medida em que as teorias filosóficas não dão conta de sustentar fenômenos abordados pela *teoria da Gestalt*, no que concerne, por exemplo, à noção de *forma*, que como veremos, tem como princípio a não redução das partes em detrimento do todo, ou seja, de que o todo não se reduz à soma das partes.

Em sua segunda obra o filósofo dá continuidade ao projeto lançado anteriormente, em *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty afirma haver uma significação que não se perfaz por termos externos uns aos outros, mas sim, desvela-se na experiência: “temos a experiência de nós mesmos, dessa consciência que somos, e é a partir dessa experiência que se medem todas as significações da linguagem, é justamente ela que faz com que a linguagem queira dizer algo para nós” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 12).

É a respeito deste ser que não se reduz em parte de um todo e comporta um estatuto primordial na experiência que Merleau-Ponty aponta que deva ser uma das interrogações da filosofia e que este trabalho teve em vista no planejamento e aplicação das aulas. Desvelar a experiência de modo com que esta seja porta voz de si, pois é ela que devemos deixar falar para compreender as relações que a configuram: “as essências de Husserl oriundas do conceito da redução fenomenológica devem trazer consigo todas as relações vivas da experiência, assim como a rede traz do fundo do mar os peixes e as algas palpitantes” (idem). Como veremos, o ser que a *Estrutura do Comportamento* apresenta é um ser ambíguo, que abrange aspectos nem puramente objetivos, nem subjetivo, que será explorado a partir de uma fenomenologia em sua segunda obra.

Em *A Estrutura do comportamento* Merleau-Ponty debruça-se nos estudos realizados através da *teoria da Gestalt* e principalmente na novidade acerca da noção de comportamento destrinchada por esta teoria. Diferentemente de Husserl que fez da subjetividade o projeto de unicidade das ciências, Merleau-Ponty vê na *teoria da Gestalt* uma maneira de compreender o comportamento como *forma*, o que frente ao objetivismo científico, levaria a “evitar justamente a tomada de posição acerca da distinção entre o interior e o exterior, ancorando-se, então, em resultados científicos” (MOUTINHO, 2004, p. 57).

A unidade antes atribuída à subjetividade aparece no horizonte da noção de *forma* segundo a qual os termos que se opunham na tradição (interior x exterior, mente x corpo, matéria x espírito) remetem a um mesmo fundamento: a ambiguidade. Merleau-Ponty observa

que dado o comportamento como *Gestalten*, se começa a incorporar ao pensamento científico uma reflexão que abarca um estatuto pré-objetivo de ser, pois desemboca em questões que como veremos, não podem ser resolvidas com a primazia do sujeito, nem do objeto. Por isso que em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty correlaciona as *Gestalten* com a experiência perceptiva “em um novo modelo para esclarecer as relações entre natureza e consciência” (SACRINI, 2008, p. 43).

Na abordagem da *teoria da Gestalt* o comportamento não se encontra sustentado nem pelo âmbito psíquico nem pelo âmbito físico, ou, nos termos de Descartes, como *res cogitans*, ou como *res extensa*. O comportamento como *forma*, comporta o índice pelo qual a partir de sua apreensão um organismo atua no meio, todavia, não de modo independente de sua composição física. A *teoria da Gestalt* não nega as reações comportamentais segundo estímulos objetivos, entretanto, elas devem seu modo primeiramente aos aspectos estruturais segundo se formam as *Gestalten*. O corpo encontra-se implicado de conteúdo sensível, compondo um significado existencial, segundo Sacrini:

Essa delimitação de um meio significativo conforme as estruturas do organismo se antecipa à determinação causal das reações comportamentais por estímulos objetivos. É porque os organismos existem por meio de certas estruturas corporais típicas, as quais definem a amplitude de um determinado campo fenomenal, que certos estímulos podem então figurar significativamente. Assim, é verdade que os organismos reagem a estímulos do meio ambiente, tal como sustenta o pensamento causal. Porém, tais estímulos devem ser compatíveis com as estruturas pelas quais os organismos se inserem no mundo para que possam motivar alguma reação. Dado que o pensamento causal ignora a delimitação, por meio dessas estruturas, do campo geral de atuação do organismo, tal doutrina é ineficaz, conclui Merleau-Ponty, no estudo do comportamento. (ibid., p. 20).

Utilizando-se da noção de estrutura Merleau-Ponty aponta através de seus resultados a concepção de um todo significativo que não corresponde à espacialidade e temporalidade objetivas, pois sugerem a inserção do indivíduo *com um corpo* em um meio, em um evento, em situação. Isto significa que há uma diferença entre compreender um comportamento segundo determinações objetivas, como por exemplo, a partir de implicações causais, ou ainda, de interpretações puramente introspectivas, e, em contrapartida compreendê-lo a partir da maneira como o indivíduo *se dirige a algo*. É sobre este prisma que em Merleau-Ponty a ordem, ou ainda, a estrutura, se configuram em *física, vital e psíquica*, sendo esta última, a que constitui o comportamento humano.

A estrutura consiste no fundo em que se realizam as ações, formando uma totalidade que não se reduz à soma das partes. Isto se explica por meio de fenômenos que não se apresentam por interação causal entre partes exteriores entre si, é o caso, por exemplo, de uma

melodia, que “mesmo transportada que para um tom que não partilha nenhum dos sons primitivos, ainda pode ser reconhecida como tal” (ibid., p. 19). Neste caso, a estrutura caracteriza a interação entre as partes que integram um todo, sendo que as partes são certa maneira de manifestar o todo, não podendo o todo ser reduzido à soma de partes que não mantém nenhum significado. Deste modo, o “ser” de que se trata a estrutura não é um ser real no sentido objetivo do termo, com o qual o universo do cientista normalmente trabalha; mas consiste em outro tipo de ser que não é puramente em si, pois compõe um sistema ou um todo “sempre transponível” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 213).

A distinção do *ser da forma* que pode ser assimilado pelos seres humanos como um ser que não é o ser do real, advém principalmente da impossibilidade de determinar a partir da ontologia vigente – em que consciência e objeto são tidos como substâncias distintas – o lugar em que se comporte não a objetividade das distinções reais de universo, mas sim, a ambiguidade do mundo percebido. Cada uma das ordens (física, vital e humana) configuram estruturas distintas, mas que não se excluem, visto que são sustentadas pela mesma unidade que é o mundo percebido.

Como veremos, é este ser da forma, ou mundo da percepção que não se reduz a nenhum dos termos, nem objetivo, nem subjetivo, visto que “no comportamento se articulam matéria, que aparecerá então como forma física (que, por ser forma, deverá envolver uma relação com o sujeito); vida, como forma orgânica, e espírito, como forma psíquica” (MOUTINHO, 2006, p. 56).

Esta é a tese principal de Merleau-Ponty em sua primeira obra, o que o filósofo denomina forma física caracteriza o campo ou a relação entre campos em que os elementos configuram relações não posicionadas pela objetividade científica, mas que comportam o universo visado pelo cientista. É o que se passa, por exemplo, com a noção de campo de forças em que o que está em jogo são condições que as leis não podem comportar visto que sugerem a duração e a permanência de determinados aspectos que escapam ao domínio dos postulados. Um exemplo físico é a lei da queda dos corpos, que exprime a constituição “nas proximidades da Terra de um campo de forças relativamente estável e só permanecerá válida enquanto durar a estrutura cosmológica na qual se funda” (ibid., p. 215). O campo gravitacional não delimita uma propriedade invariável sobre os corpos se “a gravitação estiver ligada a certas regiões do espaço qualitativamente distintas, como quer a teoria da relatividade geral” (idem). Trata-se da obtenção de um equilíbrio a partir das forças, que “tem sempre como efeito reduzir um estado de tensão” (ibid., p. 227).

Assim, a lei física passa a comportar totalidades que não são absolutas e estáveis, exprimindo um “estado de equilíbrio das forças que compõem o sistema solar” (ibid., p. 215). As leis configuram-se mediante fundos que são pressupostos por elas, mas não relacionais, ou seja, que não podem ser considerados na determinação da lei, visto que elas não podem dar conta do todo contínuo de relações que formam o universo.

Já a forma orgânica, ou vital, sugere que como organismo a estrutura adota um comportamento que assim como na ordem física, não se reduz a um modelo de exterioridade pura, mas abrange uma virtualidade que não se encontra inscrita na ordem física. Há uma estrutura orgânica quando:

O organismo é obtido não em relação a condições presentes e reais, mas a condições apenas virtuais que o próprio sistema faz surgir – quando a estrutura, em vez de relaxar, sob pressão das forças exteriores, as forças que a atravessam, executa um trabalho fora de seus próprios limites e constitui para si um meio próprio. (ibid., 2006, p. 227).

Por meio próprio, entende-se aqui o comportamento pelo qual o organismo lança mão de uma tarefa no qual está envolvido ao selecionar atitudes gerais visando o equilíbrio e constituindo assim um ambiente, podendo privilegiar certas maneiras de encontrar o equilíbrio, em detrimento de outras. Diferentemente do campo de forças da estrutura física, o organismo “mede a ação das coisas sobre ele” (idem), e isto depende da significação exercida pelo estímulo. Neste sentido, a forma orgânica também não pode ser compreendida a partir da objetividade científica como caracteres de um organismo que apenas responderiam a estímulos pontuais, como partes que compõem um todo que seria o comportamento. O comportamento do organismo segundo a noção de forma se dá em direção a um ambiente no qual ele se estabelece e que não está posto de antemão, mas que se funda na medida das ações exercidas pelo organismo em um meio.

Assim como na ordem física, na ordem vital há um fundo não relacional que não é colocado em questão pela ciência. Entretanto, na ordem vital este fundo aparece como uma unidade de significação, ou seja, eles são passíveis de apreensão por nós, indivíduos, pois podem ser *percebidos*. Para que não se recaia uma teoria antropomorfista, sugerindo que a interpretação do organismo se deve apenas à maneira como o percebemos, a objeção de Merleau-Ponty passa pelo fato de que no antropomorfismo a própria projeção não é colocada em questão pelo cientista. É o próprio comportamento do animal que sugere a possibilidade da projeção que fazemos sobre ele. Neste sentido, a apreensão do organismo vivo é anterior à sua tematização, a projeção de vida sobre ele é imediata. Trata-se, pois, de considerar frente

ao cientista, a existência de um fundo que se apreende previamente, sobre o qual são construídas as relações físico-químicas. Este fundo que a ciência não considera, aparece assim, como significação, ou seja, o organismo é fenomenal, dá-se à percepção na medida em que suas reações expressam a amplitude de si.

Já por ordem psíquica, o filósofo considera que a abrangência do conteúdo vai além da atualidade da experiência possibilitando assim uma unidade simbólica, por isso a ordem psíquica caracteriza uma ordem puramente humana. Ao manejar um instrumento cotidianamente, por exemplo, o comportamento humano comporta também uma virtualidade que permite com que ele oriente-se também com relação ao possível, algo que o animal não visa, pois a significação de seu comportamento institui-se em um meio apenas natural, não simbólico.

Estas três ordens configuram o para Merleau-Ponty uma dialética, em cada uma das ordens explicitadas se perfaz pela relação entre os elementos de cada estrutura culminando nos elementos construídos pelo trabalho humano, seu último âmbito:

Enquanto um sistema físico se equilibra considerando as forças que o rodeiam, e enquanto o organismo animal forja para si um meio estável que corresponde aos a priori monótonos da necessidade e do instinto, o trabalho humano inaugura uma terceira dialética, já que projeta entre o homem e os estímulos físico-químicos - objetos de uso - as roupas, a mesa, o jardim - objetos culturais - o livro, o instrumento de música, a linguagem - que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 252-253).

No desenvolvimento humano na visão da estrutura o novo que se integra deixa para trás o que foi antes integrado, constituindo assim, uma “estruturação progressiva e descontínua” (MOUTINHO, 2015, p. 75). Na estruturação normal a conduta é reorganizada em profundidade, de modo que “as atitudes infantis não tenham mais lugar nem sentido na atitude nova” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 276) de forma que na nova estrutura o comportamento possa responder integralmente aos estímulos.

Em contrapartida, pode ocorrer da integração não se completar totalmente quando “foi realizada apenas de modo aparente, deixando subsistir no comportamento certos sistemas relativamente isolados que o sujeito recusa ao mesmo tempo transformar e assumir” (idem). A fragmentação dada por um sentido advindo de uma “angústia” ou “desorganização” em um momento inicial, acabam suscitando assim em complexos, distúrbios, anomalias, aos quais retornamos sempre que nos encontramos em situações com as quais a estruturação mais

complexa não atua por conta da falha em seu processo, abrindo caminho para que uma estrutura mais primitiva se manifeste.

De uma ordem a outra a unidade é reformulada. Neste sentido, quando há uma nova integração de ordem humana, por exemplo, a ordem integrada se torna uma ordem inferior, com novas significações, mas que não é aniquilada, e que, entretanto não permanece manifestando-se da mesma forma. Ademais, a nova ordem não tem existência em si mesma, pois se passa nas situações concretas em que esta dialética se encarna:

Um homem normal não é um corpo portador de certos instintos autônomos, anexados a uma “vida psicológica” definidos por certos processos característicos – prazer e dor, emoção, associação de ideias – e encimado por um espírito que exporia seus atos nessa infraestrutura. O advento das ordens superiores, à medida que se realiza, suprime como autônomas as ordens inferiores e dá aos processos que a constituem um significado novo. (ibid., p. 280).

Nos três âmbitos: físico, vital e humano, as objeções ao pensamento causal e às interpretações objetivas da psique e do comportamento configuram a maior novidade da noção de estrutura, e são estas objeções que fazem vir à tona um requerimento de uma reforma também acerca do pensamento filosófico.

Na ordem física compreende-se que as leis segundo as quais a matéria é regida só podem ser afirmadas enquanto pressupõem o fundo não relacional que as sustenta: os campos. Da ordem orgânica, a vida segue-se de um desenvolvimento dialético entre estímulos e comportamentos privilegiados, construindo um meio ambiente. Por fim, a ordem humana compreende a capacidade humana de formular para além de um meio ambiente, um meio próprio em que novos comportamentos podem figurar a partir da criação de novos objetos.

Merleau-Ponty sugere que este processo de desenvolvimento estrutural é abarcado por uma unidade da forma, segundo a qual as ordens aparecem como momentos deste todo, “três planos de significado, ou três formas de unidade” (ibid., p. 312). Se cada momento adquire um significado novo, é porque o sentido não diz respeito a uma consciência absoluta, mas que *dialeticamente* se configuram como consciência. A problemática passa então a ser como compreender esta unidade que nos sugere algo para além do conhecimento temático com que nos referimos ao mundo.

Há uma significativa distinção entre o universo físico dado como uma *soma de objetos* e o *universo em relação ao qual as leis científicas se sustentam* sem abarcar de todo as suas relações, a saber, a quantidade que constitui o índice desse universo. Também os *seres vivos* diferem-se dos seres percebidos como *organismos*, na medida em que nestes apresentam-se

como comportamentos que ordenam o meio. Por fim, o ser humano tomado como subjetividade simbólica também difere da consciência absoluta de si se considerarmos a individualidade produzida como momento de integração que surge ao dar novo significado aos momentos anteriores, sem reduzir-se a sujeito nem objeto.

Uma das principais conclusões de sua primeira obra e que como veremos será objeto da obra seguinte é de que o ser da forma que abrange perpassa os três momentos estruturais conferindo-lhes unidade é a percepção, que ao ser colocado como centro da investigação deve nos desvelar uma unidade, visto que segundo Moutinho: "se há integração, sem necessidade de um tertius, é porque as formas não são substâncias, mas tipos de unidade" (MOUTINHO, 2006, p. 78).

Decorre disto que a noção de estrutura abre uma dimensão que não pode ser comportada pela noção de real dada pela unidade da consciência de si. Vê-se que a unidade da percepção deve ser algo inerente à própria estrutura e as propriedades do mundo devem abarcar um sentido para além da objetividade proposta pelo conhecimento científico que trata de dados como partes isoladas. Na concepção de Merleau-Ponty é preciso buscar compreender em que consiste este ser, ser que se desvela na percepção do mundo, pois todos os momentos da estrutura lhe dizem respeito. Por isso que a crítica de Merleau-Ponty reflete também uma reforma das categorias do entendimento, pois é a compreensão das propriedades do mundo que estão sendo recolocadas em análise e estas são cruciais para sabermos que tipo de ser é este de onde derivam as suas determinações.

Por isso a noção de forma é uma noção geral que perpassa a primeira fase do autor. Mais do que dar abertura a uma nova ontologia, que vai culminar na elaboração de *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty também vê na noção de forma a possibilidade de irromper a dicotomia da tradição, pois a relação interior e exterior, fato e ideia deixariam de ser totalmente distintos.

Portanto, para a sua compreensão a noção de forma precisa de elementos conceituais pré-objetivos visto que ela antecede o modelo objetivo de conceber os fatos e na mesma medida não é fruto da consciência de si, mas configuram uma inteligibilidade em estado nascente:

O que há de profundo na Gestalt da qual partimos não é a ideia de significado, mas de estrutura, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade no estado nascente (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 319).

Se o problema filosófico de conhecer a relação sujeito-objeto só se sustenta no “domínio da verdade, onde subsiste originalmente apenas a relação epistemológica do sujeito com seu objeto” (ibid., p. 316); em contrapartida, “as relações da alma com o corpo, obscuros quando tratamos por abstração o corpo como fragmento de matéria, se esclarecem quando vemos nele o substrato de uma dialética” (idem). Se tratada na perspectiva de uma dialética a percepção perde o que antes consistia em limitar a sua compreensão: aquilo que para Descartes⁵ não poderia ser conhecido a partir do entendimento é um saber que o próprio cartesiano vislumbrava ser da ordem do percebido.

Contudo, o estudo da forma dá início a um projeto que em Merleau-Ponty significa também possibilitar saber em que consiste a experiência, a ligação propriamente dita entre corpo e alma. Visto que não é possível separá-los faz-se necessário compreender a unidade que nos perfaz e integra ideia e existência. Por isso a necessidade de uma fenomenologia da percepção que efetue uma descrição da experiência tal como ela é vivida, anterior às dicotomias, visto que precisamos transpor esta questão do entendimento para a dialética vivida.

A compreensão desta unidade segue-se nas investigações de *Fenomenologia da Percepção*. Nesta obra o filósofo visa tratar a percepção como fenômeno, a saber, acerca da presença dos objetos e sua aparição em relação a nós. Nos termos de Merleau-Ponty isto significa compreendê-la não como possibilidade para uma consciência que seja constituinte, nem como dada de imediato pela objetividade, mas como um modo de aparição que realiza-se na essência factual, ou na facticidade da essência. Não é da perspectiva da ideia, mas no modo como o mundo nos aparece anterior ao que enunciamos objetivamente sobre ele: "buscar a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em ideia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema de discurso, é buscar aquilo que de fato ele é para nós antes de qualquer tematização" (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 13).

A presença que Merleau-Ponty visa delinear é a do mundo como ele se anuncia em nós em nosso contato com o mesmo, é a compreensão do mundo na evidencia de sua aparição para nós. Conseqüentemente, descrever a percepção deve também desvelar nossos laços intencionais com o mundo no que concerne, por exemplo, à linguagem, um dos elementos que nos insere no vivido. Não se trata de uma tarefa fácil visto que ao transpormos o vivido à

⁵ As coisas que pertencem à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento só, ou mesmo pelo entendimento com a ajuda da imaginação; mas são conhecidas mui claramente pelos sentidos. (DESCARTES, 1973, p. 151).

compreensão corremos o risco de distorcer seus elementos, é o que ocorre, por exemplo, na análise ou na explicação.

Neste sentido, há um saber primordial do real no qual não precisamos nos perguntar como é possível que exista a verdade visto que a percepção já é nosso acesso à ideia de mundo verdadeiro. A verdade não deve ser o que buscamos ao definir a percepção, mas a própria percepção é uma abertura à verdade, daí que a fórmula do intelectualismo e do objetivismo se inverte: “não é preciso perguntar se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer o contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos” (idem). É da experiência que nasce a verdade. A unidade a que Merleau-Ponty anteriormente concernia à forma, torna-se a unidade perceptiva da experiência, que na visão do filósofo constitui a fundação da evidência: “nós estamos na verdade, e a evidência é “a experiência da verdade”” (ibid., p. 14); não se trata, portanto, de expor condições para a evidência, pois segundo ele, ela é vivida por nós, não sendo possível dela “desenraizar-nos”.

Para que a experiência vivida apareça como decorrente de uma consciência que só pode existir porque é situada visto que é a unidade entre ideia e existência, a compreensão do nosso acesso ao verdadeiro ou da percepção do mundo, deve advir portanto, da própria experiência vivida, uma característica que não pôde ser desvinculada de todo o movimento de planejamento e aplicação dos planos de aula que seguem neste trabalho.

Esta evidência da presença que não seria possível explicar pelos instrumentos conceituais objetivos, nem segundo a análise reflexiva, justifica na primeira fase do autor o seu lançar mão da fenomenologia: a necessidade do retorno aos fenômenos e da redução fenomenológica. Para Merleau-Ponty o mundo deve ser tomado como anterior à reflexão e a fenomenologia considera esta premissa na medida em que o que pretende é uma descrição do real, uma atividade filosófica para a qual “o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo para dar-lhe enfim um estatuto filosófico” (ibid., p. 01). Considerando que nos instalamos no sentido e esta inerência precisa ser desvelada, não se trata de encontrar a condição de possibilidade da verdade pois esta evidência de que o fenomenólogo fala é a evidência da percepção, “não é o pensamento adequado ou a evidência apodítica” (ibid., p. 14).

O método fenomenológico nos termos de Merleau-Ponty deve despertar a experiência perceptiva. É sobre este intento que Merleau-Ponty se debruça em sua segunda obra, como forma de investigação da experiência. Este modo investigativo caracteriza-se por colocar o filósofo em relação ao ser da percepção não como sujeito de conhecimento, nem como

espírito absoluto, mas como sujeito situado que reflete a sua facticidade ao desvelar ao mesmo tempo a essência da percepção e é seguindo esta maneira filosófica do autor que a leitura dos textos em sala de aula buscaram desvelar.

Na introdução da obra Merleau-Ponty diz serem as afirmações da atitude natural e do senso comum já pressupostas em nossas afirmações cotidianas e no trabalho científico, portanto, “passam despercebidas e, para despertá-las e fazê-las aparecer, precisamos abster-nos delas por um instante” (ibid., p. 10). Daí que a *redução fenomenológica* deve nos levar a “reaprender a ver o mundo” (ibid., p. 19), a ver o que já nos é evidentemente vivido e por isso mesmo não sabemos como origina-se seu acesso. A redução deve nos encaminhar ao âmbito pré-objetivo de nossa existência, às raízes da evidência, conseqüentemente, ao que ainda não foi tematizado e, portanto ainda não demarcado pelas determinações do pensamento objetivo, dados de antemão entre qualquer pessoa comum e por isso também indispensável no modo dos estudantes pensarem a experiência.

Para o autor a redução só é possível se procedermos por meio da atitude de recolocar em questão as afirmações do “pensamento objetivo da lógica e da filosofia clássica” (ibid., p. 80) pois as determinações do senso comum e do cientista visam objetos em si e as filosofias clássicas vão de encontro à consciência de si. Ao recolocar em questão estas concepções Merleau-Ponty não visa invalidá-las, mas problematizar a partir de elementos da própria experiência e conduzi-las à redução fenomenológica, que por sua vez deve desvelar a percepção em sua origem no sentido ambíguo em que as dicotomias ainda não foram efetivadas.

Por isso o autor fala em experiência primordial, e para tanto vê a necessidade de colocar em “suspenso as categorias do mundo” (ibid., p. 80), ou seja, efetuar a redução fenomenológica deve nos encaminhar não a uma consciência de si a si, mas em relação ao mundo tal como ele nos aparece, na qual distinguem-se as propriedades usuais e emergem noções que operem dentro do âmbito pré-objetivo. Como veremos, a noção de ser no mundo e corpo-próprio, aparecem como conceitos chave no projeto de Merleau-Ponty. Estas noções tendem a desvelar a implicação mútua entre sujeito e mundo, trazendo à tona a compreensão da experiência tal como ocorre sem o intermédio ou a condição de um sujeito.

A revisão das categorias do conhecimento tal como o filósofo nos expõe sua necessária realização e a busca por uma reflexão e descrição da experiência foram os caracteres centrais da criação e aplicação deste projeto, por isso acompanhamos o movimento crítico do autor frente à tradição. Entretanto a aplicação trabalho não teve em vista a abordagem conceitual mais aprofundada dos termos realistas e intelectualistas. Como

veremos, as próprias noções a serem revisadas como de sensação, impressão, percepção, visão, sentido, corpo, revestem-se de antemão das categorias excludentes na atitude natural, que ora privilegiam sujeito, ora objeto.

Na introdução de *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty resgata a indicação de Husserl: “trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 3). É natural que a explicação e a análise nos encaminhe para uma compreensão causal do que somos, ou nos posicione como consciência absoluta, o que como veremos, os próprios diálogos com os estudantes transpareceram. Por isso se teve em vista identificar o conteúdo das afirmações da atitude natural, expor suas contradições e desvelar o âmbito descritivo da atitude filosófica fenomenológica que encontra no corpo como sujeito de percepção o seu principal conceito operatório.

Capítulo II - A experiência perceptiva – da atitude natural à atitude fenomenológica.

