

Razão, corpo, existência e formação em Merleau-Ponty: contribuições para a descolonialidade do fazer pedagógico

Reason, body, existence and formation in Merleau-Ponty: contributions for decoloniality of pedagogical making

Adão PEIXOTO¹

Resumo

Neste artigo é apresentado um estudo sobre razão, corpo, existência e formação no pensamento de Merleau-Ponty e suas contribuições para a descolonialidade do fazer pedagógico. Merleau-Ponty nos apresenta um grande desafio: o de romper com os dualismos que dicotomizam a compreensão sobre o ser humano. Para esse filósofo, o homem é um ser de totalidade e é dessa forma que deve ser compreendido. O ponto de partida da nossa reflexão é a noção de razão como razão encarnada no mundo da vida (*Lebenswelt*) que rompe com a concepção de razão instrumental. A partir daí desenvolvemos nossa reflexão sobre corpo, existência, formação e suas contribuições para a descolonialidade do fazer pedagógico.

Palavras-chave: Razão. Corpo. Existência. Formação.

Abstract

In this article presents a study on reason, body, existence and formation in Merleau-Ponty's thought and his contributions for the decoloniality of pedagogical making. Merleau-Ponty presents us a great challenge: to break with the dualisms that dichotomize understanding about human being. For this philosopher, man is a being of totality and so must be understood. The starting point of our reflection is the notion of reason as reason embodied in the life world (*Lebenswelt*) that breaks with the conception of instrumental reason. Thenceforth, we developed our reflection on body, existence, formation and its contributions for the decoloniality of pedagogical making.

Keywords: Reason. Body. Existence. Formation.

1 Doutor em Educação (USP), líder do Grupo de Estudos e Pesquisa Fenomenologia, Ciências e Educação do CNPq, professor associado da Faculdade de Educação da UFG. Endereço: Rua 235, Setor Universitário, CEP: 74605-050. Goiânia – Goiás – Tel: (62)-32096202. E-mail: <apeixotoufg@hotmail.com>.

Concepção de razão: a razão encarnada no mundo vida

O filósofo Hilton Japiassu (2006), no instigante texto *A crise da razão do Ocidente* (2006), apresenta uma interessante reflexão sobre os caminhos e descaminhos da razão no Ocidente. O autor começa o texto afirmando que precisamos da razão para muitas coisas, entre elas, para a “[...] construção de uma ponte entre as ‘coisas’ do coração e as ‘coisas’ da razão[...]” (JAPIASSU, 2006, p. 28, grifos do autor). Precisamos dela também para demonstrar que a razão “[...] possui limites, não é onipotente e pode delirar” (JAPIASSU, 2006, p. 28). Esse é o nosso grande desafio, o de construir *ponte*, religar aquilo que a razão desligou: religar as coisas do coração e as coisas da razão; religar as coisas do mundo vida (*Lebenswelt*) e as coisas da razão, que a racionalidade ocidental teima em manter separadas.

Para Japiassu (2006, p. 28), diferentemente da inteligência, a razão não é um dado natural, mas um conjunto de procedimentos, regras e coerções historicamente construído, que “[...] corresponde a uma vontade de possuir uma visão coerente dos fenômenos e do mundo”. Mesmo sendo esse conjunto de elementos lógico, é possível, segundo Japiassu (2006, p. 28), “[...] falar de uma história da razão em estreita ligação com a história da cultura ocidental”. O autor questiona se existiria apenas uma razão ou se poderíamos falar de razões, e conclui que “[...] claro que só existe uma razão, caso contrário não teriam validade as leis científicas” (JAPIASSU, 2006, p. 28). Entretanto, segundo ele, a razão se manifesta de diversas formas. Por isso,

[...] o singular da razão não é incompatível com o plural das racionalidades, vale dizer, com essas diversas formas de nosso espírito criar estruturas lógicas para aplicá-las ao mundo real e com ele dialogar: embora não pretenda esgotar a totalidade do real num sistema lógico e coerente (racionalização), a racionalidade tem a pretensão de dialogar com o que lhe resiste, pois ‘há mais coisa no mundo que em nossa filosofia’. O universo é muito mais rico do que podem concebê-lo nossas estruturas lógicas e racionais. (JAPIASSU, 2006, p. 28, grifo do autor).