No capítulo I de *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty analisa as propriedades da percepção tal como a tradição filosófica e científica, mas também a atitude cotidiana, elaborando conexões entre elas. A atitude cotidiana que é caracterizada também como atitude natural, possui no desenrolar dos argumentos do autor elementos muito próximos da visão objetivista que geralmente o cientista adota do real, mas que como veremos, por vezes também recai sobre os mesmos fundamentos psicológicos de uma consciência absoluta nos termos análise reflexiva. Merleau-Ponty tem em vista portanto nos instalar no que nos leva a assumirmos tais posições tão contraditórias a respeito da percepção, para tanto, o filósofo

confronta as afirmações dos três âmbitos citados com aquilo que se passa na experiência perceptiva para daí extrair suas considerações.

Deste modo, este capítulo irá expor os termos centrais do planejamento e aplicação deste trabalho, pois no âmbito da identificação da atitude natural investigamos a compreensão dos estudantes a respeito da sensação, sentidos, impressão, perspectiva e as confrontamos com experiências que nos colocam em cheque a respeito destas noções, algumas destas experiências foram retiradas das próprias análises do filósofo na obra, outras foram criadas para a realização do trabalho. Com isto se teve em vista provocar nos estudantes uma abordagem que se diferisse da atitude natural, e proceder como nos sugere o filósofo em colocar em suspenso as suas categorias, afastar-nos deste âmbito que gera as contradições. Por fim, o caso do membro fantasma que culmina na noção de corpo como sujeito perceptivo, a reflexão acerca da experiência da cores e sua correspondência corporal proposta pelo filósofo e reproduzida junto aos estudantes tiveram como objetivo efetivar uma abordagem fenomenológica acerca da percepção em contraponto com a visão da atitude natural.

Ao analisar o modo comum como a noção de sensação é pensada, Merleau-Ponty a exemplifica com a seguinte afirmação: “a maneira pela qual sou afetado e a experiência de um estado de mim mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 23) compreende-se a partir desta noção que uma *cor* pode ser *vista*, e dela ainda podemos decorrer os outros sentidos: um *som* pode ser *ouvido*. Ao serem perguntados a respeito do que é ver, uma das respostas dos estudantes foi: “a transmissão das imagens exteriores no cérebro”. Ambas as afirmações coincidem em ideia de que o sentir situa-se entre uma qualidade e um sujeito que possa colocar o sentido no terreno do ser, tirá-lo de seu estado de imanência absoluta, caracterizando a sensação como uma propriedade indiferenciada entre um sujeito que pode representá-la e um objeto que a contém, o que denominamos comumente de impressão, a saber, a leitura de uma qualidade pelo nosso corpo, como por exemplo, sentir o calor, ver uma cor.

A confrontando com os preceitos da teoria da Gestalt, Merleau-Ponty nos coloca em questão esta visão visto que ela nos apresenta que todos os “pontos” do algo perceptivo tem em comum o fato de não poderem ser reduzidos na experiência perceptiva. Nas palavras do filósofo: “seja uma macha branca sobre um fundo homogêneo. Todos os pontos da macha têm em comum ‘uma certa função’ que faz deles uma ‘figura’” (ibid., p. 24).

Deste modo, na experiência cada parte de uma figura percebida sobressai frente ao fundo e cada parte também aparece como uma figura sobre fundo, sendo então que “cada

parte anuncia mais do que ela contém” (ibid., p. 24) denominada *Gestalten*. Há nesta característica uma percepção elementar que já “está carregada de um *sentido*” (ibid., p. 24), concepção apontada pela *teoria da Gestalt* ao nos propor que “uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter” (idem). Isto significa que esta característica faz parte da percepção não podendo ser retirada dela se o que se quer é compreendê-la.

Nesta primeira consideração Merleau-Ponty lança mão de uma característica presente na experiência quando na medida em que nos voltamos a entender a percepção não se considera a experiência perceptiva tal como ela é vivida, enquanto fenômeno, pois partimos do ponto de vista do objeto percebido. Quando se busca analisar a percepção facilmente acabamos por defini-la por meio de qualidades isoladas que não se dão de modo efetivo na experiência, é o que a atitude natural, como veremos a seguir acaba por fazer. Em contrapartida, o fenômeno perceptivo deve ser aquilo “sem o que o fenômeno não pode ser chamado percepção” (ibid., p. 24)

Complementar à noção da *Gestalten* a noção de campo perceptivo também é considerada pelo filósofo como irredutível para a compreensão do fenômeno perceptivo. As qualidades vistas como sugere o exemplo do “tapete de cor azul lanoso” (ibid., p. 419). Neste exemplo Merleau-Ponty chama atenção que a cor do tapete não se encontra como um dado independente de outras qualidades como a textura ou ainda a iluminação, o “azul lanoso” do tapete só é visível porque o sensível ali se correlaciona à luz do ambiente e com sua textura. A experiência perceptiva tem portanto, uma característica espacial: “o “algo” perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um “campo”. Uma superfície homogênea, não oferecendo nada para se perceber, não pode ser dada a nenhuma percepção” (ibid., p. 24)

Por que então enquanto analisamos a percepção a fim de defini-la nos voltamos a ela com vistas a extrair-lhe qualidades puras? Segundo Merleau-Ponty, esta pretensão está fundada no prejuízo do mundo, visto que:

Acreditamos saber muito bem o que é “ver”, “ouvir”, “sentir”, porque há muito tempo a percepção nos deu objetos coloridos ou sonoros. Quando queremos analisá-la, transportamos esses objetos para a consciência (...) Construimos a percepção com o percebido”. (ibid., p. 25).

Definimos a percepção conforme a impressão porque nos atentamos ao percebido, resultado da experiência perceptiva e não à forma da percepção, assim elaboramos juízos acerca do que a consciência propõe a si a respeito do que se realizou na experiência. É a

atitude natural que busca uma objetividade do que se analisa, afirmando assim o mundo como o resultado do que percebemos por isso quando afirmamos perceber a partir dos resultados da experiência estamos tornando o objeto sensível translúcido na consciência, retirando dele seu estatuto indeterminado.

O que Merleau-Ponty quer nos fazer ver é que a experiência perceptiva não desvela o mundo nestes termos visto que o percebido não resulta da experiência percebida e compreender a percepção não deve partir do que nos aparece como seu resultado. Para o filósofo, a unidade compõe-se através da percepção não havendo assim um terceiro termo, ou seja, sujeito que percebe e objeto a ser percebido não são termos exteriores entre si do qual decorre um terceiro elemento. É somente para a consciência que o percebido aparece como resultante mas não na sua originalidade.

Ao lançar mão da experiência perceptiva, Merleau-Ponty nos aponta que a noção de *campo* desvela a percepção sem limites precisos. O objeto percebido não é necessariamente determinado, como nos aponta o exemplo dos dois segmentos de reta de Muller-Lyer (ibid., p. 27). O *campo perceptivo* nos aparece carregado por limites imprecisos, grandezas que se apresentam de modo diferente conforme o distanciamento delas, além de que apresentam contornos que se invadem uns aos outros: “há ali uma visão de não sei o quê, e, se passamos ao limite, aquilo que está atrás de nós não deixa de ter presença visual” (ibid., p. 27).

Na experiência perceptiva, as retas não podem ser comparadas como o podemos fazer medindo-as com uma régua. Logo, outra característica do *campo* é que ele comporta o indeterminado, a qualidade sensível investe-se de indeterminação na percepção consequentemente deve ser compreendida menos de forma lógica do que segundo seu sentido sensível:

O campo visual é este meio singular no qual as noções contraditórias se entrecruzam porque os objetos — as retas de Müller-Lyer — não estão postos ali no terreno do ser, em que uma comparação seria possível, mas são apreendidos cada um em seu contexto particular, como se não pertencessem ao mesmo universo. (ibid., p. 27).

O campo fenomenal circunscreve um lugar não pessoal da percepção que é disponível a todos os indivíduos visto que não é determinado de fora e não se estabeleceu de antemão um objeto para uma consciência. Não é da perspectiva de conhecimento que o campo é compreendido visto que quando nos voltamos para a determinação do objeto para a consciência, o retiramos do estatuto do percebido e o transpomos à mesma. Para Merleau-Ponty o que pode ser apreendido no campo é um sentido sensível, um significado que não se difere do signo, visto que o significado do conteúdo sensível lhe é aderente.

Todavia, adequada ao sistema físico do cientista, torna-se “inevitável que, em seu esforço geral de objetivação a ciência pretenda representar o organismo humano como um sistema físico em presença de estímulos definidos eles mesmos por suas propriedades físico químicas” (ibid., p. 32) porque baseando-se na premissa da pura exterioridade o corpo aparece como um condutor de dados objetivos que existem em si, conteúdos que não relacionam-se senão por relações exteriores. O objeto, assim determinado, diz Merleau-Ponty “existe partes extra partes e que, por conseguinte, só admite entre suas partes ou entre si mesmo e os outros objetos relações exteriores e mecânicas (ibid., p. 111).

Em contrapartida às interpretações da atitude natural e científica, que afirmam serem os dados da experiência exteriores entre si e desprovidos de significação a noção de fenômeno perceptivo⁶ caracteriza uma “totalidade fenomênica em que as partes não são independentes entre si como na percepção de uma figura sobre um fundo” (MOUTINHO, p. 101). Somente se a percepção for compreendida como o acesso a um conteúdo originário é que se poderá compreender a constituição do objeto, seu aparente acabamento e plenitude.

É o objeto e não o fenômeno que afirmamos ao estarmos encerrados em uma perspectiva individual e fechada sobre a consciência de si, ou quando afirmamos o percebido a partir da exterioridade dos conteúdos da experiência. Todavia, ao nos voltarmos à percepção enquanto fenômeno, mesmo apontando objetos nunca os apreendemos em totalidade pois é sempre em perfis que o percebido se apresenta e, portanto, a visão do objeto comporta a sua opacidade. Ademais, como veremos mais adiante e que a noção de *campo perceptivo* já nos indica, as qualidades sensíveis não são dados puros e desprovidos de significado.

Neste sentido a tradição teria falhado ao considerar o objeto constituído e não interrogar a sua constituição. É por isso que a subjetividade pura ou os princípios causais não comportam os termos do fenômeno. A compreensão do fenômeno deve desvelar o âmbito em que “sem a determinação do entendimento puro ou de nenhum princípio associativo, o mundo intersubjetivo é constituído” (MOUTINHO, p. 95).

⁶ Além da *Gestalttheorie*, é com base nos resultados da fisiologia moderna, que consideram o acontecimento perceptivo como estrutura, que Merleau-Ponty vê a possibilidade de tecer críticas à noção realista de experiência sensível. É porque a fisiologia moderna insere o funcionamento corporal no circuito da existência, não o reduzindo ao mecanicismo, que é possível pensar a experiência sensível como um fenômeno também inseparável: “durante muito tempo, acreditou-se encontrar no condicionamento periférico uma maneira segura de localizar as funções psíquicas “elementares” e de distingui-las das funções “superiores”, menos estritamente ligadas à infra-estrutura corporal. Uma análise mais exata mostra que os dois tipos de funções se entrecruzam. O elementar não é mais aquilo que, por adição, constituirá o todo, nem aliás uma simples ocasião para o todo se constituir. O acontecimento elementar já está revestido de um sentido, e a função superior só realizará um modo de existência mais integrado ou uma adaptação mais aceitável, utilizando e sublimando as operações subordinadas. Reciprocamente, “a experiência sensível é um processo vital, assim como a procriação, a respiração ou o crescimento”. (FP, 2015, p. 31).

Considerando a necessidade de desvelar uma descrição da experiência perceptiva para tornar possível apresentar a constituição do mundo objetivo é preciso tornar esta operação possível já que o âmbito da linguagem em que estamos cotidianamente localizados junto à atitude natural dificulta nosso acesso à experiência perceptiva tal como ela acontece. Todavia, não se trata como vimos de uma consciência constituinte da experiência, o retorno à experiência perceptiva, que “longe de expor o exercício de uma função psíquica, tenta explicitar como as propriedades e relações constitutivas das coisas e eventos mundanos se manifestam sensivelmente” (SACRINI, 2008, p. 28).

Para tanto logo na introdução de *Fenomenologia da Percepção* o filósofo afirma a necessidade de despertar a experiência originária do mundo. A ciência e nosso modo cotidiano de realizar afirmações e posicionarmo-nos no mundo pelo trabalho da cultura colocam em repouso esta experiência, por isso a filosofia constitui uma das formas de retirarmos do torpor frente ao mundo.

Isto não sugere uma tarefa fácil, que se torna ainda mais difícil ao pensarmos este trabalho no âmbito do ensino de filosofia. Segundo o que o autor nos propõe a filosofia deve nos fazer retornar aos fenômenos, “*retornar às coisas mesmas*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 03, grifo nosso), o que nem sempre se está disposto a realizar.

Uma das características deste trabalho na perspectiva do ensino de filosofia foi de delinear junto aos estudantes e leva-los a dar-se conta do âmbito natural em que nos situamos chamado pelo autor de atitude natural. Estamos em um laço tão estreito com o mundo, que esta relação nos faz o tomarmos como em si independente de nós. É este o posicionamento que vigora entre nossos estudantes visto que em sua maioria não estão habituados ao pensamento segundo quaisquer correntes filosóficas.

A concepção de atitude natural é advinda de Husserl em contraponto à atitude transcendental. Husserl distinguia os dois termos a fim de defender que a atitude transcendental representa o intento de uma mudança no modo de compreender o sistema eu-outrem-mundo. Frente ao domínio das ciências naturais Husserl propõe uma reformulação da filosofia tendo da fenomenologia o retorno aos fenômenos como o principal instrumento a fim de estabelecer as bases universais para o conhecimento e de certo modo, dar respostas à crise das ciências explicitada no primeiro capítulo.

A *atitude natural* corresponde à postura do cientista e do homem comum frente à experiência, nesta postura estamos condicionados à crença absoluta de que outrem e mundo são o que designamos de forma evidente. Isto significa que não nos colocamos dúvidas, não questionamos frente ao que diariamente nos é objeto de conhecimento. Por isso que a *atitude*

natural abarca tanto o homem comum quanto o cientista, pois ambos se voltam ao mundo como dado em si mesmo.

Na fenomenologia de Husserl esta atitude demanda uma filosofia que investigue as condições que tornam o objeto conhecível para a consciência por isso a atitude filosófica em Husserl é considerada uma fenomenologia transcendental visto que se compromete com as condições de possibilidade dos objetos. Husserl visa determinar os conteúdos eidéticos da consciência que possibilitam perceber algo. A aparição fenomênica é a matéria da fenomenologia, o que para Husserl possibilitaria firmar um novo campo de compreensão filosófica da natureza, tema que as ciências naturais cada vez mais distanciavam da filosofia.

Todavia, na visão de Merleau-Ponty a principal operação da investigação fenomenológica: a *redução* caracteriza nos termos de Husserl uma consciência transcendental porque define a consciência como uma apreensão que independe da situação concreta do sujeito.

Em Husserl perceber é apreender um sentido para a consciência que se apresenta no desdobramento de uma série manifestações entre propriedades que se envolvem no objeto, por exemplo: uma cor pode ser percebida porque ela compõe-se no objeto por meio de *manifestações para a consciência*, os seus perfis, que obtém na consciência a unidade do sentido:

Assim, minha sensação do vermelho é apercebida como manifestação de um certo vermelho sentido, este como manifestação de uma superfície vermelha, esta como manifestação de um papelão vermelho, e este enfim como manifestação ou perfil de uma coisa vermelha, deste livro. Seria portanto a apreensão de uma certa *hylè* como significando um fenômeno de grau superior, a *Sinn-gebung*, a operação ativa de significação, que definiria a consciência, e o mundo não seria nada de distinto da "significação mundo", a redução fenomenológica seria idealista, no sentido de um idealismo transcendental que trata o mundo como uma unidade de valor indiviso entre Paulo e Pedro, na qual suas perspectivas se recobrem, e que faz a "consciência de Pedro" e a "consciência de Paulo" se comunicarem porque a percepção do mundo "por Pedro" não é um feito de Pedro, nem a percepção do mundo "por Paulo" um feito de Paulo, mas em cada um deles um feito de consciências pré-pessoais cuja comunicação não representa problema, sendo exigida pela própria definição da consciência, do sentido ou da verdade. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 1).

Na fenomenologia transcendental de Husserl o mundo é constituído pela consciência o que faz com que o conteúdo significativo dependa da atribuição da consciência, uma atividade que a atitude natural ignora. Neste sentido, Merleau-Ponty aponta que a fenomenologia de Husserl até quase o fim de sua obra, desconsidera a opacidade do mundo desvelando-o em "transparência absoluta, animado do começo ao fim por uma série de apercepções que caberia ao filósofo reconstituir a partir de seu resultado" (SACRINI, p. 144). O mundo pré-dado da

vida, “solo de validade da vida natural” (HUSSERL, 2012, p. 121) caracteriza as essências dos fenômenos que as ciências deveriam saber.

Anterior ao mundo da vida, em que as coisas estão postas como entes determinados mas que no entanto nunca se apresenta em totalidade, a atitude fenomenológica poderia segundo Husserl apreender o sentido primeiro do mundo para a consciência visto que se os objetos aparecem por meio de uma série infinita de perfis, para que haja a possibilidade de apreender algo verdadeiramente a consciência conservaria a capacidade de ao menos idealmente constituir todos os aspectos da coisa percebida, ou seja, a consciência abarca potencialmente a totalidade do percebido cabendo à reflexão fenomenológica apreender os elementos que possibilitam a percepção. A unidade do mundo, seu estatuto de idealidade é possibilitada pela consciência:

Por meio de sua noção idealizada de infinidade ou infinito, Husserl sustenta que a coisa percebida porta uma unidade para além de suas manifestações parciais: se a infinidade de aspectos da coisa percebida se doa progressivamente para uma consciência, então, ao menos em princípio, a consciência poderia apreender adequadamente a coisa em sua totalidade. Afinal, as propriedades componentes das coisas fenomenais seriam correlatas de atos de consciência, os quais então assimilam sem perda toda a complexidade inerente às primeiras. Essa possibilidade (sustentada pela noção idealizada de infinito) garante que as manifestações parciais remetem verdadeiramente a uma coisa⁴¹. Quer dizer que as coisas percebidas não são parciais e inacabadas, mas incluem, ao menos idealmente, a possibilidade de determinação de todos os seus aspectos. Assim, na fenomenologia husserliana, as aparências parciais da percepção são coordenadas pela ideia de objeto, compreendido como ente cuja propriedades são passíveis de plena assimilação pela consciência. (SACRINI, p. 173).

A diferenciação de *atitude natural* e *atitude fenomenológica* em Husserl é um dos pontos que Merleau-Ponty busca retificar sobre seu predecessor, além de que, a unidade conferida pela consciência em Husserl em Merleau-Ponty adquire outro sentido. Na *Fenomenologia da Percepção* o autor posiciona-se contra a ideia de que a apreensão das coisas percebidas resulta do trabalho puro da consciência, bem como, de que é possível a determinação completa das mesmas no sentido objetivo do termo, como ideia que o envolve.

A pré-objetividade em Merleau-Ponty não significa como em Husserl uma camada de essências constituídas pela consciência. Visto que a consciência perceptiva nos possibilita a unidade e a evidência sobre nós mesmos, segundo ele o mundo percebido não se confunde conosco, entretanto, é deste polo que não é idêntico a nós que emerge nossa identidade, que emerge a consciência de si. Portanto, é natural, se trata de uma *atitude natural* que determinemos o mundo como apanhado de coisas distintas a nós, objetos.

Anterior à esta diferenciação encontra-se o âmbito na percepção em que não há diferenciação mas do qual decorre o mundo objetivo. Por isso, em Merleau-Ponty a *atitude fenomenológica* consiste na reflexão que se quer radical acerca do pré-objetivo, do pré-originário da consciência representacional e do objeto constituído. Neste sentido, Merleau-Ponty também alude à uma reforma da racionalidade tal como a tradição científica e filosófica compreendem.

Acontece que frente aos novos elementos da ciência que colocam em cheque a imanência da ciência e do senso comum, o filósofo vê a necessidade de recolocar as questões que envolvem psicologia e fisiologia clássicas e as apresentar sobre o fundo originário que é o pré-objetivo. Faz-se necessário que a compreensão seja dada por uma reflexão filosófica que não trata o mundo como dado mas que também não o faça decorrer da ideia. A busca por compreender a experiência vivida deve culminar também em uma nova concepção de filosofia que do interior da investigação revele a experiência vivida, a unidade do ser no mundo, segundo o qual o senso comum, a ciência sempre se voltam e que a filosofia não reconstrói, e sim, deve colocar-nos a ver.

Por isso a reflexão fenomenológica a respeito da percepção deve exprimir a percepção de modo autônomo para então lograr o seu estatuto originário frente ao mundo objetivo. Este tema é o que a *Fenomenologia da Percepção* inaugura frente à *Estrutura do comportamento*, se nesta obra o filósofo faz uma análise de como a ciência trata o ser como dado sem levar em conta a forma – que abarca um estatuto significativo – que confere a unidade do percebido, portanto não se restringe ao mundo como tomado em si, mas faz referência a um ser que se desvela mediante a abertura ao indeterminado visto que se apresenta na impossibilidade de decomposição; em *Fenomenologia da Percepção* a análise do filósofo se perfaz na compreensão da forma na experiência perceptiva, a saber, de como a *unidade da forma* apresenta-se na experiência.

Nesta perspectiva a percepção deve trazer a constituição do mundo de modo que a atitude natural apenas se instala neste âmbito e dele retira suas considerações que vão culminar na visão do senso comum, ou ainda do objetivismo da ciência, mas que não o determinam por completo. Para que a percepção seja constituinte ela deve apresentar-se também mediante um estatuto intersubjetivo, distinto de uma conclusão solipsista de experiência em que o sensível é restrito a apenas um indivíduo.

Por isso não se deve perder de vista que a compreensão da percepção envolva o fato de que na experiência perceptiva o objeto se dá como inteiro para nós, entretanto só é visível por perfis na medida em que não se mostra de modo total. Do mesmo modo, a reflexão a respeito

da percepção deve abarcar a relação que existe entre objeto e observador de modo a apresentar a relação de constituição que se origina na experiência da percepção. Ela deve conservar assim a opacidade do objeto tendo em vista a inerência da percepção.

Faz-se necessário trazer à tona como o sujeito pode perceber algo sem abarca-lo totalmente e que a percepção possibilite a presença de outrem. Por fim, a reflexão deve apresentar na própria facticidade, a essência, de modo que o conteúdo da percepção desvele também a intersubjetividade, ou seja: um mesmo mundo percebido por outrem.

Por isso a obra *Fenomenologia da Percepção* visa compreender o âmbito da percepção de acordo com a concretude dos eventos sensíveis, que, segundo a investigação do autor formam uma gama de experiências partilháveis entre os indivíduos e nas quais se adere à constituição dos objetos para nós. Neste âmbito a objetividade científica e da atitude natural ainda não poderiam dar conta de explicar o percebido, visto que tratam do mundo já constituído, enquanto que a concretude abordada na reflexão fenomenológica tem em vista transparecer a experiência perceptiva em estado nascente.

A partir da descrição dos fenômenos Merleau-Ponty tem em vista desvelar a essência na facticidade da experiência, no âmbito em que sujeito e objeto não caracterizariam substâncias excludentes, pois, somente ao serem transpostas ao entendimento e à adequação em um mundo objetivo, estas noções aparecem como realidades posteriores à totalidade da estrutura. Na visão de Merleau-Ponty a *teoria da Gestalt* teria falhado neste ponto, pois ao buscar compreender os fenômenos não é suficiente apenas expor a experiência perceptiva como forma se não se realizar também uma reforma das categorias do entendimento e efetuar a efetiva *redução fenomenológica*: “recolocar em questão o pensamento objetivo da lógica e da filosofia clássicas, pôr em suspenso as categorias do mundo, pôr em dúvida, no sentido cartesiano, as pretensas evidências do realismo, e proceder a uma verdadeira "redução fenomenológica". (MERLEAU-PONTY, p. 80).

Diante do âmbito originário as objetividades “são incapazes de exprimir a maneira particular pela qual a consciência perceptiva constitui seu objeto” (ibid., p. 53) entretanto, usufruem dela para extrair seus resultados. Segundo Moutinho: “dessa insuficiência da objetividade científica, impõe-se a necessidade de operar a redução retornando ‘aos fenômenos’” (MOUTINHO, p. 95). Na concepção de Merleau-Ponty a redução deve fazer-nos ver em que sustentamos a objetividade, por isso, o sentido da redução fenomenológica é o de nos instalar em um âmbito de reflexão em o mundo nos aparece como estranho e paradoxal:

A reflexão não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distância para ver brota as transcendências, ela distende os fios intencionais que no ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 10).

Diante desta problemática a introdução da obra traz consigo uma série de exemplos e descrições que não podem ser sustentadas pela atitude natural, dos quais selecionamos alguns para instalar os estudantes em sala de aula a este “lugar” de que fala o autor e para tratar a contrapartida da atitude fenomenológica, como veremos mais adiante.

Esta reflexão deve poder nos fazer ver também a abertura à alteridade, o que faz com que possamos partilhar um mesmo mundo com outrem, outro aspecto que a redução deve também desvelar é a presença a si mas também de outrem. Na perspectiva de apresentar o mundo como paradoxal a intersubjetividade aparece também como o estranhamento que faz com que a experiência não seja fechada sobre um Ego:

Se o outro é verdadeiramente para si para além de seu ser para mim, e se nós somos um para o outro e não um e outro para Deus, é preciso que apareçamos um ao outro, é preciso que ele tenha e que eu tenha um exterior, e que exista, além da perspectiva do Para Si — minha visão sobre mim e a visão do outro sobre ele mesmo —, uma perspectiva do Para Outro — minha visão sobre o Outro e a visão do Outro sobre mim. (...) É preciso que eu seja meu exterior, e que o corpo do outro seja ele mesmo. Esse paradoxo e essa dialética do Ego e do Alter só são possíveis se o Ego e o Alter são definidos por sua situação e não liberados de toda inerência, quer dizer, se a filosofia não se completa com o retorno ao eu, e se descubro pela reflexão não apenas minha presença a mim mesmo mas também a possibilidade de um "espectador estrangeiro", quer dizer, se também, no próprio momento em que experimento minha existência, e até nesse cume extremo da reflexão, eu careço ainda desta densidade absoluta que me faria sair do tempo, e descubro em mim um tipo de fraqueza interna que me impede de ser absolutamente indivíduo e me expõe ao olhar dos outros como um homem entre os homens, ou pelo menos uma consciência entre as consciências. (ibid., p. 8).

O que torna a experiência intersubjetiva e nos impede a perspectiva de uma subjetividade transcendental absoluta? Merleau-Ponty coloca em cheque a relação do observador e do objeto observado e utiliza a visão para compor a noção de perspectiva e o que ela apresenta para podermos compreender a experiência. Utilizando-se do exemplo da visão de uma casa ele nos expõe ao fato de que *encerramos na perspectiva atual todas as possibilidades de visão do objeto*, a saber, nossa perspectiva não abrange em si todas as suas outras perspectivas.

Este exemplo, utilizado na aplicação deste trabalho como veremos no terceiro capítulo, apresenta o fato de que nossa perspectiva apenas de modo aparente engloba todas as visões da casa, além disso, uma casa vista também não pode ser *uma determinada visão da*

casa privilegiando apenas um ponto de vista. A pergunta do filósofo a respeito do que é a “*casa ela mesma*” (ibid., p. 103) na percepção sem levar em conta a perspectiva de que é percebida nos coloca no âmbito em si do objeto, mas não como o sugere o empirismo, de modo determinado.

O filósofo nos aponta que a se casa for a casa sem perspectiva a ser vista já que ela não pode estar limitada a apenas uma ela seria a casa vista de lugar algum, isto nos remeteria a uma inconsistência já que quando afirmamos perceber supomos algum lugar de onde se vê algo.

Quando afirmamos ver um objeto o vemos posicionando-nos (de algum lugar) e pontuando-o em uma perspectiva, desta maneira ver é uma forma (perspectiva) de encontrar ou em outras palavras, de acessar o objeto. Mas a questão continua: se vemos sempre em perspectiva como um acesso, como podemos afirmar sempre ver algo, sem reduzirmos o objeto à perspectiva em que nos encontramos?

Segundo a argumentação do filósofo, a visão de cada um de nós é uma perspectiva que está junto de todas as perspectivas vistas por outros objetos ou por outras pessoas. Nossa visão depende dos outros “olhares” dos objetos, depende de seus horizontes para poder acontecer. Esta é a primeira concepção de mundo delineada por Merleau-Ponty: na medida em que não nos encerramos na perspectiva atual porque nos situamos virtualmente (possibilidade que está inserida na experiência) em todas as outras perspectivas que rodeiam o objeto, este emaranhado de perspectivas, as minhas, as dos outros e dos outros objetos, formam um *mundo*.

Com nosso presente acontece o mesmo que com nossa perspectiva espacial: no presente vemos um objeto que não se fecha sobre este instante mas existe juntamente com o passado e com o futuro. Não é no tempo contado pelo relógio que a perspectiva temporal acontece, mas sim no tempo das coisas e dos sujeitos em situação, o tempo vivido.

O tempo do relógio é o tempo em que um segundo sucede o outro e que por isso é possível medir os acontecimentos objetivamente. Mas se o tempo na experiência perceptiva corresponder de fato ao tempo objetivo o que temos é um tempo que se renova a cada presente, não havendo de fato as outras instancias temporais (passado e futuro), pois não caberia assim na experiência do agora reconhecê-las.

O mesmo não acontece com o tempo vivido na experiência. Um exemplo disto é considerar o tempo quando estamos ansiosos, ou ainda, entediados. Nestes casos, o tempo não passa da mesma forma e os segundos não parecem poder medir estas situações que dependem

do sujeito situado nelas. Para que o objeto seja percebido é necessário que o seja temporalmente.

Na experiência, segundo Merleau-Ponty passado, presente e futuro não se excluem, mas “testemunham” uns aos outros: “cada presente funda definitivamente um ponto do tempo que solicita o reconhecimento de todos os outros” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 106). Isto o leva a concluir que objeto é visto a partir de todas as instâncias temporais assim como é visto de todas as partes e pelo mesmo meio. A estas dimensões da experiência perceptiva Merleau-Ponty denomina *estrutura de horizonte da percepção*.

Dizer que o tempo possui horizontes é afirmar que o tempo que vivemos é um presente que pode tornar-se passado, passado que é retomado no presente, futuro que está prestes a acontecer. Para poder situar um objeto no tempo, ou seja, percebê-lo no agora, temos em nosso horizonte aquilo que pode tornar-se passado (o agora), o passado que está presente (no agora) e o futuro que pode vir (sobre o agora). O presente retém o passado e se encaminha ao futuro, neste sentido, passado, presente e futuro não estão encerrados cada um em um momento, mas são em relação, implicam-se na experiência e toda a atualidade tem um horizonte de passado e futuro.

A afirmação de que tempo e espaços têm horizontes significa que nosso posicionamento no mundo, onde estivermos e em qualquer momento guarda sempre horizontes de visão, ou seja, a presença de outros objetos no campo visual e a opacidade da perspectiva. Conserva também os horizontes temporais, o passado que se conserva no presente e o futuro que irá acontecer.

Desta forma do tempo, ou temporalidade, a percepção constitui a sua síntese, o objeto só é percebido na síntese dos horizontes que o compõem, segundo Moutinho: “é o horizonte que me assegura a identidade do objeto e é por meio dele que posso afirmar a síntese de todas as perspectivas” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 114).

Mas como ocorre o fato de que os objetos nos aparecem de forma tão evidente, como ocorre que possamos perceber sem questionar este perspectivismo espacial e temporal?

(...) meu presente pode deixar de ser um presente de fato, logo arrastado e destruído pelo escoamento da duração, e tornar-se um ponto fixo e identificável em um tempo objetivo. Mas, mais uma vez, meu olhar humano só põe uma face do objeto, mesmo se, por meio dos horizontes, ele visa todas as outras. Ele só pode ser confrontado com as visões precedentes ou com as dos outros homens por intermédio do tempo e da linguagem. Se concebo à imagem do meu os olhares que, de todas as partes, exploram a casa e definem a casa ela mesma, ainda tenho apenas uma série concordante e indefinida de visões sobre o objeto, não tenho o objeto em sua plenitude. (ibid., p. 107).

Mesmo que na percepção nós vejamos em perspectiva e que no tempo presente estejam também passado e futuro é ainda apenas uma face do objeto que nós dizemos ver e mediante um ponto estabelecido como duração. Nós posicionamos o objeto e “esquecemos” aquilo que foi preciso para percebê-lo.

Entretanto não temos posse absoluta do objeto em virtude da percepção se perfazer através dos horizontes espaciais e temporais, mas ainda assim isso não parece ser problema para afirmarmos com certeza que vemos algo. Isto é algo natural, decorrente da *atitude natural*:

A posição do objeto nos faz ultrapassar os limites de nossa experiência efetiva, que se aniquila em um ser estranho, de forma que para terminar crê extrair dele tudo aquilo que ela nos ensina. É este êxtase da experiência que faz com que toda percepção seja percepção de algo. Obcecado pelo ser, e esquecendo o perspectivismo de minha experiência, eu o trato doravante como objeto, eu o deduzo de uma relação entre objetos. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 108).

Deste modo vamos além da nossa experiência e posicionamos objetos na consciência: “isto é uma casa” e os limites de nossa experiência (as perspectivas que coexistem com nosso olhar e os horizontes temporais) são retraídos sem nos darmos conta. Por isso esquecemos o que está na origem da percepção e cremos que seu resultado é o objeto de um modo evidente, efetuamos um *êxtase* da percepção, um movimento de *ultrapassagem*.

Nosso posicionamento na *atitude natural* é de *sujeito cognoscente*, a saber, queremos conhecer as coisas e construímos o mundo da cultura através do estabelecimento que a linguagem aparenta nos proporcionar. A *atitude natural* é, por exemplo, o que está intrínseco na pergunta “que objeto é este?”, e a partir desta atitude esquecemos as relações que perpassam a percepção até que ela nos dê um objeto, eis que não percebemos de acordo com uma totalidade que determinaria o mundo, no entanto a *atitude natural* nos proporciona um *todo*.

Assim que realizamos este *ultrapassamento* da experiência na mesma medida consideramos a nossa própria percepção como resultante do ato de perceber, o percebido como aquilo que causa a percepção, ou ainda, o objeto como constituído pronto e acabado ao qual cada sujeito se dirige:

A consciência que eu tinha de meu olhar como meio de conhecer, recalco-a e trato meus olhos como fragmentos de matéria. Desde então, eles tomam lugar no mesmo espaço objetivo em que procuro situar o objeto exterior, e acredito engendrar a perspectiva percebida pela projeção dos objetos em minha retina. Da mesma forma, trato minha própria história perceptiva como um resultado de minhas relações com o mundo objetivo; meu presente, que é meu ponto de vista sobre o tempo, torna-se um

momento do tempo entre todos os outros, minha duração um reflexo ou um aspecto abstrato do tempo universal, assim como meu corpo um modo do espaço objetivo. (idem.)

O que acontece é que esquecemos o que são as coisas e nosso corpo, o que compõe nossa história na experiência perceptiva. Tornamos objetos a nossa história, corpo e mundo. Com a atitude de conhecer elaboramos os objetos em ideias, que assumem uma pretensa universalidade que aniquila a experiência perceptiva. Da atitude natural surge a ideia sobre o objeto ou sobre afirmações que fazemos a respeito de algo material: “isto é um cubo”, ou ainda, no âmbito da cultura, como: “a violência cresce por causa do desemprego”.

Nossas afirmações também dispõem de uma tomada de posição em que afirmamos algo que deve fazer-se valer para a compreensão de todas as pessoas, ou seja, universalmente – isso é o que Merleau-Ponty chama de ideia:

Assim como o objeto, a ideia pretende ser a mesma para todos, válida para todos os tempos e para todos os lugares, e a individuação do objeto em um ponto do tempo e do espaço objetivos aparece finalmente como a expressão de uma potência posicional universal. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 109).

Como consequência deste movimento natural o modo como nos referimos ao corpo, ao tempo, ao espaço, deixa de ser de acordo como o vivemos na experiência e passa a ser de visto de maneira objetiva. O objeto é o “que finalmente nos faz perder contato com a experiência perceptiva da qual ele é o resultado e a consequência natural” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 109).

Em contrapartida, na experiência perceptiva o objeto não pode estar encerrado em apenas uma perspectiva bem como não se dá de modo translucido e universalmente à percepção como sugere a ideia. Entretanto, a consciência posiciona o objeto e assim o “encerra” em uma perspectiva. Para a consciência ser consciência de algo é preciso que ela coloque de lado a experiência que a precedeu.

Surge assim um paradoxo: a consciência é para si na medida em que posiciona o objeto e sintetiza todas as perspectivas, nesta medida, a posição do objeto excede a experiência que dele temos de onde ele é em si mesmo. Assim, o objeto nasce da experiência mas escapa dela quando transposto à síntese da consciência, que por sua vez só pode ser consciência se realizar este movimento para além da experiência.

No que tange à compreensão de como podemos perceber ou do que é a consciência e o objeto e as dicotomias formuladas através destes termos que se excluem, Merleau-Ponty nos atenta que não podemos continuar sem entender nada nem do objeto se tomamos apenas a

posição do objeto na consciência, nem da consciência se nos colocamos apenas o perspectivismo que a experiência traz consigo. Por isso faz-se necessário “que reencontremos a origem do objeto no próprio coração da experiência, que descrevamos a aparição do ser e compreendamos como paradoxalmente há, para nós, o em si” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 110). Não se trata, pois, de buscar o objeto em si mesmo independente da consciência, mas o objeto em si e para nós.

Vê-se que na medida em que elabora seu pensamento o filósofo também nos expõe as problemáticas da percepção e nos instala neste âmbito de questionamento, nos orientando à suspensão dos juízos. É este movimento do autor e de sua “maneira filosófica” o que se teve em vista orientar também o trabalho aplicado em sala de aula.

A consciência aludida por Merleau-Ponty não pode ser reduzida à consciência de si como doadora absoluta de sentido correndo o risco de perder o aspecto intersubjetivo da experiência e a opacidade do mundo é por isso que tanto as correntes que tomam o mundo como determinado, quanto as que sugerem uma consciência constituinte do sentido do mundo, ambas são provenientes de uma mesma ideia de Verdadeiro, no qual o mundo percebido é a ela atrelado.

Esta consciência que não é constituinte e para a qual o objeto aparece sem ser a ela reduzido configura na *Fenomenologia da Percepção* o centro de investigação que na *Estrutura do Comportamento* não teria sido contemplado porque nesta obra o autor nos apresenta como as *Gestalten* configuram a impossibilidade de reduzir o conteúdo sensível a um puro transcendental.

Em sua primeira obra, a forma compreende um todo perceptível que manifesta materialmente um sentido: “não é a ideia de significação, mas aquela de estrutura, de junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais se põem diante de nós a ter sentido, a inteligibilidade em estado nascente” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 223).

Como *Gestalten* toda a experiência aparece *para a consciência humana* o que sugere que a especificidade da percepção humana é de poder conhecer todos os eventos e neste sentido, a consciência de que trata a obra é uma consciência transcendental. Entretanto, a assimilação da consciência transcendental nestes termos consiste não em uma adequação da consciência ao conteúdo sensível, mas uma assimilação de sentido aderente:

A percepção não se limita a forjar representações sobre um mundo que em si mesmo poderia divergir daquilo que é apreendido. O sentido dos fenômenos apreendidos é aderente aos eventos materiais apresentados. Assim, as *Gestalten* percebidas não são

somente unidades de significação constituídas subjetivamente, mas manifestações fenomênicas que desvelam diretamente os eventos mundanos. (SACRINI, 2008, p. 20).

Sob a figura da ideia, ou ainda das representações com que nos referimos à experiência há um estatuto vivido que tem como característica principal o sentido aderente à própria experiência. Isso significa que as representações objetivas são operações tardias de uma experiência que antes é vivida. Como vimos, as teorias da percepção instauram um debate que gera uma contradição intransponível – da dicotomia sujeito-objeto – porque assinalam a consciência ou como resultante dos dados do mundo ou como constituintes destes dados, deixando de aderir à estrutura da experiência perceptiva no âmbito do vivido.

Ao passo em que o sentido é instaurado nos acontecimentos ele os é aderente. O fenômeno da percepção assim compreendido é um fenômeno que carrega uma origem do sentido que não é encontrado de antemão nem na consciência, nem no objeto. Segundo Cardim: “o estatuto deste fenômeno autêntico da percepção só é apreendido quando abordados a rede expressiva aberta pelo perspectivismo da percepção” (CARDIM, 2009, p. 95).

O campo de percepção vivido que instaura o objeto tardio das ciências e da atitude natural deve compreender tanto o âmbito da apresentação para uma consciência quanto o âmbito intersubjetivo em que outrem não está encerrado na perspectiva atual. Neste sentido Merleau-Ponty instaura o *corpo* como sujeito de percepção, não o corpo-objeto no sentido científico com suas relações mecânicas mas no sentido existencial, o corpo subjetivo ou ainda em sua ambiguidade como uma consciência encarnada. Esta ambiguidade só é passível de ser conhecida por meio da perspectiva intrínseca na experiência segundo a qual a consciência não se apresenta voltada para si, mas em um campo intersubjetivo dado que seu estatuto não parte do objeto percebido, acabado e translúcido, mas sim do campo, da estrutura, da opacidade e dos perfis que perfazem a experiência perceptiva e que não anulam outrem.

Assim sendo, todo o âmbito originário da percepção estabelece-se a partir da dupla relação entre o que há e o sentido inerente à experiência: “há coisas exatamente no sentido em que as vejo, na minha história e fora delas, inseparáveis dessa dupla relação” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 338). Para ter acesso a esse âmbito é necessário um movimento diferente do movimento natural da consciência, o movimento dado em contraponto com o objeto em si, a saber, como uma relação lógico-conceitual. Segundo Cardim:

É indispensável uma “inversão do movimento natural da consciência” para termos acesso aos seus perfis, isto é, ao fenômeno autêntico. Uma vez operada essa

inversão, resta que “a relação vivida dos ‘perfis’ com as ‘coisas’ que eles apresentam” não é uma relação do tipo lógico-conceitual, mas do tipo intencional. (CARDIM, 2009., p. 96).

Todavia esta intencionalidade só pode transparecer do próprio movimento natural com que consideramos a relação consciência e objeto, por isso Merleau-Ponty frisa a necessidade de colocar em questão as ideias da fisiologia e da psicologia tradicionais para delas extrair o estatuto de onde surgem: “o ponto em comum da fisiologia e da psicologia é então, a existência. Não o corpo-objeto, mas o corpo-sujeito, ou seja, meu corpo pessoal” (ibid., 99).

Como um conceito operatório para buscar dar conta deste âmbito pré-lógico da experiência, Merleau-Ponty caracteriza o corpo-próprio como um conceito chave para os entraves das dicotomias. Este conceito aparece primeiramente como advindo da exposição feita por Merleau-Ponty acerca do membro fantasma.

A noção de membro fantasma, um dos conceitos determinantes em *Fenomenologia da Percepção* e que também foi trabalhado em sala com os estudantes, surge como uma forma de compreender o âmbito aquém das dicotomias e visa dar luz ao estatuto intencional do corpo. O membro fantasma refere-se a uma patologia oriunda da perda de um membro e da sua persistência no âmbito da existência: “o membro fantasma frequentemente conserva a mesma posição em que estava o braço real no momento do ferimento: um ferido de guerra ainda sente em seu braço fantasma os estilhaços de obus que laceraram seu braço real” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 115). Se trata aqui de um âmbito da existência em que o paradigma sujeito-objeto é recolocado em questão e se apresenta problemático em razão de que as duas principais formas de explicar o que ocorre nesta patologia remetem à relação entre corpo e espírito.

Merleau-Ponty aponta que a fisiologia moderna não dá conta de explicar a *causa* do membro fantasma como se propõe pois apenas o estímulo não explica o fenômeno, é na situação que ele faz-se sentido dado que além dos traços cerebrais há também intervenção psíquica. Esta conclusão se dá em virtude de que o membro não aparece apenas ao ser “solicitado” do exterior, mas há caracteres como a emoção e circunstâncias que o fazem lembrar que auxiliam seu aparecimento. Entretanto, por não ser possível dar conta de explica-lo pela fisiologia acabaríamos por encontrar sua causa em um acontecimento psíquico.

Como corpo receptor de estímulos ou como corpo que obtém seu sentido pela ação psíquica e que então no caso do membro fantasma seria fruto da vontade do sujeito acabamos por nos deparar com uma definição de corpo que está submetida aos traços dicotômicos da

tradição filosófica e científica. Todavia, Merleau-Ponty destaca que esta patologia nos apresenta a correlação entre caracteres psíquicos e fisiológicos se tratando em realidade de uma articulação destes elementos.

Por isso é preciso dispor de um terreno, um solo comum, meio no qual esta articulação, este encontro torna-se possível:

O membro fantasma não é o simples efeito de uma causalidade objetiva nem uma cogitatio a mais. Ele só poderia ser uma mistura dos dois se encontrássemos o meio de articular um ao outro o "psíquico" e o "fisiológico", o "para si" e o "em si" e de preparar entre eles um encontro, se os processos em terceira pessoa e os atos pessoais pudessem ser integrados em um meio que lhes fosse comum. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 116).

É na noção de ser-no-mundo explicitada primeiramente por Heidegger, que Merleau-Ponty busca compreender este solo de articulações dos elementos que perfazem a existência de modo integrado e que no terreno da objetividade dispõem-se de modo antagônico. Segundo esta noção, anterior ao conhecimento que temos do mundo há um saber que não necessita ser tematizado visto tratar de um saber latente que é requisito para o sujeito do conhecimento:

O sujeito kantiano põe um mundo, mas, para poder afirmar uma verdade, o sujeito efetivo precisa primeiramente ter um mundo ou ser no mundo, quer dizer, manter em torno de si um sistema de significações cujas correspondências, relações e participações não precisem ser explicitadas para ser utilizadas. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 181).

Esta noção leva à compreensão de que a patologia apresenta o desvelamento de um campo prático que no normal não é dado como problema. Ocorre que o ser-no-mundo é este âmbito pelo qual o corpo se perfaz de duas camadas: o corpo atual e o corpo habitual. Por isso o estatuto da existência, ou ainda, o ser-no-mundo é temporal: o campo prático é o corpo temporal, e deste modo, onde se desvelam as significações. O corpo habitual consiste na camada que persiste, *formula-se no passado, porém, faz-se presente*, pois os objetos continuam nela, *maneáveis*. Já o corpo atual consiste na camada que *age no presente, mas que conserva-se e torna-se passado*, é pelo qual as coisas *são maneáveis*, na medida em que o corpo responde àquilo que as coisas dele solicitam:

No caso que nos ocupa, a ambiguidade do saber se reduz ao fato de que nosso corpo comporta como que duas camadas distintas, a do corpo habitual e a do corpo atual. Na primeira, figuram os gestos de manuseio que desapareceram da segunda, e a questão de saber como posso sentir-me provido de um membro que de fato não tenho mais redundante em saber como o corpo habitual pode aparecer como fiador do corpo atual. Como posso perceber objetos enquanto maneáveis, embora não possa mais maneá-los? É preciso que o maneável tenha deixado de ser aquilo que manejo

atualmente para tornar-se aquilo que *se* pode manejar, tenha deixado de ser um *manejável para mim* e tenha-se tornado como que um *manejável em si*. Correlativamente, é preciso que meu corpo seja apreendido não apenas em uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 122-123, grifos do autor).

O que Merleau-Ponty determina como ambiguidade da experiência é o que em sua primeira fase constitui uma alternativa à dicotomia entre sujeito e objeto que como vimos, perfazia fundamentalmente a tradição filosófica realista e intelectualista. Sendo impossível desconectar o sujeito de percepção de seu estatuto temporal, Merleau-Ponty apresenta um sujeito perceptivo situado na existência.

Na dimensão existencial desvelada pelo autor não há exclusão entre os termos sujeito e objeto, visto que estes dois termos encontram no corpo a sua unidade, o corpo é assim concebido como o ser da forma da percepção, para o qual tendiam suas primeiras investigações desde a obra *Estrutura do Comportamento* ao buscar o estatuto que confere unidade às três formas: física, orgânica e humana.

Isto nos sugere que há um terceiro tipo de ser que não está atrelado a um estatuto puramente psicológico, nem puramente dado em si mesmo. Este terceiro modo de ser nos aponta que na mesma medida em que não somos sujeitos absolutos nem objetos absolutos, a corporeidade, que nos determina é o núcleo de nossa situação e de nossa liberdade. Somos livres porque somos situados, porque somos corpo e aqui a noção de corpo não se reduz à *res extensa*.

As duas camadas do corpo, o corpo habitual e o corpo atual são a primeira designação que o filósofo faz da corporeidade. Como vimos, primeiramente ele trata de uma revisão dos termos da percepção segundo a tradição e deparar-se com a necessidade de uma reformulação conceitual. Neste sentido, a patologia do membro fantasma apresenta como a partir de uma doença se pode atingir uma compreensão do corpo dito normal.

Faz-se necessário salientar que ao se buscar compreender a doença, o filósofo busca evitar os prejuízos da tradição, por isso, a doença não tem o papel de ser um conhecimento em si, ou resultante de uma consciência pura. Acontece que, atrelada à existência o estatuto da doença aparece como a problemática que no normal não está aparente, ou seja, a normalidade é o âmbito da atitude natural, na qual não nos colocamos problemas maiores sobre o percebido. Enquanto que no estado de doença o circuito da existência tem algo de suspenso, de paralisado, possibilitando compreender não só a doença, mas a existência de forma mais ampla.

Na reintegração na existência o dado e o intelecto, o fisiológico e o psicológico não se distinguem mais visto que remetem ao âmbito do percebido enquanto vivido, enquanto situados em um campo prático. Segundo Cardim: “não se trata de dizer que com esta noção de ser-no-mundo o corpo esteja no mundo como um objeto dentro de uma caixa. Ela designa o movimento originário de um existente que vive sempre no exterior, no mundo” (CARDIM, 2009, p. 102).

O desenvolvimento do plano de aulas teve como fio condutor todo este movimento reflexivo fenomenológico de Merleau-Ponty que culmina nos conceitos de ser-no-mundo e o corpo como sujeito de percepção. Como conceitos operatórios que tem seu sentido a partir da suspensão das certezas da atitude natural e do afastamento das contradições a que estamos sujeitos, foi necessário primeiramente identificar as contradições da experiência, a fim de afastá-las e assim proceder com a suspensão das certezas da atitude natural.

Podemos afirmar que a aplicação das aulas teve em vista instaurar nos estudantes esta visão filosófica que pode nos proporcionar deparar-se com a experiência de forma originária, fazendo-nos ver aspectos em que estamos mergulhados cotidianamente e que não nos damos conta a não ser a partir de uma reflexão filosófica. Em outras palavras, buscou-se a retirada da atitude natural, ou senso comum para uma atitude filosófica.