Para o autor, o que é particular ao Ocidente é a forma de racionalidade que ficou conhecida por racionalismo, crença de que todo objeto só pode ser pensado e resolvido por meio da razão, que “[...] nada existe que não tenha sua razão de ser, de tal forma que, de direito, nada existe que não seja inteligível” (JAPIASSU, 2006, p. 29).

Ao ampliar a concepção destes pressupostos, Japiassu chega à conclusão de que a aventura da razão ocidental produziu o racionalismo e as diversas formas de racionalidade e de racionalização:

[...] se por *razão* entendemos um método de conhecimento fundado no cálculo e na lógica para resolver problemas postos pelo espírito humano em função dos dados que caracterizam uma situação ou determinado fenômeno; e por *racionalidade* uma adequação estabelecida entre uma coerência lógica (descritiva ou explicativa) e por *racionalização* a construção de uma visão coerente e totalizante do universo a partir dos dados parciais ou de um princípio único, perceberemos que a aventura da razão ocidental produziu, a partir do século XVII, um robusto racionalismo, várias formas de racionalidades e de racionalizações. (JAPIASSU, 2006, p. 30, grifos do autor).

No século XVIII, os avanços no campo da física possibilitaram “[...] conceber um universo determinista totalmente inteligível ao cálculo” (JAPIASSU, 2006, p. 30). Com isso, o racionalismo passa a dispor de uma “[...] visão do mundo comportando a identidade do real, do racional e do calculável. Hegel proclama: “[...] todo real é racional e todo racional é real” (apud JAPIASSU, 2006, p. 30). Acrescento a essas observações de Japiassu a constatação de que Comte também proclamava que o real é o positivo, o que é ordem, objetivo, útil, racional, neutro e empiricamente comprovado. Com isso, são eliminadas, dessas visões de mundo, “[...] toda desordem e toda subjetividade. A razão se converte no grande mito unificador do saber, da ética e da política” (JAPIASSU, 2006, p. 30). A razão passa a ser a orientação da vida, onde quer que ela ocorra: no trabalho, na escola, na família, no lazer.

O racionalismo, segundo Japiassu (2006, p. 31), em sua luta contra o mito, as superstições, os obscurantismos e as religiões, “[...] promove um saber empiricamente fundado e experimentalmente verificável [...] ergue-se sobre quatro pilstras independentes e inter-dependentes: a racionalidade, o empirismo, a imaginação e a verificação [...]”, que passaram a se constituir a base do pensamento ocidental. Começa aqui uma aventura da razão que a leva à desrazão.

Japiassu (2006, p. 31) avalia que o racionalismo só permaneceu emancipatório enquanto se manteve vinculado ao humanismo, à luta pela justiça, liberdade e igualdade: “[...] uma vez abandonadas as idéias humanistas, a racionalização começa a devorar a razão”. Com a influência positivista, a razão se esvazia da sua dimensão humanista e emancipatória, e se deixa guiar pelos princípios da ordem,

do progresso, da harmonia, da técnica, do utilitário, do funcional, do operatório. Com isso, “[...] os homens deixam de ser concebidos como indivíduos livres ou sujeitos. Passam a obedecer à aparente racionalidade do Estado, da burocracia e do mercado” (JAPIASSU, 2006, p. 31).

A razão, ao tratar os homens como coisas e não como pessoas livres; a ciência, como instrumento meramente técnico, utilitário e funcional; a reflexão, desvinculada do mundo vida; a razão, em oposição aos sentimentos e emoções; a cientificidade, em oposição à criticidade, diante de tudo isso, “[...] se enlouquece e gera os totalitarismos. Quando há uma derrocada do humanismo e da virtude crítica, desencadeia-se uma força implacável de ordem e homogeneização” (JAPIASSU, 2006, p. 32). Essa loucura surge quando a razão

[...] se torna ao mesmo tempo instrumento do poder (e dos poderes) e da ordem. Quando se converte no fim do poder e dos poderes, quer dizer, quando a racionalização, sem deixar de construir um instrumento dos processos bárbaros de dominação, passa a instaurar e a justificar uma ordem racionalizadora na qual tudo o que a perturba deve ser considerado criminoso, demente ou subversivo. (JAPIASSU, 2006, p. 32).