Os capítulos antecedentes delinearam uma pesquisa conceitual anterior ao planejamento e aplicação do plano de aulas deste trabalho. Buscou-se a partir de uma leitura estrutural desenvolver os principais conceitos da obra de Merleau-Ponty, a fim de manejá-los em forma de plano de aulas que veremos a seguir.

Capítulo III - Os planos de aulas e sua aplicação prática.

Após realizar uma pesquisa teórico/conceitual a respeito da obra de Merleau-Ponty foi possível perceber diversos elementos em potencial para o trabalho em sala de aula. O planejamento do plano de aulas consistiu na pesquisa teórico/conceitual explanada nos capítulos antecedentes, na seleção de fragmentos de textos⁷, na investigação acerca da metodologia a ser utilizada e na criação das situações aprendizagem. Neste capítulo apresentaremos algumas considerações a respeito da leitura de textos filosóficos em sala de aula, sobre a significativa relevância do trabalho com os textos e em especial o texto de filosofia. Em seguida será apresentado o plano de aulas, acompanhado de reflexões a respeito de sua aplicação.

Como dito anteriormente, para a realização deste trabalho lançou-se mão do trabalho com o texto filosófico, na perspectiva de que os textos podem proporcionar orientações de cunho prático-metodológico. Além disso, partimos da ideia de que a leitura dos textos caracteriza por si uma experiência filosófica na medida em que para ser lido o texto requer um leitor dado ao estilo com que o pensador se pôs a filosofar. A respeito dessas características é importante traçar algumas considerações.

A leitura nos leva ao encontro de algo que somos mas que não nos é dado em nós pois está no texto, esperando para ser suscitado. Ler um texto filosófico segundo Arthur Danto em

⁷ Os fragmentos de textos selecionados foram organizados em uma apostila (anexo I). Ao longo do relato das aulas aparecerão em forma de citações.

um dos capítulos de *O descredenciamento filosófico da Arte* é revelar um leitor, sendo possível através dos diferentes textos desvelar diversas antropologias filosóficas. Ler vitalmente é o que ilustra para Danto este poder do texto e que mantém os clássicos da história.

Danto situa este aspecto vívido do texto como uma das maneiras pela qual a filosofia relaciona-se conosco e nos atinge vitalmente “como leitores cujos retratos filosóficos se materializam sobre nós quando entramos naquele lugar que esperava por nós desde o início” (ibid., p. 198). Numa linha intermediária das coordenadas de leitura vertical x horizontal ele situa a coordenada leitor, e nesta, identifica a leitura em filosofia com a leitura literária no sentido de engendrar uma forma de verdade que pode continuar latente mesmo que seus argumentos sejam objeto de crítica, pois se trata de “uma verdade internamente relacionada com a sua leitura” (ibid., p. 197). Não se trata de um “intuito de tratar os textos filosóficos como literários” (ibid., p. 195) nos adverte o autor, mas sim de “mostrar *uma das maneiras* como a filosofia de fato se relaciona com a vida” (idem, grifo nosso) maneira esta que subsiste à universalidade na concepção de verdade para todos os mundos possíveis.

Em uma perspectiva próxima à exposta por Danto, Merleau-Ponty também compreende a leitura como uma atividade que diz mais respeito à expressão do que com um modo puramente objetivo ou subjetivo de se ler. Como afirma Merleau-Ponty: “quando alguém, leitor ou amigo soube exprimir-se, os sinais são logo esquecidos, só permanece o sentido e a perfeição da linguagem passa despercebida” (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 26). O sentido não se apresenta como algo a ser realizado pelo leitor nem totalmente criado pelo escritor, pois está em um âmbito correlacional, de correspondência em que é impossível dizer com precisão quem conduz quem, como na dupla do cego e do paralítico.

Quando acontece a expressão “somos a um só tempo a voz e seu eco” (idem), assim, ela continua a ecoar no que foi dito. Complementar a noção de expressão e à ideia de que somos sua voz, para Danto os textos nos dizem quem somos como leitores: “os textos requerem o ato de ler a fim de serem completos, e é como leitores de certo tipo que os textos filosóficos se dirigem a nós todos” (DANTO, 2015, p. 196). Por isso para Danto a leitura dos textos se dá em um âmbito universal:

No fundo o estilo faz pulsar a linguagem, a forma dá vida e espírito ao texto e isto nos proporciona uma espécie de encontro. Assim como a forma de caminhar de um amigo pode ser reconhecida ao longe, o texto filosófico clássico e literário mantém um estilo de ser que não se apaga e isto é o que torna a leitura uma forma de experiência, que é análoga à experiência ambígua do corpo. A expressão é algo que quando se efetiva não nos deixa iguais a antes, pois nos faz descobrir algo que não

nos é totalmente alheio nem foi por nós colocado ali e também não é restrito a cada um que lê. (SOUZA, 2018, p. 84).

Meditações Cartesianas é o exemplo dado por Danto para nos expor sua tese. Em sua observação o texto requer um leitor, ele é o exemplo de texto que demanda uma identidade filosófica:

O exemplo mais óbvio de um texto deste tipo é *Meditações*, no qual o leitor é forçado a comeditar com o escritor e a descobrir no ato da comeditação sua identidade filosófica: ele deve ser o tipo de indivíduo que o texto requer – se é que ele pode lê-lo -, e o texto deve ser verdadeiro – se é que ele pode ser lido. Ele encontra a si mesmo no texto, pois estava nele desde o início. (DANTO, 2015, p. 197).

Visto que a dimensão leitura compõe este lugar que suscita uma identidade no momento em que o texto é lido podemos afirmar a importância que tem o texto filosófico para aprender a filosofar, pois esta dimensão é capaz de deslocar o indivíduo de sua perspectiva principal a que está comumente situado, e o colocar em uma perspectiva universal e também necessária, que é a perspectiva do “Eu” no ato de ler. É o que fica evidente na leitura de Merleau-Ponty, que assim como Descartes nos coloca a comeditar junto a ele, desvelando sua forma filosófica. Esta compreensão da leitura não encerra uma interpretação filosófica da história da Filosofia, também não exclui os métodos que existem de abordar o texto filosófico. Ela caracteriza a dimensão da leitura do texto em seu aspecto de permanência, mesmo que o texto já tenha sido lido diversas vezes, esta dimensão é sempre um campo aberto que possibilita também voltarmos a interroga-lo.

No que tange a este trabalho, após a pesquisa teórico-conceitual, considerada a importância do texto filosófico deu-se a seleção de fragmentos e a montagem de uma pequena apostila (anexo I), disponibilizada a todos os estudantes. Para tanto, do texto filosófico e do seu estilo retiramos uma concepção de filosofia, assumida no decorrer da aplicação das aulas. Segundo Sônia Campaner, em “*Filosofia ensinar e aprender*” as escolhas didáticas refletem a atitude de assumir posições teóricas: “ao escolher o modo como vamos ensinar (as estratégias didáticas), assumimos uma concepção de Filosofia” (CAMPANER, 2013, p. 36). Neste sentido, a escolha de conteúdos, de procedimentos e estratégias são posteriores à definição deste âmbito que podemos afirmar, é filosófico, mas também subjetivo, significativo. Nas palavras de Favaretto:

Portanto, não se trata apenas, e nem em primeiro lugar, da opção por conteúdos (informações, rede conceitual, problemas), mas daquilo que possa garantir a entrada nos procedimentos filosóficos; isto é, produção da familiaridade com um modo de linguagem que articula fabricação de conceitos, argumentação, sistematicidade e significação. Qualquer programa provém de um recorte efetuado na tradição fixada

como História da Filosofia, no elenco das áreas filosóficas, ou, então, em termos de natureza diversa (éticos, políticos, epistemológicos, estéticos etc) sacados dos desenvolvimentos filosóficos tradicionais e atuais. Todo recorte deve ser afeto, evidentemente, aos interessados e competência do professor, pois discutir um assunto implica ser interrogado por ele – o que é importante quando não se quer reduzir a Filosofia a um saber cadastrado. Mesmo quando o recorte privilegia o vivido é possível fazer redução dos interesses dos alunos às questões filosóficas aí imbricadas, sem que o professor exclua a sua visada. Não se trata de forçar os temas, nem de parcialidade, mas de insistir-se na necessidade de só focalizar o que é relevante ser ensinado, tendo em vista aquele mínimo de especificidade filosófica. A articulação de problemas tipicamente filosóficos com questões emergentes da experiência (individual, social, histórica) depende diretamente da maneira como o professor pensa a situação cultural, em especial de sua habilidade para captar o imaginário dos alunos. Os valores, crenças, justificações, teorizações; os eu acho que, liberados em conversas, discussões, redações, podem sempre permitir o acesso a problemas filosóficos, sem reprimir a inabilidade teórica ou a manifestação emocional dos alunos. (FAVARETTO, 1993, p. 98).

Daí que a situação de aprendizagem pode adquirir um estatuto não apenas de ser o conjunto de elementos planejados que serão colocados em prática pelo professor junto aos estudantes mas de coloca-los em situação no sentido de operar elementos que os envolvam no processo não como reprodutores de conteúdos mas como detentores de novas ferramentas argumentativas, linguísticas, de pensamento e de ação. Neste sentido, a experiência do estudante é o ponto de partida, mas também para onde o estudante precisa retornar. Visto que a experiência expressa “índices de um espaço heterogêneo de ação e pensamento” (ibid., 1993, p.102) e a escola enquanto instituição desenvolve um espaço homogêneo destes termos, segundo Favaretto: “o que importa é que os alunos se apoderem dos signos fortes para dominar situações, estruturar e modificar a relação dos signos instituídos” (ibid., p. 102).

Se se tem em vista a reprodução dos signos instituídos o ensino acaba por tornar-se solo infértil, pois não possibilita que o estudante efetue o atrito do que aprendeu com a sua experiência, porque esta acaba por ser apenas interpretada torna-se um “saber positivo” (idem). Pelo contrário, se se tem em vista que o estudante elabore a reflexão crítica da experiência, o professor deve dispor da experiência prévia do estudante como o lugar em que o “aprendiz expõe-se nas questões que desenvolve, nas dúvidas que explicita, nas inferências que realiza” (idem). Não se trata de dizer o que é a experiência do estudante, mas possibilitá-lo pelo que aprendeu, a dizer, questionar, problematizar; do contrário, o domínio da experiência é apenas uma repetição.

Por isso a escolha de textos filosóficos deve ser pautada menos por conteúdos, ou temas do que pelo que o texto possibilita, de sua expressão e quanto ao modo de operá-lo nas situações de aprendizagem. Os textos no âmbito instrumental da filosofia proporcionam a investigação dos elementos que compõem a argumentação, da construção do discurso filosófico, dos termos inscritos no texto a fim de garantir a sua inteligibilidade.

Instrumentalmente, o texto filosófico possibilita o desenvolvimento da qualidade argumentativa. Ainda segundo Favaretto:

Em termos práticos, a conquista da inteligibilidade pelos alunos pode advir da proposição, pelo professor, de exercícios operatórios, na leitura de textos. Nas redações, nas discussões; na aquisição de determinada informação e na elaboração de um conceito, é preciso levar em conta a qualidade do conteúdo e a situação de aprendizagem. Em filosofia, os trabalhos operatórios visam ao desenvolvimento de habilidades em construir e avaliar proposições, em determinar os princípios subjacentes a elas – o que passa pelo sentido das palavras e pela atenção à cadeia sintática, pelo menos. O pensamento crítico não provém, portanto, da simples discussão. (FAVARETTO, 1993, p. 100).

A elaboração de comentários, resenhas, textos dissertativos, seminários, debates, são algumas das tantas possibilidades de trabalhos operatórios de textos filosóficos. No que tange a este projeto, escolhemos pela *elaboração de comentários e textos dissertativos*. Não obstante, a operabilidade dos textos não se restringe ao âmbito do discurso, da análise argumentativa, houve um olhar preparatório para a ação a partir dos textos. O que isso quer dizer? A interrogação dos textos foi dada de modo a inquirir sobre o envolvimento corporal dos estudantes, as situações que eles possibilitariam, as práticas que poderiam ser desenvolvidas. Para além da leitura, da compreensão dos argumentos, buscou-se embasar a problematização em prática, em atos.

Os trechos escolhidos⁸ compõem leituras cheias de descrições da experiência e através delas buscou-se o desenvolvimento dos conceitos filosóficos, que foram destrinchados nos capítulos anteriores. Corpo, mundo e percepção são os principais eixos das investigações. Isto caracteriza um elemento a mais para tornar possível iniciar os estudantes à Filosofia, visto que, o texto proporciona falar daquilo que perfaz a atualidade da experiência de cada indivíduo. Junto aos textos, a experiência é pensada tanto no âmbito da construção argumentativa dos autores, quanto dos próprios estudantes.

Tendo sido aplicado em turmas de primeiros anos do ensino médio do Colégio Estadual Gabriel de Lara no início do ano de 2018, teve-se em vista desenvolver uma atitude filosófica/fenomenológica nos estudantes na medida em que trabalhando com os textos e as situações aprendizagem buscou-se a saída da atitude natural e a reflexão fenomenológica acerca da experiência perceptiva.

⁸ A fim de explicitar um entendimento prévio do texto, apresentarei uma paráfrase após cada trecho selecionado. Podemos afirmar o exercício da paráfrase como uma das ferramentas metodológicas que concebem o que pode ser caracterizado como a reflexão docente, o professor em desvelando uma prática de pesquisa filosófica.

Como vimos, na atitude natural, ou ainda, no senso comum, a sensação apresenta-se como um “choque indiferenciado, instantâneo e pontual” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 23), ou seja, do ponto de vista comum, perceber é fundir corpo com as qualidades do mundo. As respostas dos estudantes nos atestam que a percepção se constrói na perspectiva da impressão, de que existem qualidades puras, passíveis de serem apreendidas, como por exemplo em respostas como: “ver algo bem”, “transmitir algo para o cérebro”.

Esta atitude e essa visão a respeito da percepção já estão envoltas nas experiências do estudante visto que perfazem a nossa experiência comum. Daí que, na perspectiva da fenomenologia, é preciso primeiramente analisar os termos e levá-lo a questionar a evidência com que se volta à percepção.

Antes do trabalho com os textos, *a fim de iniciar a investigação* acerca da percepção, de *provoca-los* e *envolve-los* na problemática da atitude fenomenológica, iniciamos com o que se pode denominar de sensibilização ao assunto, um modo de provocar ao tema da experiência perceptiva.

I – Sensibilização da percepção como questão

A partir de uma caixa com alguns objetos (cubo mágico, pote com mistura de água e maisena, gelatinas de sabores diferentes) e a exposição de ilusões de ótica (anexo II), o objetivo destas aulas consistiu em levar os estudantes a pensar sobre a formação da percepção. Os estudantes não foram informados do que se tratava, apenas tinham a caixa com objetos como referencial, a partir da qual a percepção seria tornada tema.

Após organizar a sala em círculo, o cubo mágico foi utilizado para pensar a perspectiva da percepção e o invisível/visível do objeto, ou seja, o que não é apreendido na atualidade da visão, que nos aponta a forma inacabada com que nos voltamos aos objetos. A água e maisena misturadas acabam por formar uma substância dura/liquida. Juntas, apresentam um aspecto leitoso que chega a escorrer entre os dedos, porém, quando apertamos a mistura ou a golpeamos ela apresenta-se rígida, servindo de exemplo para tematizar o modo como inferimos objetivamente através da visão antes do contato seria impossível dizer que se tratava de uma substância mole/dura.

Já as gelatinas foram utilizadas para tematizar a correspondência entre os sentidos. Com as narinas fechadas os alunos deveriam provar uma gelatina e dizer do que se tratava e qual o sabor; dentre uma média de 15 alunos que passaram pela experiência com as gelatinas em cada uma das turmas, apenas 3 conseguiram acertar o sabor.

Nestas duas primeiras aulas também realizamos uma experiência com ilusão de ótica a partir de uma fotografia. Perguntando aos estudantes se eles alguma vez já haviam visto alguém caber dentro de uma caixa como a que fora levada à sala, de modo unanime, diziam ser impossível. Então, colocando a caixa no fundo da sala, encima de uma mesa e posicionando um aluno atrás, tomando distancia, fotografei e mostrei os resultados aos estudantes. Abaixo um exemplo de fotografia:



Como uma espécie de tese desta sensibilização esperava-se que as experiências evidenciassem a presença da atitude natural e de uma atitude de questionamento da percepção já mais próxima da atitude fenomenológica. Visto que a atitude natural explica a percepção a partir de características como evidencia, certeza, verdade, porque a percepção nos parece algo que temos uma familiaridade muito grande em virtude de que a todo o momento é só abrir os olhos ou nos voltarmos a um som que temos a certeza de atingir um mundo verdadeiro, evidente em si.

Esta tese que no sujeito cotidiano da percepção desvela um conhecimento evidente coincide como vimos na exposição teórica com pensamento objetivo e científico em que a percepção recai no esquecimento de sua gênese e ao buscar explicitá-la tende-se a tomá-la pelos seus efeitos, pelo que ela suscita e não por como ela se forma, pela sua origem. Ou seja, quando vamos explicar o que é o perceber tendemos a construir a percepção pelos seus efeitos, instauramo-nos em um pensamento causal sobre a percepção, por exemplo, dizer que ver é a ação da cor sobre os olhos, é tomar a cor como algo puro, não levando em conta a ação da visão, ver é receber, é uma passividade.

Não obstante, visto que a característica principal das experiências era a de impor alguma restrição sensorial, ou brincar com a visão, com o lugar de onde se vê e se afirma os objetos, a percepção pode tornar-se tema através delas, pois eles se depararam com a *forma*

com que percebem, o que despertou muito entusiasmo, curiosidade e descontração. Uma simples caixa no contexto da sala de aula pôde se tornar objeto de interesse dos estudantes, visto que sugere algo novo que os faz querer descobrir, dando abertura às atividades que se seguiram.

II - A atitude natural e a visão.

No final da segunda aula sobre o tema os alunos foram orientados a trazer objetos que representassem “casa”. A partir de destes objetos busquei chamar atenção para o caráter neutralizador da atitude natural segundo a qual somos conduzidos a abstrair os perfis dados espacialmente e temporalmente e dispomos sobre os objetos um domínio, determinando a sua verdade e sua evidencia. Além disso, os estudantes atentaram-se ao fato de que cada um trouxe um objeto diferente para definir “casa”.

Colocando os objetos no centro da sala de aula e selecionando um a um os alunos observaram o objeto de diversos pontos, atentando para a composição com o fundo em cada posicionamento. Ademais, deparados com cada objeto questionei-os a respeito de como a percepção nos suscita um acesso que não é dado apenas no que aparece: nos lados, arestas, perfis que vemos, mas também no que não vemos, pois sabemos pela percepção que há um lado que não está diante dos olhos, ou ainda, que o objeto tem um volume.

A conclusão deu-se em torno de como a percepção se constitui no que é visível no dado, mas também no que não estamos vendo e ao fato de não termos acesso total ao objeto. A questão levantada então foi: porque dizemos com certeza que vemos um objeto sem considerar seus lados ocultos? Chamando atenção à questão de que compreender a percepção deve ser compreender em que medida temos essa possibilidade de acessar algo que não é nunca acessado por completo.

Juntamente com as questões suscitadas na aula anterior podemos afirmar que esse primeiro conjunto de aulas caracterizam uma problematização, a abertura de um leque de questões a respeito da percepção. Os próximos passos foram dados em introduzir a leitura dos textos filosóficos em que o autor discorre a respeito destas questões e que vão de encontro com a experiência da percepção da casa, do perspectivismo e da indeterminação. Nesta medida, esperava-se que os estudantes compreendem a questão da atitude natural como embasamento para o senso comum e construção da ideia inicial de percepção.

Os trechos filosóficos lidos foram trabalhados integralmente aula após aula. Ademais, abaixo do texto destrinchei alguns comentários que serviram de orientação para a leitura e

apresentam minha leitura dos fragmentos e por isso não se encontram no material distribuído aos estudantes. Paráfrases que significam minha interpretação e olhar enquanto professora para as considerações mais importantes bem como orientaram a exposição dos conceitos ao longo da leitura, que primeiramente era feita individualmente e em seguida por mim, em voz alta.

Na composição da apostila os textos eram seguidos de linhas nas quais os estudantes foram orientados a tecer comentários acerca dos fragmentos lidos. Estes comentários foram lidos e avaliados após as aulas, servindo de embasamento para algumas conclusões acerca da compreensão dos estudantes sobre as atividades desenvolvidas. Além disso, os trechos eram lidos pausadamente, interpelando a interpretação dos estudantes, sugerindo questões e realizando esclarecimentos.

Conforme a apostila vê-se o primeiro fragmento:

(...) vejo a casa vizinha sob um certo ângulo, ela seria vista de outra maneira da margem direita do Sena, de outra maneira do interior, de outra maneira ainda de um avião; a casa ela mesma não é nenhuma dessas aparições, ela é, (...) o termo sem perspectivas do qual se podem derivá-las todas, ela é a casa vista de lugar algum. Mas o que significam estas palavras? Ver não é sempre ver de algum lugar? Dizer que a casa ela mesma é vista de lugar algum não seria dizer que ela é invisível? Entretanto, quando digo que vejo a casa com meus olhos, certamente não digo nada de contestável: não entendo que minha retina e meu cristalino, que meus olhos enquanto órgãos materiais funcionam e fazem com que eu a veja; interrogando apenas a mim mesmo, não sei nada disso. Eu quero exprimir com isso uma certa maneira de ter acesso ao objeto, o "olhar", que é tão indubitável quanto meu próprio pensamento, tão diretamente conhecido por mim. Precisamos compreender como a visão pode fazer-se de alguma parte sem estar encerrada em sua perspectiva. (ibid. p. 103).

O que o autor coloca em cheque neste trecho é a perspectiva e a relação do observador e do objeto observado. Quando afirmamos ver a casa, não encerramos nesta perspectiva atual todas as possibilidades em que a casa poderia ser vista em virtude da nossa perspectiva não abranger em si todas as outras perspectivas da casa, o mesmo que observamos na atividade do objeto definido como casa.

No fragmento lido a questão da perspectiva leva o filósofo a se perguntar então sobre a casa ela mesma, ou ainda, o que é a casa em si mesma sem levar em conta a perspectiva de que é percebida. Se a casa for a casa sem perspectiva a ser vista ela seria a casa vista de lugar algum, o que seria uma inconsistência já que quando afirmamos ver, supomos algum lugar de onde se vê.

Quando afirmamos ver um objeto o vemos posicionando-nos (de algum lugar) e pontuando o objeto em uma perspectiva. Esta afirmação sobre ver o objeto encerra uma

afirmação sobre o que é ver e por vemos diariamente e privilegiarmos a visão em detrimento dos outros sentidos, acreditamos saber perfeitamente que o que vemos são objetos de modo que nossa visão os abrange plenamente.

Deste primeiro trecho podemos concluir então que ver é uma forma (perspectiva) de encontrar, acessar o objeto. Mas a questão continua: se vemos sempre em perspectiva, como podemos afirmar sempre ver algo sem nos reduzirmos à perspectiva em que nos encontramos?

Ver é entrar em um universo de seres que se mostram, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim. Em outros termos: olhar um objeto é vir habitá-lo e dali apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele. Mas, na medida em que também as vejo, elas permanecem moradas abertas ao meu olhar e, situado virtualmente nelas, percebo sob diferentes ângulos o objeto central de minha visão atual. (ibid., p. 105).

Neste sentido, não nos encerramos nas perspectivas atuais visto que nossa percepção encontra-se também na forma virtual de nossas perspectivas, presentes em nós virtualmente como uma possibilidade. Além disso, quando vemos, os objetos se mostram a nós e se mostram porque também podem esconder-se: se virarmos o rosto ou ainda na medida em que não vemos a sua face oculta. Neste âmbito, assim como observamos na atividade do objeto trazido pelos estudantes, o filósofo questiona-se, elabora uma reflexão acerca da forma de perceber e analisa que a percepção se apresenta na lógica da perspectiva e da presença/ausência.

Assim, cada objeto é o espelho de todos os outros. Quando olho o abajur posto em minha mesa, eu lhe atribuo não apenas as qualidades visíveis a partir de meu lugar, mas ainda aquelas que a lareira, as paredes, a mesa podem "ver", o verso de meu abajur é apenas a face que ele "mostra" à lareira. Portanto, posso ver um objeto enquanto os objetos formam um sistema ou um mundo e enquanto cada um deles dispõe dos outros em torno de si como espectadores de seus aspectos escondidos e garantia de sua permanência. Qualquer visão de um objeto por mim reitera-se instantaneamente entre todos os objetos do mundo que são apreendidos como coexistentes, porque cada um deles é tudo aquilo que os outros "vêem" dele. (idem).

A visão de cada um de nós é uma perspectiva que está junto a todas as perspectivas vistas por outros objetos ou por outras pessoas. Nossa visão depende dos outros "olhares" dos objetos, depende de seus horizontes para poder acontecer. Chamei atenção aqui ao fato de que compreender o que é perceber deve desvelar também a compreensão do que é o mundo e onde se situam os outros na percepção que temos.

Esta é a primeira concepção de mundo delineada por Merleau-Ponty: na medida em que não nos encerramos na perspectiva atual, porque nos situamos virtualmente (possibilidade

que não se exclui do que percebo) em todas as outras perspectivas que rodeiam o objeto este emaranhado de perspectivas, as minhas, as dos outros e dos outros objetos, formam um mundo constituindo assim uma identificação do objeto que é refeita a todo o momento pela percepção.

Portanto, nossa fórmula de agora há pouco deve ser modificada; a casa ela mesma não é a casa vista de lugar algum, mas a casa vista de todos os lugares. O objeto acabado é translúcido, ele está penetrado de todos os lados por uma infinidade atual de olhares que se entrecruzam em sua profundidade e não deixam nada escondido. (ibid. p. 106).

Da leitura e exposição dos fragmentos juntamente às problematizações discorridas pôde-se perceber que os estudantes compreenderam que Merleau-Ponty elaborou uma reflexão que buscava distanciar-se das afirmações simples a respeito da percepção. Conciliando exemplos em sala com a leitura dos fragmentos, a prática da observação pode ser realizada por todos os estudantes suscitando curiosidade e interesse acerca de algo que é cotidiano, ou nos termos do filósofo: algo que diz respeito à atitude natural.

Já na quarta aula, ainda acerca da observação dos objetos trazidos pelos estudantes e também por outros objetos presentes na sala de aula como estojos, cadernos, questioneei os alunos sobre o que significa o tempo, o que ele significa e como se dá em nossa percepção? Pude analisar como das respostas mais variadas, as afirmativas tinham em comum as características apontadas por Merleau-Ponty como provenientes da atitude natural, podendo destacar respostas como: “é o passar de instantes”, “é aquilo que o relógio marca”, estas respostas foram escritas no quadro.

Com a leitura do texto tive em vista analisar junto aos estudantes o aspecto perspectivo também da temporalidade. Na visão do filósofo com nosso presente acontece o mesmo que com nossa perspectiva espacial: no presente vemos um objeto que não se fecha sobre este instante mas que existe juntamente com o passado e com o futuro.

O que acabamos de dizer da perspectiva espacial, poderíamos dizê-lo também da perspectiva temporal. Se considero a casa atentamente e sem nenhum pensamento, ela tem um ar de eternidade e dela emana uma espécie de entorpecimento. Sem dúvida, eu a vejo de um certo ponto de minha duração, mas ela é a mesma casa que eu via ontem, um dia mais moço; é a mesma casa que um velho e uma criança contemplam. Sem dúvida, ela própria tem sua idade e suas mudanças; mas, mesmo que desabe amanhã, permanecerá verdadeiro para sempre que hoje ela existiu, cada momento do tempo se dá por testemunhos todos os outros, ele mostra, sobrevivendo, "como aquilo devia passar" e "como aquilo terá acabado", cada presente funda definitivamente um ponto do tempo que solicita o reconhecimento de todos os outros, o objeto é visto portanto a partir de todos os tempos, assim como é visto de todas as partes e pelo mesmo meio, que é a estrutura de horizonte. O presente ainda

conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, e, como este retém da mesma maneira o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente. O mesmo acontece com o futuro iminente que terá, ele também, seu horizonte de iminência. Mas com meu passado imediato tenho também o horizonte de futuro que o envolvia, tenho portanto o meu presente efetivo visto como futuro deste passado. Com o futuro iminente, tenho o horizonte de passado que o envolverá, tenho portanto meu presente efetivo como passado deste futuro. (idem).

Deste trecho, chamei atenção de que o filósofo não está falando aqui do tempo contado pelo relógio mas sim do tempo das coisas e dos sujeitos em situação, o tempo vivido. O tempo do relógio é o tempo em que um segundo sucede o outro, mas o mesmo não acontece com a vivência do tempo. Um exemplo disto é considerar o tempo quando estamos ansiosos, ou ainda, entediados visto que o tempo não passa da mesma forma e os segundos não parecem poder medir estas situações que dependem do sujeito situado nelas.

Dizer que o tempo possui horizontes é afirmar que o tempo que vivemos é um presente que pode tornar-se passado, passado que é retomado no presente, futuro que está prestes a acontecer. Para poder situar um objeto no tempo, ou seja, percebe-lo no agora, temos em nosso horizonte aquilo que pode tornar-se passado (o agora), o passado que está presente (no agora) e o futuro que pode vir (sobre o agora). O presente retém o passado e se encaminha ao futuro, neste sentido, passado, presente e futuro não estão encerrados cada um em um momento mas se relacionam, se implicam, e todo presente tem um horizonte de passado e futuro. Como imagem, podemos afirmar que se vivêssemos apenas o presente, como sugere a ideia de sucessão do tempo pelo relógio, não haveria a retenção do passado nem a espera do que há de vir.

A afirmação de que tempo e espaços tem horizontes significa que nosso posicionamento no mundo, onde estivermos e em qualquer momento, guarda sempre horizontes de visão (outros olhares) e horizontes temporais (o passado que se conserva no presente e o futuro que irá acontecer). Só podemos perceber situados espacialmente e temporalmente.

Retomando a questão de que assim como na observação espacial da casa ainda que nunca tenhamos acesso ao objeto de modo absoluto somos capazes de determina-lo, o mesmo ocorre com o fato do tempo nos parece ser sucessão de instantes em que o determinamos em cada ponto do relógio. Como ocorre esta determinação? Por que os objetos nos aparecem de forma tão evidente como ocorre que possamos perceber sem questionar este perspectivismo espacial e temporal?

(...) meu presente pode deixar de ser um presente de fato, logo arrastado e destruído pelo escoamento da duração, e tornar-se um ponto fixo e identificável em um tempo objetivo. Mas, mais uma vez, meu olhar humano só põe uma face do objeto, mesmo se, por meio dos horizontes, ele visa todas as outras. Ele só pode ser confrontado com as visões precedentes ou com as dos outros homens por intermédio do tempo e da linguagem. Se concebo à imagem do meu os olhares que, de todas as partes, exploram a casa e definem a casa ela mesma, ainda tenho apenas uma série concordante e indefinida de visões sobre o objeto, não tenho o objeto em sua plenitude. (ibid., p. 107).

Mesmo que na percepção nós vejamos em perspectiva e que no tempo presente estejam também passado e futuro, é apenas uma face do objeto que nós afirmamos ver. Nós posicionamos o objeto e esquecemos aquilo que foi preciso para percebê-lo. Ocorre que não temos posse absoluta do objeto (de todos os seus lados e suas durações) mas ainda assim isso não parece ser problema para afirmarmos com certeza que vemos algo. Isto é algo natural, segundo Merleau-Ponty, é uma atitude natural:

A posição do objeto nos faz ultrapassar os limites de nossa experiência efetiva, que se aniquila em um ser estranho, de forma que para terminar crê extrair dele tudo aquilo que ela nos ensina. É este êxtase da experiência que faz com que toda percepção seja percepção de algo. Obcecado pelo ser, e esquecendo o perspectivismo de minha experiência, eu o trato doravante como objeto, eu o deduzo de uma relação entre objetos. (ibid., p. 108).

Assim, nós vamos além da nossa experiência e posicionamos objetos na percepção: “isto é casa”, e os limites de nossa experiência (as perspectivas que coexistem com nosso olhar e os horizontes temporais) são retraídos sem nos darmos conta. Desta forma, esquecemos o que está na origem da percepção e cremos que seu resultado é o objeto de um modo evidente, efetuamos um êxtase da percepção, a saber, um movimento de ultrapassagem. Segundo Merleau-Ponty isso se dá porque queremos conhecer as coisas que é o que está por exemplo na pergunta: que objeto é este? Deste modo, esquecemos as relações que perpassam a percepção até que ela nos dê um objeto.

A consciência que eu tinha de meu olhar como meio de conhecer, recalco-a e trato meus olhos como fragmentos de matéria. Desde então, eles tomam lugar no mesmo espaço objetivo em que procuro situar o objeto exterior, e acredito engendrar a perspectiva percebida pela projeção dos objetos em minha retina. Da mesma forma, trato minha própria história perceptiva como um resultado de minhas relações com o mundo objetivo; meu presente, que é meu ponto de vista sobre o tempo, torna-se um momento do tempo entre todos os outros, minha duração um reflexo ou um aspecto abstrato do tempo universal, assim como meu corpo um modo do espaço objetivo. (idem).

O que acontece é que esquecemos o que as coisas e nosso corpo, nossa história, são na experiência perceptiva e posicionamos ideias e coisas sobre o mundo. Isto é o ato que constitui o que o autor chama de atitude natural, ou ainda pensamento objetivo.

Assim como o objeto, a ideia pretende ser a mesma para todos, válida para todos os tempos e para todos os lugares, e a individuação do objeto em um ponto do tempo e do espaço objetivos aparece finalmente como a expressão de uma potência posicional universal. (ibid., p. 109).

Da atitude natural surge a ideia sobre o objeto ou sobre afirmações que fazemos a respeito de algo – “isto é um cubo”, “a violência cresce por causa do desemprego”. Nossas afirmações também dispõem de uma tomada de posição em que afirmamos algo que deve fazer-se valer para a compreensão de todas as pessoas, ou seja, universalmente – isso é o que Merleau-Ponty chama de ideia.

Podemos afirmar que no próprio texto Merleau-Ponty apresenta uma de suas principais problematizações: compreender como a percepção pode ser em-si-para-si. Neste sentido, é possível acompanhar e introduzir a partir do próprio autor a problematização da questão ontológica presente em *Fenomenologia da Percepção*.

Como vimos, o objetivos destas primeiras aulas era de através de algumas experiências que tinham como tema central colocar em questão a atitude natural, mediante as experiências e o envolvimento dos estudantes nas mesmas acompanhado das leituras destes primeiros fragmentos foi possível analisar que os estudantes compreenderam que a atitude natural constitui essa ideia de percepção que temos sem questionamentos e que ela se torna problemática com a reflexão que o autor nos propõe.

Entretanto, a linguagem dos textos por vezes pareceu problemática principalmente a respeito do perspectivismo do tempo, que a princípio parece ser uma noção menos “palpável” do que o espaço, mas que na visão do autor não são noções em separado na percepção. Ao serem questionados a respeito da compreensão dessas primeiras aulas foi possível perceber que quanto mais articulados na forma de se expressar, seja oralmente ou na escrita, mais os estudantes apresentavam ter compreendido as ideias expostas e a linguagem dos textos, análise que será feita no capítulo de conclusão.

III - Introdução à Fenomenologia: uma maneira de compreender a percepção.

Vimos que o surgimento da percepção é anterior às ideias que temos sobre os objetos e à atitude natural e que percebemos em perspectiva espacial/temporal. Segundo o filósofo, para compreender como se dá a percepção não podemos explicá-la, pois perderíamos este aspecto essencial da percepção que é ser sempre em situação, o que torna necessário o retorno à origem da percepção. Como fazer isto? Nestas próximas aulas realizei a apresentação de questões da teoria da Gestalt e da fisiologia moderna, que levaram Merleau-Ponty a uma nova orientação para pensar a percepção.

Nesta sequência de aulas foi abordado junto aos estudantes que o lançar mão de um método de reflexão – o método fenomenológico explorado em duas obras do autor: *Fenomenologia da Percepção*, e um resumo de cursos intitulado *Conversas*. Apresenta-se então a fenomenologia como *um método filosófico de reflexão*, logo, não se reduzindo a filosofia a este método.

A fim de reproduzir junto aos estudantes alguns dos estudos científicos que o levaram a reconsiderar as categorias da percepção como, por exemplo: a sensação Buscou-se investigar duas influências a esta reformulação da sensação em Merleau-Ponty: *A teoria da Gestalt* e o caso do paciente mutilado na guerra. Estes dois elementos foram importantes para Merleau-Ponty rever o significado da percepção.

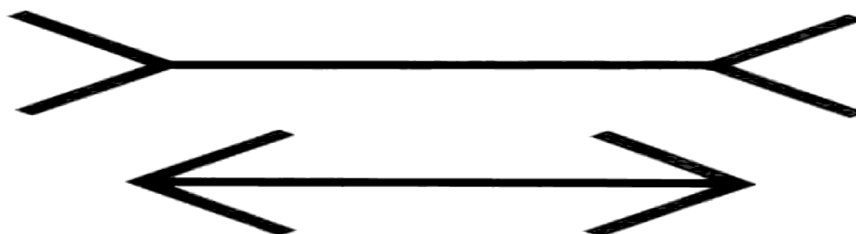
. Quando afirmamos sentir algo, recaímos na fórmula que abordamos em aulas anteriores: no momento de explicar, deixamos de lado o modo como se origina a percepção. Retomamos aqui as perguntas da primeira aula e o modo como os estudantes buscaram respondê-las, retomando assim o “esquecimento” do perspectivismo espaço/temporal como contraponto à atitude natural.

A respeito da teoria da Gestalt buscou-se que os estudantes compreendessem a percepção como um acontecimento em um campo perceptivo e indissociável de um fundo, o que sugere nunca haver uma impressão pura de algo.

Acompanhando a reflexão do filósofo os estudantes foram indagados sobre os elementos da percepção, como a sensação. O que é sentir algo? Vimos que na atitude natural a compreensão do perceber é ultrapassada pela objetividade com que nos voltamos às coisas, a fim de defini-las a partir do conhecimento das mesmas. Assim, as respostas sobre a sensação foram tais como: “é o modo como o cérebro interpreta o que o corpo sente”, “é ver”, “é sentir”, “é ter impressão de algo”.

Para tratar da noção de *campo perceptivo*, que não temos acesso na perspectiva da atitude natural, os estudantes foram questionados sobre o que ocorre nos dois seguimentos de

reta, na ilusão de Muller-Lyer. Esta questão norteou a investigação sobre a figura. Em todas as salas de aulas a resposta era de que se tratava de figuras diferentes e de tamanhos diferentes.



Os alunos foram orientados então a medir as retas, chegando à conclusão de que são iguais. Fomos então para o fragmento de texto, segundo Merleau-Ponty:

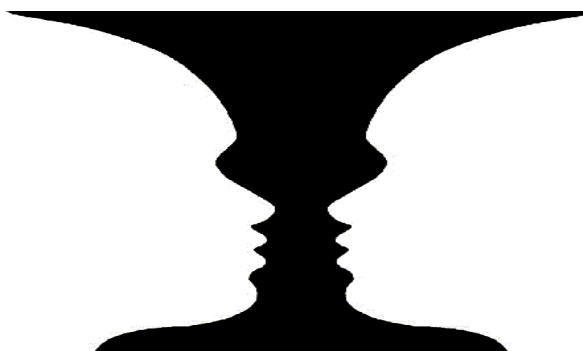
(...) não são nem iguais nem desiguais; é no mundo objetivo que essa alternativa se impõe. O campo visual é este meio singular no qual as noções contraditórias se entrecruzam porque os objetos – as retas de Muller-Lyer – não estão postos ali no terreno do ser, em que uma comparação seria possível, mas são apreendidos cada um em seu contexto particular, como se não pertencessem ao mesmo universo. (...) No mundo tomado em si tudo é determinado. (Ibid. p. 27)
(...) uma linha deixa de ser igual à outra sem tornar-se “desigual”: ela se torna “outra”, o que significa dizer que uma linha objetiva isolada e a mesma linha considerada em uma figura deixam de ser, para a percepção, “a mesma”. (ibid., p. 33)

Ocorre aqui um exemplo em que podemos nos dar conta de um saber diferente do conhecimento objetivo ou da atitude natural a qual propomos logo acima. Neste saber não estabelecemos relação de conhecimento frente ao objeto, mas sim uma relação de apreensão de um sentido da imagem pois elas só são iguais ou desiguais se formos determina-las. Na percepção elas são apreendidas cada uma em seu contexto, tornando-se outra quando algo novo surge no contexto.

Assim, ao analisarmos a percepção Merleau-Ponty nos afirma que elas são ambíguas, nem iguais nem desiguais, pois é no âmbito do ser e da determinação que dizemos que algo pode ser igual a outro, mas não âmbito do sentido da paisagem, ou do objeto. Há então na figura um sentido indeterminado objetivamente que é passível de mudança.

Buscou-se aqui que o estudante realizasse a contraposição entre pensamento objetivo (âmbito de determinação do igual e desigual) e a percepção (apreensão de um sentido em um campo visual no qual uma mudança significa um novo sentido a ser apreendido). Além deste

exemplo, há uma série de imagens de ilusão de ótica que podem auxiliar nesta reflexão. Como a figura abaixo, trabalhada na aula seguinte:



Os estudantes foram questionados sobre que ocorre com a percepção desta imagem. É possível visualizar as duas figuras ao mesmo tempo? Como podemos observar, não é possível que observemos as duas figuras ao mesmo tempo. Quanto a isto, seguiu-se a leitura:

Quando a Gestalttheorie nos diz que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter, isso não é um caráter contingente da percepção de fato, que nos deixaria livres, em uma análise ideal, para introduzir a noção de impressão. Trata-se da própria definição do fenômeno perceptivo, daquilo sem o que um fenômeno não pode ser chamado de percepção. O "algo" perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um "campo". Uma superfície verdadeiramente homogênea, não oferecendo nada para se perceber, não pode ser dada a nenhuma percepção. Somente a estrutura da percepção efetiva pode ensinar-nos o que é perceber. Portanto, a pura impressão não apenas é inencontrável, mas imperceptível e portanto impensável como momento da percepção. (ibid., p. 24).

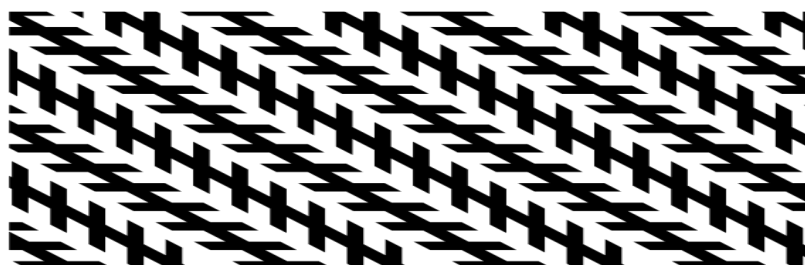
Perceber se dá segundo o filósofo em estrutura, a saber, algo a ser percebido é algo que se dá sobre um fundo, está sempre no meio de outra coisa o que faz com que tenhamos que repensar a questão do sentir como sensação pura de uma cor, ou de uma qualidade por exemplo. Retomando a questão dos objetos que analisamos no início da investigação sobre a percepção Merleau-Ponty nos aponta que não podemos dizer que vemos uma cor pura, isolada.

Por qualidade pura compreende-se o que está inscrito quando afirmamos ver uma cor, como por exemplo, quando afirmamos que o vermelho é em geral a cor de uma maçã. Nesta afirmação o vermelho se resume a um atributo da maçã, além disso, a maçã apresenta-se como um ser geral, não se trata de uma maçã percebida.

Portanto, a percepção se dá em meio a um campo perceptivo que não é objetivo, ou seja, do âmbito das determinações e sempre o algo a ser percebido dá-se em um fundo. Por isso, a qualidade remete a um novo significado: ela não é apreendida como um dado objetivo

isolado, ela é apreendida em um campo em que as qualidades coexistem, como por exemplo, a textura e a luminosidade. Vários exemplos podem ser utilizados para demonstrar essas afirmações, dentro da sala de aula é possível destacar objetos e suas texturas, fazer referência e pedir aos estudantes que exemplifiquem ao máximo como podemos observar a cor de modo indissociável da superfície.

Na aula seguinte, ainda pensando a respeito da noção de campo, a Ilusão de Zollner foi reproduzida em sala de aula pelos alunos. A partir de linhas perpendiculares, os estudantes traçaram novas linhas, as que cortam em sentidos diferentes em cada uma das linhas. O objetivo novamente foi trazer à questão o sentido da percepção, a noção de campo perceptivo e de figura-fundo.



IV - Como se origina a percepção? O método fenomenológico.

Retomando as questões das aulas anteriores nesta aula buscou-se trazer à compreensão dos estudantes o método fenomenológico como uma forma de compreender a percepção sem reduzi-la às explicações da atitude natural, destacando o fato de que a fenomenologia diz respeito a uma forma específica de reflexão filosófica, que, tendo como premissa a insuficiência da atitude natural de entender a percepção como fenômeno busca revelar o modo tal como ela acontece.

Foi exposto aos estudantes que Merleau-Ponty dispõe de um método chamado fenomenológico (como o próprio nome propõe: de compreensão dos fenômenos) no qual é necessário que retornemos aos fenômenos. Por isso torna-se necessário que tomemos a atitude de colocar em suspenso a ideia de mundo, em dúvida a evidência das coisas e em questão o pensamento objetivo, porque como vimos tendemos a compreender o mundo como algo determinado em que nossa percepção tende a constituir as coisas percebidas de modo absoluto, sem nos perguntarmos como elas são possíveis e como elas se originam em nossa percepção. Como conclusão destas aulas esperava-se que os estudantes apreendessem o

sentido de colocar em suspenso o modo determinante que temos de considerar o mundo, os objetos.

No método fenomenológico o filósofo se pergunta a respeito do sentido do corpo na percepção. Levando em conta que como vimos (fazendo-se sempre necessário a retomada dos exemplos, conceitos e experiências das aulas anteriores) sentir não significa receber dados exteriores, estímulos, como a cor pura, por exemplo, para compreender o significado do corpo na percepção Merleau-Ponty investiga fenomenologicamente o fenômeno do membro fantasma, a partir da patologia do homem ferido na guerra.

Os alunos foram questionados então acerca da doença do membro fantasma, sendo que alguns sabiam do que se tratava, mas ficavam muito em dúvida de responder porque isso acontece. Posteriormente à essa problematização inicial, em que foi levantado o caso de um ferido de guerra com a referida patologia, seguiu-se a leitura do fragmento:

O membro fantasma frequentemente conserva a mesma posição em que estava o braço real no momento do ferimento: um ferido de guerra ainda sente em seu braço fantasma os estilhaços de obus que laceraram seu braço real. (ibid. p. 115).

Então levantei a questão de o que uma doença pode nos ensinar de filosófico, como ela poderia nos auxiliar a compreender a experiência perceptiva, trazendo novamente à tona a *Fenomenologia da Percepção*. Busquei então chamar atenção como a partir de casos como o membro fantasma em que mesmo após a mutilação o doente sente a presença de um membro que não possui mais, Merleau-Ponty busca compreender o sentido que perpassa esse caso e que no normal não é colocado em questão.

Seguiu-se então a problemática a respeito da normalidade e de como a noção que temos de normalidade está intimamente ligada à atitude natural, pois “normalmente” nosso corpo não é colocado em questão quando é solicitado pelas atividades mais corriqueiras: pegar um lápis por exemplo. Mas no doente isso se torna uma questão pois ele sente a presença de algo que não está efetivamente ali. Para Merleau-Ponty, isso pode nos dar bases para compreender a relação do corpo com o mundo:

Para aquém dos estímulos e dos conteúdos sensíveis, é preciso reconhecer um tipo de diafragma interior que, muito mais do que eles, determina aquilo que nossos reflexos e nossas percepções poderão visar no mundo, a zona de nossas operações possíveis, a amplitude de nossa vida. (ibid., p. 119).

Sendo assim, para compreender o que se passa com o doente e que está subentendido no normal, fazendo parte também da sua experiência, entretanto não de modo totalmente evidente. Não se trata pois de efetivar um abismo entre normalidade e doença mas de compreender como aquilo que não está de acordo com as evidências da atitude natural nos coloca diante da compreensão da nossa própria existência.

Destaquei então que para a fenomenologia em pauta é preciso buscar este saber que está no interior de nossa vida, anterior à atualidade de um movimento como o de pegar um lápis. Segundo Merleau-Ponty o doente nos aponta uma relação com o mundo anterior aos estímulos sensíveis que no agora podemos enumerar. Daí que é preciso efetivar aquela redução de que falamos anteriormente, afastar nossos preconceitos, a evidência das coisas, buscar compreender a origem do fenômeno.

O amputado sente sua perna, assim como posso sentir vivamente a existência de um amigo que todavia não está diante de mim; ele não a perdeu porque continua a contar com ela (...) O braço fantasma não é uma representação do braço, mas a presença ambivalente de um braço. A recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas. (ibid., p. 121).

Na aula seguinte, para adentrarmos de um modo também “prático” à esse retorno ao fenômeno da experiência perceptiva, realizei duas atividades lúdicas junto aos estudantes: o jogo digital *Beyond Eyes* e a experiência de fotografar o mundo com os olhos vendados.

O jogo *Beyond Eyes* trata-se da narrativa de Rae, uma menina que ao perder a visão devido a um acidente com fogos de artifício encontra-se tendo que reaprender a lidar com sua forma de “ver” o mundo. Rae tem muito medo de sair para além de seu quintal, o lugar em que se sente mais segura e confortável até um dia seu gato Nani foge para além da cerca e ela inicia sua busca, na qual deve receber auxílio do jogador. O que chama atenção neste jogo é o fato de que o jogador não guia Rae, pois ele também não vê de antemão onde está indo, por onde está andando.

O jogo coloca o jogador na situação vivida por Rae na medida em que o gráfico das paisagens passa a ser desvelado a cada passo, além disso, os sons são elementos que merecem destaque, pois indicam o que há por perto. Outra característica que quis destacar enquanto os estudantes jogavam era a expressão corporal de Rae, que mudava conforme as estações, ou quando exposta a algum medo ou situação de alegria.

Projetado em data show em cada sala de aula, com duração de uma aula, apenas um estudante “controlava” os comandos a cada vez, entretanto, toda a sala interagia, sugerindo o que deveria ser feito, e chamando atenção aos detalhes.