Essa avaliação da instrumentalização da razão, vamos encontrá-la também em Husserl (2002), que provavelmente tenha sido o precursor dessa crítica, e em Merleau-Ponty. Podemos dizer que, para Merleau-Ponty, é por não ter o mundo vida (*Lebenswelt*) como base da sua orientação a razão se tornou desrazão. As concepções teóricas que assumiram essa perspectiva da razão, em especial o positivismo, se constituíram, segundo Merleau-Ponty (1989, p. 48), num “[...] pensamento de sobrevôo [...]”, na crença de que a razão e a ciência podem colocar-se soberanamente acima de tudo: “[...] pensamento de sobrevôo, pensamento do objeto em geral – torne a colocar-se num ‘há prévio, no lugar, no solo do mundo sensível’”. Esse pensamento faz com que a ciência manipule as coisas e renuncie a habitá-las. “Fabrica para si modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se defronta com o mundo atual” (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 47). Esse pensamento é o que Merleau-Ponty também denomina “[...] operatório [...]” (1989, p. 48), uma espécie de artificialismo, pensamento desenraizado da vida.

Na sua origem, a filosofia assume a função de reflexão livre, universal, teórica e desinteressada, sem se prender a interesses particulares, imediatistas e práticos. A filosofia motivada pelo *thaumátzein* platônico e aristotélico formula questionamentos gnosiológico-críticos, inaugurando um novo espírito de livre crítica, orientado para tarefas infinitas. Essa função da filosofia, foi ao longo da história europeia se modificando, distanciando-se do seu solo originário: o mundo humano.

A razão técnica e cientificista passou a ocupar o espaço que anteriormente era ocupado pela filosofia. Esse é o novo ente europeu forjado por essa racionalidade, que passa a ser predominante a partir do advento da idade moderna, ente negador da crítica e da atitude humanizadora.

As bases da ciência, a partir de então, deslocaram os resultados científicos da experiência prático-cotidiana para um progresso destituído da preocupação com o humano. Esse modo como as ciências se desenvolveram é chamado por Husserl de objetivismo. Essa orientação desenvolveu uma prática científica que se preocupa em investigar as coisas apenas em sua materialidade e causalidade, sem levar em conta os predicados valorativos das coisas e situações mundanas.

Merleau-Ponty propõe como referência da razão não o objetivismo, mas o *Lebenswelt*, o mundo da vida, mundo da experiência sensível e das associações intersubjetivas. Portanto, a noção de razão como encarnação no mundo vida (*Lebenswelt*), mundo sensível-percebido, mundo histórico-social vivido: “[...] é o mundo histórico-cultural concreto, sedimentado intersubjetivamente em usos e costumes, saberes e valores, entre os quais se encontra a imagem do mundo elaborada pelas ciências” (ZILLES, 2002, p. 49). Trata-se do mundo pleno de valores em que a ciência circunscreve a natureza. Merleau-Ponty propõe que a investigação científica e filosófica se volte para o mundo da vida em toda a sua complexidade. Para isso desenvolve uma ideia ampliada de cientificidade que não recusa a complexidade do mundo da vida, mas parte dela para compreender o estabelecimento do objetivismo e para superá-lo.

A filosofia, ao se distanciar do *Lebenswelt*, se distanciou do mundo humano, se fechou no mundo das doutrinas, mundo das interpretações, do já dito, e se esqueceu de sua finalidade: a compreensão das essências, pois “[...] o *Lebenswelt* é o âmbito de nossas originárias ‘formações de sentido’, do qual nascem as ciências” (ZILLES, 2002, p. 49, grifo do autor).

A concepção de corpo no pensamento de Merleau-Ponty

Para Merleau-Ponty (apud PEIXOTO, 2011), o corpo não é uma coisa, não é uma máquina, nem é pura ideia, mas movimento, sensibilidade e expressão criadora. É uma concepção que se opõe às perspectivas racionalistas, empiristas e positivistas.