Na aula posterior, organizados em trios os estudantes deveriam vendar os olhos de um dos colegas o guiando até a praça da cidade que fica na mesma quadra do colégio. Lá, deveriam orientar o colega que estava vendado a tirar uma fotografia, dizendo a ele os detalhes do que estaria fotografando. Um de cada vez teve seus olhos vendados e fotografou algo ao redor, tendo como orientação a descrição do que os colegas estavam vendo. Desta atividade resultaram relatos e fotos enviados por e-mail que fizeram parte da avaliação e serviram de elementos de análise deste trabalho (anexo III).

Toda a abordagem do jogo e da dinâmica das fotografias serviu para colocar os estudantes já no âmbito da reflexão fenomenológica sobre a percepção, pois ao se deparar com a questão da visão, eles se depararam com a relação entre os sentidos do corpo, desconstruindo a ideia de que percebemos porque podemos ver. Além disso, abriu o debate para a situação das pessoas com deficiência visual e suas dificuldades diárias, como locomoção, acessibilidade e também o preconceito.

Na aula que se seguiu retomamos a leitura da obra de Merleau-Ponty quando afirma que o braço fantasma não é uma representação, não é uma decisão consciente, o que significa que o braço não é uma lembrança, não é imaginação, não é conteúdo de uma consciência. Para o filósofo, ele é uma *presença* ambivalente de um braço: ele está e não está presente ali. Não se trata de uma decisão da consciência de recolocar o braço ali onde não está, a recusa não é da ordem de um pensamento.

Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece de jure. A recusa da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares. (idem.).

O autor chama de *Eu engajado* esta subjetividade que a todo mundo o mundo solicita de nós e que respondemos de pronto: uma preocupação, a nossa situação, nossa inserção em um ambiente, as pessoas que conhecemos e que estão de alguma forma presentes mesmo que não estejam fisicamente. Para exemplificar, levantei algumas situações como: quando vemos um amigo é preciso recuperar todas as recordações que tivemos juntos para saber como agir junto a ele? Não, prontamente ele responde a mim e eu respondo às suas solicitações, posso compreender se ele está ansioso para me dizer algo, por exemplo, e isso não requer que eu

formule um pensamento para saber o que ele sinaliza. Ou quando vemos alguém triste, compreendemos a tristeza de pronto não por um ato de entendimento mas porque a tristeza é sensível à nós, e assim por diante. Neste sentido, o autor afirma:

Ter um braço fantasma é permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação. O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles. Na evidência deste mundo completo em que ainda figuram objetos manejáveis, na força do movimento que vai em direção a ele, e em que ainda figuram o projeto de escrever ou de tocar piano, o doente encontra a certeza de sua integridade. (ibid., p. 122).

O braço fantasma do paciente significa que ele permanece aberto às solicitações que o mundo faz a ele como quando ele possuía o braço. Ele pode tentar pegar um lápis com o braço que não está mais ali porque ele está aberto à esta situação, ela ainda é possível a ele, porque *ele conserva um saber do corpo que tinha antes da mutilação*.

O corpo que temos, que Merleau-Ponty chama de corpo-próprio é a capacidade de juntar-se à solicitações confundir-se com certos projetos. Por exemplo, alguém que anda de skate responde aos movimentos do skate porque está imerso na compreensão do andar de skate, ele está integrado ao movimento do skate. Sendo assim é o mundo ou o skate neste caso, que solicita do meu corpo sua compreensão. A relação sujeito-mundo se perfaz pelo corpo, é o que podemos perceber no jogo com a expressão corporal de Rae que fora compartilhada conosco, ou com a atividade da fotografia vendados, em que a descrição da paisagem levava à compartilhar as mesmas situações, além de que a pessoa vendada prestava mais atenção ao que os outros sentidos lhe alertavam.

O corpo é chamado por Merleau-Ponty de sujeito de percepção e isso só é possível pela sua estrita ligação com o mundo e outrem, o que nos é revelado por exemplo com os jogos realizados ou com uma doença como o membro-fantasma:

Mas, no momento mesmo em que o mundo lhe mascara sua deficiência, ele não pode deixar de revelá-la: pois se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo. No momento mesmo em que meu mundo costumeiro suscita em mim intenções habituais, não posso mais, se sou amputado, juntar-me efetivamente a ele, os objetos manejáveis, justamente enquanto se apresentam como manejáveis, interrogam uma mão que não tenho mais. (idem.).

Na mesma medida em que é o mundo que solicita de nós o saber habitual que constituímos através dele em forma de hábito é o próprio mundo que no caso do doente revela

a sua mutilação: quando solicita o movimento do braço do doente, o doente o sente, mas se dá conta de que não tem mais resposta à pergunta do mundo. O corpo já não se junta efetivamente ao mundo.

Assim, no conjunto de meu corpo se delimitam regiões de silêncio. Portanto, o doente sabe de sua perda justamente enquanto a ignora, e ele a ignora justamente enquanto a conhece. Esse paradoxo é o de todo ser no mundo: dirigindo-me para um mundo, esmago minhas intenções perceptivas e minhas intenções práticas em objetos que finalmente me aparecem como anteriores e exteriores a elas, e que todavia só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim. (ídem).

Assim, esperou-se que os estudantes se apropriassem das reflexões realizadas por Merleau-Ponty, no movimento de ler o texto, realizar as atividades propostas questionando a percepção como exclusivamente ver, além disso, como uma doença pode nos colocar de frente com o que perfaz nossa existência; e retornar ao texto e suas conclusões prévias de que o corpo mantém um saber habitual do mundo.

V - Paradoxo do ser no mundo.

Mais uma vez retomando as proposições das aulas anteriores, junto ao que já fora trabalhado, nesta aula buscou-se articular a questão da ambiguidade do membro-fantasma à noção de paradoxo de ser-no-mundo, um conceito central na fenomenologia em questão. Por ser no mundo compreende-se o Ser que não está de posse do sujeito, mas que o solicita.

O ser em questão não é do sentido do eu penso, mas sim do *eu posso*, ou seja, o que pode a consciência perceptiva é a exata medida daquilo que o mundo solicita dela e neste mesmo movimento ela sai de si, é intencional. O corpo visa algo fora de si e é este algo que lhe propõe as respostas às perguntas que ele faz de acordo com aquilo que o mundo mesmo lhe fez “perguntar”. É por continuar a dirigir-se ao mundo que o corpo ignora a perda do membro.

Neste sentido, a consciência perceptiva se faz no mundo e é o mundo que a suscita. Outro exemplo é o de manejar um os caracteres de um celular, por exemplo, a partir de certo momento em que o corpo responde à localização dos caracteres eles se inscrevem no corpo e não é preciso *pensar* para percorrer os seus movimentos. Segundo Merleau-Ponty:

No caso que nos ocupa, a ambiguidade do saber se reduz ao fato de que nosso corpo comporta como que duas camadas distintas, a do corpo habitual e a do corpo atual. Na primeira, figuram os gestos de manuseio que desapareceram da segunda, e a

questão de saber como posso sentir-me provido de um membro que de fato não tenho mais redundando em saber como o corpo habitual pode aparecer como fiador do corpo atual. Como posso perceber objetos enquanto manejáveis, embora não possa mais manejá-los? É preciso que o manejável tenha deixado de ser aquilo que manejo atualmente para tornar-se aquilo que se pode manejar, tenha deixado de ser um manejável para mim e tenha-se tornado como que um manejável em si. Correlativamente, é preciso que meu corpo seja apreendido não apenas em uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal. (idem.).

O paradoxo de saber da perda e ao mesmo tempo a ignorar (pois não é porque quer que o ferido acredita que ainda possui o membro fisicamente) é possível porque o corpo é ambíguo: é corpo habitual e corpo atual. O corpo habitual é o que mantém os objetos como manejáveis, ou seja, ele é o que nos dá o sentido de que o objeto pode ser manejável mesmo que o membro não esteja mais ali, ele é do âmbito do *possível e do hábito*.

Neste sentido os aspectos físicos e “psíquicos” se misturam, pois o sentido nasce da relação entre o corpo que possuímos com suas limitações físicas mas não se reduz a elas já que o corpo visa algo que não precisa estar atualmente ali, o corpo é também intencional.

Já o corpo atual é o corpo pessoal, o sentido que o corpo tem para mim no momento em que manejo um objeto como, por exemplo uma caneta, que simplesmente pego e isso não se torna uma questão porque meu corpo responde àquilo que foi solicitado dele integralmente.

Mas como é possível que nossa existência não se dê apenas na apreensão singular da atualidade, daquilo que acontece no imediato de uma ação como esta de pegar a caneta? Como é possível que existamos também em uma camada impessoal, que não colocamos em questão e que se manifesta num caso como este em que o braço persiste em estar presente?

Na perspectiva do ser no mundo, esse fato significa que as excitações vindas do coto mantêm o membro amputado no circuito da existência. Elas marcam e conservam seu lugar, fazem com que ele não seja anulado, com que ainda conte no organismo, elas preparam um vazio que a história do paciente vai preencher, permitem-lhe tornar real um fantasma assim como os distúrbios estruturais permitem ao conteúdo da psicose tornar real um delírio. (ibid. p. 128).

Isso significa que nossa existência é mantida não somente por aquilo que acreditamos controlar, pelo imediato de nossas ações, mas também por aquilo que se formou habitualmente no nosso corpo. Sem que nos demos conta conservamos um corpo habitual que a cada momento prepara um terreno que é preenchido pela atualidade. Por debaixo da camada atual em que pego o lápis há a habitual que preparou antes a possibilidade de que um lápis possa ser pego pela minha mão, que torna as coisas manejáveis. Sem esta habitualidade não conseguimos fazer tarefas simples, é ela que abre um campo novo de possibilidades quando

aprendemos uma prática, como andar de bicicleta, por exemplo, aprendemos algo novo quando nos instalamos nas significações possíveis daquele algo.

Da mesma forma, esta camada é impessoal porque não é totalmente representável a nós, não a identificamos prontamente, e ela só se manifesta em uma situação *problemática*. É essa camada impessoal que nos torna possível amar alguém por exemplo: para que possa amar é preciso que meu corpo tenha compreendido como algo pode ser amável, é preciso que disponha do que pode ser amável para então poder amar algo.

Como conclusão parcial, tem-se que o ser-no-mundo é este âmbito da nossa experiência em que corpo e mundo relacionam-se mutuamente sem a mediação do pensamento. Este âmbito é anterior ao pensamento objetivo e anterior à nossa atitude natural. Logo, segundo a reflexão fenomenológica de Merleau-Ponty, o corpo não é um objeto, mas o sujeito de percepção.

De modo a ilustrar de forma lúdica esta camada ambígua do corpo como sujeito de percepção, realizei junto aos estudantes uma brincadeira de mímica, em que os estudantes deveriam desempenhar mimicamente movimentos motores dados por determinadas ações como: tenista, jogador de futebol, digitar no celular, entre outros. Esta atividade serviu para “ilustrar” como o corpo aprende e guarda sentidos, que pode resgatar e simular em uma situação não atual como no caso da mímica.

Foi possível verificar que os estudantes compreenderam muito melhor o texto filosófico quando traçado o paralelo com a brincadeira da mímica, mais uma vez, os conceitos puderam adquirir um significado mais amplo quando a atividade foi realizada.

VI - Retomada dos conceitos vistos até aqui: ser no mundo, intencionalidade, corpo próprio (corpo habitual e corpo atual), Gestalt, consciência perceptiva.

Nestas aulas, investigamos fenomenologicamente o que é o sensível a partir de dois elementos traçados pelo filósofo: a cinestesia, e a motricidade das cores. A partir de uma revisão de toda a abordagem a respeito da percepção, que nas aulas anteriores culminaram na noção de corpo como sujeito perceptivo, as aulas a seguir tiveram em vista ampliar a noção de sensível como sendo aquilo que não se define apenas objetivamente mas que quando levamos em conta a percepção, aparecem como relações entre propriedades significativas dos próprios objetos consonância com a experiência perceptiva corporal.

Após realizar a revisão, foi feita uma breve contextualização da obra de Descartes e explanado como Merleau-Ponty o retoma e dialoga com ele ao longo de suas obras, traço muito comum e próprio do trabalho filosófico, a saber, o diálogo com a história da filosofia.

Lemos então a Segunda Meditação de Descartes que nos expõe o experimento da cera, lida pausadamente, identificando e explicando a reflexão feita pelo filósofo:

Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste. Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá. A mesma cera permanece após essa modificação? Cumpre confessar que permanece: e ninguém o pode negar. O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece. Talvez fosse como penso atualmente, a saber, que a cera não era nem essa doçura do mel, nem esse agradável odor das flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse som, mas somente um corpo que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras. Mas o que será, falando precisamente, que eu imagino quando a concebo dessa maneira? Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável. Ora, o que é isto: flexível e mutável? Não estou imaginando que esta cera, sendo redonda, é capaz de se tornar quadrada e de passar do quadrado a uma figura triangular? Certamente não, não é isso, posto que a concebo capaz de receber uma infinidade de modificações similares e eu não poderia, no entanto, percorrer essa infinidade com minha imaginação e, por conseguinte, essa concepção que tenho da cera não se realiza através da minha faculdade de imaginar.

E, agora, que é essa extensão? Não será ela igualmente desconhecida, já que na cera que se funde ela aumenta e fica ainda maior quando está inteiramente fundida e muito mais ainda quando o calor aumenta? E eu não conceberia claramente e segundo a verdade o que é a cera, se não pensasse que é capaz de receber mais variedades segundo a extensão do que jamais imaginei. É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem a concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente. Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é, presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta. (DESCARTES, 1983. § 11).

Na análise de Descartes sobre a cera os sentidos não nos conferem um conhecimento sobre a cera visto que ela não permanece a mesma após o contato com o fogo, por exemplo. É o entendimento que chega a uma evidência do que é a cera verdadeira: somente a extensão é algo que permanece, o que faz com que Descartes identifique a cera como realidade extensa

(res extensa) que só é possível atingir através do entendimento, não pelos sentidos. Assim, Descartes define o perceber com uma atividade intelectual.

Como vimos, Merleau-Ponty considera que o corpo é sujeito de percepção, logo, em sua crítica ao argumento de Descartes, o filósofo aponta porque a cera é identificada na experiência perceptiva, não pela análise intelectual:

A célebre análise do pedaço de cera salta de qualidades como o odor, a cor e o sabor para a potência de uma infinidade de formas e de posições, que está para além do objeto percebido e só define a cera do físico.

Para a percepção, não há mais cera quando todas as propriedades sensíveis desapareceram, e é a ciência que supõe ali alguma matéria que se conserva. A cera "percebida" ela mesma, com sua maneira original de existir, sua permanência que não é ainda a identidade exata da ciência, seu "horizonte interior" de variação possível segundo a forma e segundo a grandeza, sua cor mate que anuncia a moleza, sua moleza que anuncia um ruído surdo quando eu a golpear, enfim a estrutura perceptiva do objeto, tudo isso é perdido de vista porque são necessárias determinações de ordem predicativa para ligar qualidades inteiramente objetivas e fechadas sobre si. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 61).

Para Merleau-Ponty o sensível é aquilo que se comunica com todo o nosso corpo e um objeto não possui propriedades perceptivas além das que estão em relação com o corpo. Antes mesmo de a colocarmos em contato com o fogo ela já anuncia sua maleabilidade frente ao calor. Merleau-Ponty defende que as propriedades dela equivalem-se de alguma forma uma à outra – cor, textura, grandeza – formando uma estrutura perceptiva que o corpo compreende.

Mas, se quisermos determinar que ela seja algo além da percepção, isto será resultante de determinações objetivas, trazendo à cera qualidades que não são sentidas, não são percebidas, por exemplo: a ideia de extensão, que abarca todas as coisas e que não mantém nenhuma propriedade delas, como cor e cheiro.

Para Merleau-Ponty nossa percepção compreende, é uma forma de saber o mundo e o mundo não é aquilo que só o pensamento pode determinar dele. É o que se pode concluir do seguinte trecho:

Os sentidos comunicam-se entre si e abrem-se à estrutura da coisa. Vemos a rigidez e a fragilidade do vidro e, quando ele se quebra com um som cristalino, este som é trazido pelo vidro visível. Vemos a elasticidade do aço, a maleabilidade do aço incandescente, a dureza da lâmina em uma plaina, a moleza das aparas. A forma dos objetos não é seu contorno geométrico: ela tem uma certa relação com sua natureza própria e fala a todos os nossos sentidos ao mesmo tempo em que fala à visão. A forma de uma prega em um tecido de linho ou de algodão nos faz ver a flexibilidade ou a secura da fibra, a frieza ou o calor do tecido. Enfim, o movimento dos objetos visíveis não é o simples deslocamento das manchas de cor que lhes correspondem no campo visual. No movimento do galho que um pássaro acaba de abandonar, vemos sua flexibilidade ou sua elasticidade, e é assim que um galho de macieira e um galho de bétula imediatamente se distinguem. Vemos o peso de um bloco de ferro que se afunda na areia, a fluidez da água, a viscosidade do xarope. Da mesma maneira, no ruído de um automóvel ouço a dureza e a desigualdade dos

paralelepípedos, e com razão fala-se em um ruído "frouxo", "embaçado" ou "seco". Se se pode duvidar de que a audição nos dê verdadeiras "coisas", pelo menos é certo que ela nos oferece, para além dos sons no espaço, algo que "rumoreja" e, através disso, ela se comunica com os outros sentidos. (ibid., p. 308).

Da mesma maneira que a cera ou qualquer objeto é percebido em estrutura, segundo o filósofo nosso corpo também realiza uma comunicação entre sentidos. Quando vemos o vidro não percebemos apenas pela visão mas também pelo tato: percebemos sua fragilidade. Quando percebemos, todos os nossos sentidos cooperam para aquilo que percebemos, nesta medida não isolamos suas propriedades como, por exemplo, quando dizemos: o mel é doce, tem cor mate, um certo brilho. Quando percebemos o mel, percebemos a doçura inseparavelmente de suas qualidades, elas se articulam e a maleabilidade, seu aspecto grudento caracteriza-se na sua doçura, não à toa, dizemos quando a pessoa é muito meiga, afável, dizemos que é doce como mel.

(...) cada qualidade abre-se para as qualidades dos outros sentidos. O mel é açucarado. Ora, o açucarado – “doçura indelével, que permanece indefinidamente na boca e sobrevive à deglutição” – é, na ordem dos sabores, essa própria presença pegajosa que a viscosidade do mel realiza na ordem do tato. Dizer que o mel é viscoso e dizer que é açucarado são duas maneiras distintas de dizer a mesma coisa, ou seja, uma certa relação da coisa conosco ou uma certa conduta que ela nos sugere ou nos impõe, uma certa maneira que ela tem de seduzir, de atrair, de fascinar o sujeito livre que se encontra confrontado com ela. O mel é um certo comportamento do mundo com relação a meu corpo e a mim. E é o que faz com que as diferentes qualidades que possui não sejam meramente justapostas nele, mas, pelo contrário, idênticas na medida em que elas todas manifestam a mesma maneira de ser ou de se comportar no mel. (MERLEAU-PONTY, 2004. p. 22).

Contudo, a coisa não é definida por uma ou outra qualidade, mas todas estas qualidades formam a sua unidade na medida em que cada uma refere-se uma à outra para formar algo. Estas qualidades, segundo Merleau-Ponty são comportamentos das coisas em relação a nós. Logo, as qualidades sensíveis não são isoláveis na percepção, elas existem em relação a nós e umas às outras.

VII - qualidades sensíveis e sua equivalência motora: a percepção das cores e de suas formas de se remeterem ao corpo.

As artes foram aliadas de Merleau-Ponty em seu trabalho filosófico, especial a pintura. Nos trechos que seguem Merleau-Ponty reflete a respeito da natureza sensível das cores e sua correspondência motora, ou seja, de como as cores significam ao corpo perceptivo. Na

pintura, elas formam questões, nos provocam para a opacidade do sensível, para o inacabamento constante da percepção e para seu estatuto originário, sempre a ser retomado.

Uma outra forma de nos trazerem questões é no exercício de análise da experiência enquanto corpo como sujeito perceptivo, o corpo como correspondente do sensível. É o que nos mostra por exemplo o relato de um doente, como no trecho a seguir:

Só se compreende a significação motora das cores se elas deixam de ser estados fechados sobre si mesmos ou qualidades indescritíveis oferecidas à constatação de um sujeito pensante, se elas atingem em mim uma certa montagem geral pela qual sou adaptado ao mundo, se elas me convidam a uma nova maneira de avaliar e se, por outro lado, a motricidade deixa de ser a simples consciência de minhas mudanças de lugar presentes ou futuras para tornar-se a função que, a cada momento, estabelece meus padrões de grandeza, a amplitude variável de meu ser no mundo. O azul é aquilo que solicita de mim uma certa maneira de olhar, aquilo que se deixa apalpar por um movimento definido de meu olhar. Ele é um certo campo ou uma certa atmosfera oferecida à potência de meus olhos e de todo o meu corpo. Aqui a experiência da cor confirma e faz compreender as correlações estabelecidas pela psicologia indutiva. Comumente o verde passa por uma cor "repousante". "Ele me fecha em mim mesmo e me põe em paz", diz uma doente. Ele "não nos pede nada e não nos convoca a nada", diz Kandinsky. O azul parece "ceder ao nosso olhar", diz Goethe. Ao contrário, o vermelho "entranha-se no olho", diz Goethe ainda. O vermelho "dilacera", o amarelo é "picante", diz um doente de Goldstein. De uma maneira geral, temos de um lado, com o vermelho e o amarelo, "a experiência de um arrancamento, de um movimento que se distancia do centro", e de um outro lado, com o azul e o verde, temos a experiência do "repouso e da concentração". Pode-se evidenciar o fundo vegetativo e motor, a significação vital das qualidades, empregando estímulos fracos ou breves. A cor, antes de ser vista, anuncia-se então pela experiência de uma certa atitude do corpo que só convém a ela e a determina com precisão: "Há um deslizamento de alto a baixo em meu corpo, portanto isso não pode ser verde, só pode ser azul; mas de fato não vejo o azul", diz um outro paciente. E um outro: "Cerrei os dentes e sei por isso que é amarelo. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 208).

Esta característica motora das cores está presente por exemplo na publicidade e nos filmes, quando se quer realçar um determinado significado. A partir de propagandas fizemos algumas análises da forma como elas nos atingem, dos significados de suas cores e como elas nos requisitam.

Na perspectiva do ser-no-mundo o mundo solicita de nós algo e nosso corpo responde à ele. Na perspectiva expressa pela fenomenologia as cores carregam consigo significações que são retomadas pelo corpo, algumas tem o sentido de nos "arrancar de nosso centro" e outras tem o sentido de nos colocar em "repouso e concentração". Deste modo, as cores implicam comportamentos, elas relacionam-se à motricidade do corpo.

Utilizando algumas obras de arte de artistas como Cezanne, Picasso, Braque, citados por Merleau-Ponty, realizei a percepção das obras junto aos estudantes questionando os aspectos das cores, o que elas suscitam e como são apreendidas.

(...) em Cézanne, Juan Gris, Braque, Picasso encontramos objetos de diversas maneiras – limões, bandolins, cachos de uva, maços de cigarro – que não se insinuam ao olhar como objetos bem conhecidos, mas, ao contrário, detêm o olhar, colocam-lhe questões, comunicam-lhe estranhamente (...)

O que aprendemos de fato ao considerar o mundo da percepção? Aprendemos que nesse mundo é impossível separar as coisas de sua maneira de aparecer. Decerto, quando defino uma mesa de acordo com o dicionário – prancha horizontal sustentado por três ou quatro suportes e sobre a qual se pode comer, escrever etc. – posso ter o sentimento de atingir como que a essência da mesa, e me desinteresso de todos os atributos que podem acompanhá-la, forma dos pés, estilo das molduras, etc., mas isto não é perceber, é definir. Quando, pelo contrário, percebo uma mesa, não me desinteresso da maneira como ela cumpre sua função de mesa, e o que me interessa é a maneira, a cada vez singular, com que ela sustenta seu tampo, é o movimento único, desde os pés até o tampo, que ela opõe ao peso e que torna cada mesa distinta de todas as outras. Aqui não há detalhe que seja insignificante (...) e a significação “mesa” só me interessa na medida em que emerge de todos os “detalhes” que encarnam sua modalidade presente. Ora, se sigo a escola da percepção, encontro-me pronto para compreender a obra de arte, porque esta é também uma totalidade tangível na qual a significação não é livre, por assim dizer, mas ligada, escrava de todos os signos, de todos os detalhes que a manifestam para mim. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 22).

Como uma retomada dos aspectos principais vistos ao longo das aulas, esta última atividade teve como objetivo a compreensão de que assim como a experiência de uma obra de arte a percepção é um acontecimento único na qual emerge uma significação que se faz total, na medida em que a infinidade de qualidades dos objetos implica-se entre si nos possibilitando o perceber.

Todas as qualidades sensíveis importam na percepção e assim também ocorre com a obra de arte. Em ambos um mundo surge de aspectos que não são passíveis de ser compreendidos quando buscamos determiná-los. O mesmo que ocorre no caso das figuras da Gestalt, na ilusão de Muller, no caso do ferido em guerra ou ainda na experiência de um objeto qualquer. Em nenhum dos elementos que foram delineados a percepção é algo redutível a uma propriedade ou a uma atividade apenas intelectual. É porque possuímos uma relação estreita com o mundo que podemos perceber e neste sentido, nosso corpo nos situa no mundo e é quem efetiva a atividade de perceber, junto ao mundo o corpo consiste no sujeito de percepção.

Considerações finais:

A filosofia em sala de aula é vista muitas vezes como algo de misterioso principalmente pelos alunos que ingressam no ensino médio e que têm seu primeiro contato com a disciplina, seja por ter voltado tão recentemente à obrigatoriedade e já ter sido colocada em cheque novamente sua devida presença em sala, seja por incitar a curiosidade daquilo que é novo. Qualidade ou não, esta curiosidade latente frente à disciplina pode ser usada a nosso favor no processo de ensino/aprendizagem. Isto porque nós professores já dispomos de uma das principais matérias-primas do conhecimento que é a curiosidade dos estudantes. O que precisamos fazer é não deixar com que ela acabe.

Junto à curiosidade outro elemento que perfaz a prática filosófica nas escolas é a atividade filosófica a ser transformada em matéria de aprendizagem. Na perspectiva deste trabalho a visão de atividade filosófica adotada foi da utilização de textos filosóficos em sala, pelos quais se teve em vista na mesma medida ensinar filosofia em um sentido amplo, ou seja, possibilitando metodologia de ensino/aprendizagem e propiciar atitude filosófica dos estudantes, levando em conta incitar ainda mais a curiosidade dos mesmos frente ao pensamento filosófico por meio das práticas utilizadas, o que resultou neste material que pode servir de aporte de estudos e de aplicação a outros professores.

Todavia, não é uma tarefa fácil a leitura de textos filosóficos em sala de aula, o que pôde ser percebido ao longo da aplicação das aulas. Os fragmentos precisavam ser breves e muito bem trabalhados e mesmo assim pôde-se perceber que apenas a leitura e aula expositiva sobre o assunto não suscitaria resultados positivos, visto que apenas com a complementação a partir de uma atividade provocadora como as ilusões de ótica, uma brincadeira como a mímica ou o jogo *Beyond Eyes* é que o texto mostrava-se mais significativo.

O vocabulário dos estudantes também consistiu em um elemento que dificultou a leitura dos textos, o que demanda que os fragmentos sejam além de tudo bem analisados, ou seja, que o significado de palavras e frases seja esmiuçado junto aos estudantes. Além disso, também quanto à compreensão das palavras, as apostilas tiveram um erro de impressão oriundo de um defeito na máquina copiadora do colégio o que suprimiu algumas letras do início de cada linha.

Como expusemos em capítulos anteriores, a perspectiva de leitura dos textos foi tanto pelas suas características de estilo quanto instrumental. A respeito do estilo, é possível afirmar que em se tratando de uma linguagem filosófica esboçada nele, a leitura dos textos filosóficos em sala nos revelou que não haja uma simples leitura que não se atente à forma com que o

autor expressa suas ideias, para apreender a forma dos textos no que se refere a seu estilo e expressão do autor, os textos nos requeriam uma leitura interessada e comprometida, na qual sempre buscava chamar atenção dos estudantes à essa forma que identifica tanto a construção filosófica do autor quanto sua visão filosófica a respeito da experiência perceptiva, ou seja, as leituras realizadas foram acompanhadas de deter os estudantes atentos à forma escrita, à expressão da descrição adotada por Merleau-Ponty como um de seus recursos filosóficos, ou por Descartes através da análise reflexiva. Portanto, na mesma medida em que se dava a leitura e se expandia o vocabulário e se praticava a fluência em leitura e também na escrita, buscava-se desenvolver a percepção à forma filosófica dos textos.

Entretanto, uma característica que não pode ser deixada de lado foi o fato de que por vezes não havia tempo suficiente para elaborar os comentários a respeito das aulas e sobre os fragmentos de textos no tempo de uma aula. Além disso, poucas vezes foi possível retomar os comentários a fim de diagnosticar junto a toda a turma os conceitos que deixaram a desejar ou ficaram incompletos na formulação dos comentários, algo que se deve também à dificuldade que muitos alunos possuem de escrita.

Mesmo diante das dificuldades apontadas que não são particularidades da escola em questão, mas que perfazem como um todo o ensino público, a partir da análise de comentários dos textos filosóficos, falas e posicionamentos dos alunos no decorrer das aulas podemos tecer apontamentos a respeito de noções que tiveram uma nova significação a partir do trabalho com o método fenomenológico ao longo do plano de aulas. Os critérios a seguir referem-se à análise da abordagem satisfatória ou insatisfatória a respeito da escrita dos comentários, contemplando ou não as seguintes noções:

- **Corpo:** De início compreendido como conjunto de sentidos passa a uma compreensão singular do mundo, não isolamento de sentidos, mas a correspondência entre eles, a saber, de como os sentidos compreendem uma correspondência entre si formando as experiências.
- **Perspectiva:** O que na atitude natural significava ver definindo e englobando a visão total do objeto, passa a ser na atitude fenomenológica ver de um tempo e espaço que não reduz o lugar de onde o outro se situa, mas sim, que a perspectiva do outro está virtualmente na perspectiva particular, ou seja, ela encontra-se ali como um possível.
- **Definir x perceber:** Definir abrange o sentido de esgotar o que são as coisas, as objetivando, as tornando ponto de vista absoluto. Enquanto que perceber passa a caracterizar o acesso ao mundo que se dá de modo inesgotável.

O trabalho foi aplicado com cerca de 220 estudantes, número que variou de acordo com algumas transferências ao longo do tempo. Ao analisar os resultados, foi possível concluir que 60% dos estudantes atingiram uma compreensão satisfatória, visto que seus comentários abordam satisfatoriamente as noções supracitadas.

Quanto aos que discorreram insatisfatoriamente seus comentários a análise qualitativa não significa que o estudante não tenha tido nenhum aproveitamento e compreensão dos conceitos, pois nos aponta a respeito da elaboração de comentários que refletissem as noções supracitadas, que por vezes refletem a dificuldade de escrita e expressão dos estudantes, ou ainda se devem ao número elevado de faltas que dificulta o acompanhamento das aulas.

Os comentários de textos, dos quais alguns podem ser observados no anexo V, mostraram-se uma importante ferramenta para constatar a aprendizagem dos principais conceitos filosóficos trabalhados. Como exposto acima partimos da perspectiva de que a filosofia se perfaz também pela escrita, pelo desenrolar de uma atividade filosófica que pode ser acompanhada de um método, na medida em que desvela uma concepção de filosofia apresentada pelo próprio texto filosófico.

Ao lançar mão dessa perspectiva de ensino de filosofia tem-se assim que o planejamento das aulas pode - no que diz respeito a um tema como foi o caso da experiência perceptiva - ser criado do encontro do professor com a metodologia filosófica, com a concepção filosófica de filosofia que se apresenta no texto. Na medida em que o professor interroga o texto a fim de extrair-lhe a concepção filosófica, o docente pode ter em mente a seguinte questão: o texto possibilita também recursos metodológicos de ação como práticas, dinâmicas e atividades? Se sim, quais? Se não, o que fica em aberto é então em que medida pode ainda ser utilizado em aulas de filosofia no ensino médio?

Visamos extrair a metodologia fenomenológica de Merleau-Ponty o que abriu os olhos para o que o texto tornava possível em termos de prática, foi o caso dos exemplos expostos nos próprios fragmentos de textos filosófico do autor, quanto dos que não estavam dados mas que foram criados através da leitura e deste manejo do texto. Isto possibilitou que os estudantes pudessem ir de encontro ao pensamento filosófico do autor e permitiu adentra-lo para além da aprendizagem apenas teórica do texto. As atividades desenvolvidas junto aos textos são lembradas até hoje pelos estudantes, como um exemplo deparei-me este ano com um estudante reprovado que possuía muita dificuldade de escrita (a qual venho trabalhando junto a ele para sua melhoria) e que me perguntou se este ano faríamos novamente as atividades que fizemos no ano anterior em especial a experiência de andar com os olhos vendados e o que ela o fez pensar.

Mesmo com dificuldades de leitura e escrita a presença do texto filosófico e do manejo a fim de extrair-lhe a concepção filosófica do autor e trabalhar através da leitura e de atividades práticas esta concepção e metodologia, os estudantes mostraram-se participativos e atentos na maior parte das aulas, mostrando-se envolvidos e motivados pelas atividades.

Exemplo disto, que se apresenta como um importante elemento que este trabalho proporcionou analisar foi a abrangência da noção de corporeidade para além de sua abordagem conceitual. É evidente a presença e a dependência das tecnologias, principalmente do celular entre os estudantes que além de estarem constantemente com os olhos vidrados em telas e imagens, também costumam estar sempre com fone de ouvido ouvindo música em volume excessivamente alto. Diante disto, foi possível perceber o quanto os estudantes ficaram admirados, surpresos e entusiasmados pelas descobertas a respeito da corporeidade nas leituras e práticas realizadas, o que indica a carência de atividades que potencializam a amplitude da experiência perceptiva, que despertem interrogações e novidades a respeito da corporeidade.

Faz-se necessário também apontar que o trabalho com a escrita e a leitura é algo de que os estudantes carecem, pois ficam restritas principalmente à disciplina de língua portuguesa. É evidente que outras disciplinas também trabalham com a leitura de textos, entretanto, a leitura articulada à escrita não é atividade comum a todas, o que leva muitos estudantes a reclamarem de não praticar a escrita nem de textos dissertativos nem de comentários de textos.

Esta é uma lacuna que o trabalho da filosofia em sala de aula pode cumprir de forma muito eficaz. O texto filosófico e esta visão de extrair-lhe uma concepção filosófica são próprios da filosofia, o que como vimos, adquire uma característica que vai além da aprendizagem como conteúdo a ser preenchido no espírito no aluno. Na leitura do texto filosófico o estudante vai de encontro e identifica-se com o estilo e a concepção filosófica, podendo ser atingido pela mesma, aspectos de uma aprendizagem significativa para além da reprodução de conteúdos.

Bibliografia:

ADORNO, Wiesenrund Ludwig Theodor. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995a.

BONDY, Salazar Cesar Augusto. *Didactica de la Filosofia*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Fondo Editorial. 1995.

BRAGAGNOLO, F. *Atitude Natural e Atitude Fenomenológica: a relação existente entre as diferentes atitudes a partir do ato intuitivo*. In Intuitio. Porto Alegre: Vol.7 – Nº.2. Nov 2014. p. 73-88.

CANDIDO, Antonio. *Vários Escritos*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul: 2011.

CARDIM, Leandro Neves. *Corpo*. Col. Filosofia Frente & Verso. São Paulo: Globo, 2009.

CHAUÍ, Souza Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty)*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____, *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____, *Maurice Merleau-Ponty: a obra fecunda*. In revista Cult. Ed 127. 2010.

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; as paixões da alma; Cartas*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior, São Paulo: Abril Cultural, 1983

_____, *Meditações*. (Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DANTO, Arthur C. *O descredenciamento filosófico da arte*. Prefácio por Jonathan Gilmore; tradução Rodrigo Duarte. Belo Horizonte: Autêntica Editora: 2015.

GOLDSCHIMIDT, V. *Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos*. Disponível na internet via WWW. URL: <http://www.jcrisostomodesouza.ufba.br/goldsc.html>. Acesso em 29/05/2018.

GUEROULT, Martial. *Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos*. Tradução de Pedro Jonas de Almeida. In: Trans/ Form/ Ação. São Paulo, 30 (1): 235-246, 2007.

_____, *O método em história da Filosofia*. Tradução de Nicole Alvarenga Marcello; in revista Sképsis ano VIII n 12; São Paulo: 2015.

HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica* (1936). (tradução: Diogo Falcão Ferrer). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

JOHNSON, G. *Phenomenology and painting: "Cezanne's doubt"*. Evanston: North western University, 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Serviço de Educação e Bolsas Fundação CalousteGulbenkian: 2001.

MERLEU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____, *O homem e a comunicação: A prosa do mundo*. Tradução de Celina Luz; Rio de Janeiro: Edições Bloch: 1974.

_____, (1964). *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____, *O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas*. Campinas: Papirus, 1990.

_____, *Sinais*, trad. Fernando Gil, Editorial Minotauro, 1962.

_____, *Conversas*. trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MULLER-GRANZOTTO, Marcos José. *Merleau-Ponty acerca da expressão*. Porto Alegre. Edipucrs. 2001.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *O Sensível e o Inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade*; in revista *Kriterion* nº 110, Belo Horizonte, 2004.

_____, *Tempo e sujeito: O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty* in *Tudo dois pontos*, 2005.

NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos – Por que a Democracia precisa das humanidades*. São Paulo. Martins Fontes. 2015.

SOUZA, Martins Cristina Débora. *Por que a leitura de textos filosóficos em sala de aula é uma prática indispensável?* in: Revista Kíneses Vol. X, n 24 (Edição Especial), dezembro de 2018. p. 73-88.

Anexos

Anexo I

Estudante:

Turma:

Professora Débora Cristina Martins de Souza

Projeto: **Atividade e método filosófico segundo Merleau-Ponty - investigação sobre uma**

I - A questão da perspectiva e a atitude natural

Nestes trechos o filósofo Merleau-Ponty nos faz pensar a respeito da visão, ele coloca em questão a **perspectiva** e a relação do observador e do objeto observado. O que são os objetos que vemos se eles não podem ser resumidos a apenas uma de nossas perspectivas? E o que é o ver se estamos sempre a ver em perspectivas? Veremos com a leitura que ao afirmar que percebemos algo, temos a tendência de “esquecer” as perspectivas que formam a percepção deste algo, este “esquecimento” que é algo natural, é o que nos leva a ter ideias objetivas, ele é o que o autor chama de **atitude natural**.

(...) vejo a casa vizinha sob um certo ângulo, ela seria vista de outra maneira da margem direita do Sena, de outra maneira do interior, de outra maneira ainda de um avião; a casa *ela mesma* não é nenhuma dessas aparições, ela é, (...) o termo sem perspectivas do qual se podem derivá-las todas, ela é a casa vista de lugar algum.

Mas o que significam estas palavras? Ver não é sempre ver de algum lugar? Dizer que a casa *ela mesma* é vista de lugar algum não seria dizer que ela é invisível? Entretanto, quando digo que vejo a casa com meus olhos, certamente não digo nada de contestável: não entendo que minha retina e meu cristalino, que meus olhos enquanto órgãos materiais funcionam e fazem com que eu a veja; interrogando apenas a mim mesmo, não sei nada disso. Eu quero exprimir com isso uma certa maneira de ter acesso ao objeto, o "olhar", que é tão indubitável quanto meu próprio pensamento, tão diretamente conhecido por mim. Precisamos compreender como a visão pode fazer-se de alguma parte sem estar encerrada em sua perspectiva. (ibid. p. 103)

Ver é entrar em um universo de seres que *se mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim. Em outros termos: olhar um objeto é vir habitá-lo e dali apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele. Mas, na medida em que também as vejo, elas permanecem moradas abertas ao meu olhar e, situado virtualmente nelas, percebo sob diferentes ângulos o objeto central de minha visão atual.

Assim, cada objeto é o espelho de todos os outros. Quando olho o abajur posto em minha mesa, eu lhe atribuo não apenas as qualidades visíveis a partir de meu lugar, mas ainda

aqueles que a lareira, as paredes, a mesa podem "ver", o verso de meu abajur é apenas a face que ele "mostra" à lareira.

Portanto, posso ver um objeto enquanto os objetos formam um sistema ou um mundo e enquanto cada um deles dispõe dos outros em torno de si como espectadores de seus aspectos escondidos e garantia de sua permanência. Qualquer visão de um objeto por mim reitera-se instantaneamente entre todos os objetos do mundo que são apreendidos como coexistentes, porque cada um deles é tudo aquilo que os outros "vêm" dele. (ibid. p. 105)

Portanto, nossa fórmula de agora há pouco deve ser modificada; a casa ela mesma não é a casa vista de lugar algum, mas a casa vista de todos os lugares. O objeto acabado é translúcido, ele está penetrado de todos os lados por uma infinidade atual de olhares que se entrecruzam em sua profundidade e não deixam nada escondido. (ibid. p. 106)

O que acabamos de dizer da perspectiva espacial, poderíamos dizê-lo também da perspectiva temporal. Se considero a casa atentamente e sem nenhum pensamento, ela tem um ar de eternidade e dela emana uma espécie de entorpecimento. Sem dúvida, eu a vejo de um certo ponto de minha duração, mas ela é a mesma casa que eu via ontem, um dia mais moço; é a mesma casa que um velho e uma criança contemplam. Sem dúvida, ela própria tem sua idade e suas mudanças; mas, mesmo que desabe amanhã, permanecerá verdadeiro para sempre que hoje ela existiu, cada momento do tempo se dá por testemunhos todos os outros, ele mostra, sobrevivendo, "como aquilo devia passar" e "como aquilo terá acabado", cada presente funda definitivamente um ponto do tempo que solicita o reconhecimento de todos os outros, o objeto é visto portanto a partir de todos os tempos, assim *como é visto* de todas as partes e pelo mesmo meio, que é a estrutura de horizonte. (idem)

O presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, e, como este retém da mesma maneira o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente. O mesmo acontece com o futuro iminente que terá, ele também, seu horizonte de iminência. Mas com meu passado imediato tenho também o horizonte de futuro que o envolvia, tenho portanto o meu presente efetivo visto como futuro deste passado. Com o futuro iminente, tenho o horizonte de passado que o envolverá, tenho portanto meu presente efetivo como passado deste futuro. (idem)

(...) Meu presente pode deixar de ser um presente de fato, logo arrastado e destruído pelo escoamento da duração, e tornar-se um ponto fixo e identificável em um tempo objetivo.

Mas, mais uma vez, meu olhar humano só *põe* uma face do objeto, mesmo se, por meio dos horizontes, ele visa todas as outras. Ele só pode ser confrontado com as visões precedentes ou com as dos outros homens por intermédio do tempo e da linguagem. Se concebo à imagem do meu os olhares que, de todas as partes, exploram a casa e definem a casa ela mesma, ainda tenho apenas uma série concordante e indefinida de visões sobre o objeto, não tenho o objeto em sua plenitude. (ibid, p. 107)

A posição do objeto nos faz ultrapassar os limites de nossa experiência efetiva, que se aniquila em um ser estranho, de forma que para terminar crê extrair dele tudo aquilo que ela nos ensina. É este êxtase da experiência que faz com que toda percepção seja percepção de algo. Obcecado pelo ser, e esquecendo o perspectivismo de minha experiência, eu o trato doravante como objeto, eu o deduzo de uma relação entre objetos. (ibid, p. 108)

A consciência que eu tinha de meu olhar como meio de conhecer, recalco-a e trato meus olhos como fragmentos de matéria. Desde então, eles tomam lugar no mesmo espaço objetivo em que procuro situar o objeto exterior, e acredito engendrar a perspectiva percebida pela projeção dos objetos em minha retina. Da mesma forma, trato minha própria história perceptiva como um resultado de minhas relações com o mundo objetivo; meu presente, que é meu ponto de vista sobre o tempo, torna-se um momento do tempo entre todos os outros, minha duração um reflexo ou um aspecto abstrato do tempo universal, assim como meu corpo um modo do espaço objetivo. (idem)

Assim como o objeto, a ideia pretende ser a mesma para todos, válida para todos os tempos e para todos os lugares, e a individuação do objeto em um ponto do tempo e do espaço objetivos aparece finalmente como a expressão de uma potência posicional universal. (ibid., p. 109)

II - O sensível: o que é sentir?

Merleau-Ponty se deparou com alguns estudos científicos que o levaram a revisar as categorias da percepção, como por exemplo: a sensação. Quando afirmamos sentir algo, recaímos na fórmula que abordamos em aulas anteriores: no momento de explicar, deixamos de lado o modo como se origina a percepção. Retomaremos aqui as perguntas da primeira aula, retomando assim o “esquecimento” do perspectivismo espaço temporal, como contraponto à atitude natural.

Nós investigaremos duas influências à esta reformulação da sensação em Merleau-Ponty: A Gestalttheorie e o caso do paciente mutilado na guerra. Estes dois elementos foram importantes para Merleau-Ponty rever o significado da percepção.

Primeiramente, ao apenas olhar para estas duas retas, o que você conclui a respeito de seus tamanhos?



Anotações

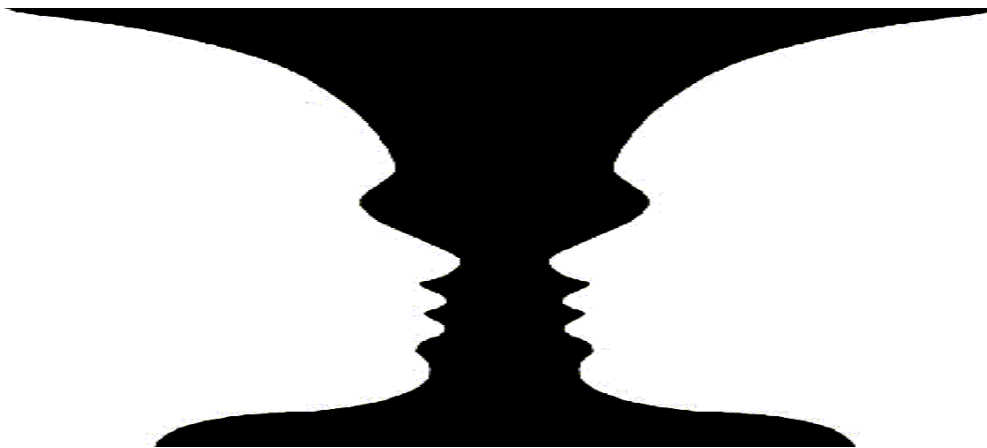
Agora, meça-as com uma régua. Qual a conclusão?

Vejam os que Merleau-Ponty afirma:

(...) não são nem iguais nem desiguais; é no mundo objetivo que essa alternativa se impõe. O campo visual é este meio singular no qual as noções contraditórias se entrecruzam porque os objetos – as retas de Muller-Lyer – não estão postos ali no terreno do ser, em que uma comparação seria possível, mas são apreendidos cada um em seu contexto particular, como se não pertencessem ao mesmo universo. (...) No mundo tomado em si tudo é determinado. (ibid., p. 27)

(...) uma linha deixa de ser igual à outra sem tornar-se “desigual”: ela se torna “outra”, o que significa dizer que uma linha objetiva isolada e a mesma linha considerada em uma figura deixam de ser, para a percepção, “a mesma”. (ibid., p. 33)

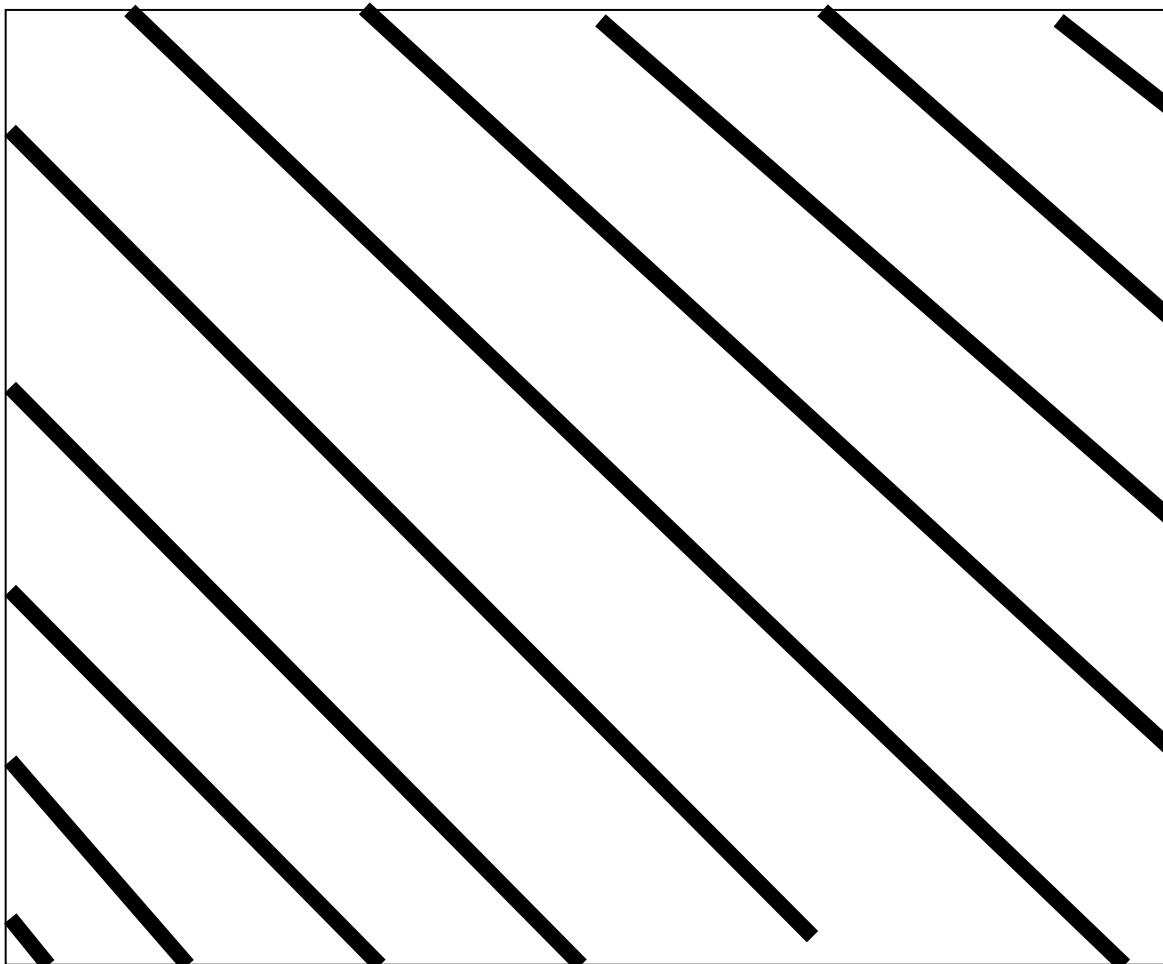
Agora vejamos o que ocorre com esta figura:



O que você vê?

Quando a *Gestalttheorie* nos diz que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter, isso não é um caráter contingente da percepção de fato, que nos deixaria livres, em uma análise ideal, para introduzir a noção de impressão. Trata-se da própria definição do fenômeno perceptivo, daquilo sem o que um fenômeno não pode ser chamado de percepção. O "algo" perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um "campo". Uma superfície verdadeiramente homogênea, não oferecendo *nada para se perceber*, não pode ser dada a *nenhuma percepção*. Somente a estrutura da percepção efetiva pode ensinar-nos o que é perceber. Portanto, a pura impressão não apenas é inencontrável, mas imperceptível e portanto impensável como momento da percepção. (ibid., p. 24)

Agora iremos reproduzir a ilusão de Zollner:



Na ilusão de Zöllner, eu "vejo" as linhas principais inclinadas uma em direção à outra. (...) De onde vem que elas se recusem assim a deixar-se separar das linhas auxiliares"? Seria preciso reconhecer que, recebendo linhas auxiliares, as linhas principais deixaram de ser paralelas, que elas perderam aquele sentido para adquirir um outro, que as linhas auxiliares importam na figura uma significação nova que doravante ali vagueia e dali não pode mais ser destacada. É essa significação aderente à figura, essa transformação do fenômeno, que motiva o juízo falso e está, por assim dizer, *atrás* dele. É ela, ao mesmo tempo, que restitui um sentido à palavra "ver", para alguém do juízo, para além da qualidade ou da impressão, e faz reaparecer o problema da percepção. (ibid., p. 64)

Anotações:

III - O corpo – sujeito perceptivo:

Merleau-Ponty dispõe de um método, chamado fenomenológico (como o próprio nome propõe: de compreensão dos fenômenos) que busca compreender a maneira como a consciência apreende aquilo que acontece, a maneira como percebemos.

No método fenomenológico é necessário que retornemos aos fenômenos, visto que a atitude natural nos distancia da sua compreensão. É pois, necessário que tomemos a atitude de colocar em suspenso a ideia de mundo (porque tendemos a compreendê-lo como algo determinado e vimos que na percepção o sentido não se dá de modo objetivo) em dúvida a evidência perceptiva das coisas (porque nossa percepção tende a compreender as coisas sem se perguntar como elas são possíveis, como elas se originam em nossa percepção, como vimos a respeito da perspectiva temporal e espacial) e enfim, em questão o pensamento objetivo.

O que uma doença pode nos ensinar de filosófico? Sobre o ser? Na Fenomenologia da Percepção, a partir de casos como o membro fantasma, em que mesmo após a mutilação, o doente sente a presença de um membro que não possui mais, Merleau-Ponty busca compreender o sentido que perpassa esse caso, e que no normal, não é colocado em questão. Normalmente, nosso corpo não é colocado em questão quando é solicitado pelas atividades mais corriqueiras: pegar um lápis por exemplo. Mas no doente, isso se torna uma questão, pois ele sente a presença de algo que não está efetivamente ali. Para Merleau-Ponty, isso pode nos dar bases para compreender a relação do corpo com o mundo:

O membro fantasma frequentemente conserva a mesma posição em que estava o braço real no momento do ferimento: um ferido de guerra ainda sente em seu braço fantasma os estilhaços de obus que laceraram seu braço real. (ibid., p. 115)

Para alguém dos estímulos e dos conteúdos sensíveis, é preciso reconhecer um tipo de diafragma interior que, muito mais do que eles, determina aquilo que nossos reflexos e nossas percepções poderão visar no mundo, a zona de nossas operações possíveis, a amplitude de nossa vida. (ibid., p. 119)

O amputado sente sua perna, assim como posso sentir vivamente a existência de um amigo que todavia não está diante de mim; ele não a perdeu porque continua a contar com ela (...) O braço fantasma não é uma representação do braço, mas a presença ambivalente de um braço. A recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas. (ibid., p. 121).

Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure*. A recusa

da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares. (idem)

Ter um braço fantasma é permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação. O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles. Na evidência deste mundo completo em que ainda figuram objetos manejáveis, na força do movimento que vai em direção a ele, e em que ainda figuram o projeto de escrever ou de tocar piano, o doente encontra a certeza de sua integridade. (ibid., p. 122)

Mas, no momento mesmo em que o mundo lhe mascara sua deficiência, ele não pode deixar de revelá-la: pois se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo. No momento mesmo em que meu mundo costumeiro suscita em mim intenções habituais, não posso mais, se sou amputado, juntar-me efetivamente a ele, os objetos manejáveis, justamente enquanto se apresentam como manejáveis, interrogam uma mão que não tenho mais. (idem)

Assim, no conjunto de meu corpo se delimitam regiões de silêncio. Portanto, o doente sabe de sua perda justamente enquanto a ignora, e ele a ignora justamente enquanto a conhece. Esse paradoxo é o de todo ser no mundo: dirigindo-me para um mundo, esmago minhas intenções perceptivas e minhas intenções práticas em objetos que finalmente me aparecem como anteriores e exteriores a elas, e que todavia só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim. (idem)

No caso que nos ocupa, a ambiguidade do saber se reduz ao fato de que nosso corpo comporta como que duas camadas distintas, a do corpo habitual e a do corpo atual. Na primeira, figuram os gestos de manuseio que desapareceram da segunda, e a questão de saber como posso sentir-me provido de um membro que de fato não tenho mais redundando em saber como o corpo habitual pode aparecer como fiador do corpo atual. Como posso perceber objetos enquanto manejáveis, embora não possa mais manejá-los? É preciso que o manejável tenha deixado de ser aquilo que manejo atualmente para tornar-se aquilo que *se* pode manejar, tenha deixado de ser um *manejável para mim* e tenha-se tornado como que um *manejável em si*. Correlativamente, é preciso que meu corpo seja apreendido não apenas em uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal. (idem)

Na perspectiva do ser no mundo, esse fato significa que as excitações vindas do coto mantêm o membro amputado no circuito da existência. Elas marcam e conservam seu lugar, fazem com que ele não seja anulado, com que ainda conte no organismo, elas preparam um vazio que a história do paciente vai preencher, permitem-lhe tornar real

um fantasma assim como os distúrbios estruturais permitem ao conteúdo da psicose tornar real um delírio. (ibid., p. 128)

Anotações:

IV - O sensível:

Segunda Meditação de Descartes, com o experimento da cera:

Merleau-Ponty foi um estudioso do filósofo e matemático René Descartes (31/03/1596 – 11/02/1650). Descartes ainda hoje é considerado um dos pensadores mais influentes na Filosofia, por suas obras e o que elas significaram na nossa história. Em seu livro *Meditações Metafísicas*, Descartes nos expõe argumentos a respeito do fundamento do conhecimento, da existência de Deus e da existência da alma como substância distinta do corpo. No trecho abaixo, Descartes argumenta sobre a percepção sensível, de como o sensível tem correspondência corporal (sentidos) mas apenas na inspeção da alma (mente/entendimento) é que a cera pode ser percebida verdadeiramente, pois a alma é responsável por compreender elementos que compõem a cera ou qualquer objeto sensível, como por exemplo, a extensão.

Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste. Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele toma-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá. A mesma cera permanece após essa modificação? Cumpre confessar que permanece: e ninguém o pode negar. O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece. Talvez fosse como penso atualmente, a saber, que a cera não era nem essa doçura do mel, nem esse agradável odor das flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse som, mas somente um corpo que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras. Mas o que será, falando precisamente, que eu imagino quando a concebo dessa maneira? Consideremo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à

cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável. Ora, o que é isto: flexível e mutável? Não estou imaginando que esta cera, sendo redonda, é capaz de se tornar quadrada e de passar do quadrado a uma figura triangular? Certamente não, não é isso, posto que a concebo capaz de receber uma infinidade de modificações similares e eu não poderia, no entanto, percorrer essa infinidade com minha imaginação e, por conseguinte, essa concepção que tenho da cera não se realiza através da minha faculdade de imaginar.

E, agora, que é essa extensão? Não será ela igualmente desconhecida, já que na cera que se funde ela aumenta e fica ainda maior quando está inteiramente fundida e muito mais ainda quando o calor aumenta? E eu não conceberia claramente e segundo a verdade o que é a cera, se não pensasse que é capaz de receber mais variedades segundo a extensão do que jamais imaginei. É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente. Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é, presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta. (DESCARTES, 1983. § 11)

Anotações:

V - As considerações de Merleau-Ponty a respeito da passagem do livro *Meditações Cartesianas* do filósofo Descartes:

A célebre análise do pedaço de cera salta de qualidades como o odor, a cor e o sabor para a potência de uma infinidade de formas e de posições, que está para além do objeto percebido e só define a cera do físico.

Para a percepção, não há mais cera quando todas as propriedades sensíveis desapareceram, e é a ciência que supõe ali alguma matéria que se conserva. A cera "percebida" ela mesma, com sua maneira original de existir, sua permanência que não é ainda a identidade exata da ciência, seu "horizonte interior" de variação possível

segundo a forma e segundo a grandeza, sua cor mate que anuncia a moleza, sua moleza que anuncia um ruído surdo quando eu a golpear, enfim a estrutura perceptiva do objeto, tudo isso é perdido de vista porque são necessárias determinações de ordem predicativa para ligar qualidades inteiramente objetivas e fechadas sobre si. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 61)

Os sentidos comunicam-se entre si e abrem-se à estrutura da coisa. Vemos a rigidez e a fragilidade do vidro e, quando ele se quebra com um som cristalino, este som é trazido pelo vidro visível. Vemos a elasticidade do aço, a maleabilidade do aço incandescente, a dureza da lâmina em uma plaina, a moleza das aparas. A forma dos objetos não é seu contorno geométrico: ela tem uma certa relação com sua natureza própria e fala a todos os nossos sentidos ao mesmo tempo em que fala à visão. A forma de uma prega em um tecido de linho ou de algodão nos faz ver a flexibilidade ou a secura da fibra, a frieza ou o calor do tecido. Enfim, o movimento dos objetos visíveis não é o simples deslocamento das manchas de cor que lhes correspondem no campo visual. No movimento do galho que um pássaro acaba de abandonar, lemos sua flexibilidade ou sua elasticidade, e é assim que um galho de macieira e um galho de bétula imediatamente se distinguem. Vemos o peso de um bloco de ferro que se afunda na areia, a fluidez da água, a viscosidade do xarope. Da mesma maneira, no ruído de um automóvel ouço a dureza e a desigualdade dos paralelepípedos, e com razão fala-se em um ruído "frouxo", "embaçado" ou "seco". Se se pode duvidar de que a audição nos dê verdadeiras "coisas", pelo menos é certo que ela nos oferece, para além dos sons no espaço, algo que "rumoreja" e, através disso, ela se comunica com os outros sentidos. (ibid., p. 308)

(...) Cada qualidade abre-se para as qualidades dos outros sentidos. O mel é açucarado. Ora, o açucarado – “doçura indelével, que permanece indefinidamente na boca e sobrevive à deglutição” – é, na ordem dos sabores, essa própria presença pegajosa que a viscosidade do mel realiza na ordem do tato. Dizer que o mel é viscoso e dizer que é açucarado são duas maneiras distintas de dizer a mesma coisa, ou seja, uma certa relação da coisa conosco ou uma certa conduta que ela nos sugere ou nos impõe, uma certa maneira que ela tem de seduzir, de atrair, de fascinar o sujeito livre que se encontra confrontado com ela. O mel é um certo comportamento do mundo com relação a meu corpo e a mim. E é o que faz com que as diferentes qualidades que possui não sejam meramente justapostas nele, mas, pelo contrário, idênticas na medida em que elas todas manifestam a mesma maneira de ser ou de se comportar no mel. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 22)

Só se compreende a significação motora das cores se elas deixam de ser estados fechados sobre si mesmos ou qualidades indescritíveis oferecidas à constatação de um sujeito pensante, se elas atingem em mim uma certa montagem geral pela qual sou adaptado ao mundo, se elas me convidam a uma nova maneira do avaliar e se, por outro lado, a motricidade deixa de ser a simples consciência de minhas mudanças de lugar presentes ou futuras para tornar-se a função que, a cada momento, estabelece meus padrões de grandeza, a amplitude variável de meu ser no mundo. O azul é aquilo que solicita de mim uma certa maneira de olhar, aquilo que se deixa apalpar por um movimento definido de meu olhar. Ele é um certo campo ou uma certa atmosfera oferecida à potência de meus olhos e de todo o meu corpo. Aqui a experiência da cor confirma e faz compreender as correlações estabelecidas pela psicologia indutiva. Comumente o verde

passa por uma cor "repousante". "Ele me fecha em mim mesmo e me põe em paz", diz uma doente. Ele "não nos pede nada e não nos convoca a nada", diz Kandinsky. O azul parece "ceder ao nosso olhar", diz Goethe. Ao contrário, o vermelho "entranha-se no olho", diz Goethe ainda. O vermelho "dilacera", o amarelo é "picante", diz um doente de Goldstein. De uma maneira geral, temos de um lado, com o vermelho e o amarelo, "a experiência de um arrancamento, de um movimento que se distancia do centro", e de um outro lado, com o azul e o verde, temos a experiência do "repouso e da concentração". Pode-se evidenciar o fundo vegetativo e motor, a significação vital das qualidades, empregando estímulos fracos ou breves. A cor, antes de ser vista, anuncia-se então pela experiência de uma certa atitude do corpo que só convém a ela e a determina com precisão: "Há um deslizamento de alto a baixo em meu corpo, portanto isso não pode ser verde, só pode ser azul; mas de fato não vejo o azul", diz um outro paciente. E um outro: "Cerreí os dentes e sei por isso que é amarelo. (ibid., p. 208)

Anotações:

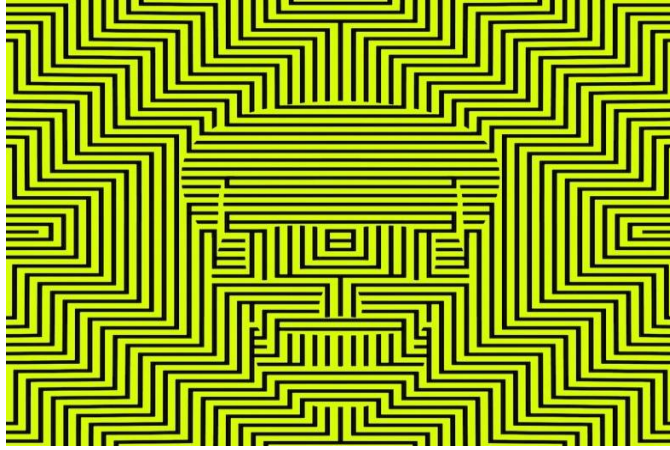
VI - (...) Em Cézanne, Juan Gris, Braque, Picasso encontramos objetos de diversas maneiras – limões, bandolins, cachos de uva, maços de cigarro – que não se insinuem ao olhar como objetos bem conhecidos, mas, ao contrário, detêm o olhar, colocam-lhe questões, comunicam-lhe estranhamente (...)

O que aprendemos de fato ao considerar o mundo da percepção? Aprendemos que nesse mundo é impossível separar as coisas de sua maneira de aparecer. Decerto, quando defino uma mesa de acordo com o dicionário – prancha horizontal sustentado por três ou quatro suportes e sobre a qual se pode comer, escrever etc. – posso ter o sentimento de atingir como que a essência da mesa, e me desintereço de todos os atributos que podem acompanhá-la, forma dos pés, estilo das molduras, etc., mas isto não é perceber, é definir. Quando, pelo contrário, percebo uma mesa, não me desintereço da maneira como ela cumpre sua função de mesa, e o que me interessa é a maneira, a cada vez singular, com que ela sustenta seu tampo, é o movimento único, desde os pés até o

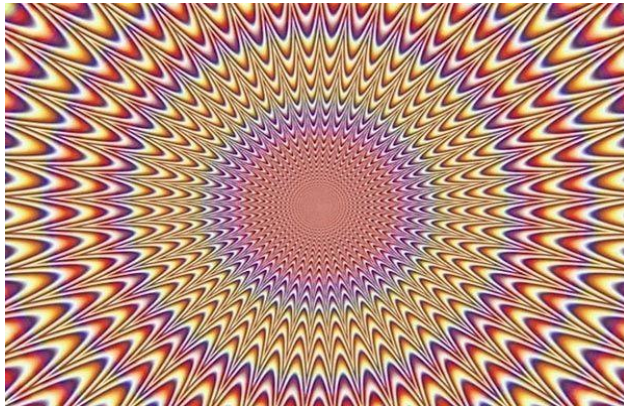
tampo, que ela opõe ao peso e que torna cada mesa distinta de todas as outras. Aqui não há detalhe que seja insignificante (...) e a significação “mesa” só me interessa na medida em que emerge de todos os “detalhes” que encarnam sua modalidade presente. Ora, se sigo a escola da percepção, encontro-me pronto para compreender a obra de arte, porque esta é também uma totalidade tangível na qual a significação não é livre, por assim dizer, mas ligada, escrava de todos os signos, de todos os detalhes que a manifestam para mim. (ibid., p. 55)

Glossário, rascunho, anotações:

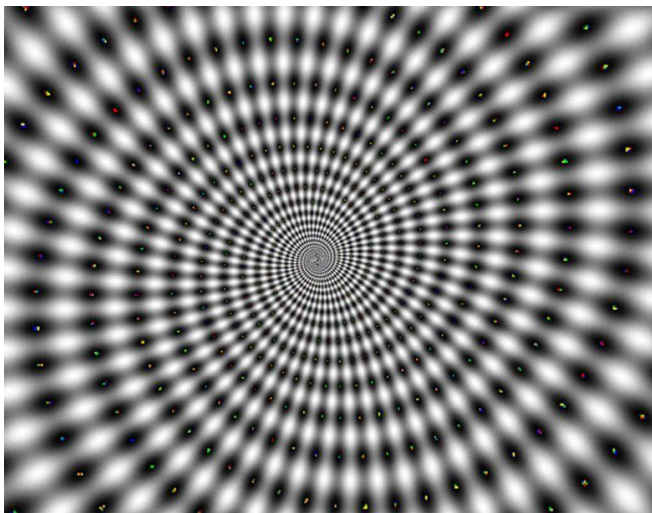
Anexo II



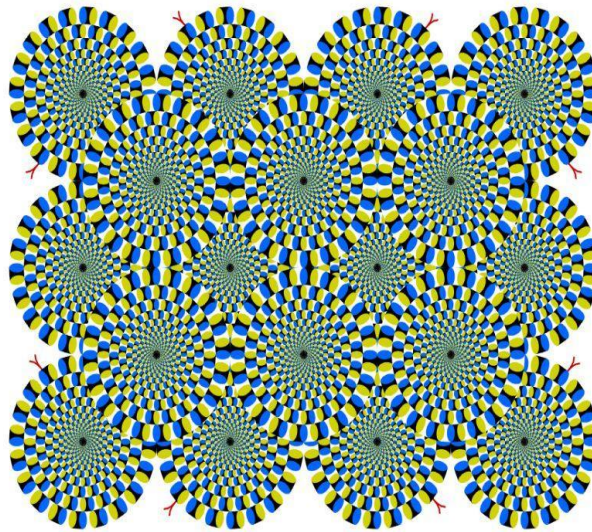
Ilusão de ótica I



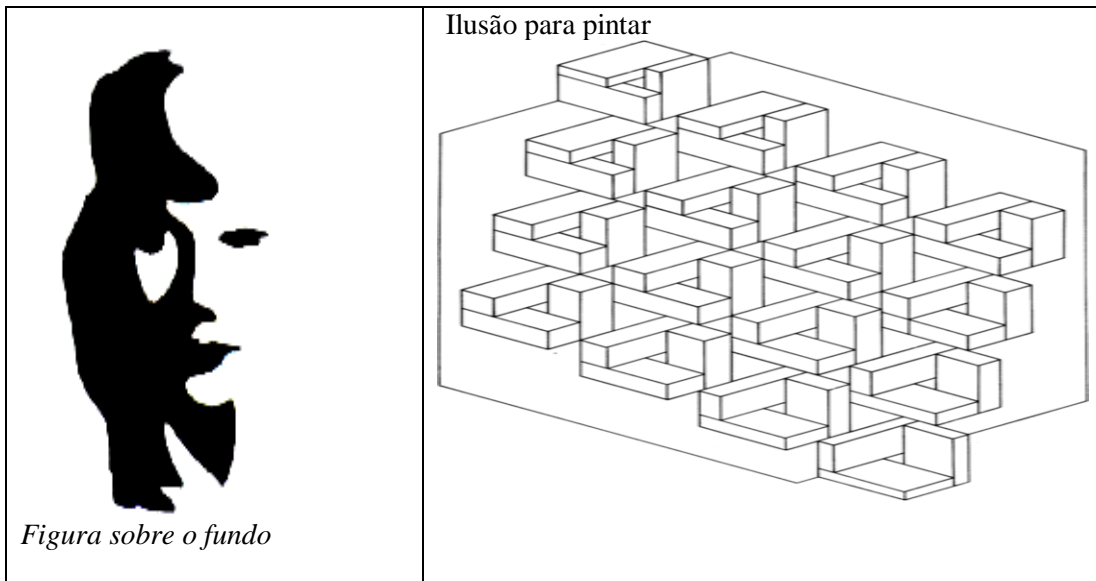
Ilusão de ótica II



Ilusão de ótica III



Ilusão de ótica V



Anexo III

“Reação e sentimento: Os sentimento de nós três foi o mesmo, de medo, desespero, desconfiança e foi engraçado. O sentimento de desconfiança e medo vem do fato de estar vendado e não poder enxergar como já estamos acostumados a ver foi difícil, já um cego já tem mais facilidade, só pelo tato, olfato e audição.

Com essas partes do corpo os seus sentidos são mais aguçados por isso eles tem mais facilidade. Conseguimos com facilidade porque tinha alguém nos guiando e o lugar que estávamos já era do nosso conhecimento, a parte de tirar a foto foi difícil, porque foi complicado de enquadrar e saber o ângulo certo.”

“é um experimento muito bom quando vc esta com a venda pois vc nao consegue ver mas vc consegui sentir ouvir seguir as coisas pelo cheiro pelos som parece que tudo fica mais intenso a cada toque. Ja quando vc esta sendo o condutor é uma função importante pois vc e os olhos da pessoa vc leva ela a lugares novos mostrando como e interessante a natureza o mundo o contato com o universo”.

“Apesar do desconforto de não conseguir enxergar onde se pisa e da chance de encontrar um buraco em qualquer esquina, há vários positivos na jornada a gente reconhece que apura a audição, sente mais os diferentes aromas e percebe o quanto o tato se torna importante. Andei mais presa, mas, ao mesmo tempo, todos os barulhos e os cheiros vieram em primeiro plano estimula mais os sentimentos , e também medo de cair e tive a sensação de que a falta de cuidado com os espaço público e também a falta de cuidado das pessoas”.

“Com essa aula de filosofia, pudemos explorar vários dos nossos sentidos, o que foi uma grande experiência e também descoberta. Ficamos atentos ao som, e principalmente ao tato de nossos colegas de classe, e isso foi um dos melhores fatores, já que pudemos também expandir nossa confiança um nos outros, e nossa auto- confiança também. Após termos realizado a atividade e conferir como ficou, todas nós ficamos surpresas, com a capacidade que temos, mesmo faltando um sentido tão importe: a visão”.

Anexo IV



Guardanapo de mesa, e frutas por Paul Cezanne.



Arlequin com violão por Juan Gris.



Acrobata por Pablo Picasso

Anexo V

Comentários satisfatórios:

aula 11
Um objeto pode ser visto, observado de várias formas e pontos de vista diferentes. Eu posso ver a frente de uma coisa, porém, não vejo seus lados, seu interior ou seu fundo. Como vejo a parte de cima de um objeto, já meu amigo pode ver somente um de seus lados. O objeto em si não é apenas o que eu vejo, ele é uma junção de todos os pontos de vista.

O tempo subjetivo é algo que marcamos, o tempo vivida é algo que vivemos e ele está ligado, independente do passado, presente e futuro, tudo é ligado.

O fato de eu ter visto uma coisa no passado e ela se destruir no futuro, não muda o fato que ela existiu e eu a vi.

No mundo é impossível separar as coisas. Cada coisa tem seus "detalhes" e nem sempre conseguimos distingui-los.

Definir é quando a gente quer determinar. Só a percepção é quando a todo momento a gente quer entrar em contato com o corpo. Nunca temos a totalidade de algo, nem sempre conseguimos determinar.

Tudo 31

Se mudamos algo, como um quadro em um sala, não estamos apenas mudando aquele quadro, e sim mudando todo o seu ambiente (sala). Quando observamos algo em algum lugar, aquele lugar passa a ser algo diferente.

Não se pode ver algo sem um fundo, o fundo é necessário para a percepção.

Comentários insatisfatórios:

entendi que cada um vê^o de uma forma,
que todos nós temos uma forma de olhar;
que também a posição do objeto nos fez
ultrapassar os limites de nossa experiência
espacial. Entendi também que quando afirmamos
que sentir algo nos dá uma fórmula que
desordenamos quando falamos sobre "fundo" é
um dado que podemos obter, isso não seria
um contato contíguo da percepção de fato

Dado vai dizer que existe
sem linhas principais e auxili
ares no desenho, e eles mudam
conforme o ponto de vista

O retos. empri e igla mais os pontos final mudar
de qualquer