Descartes elabora sua concepção epistemológica com base na dúvida, ao transformá-la em método. É a partir daí que formula também sua abordagem sobre o corpo. Define-o como pura exterioridade, uma substância *extensa*, material. Considera que o ser humano é constituído por duas substâncias distintas: a substância pensante, de natureza espiritual, que é o pensamento; e

a substância *extensa*, de natureza material, que é o corpo. Mantém, com isso, o dualismo psicofísico instituído por Platão. Difere deste, porque trata o corpo como corpo-objeto, associado à ideia mecanicista do ser humano-máquina. Platão defende o pressuposto de que a alma, antes de ser introduzida no corpo, teria vivido no mundo puramente espiritual, mundo perfeito, mundo das ideias. Ao se unir ao corpo, ela se degrada, vindo a ter influência do mundo dos sentidos. Com isso, ela passa a ter duas dimensões: uma superior (a alma intelectual) e outra inferior (a alma do corpo). Esta última é irracional e está dividida em duas partes: a irascível, que é impulsiva, localizada no peito; e a concupiscível, centrada no ventre e voltada para os desejos de bens materiais e apetite sexual. Todo esforço humano consiste em exercer o domínio da alma superior sobre a inferior. Como está apegada ao mundo dos sentidos, a alma inferior conduz ao erro, à opinião, à aparência, impedindo o acesso da pessoa à verdade. O corpo, movido pela alma irascível, é fonte de corrupção, de erros e de decadência. Se a alma superior não conseguir dominar as paixões, os desejos, enfim, os apetites do corpo, a pessoa não é capaz de uma existência digna. A alma é eterna, pura, fonte da verdade, e o corpo é mortal, impuro, degradante, fonte do erro, da perdição. Surge aí o dualismo psicofísico, a oposição entre corpo e alma.

O empirismo, por sua vez, reforça esse dualismo, já que reduz a dimensão corpórea às forças deterministas da natureza. Com isso, a pessoa deixa de ser a responsável pelo seu próprio destino, passando a ser determinada pelo meio, pelo momento, pela raça. Essa é também a concepção do positivismo, que privilegia apenas a exterioridade do comportamento, a forma como ele se manifesta.

Com o conceito de intencionalidade, Merleau-Ponty supera o dualismo corpo-alma, procurando compreender nesses polos as relações de reciprocidade. Acredita que é na dinâmica entre essas polaridades que pode ser encontrado o sentido tanto do corpo quanto da alma. É na relação do *extremo subjetivismo* com o *extremo objetivismo* que apreendemos a concepção de homem numa perspectiva de totalidade sempre aberta, em circularidade, uma dialética que “[...] mantém a oposição mas não realiza a superação através de uma síntese. Chamada de hiperdialética ou dialética sem síntese, tem como modelo a constante tensão entre polaridades, a constituição de uma latência entre pólos” (COELHO JR.; CARMO, 1991, p. 17). Não é nos polos, mas no *entre*, na *mediação*, que devemos buscar o sentido das coisas. Nesse sentido, o corpo não se identifica com as coisas, mas é *ser-no-mundo*. Para Merleau-Ponty (1999, p. 576, grifo do autor):

[...] o mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta. O

sujeito é ser-no-mundo, e o mundo permanece 'subjetivo', já que sua textura e suas articulações são desenhadas pelo movimento de transcendência do sujeito.

O corpo não é coisa e nem obstáculo, mas dimensão da totalidade do ser humano. O meu corpo não é uma coisa que eu possuo. Eu sou meu corpo. Sobre isso, Merleau-Ponty (1999, p. 207-208) afirma: “[...] eu não estou diante do meu corpo, estou em meu corpo, ou antes, sou meu corpo”. Eu me revelo pelas minhas manifestações corporais. É por isso que, ao observarmos o movimento de alguém, por exemplo, não percebo como uma simples coisa em movimento, como simples movimento mecânico, como uma máquina, mas como gesto expressivo, o que possibilita a expressão da unidade entre pensamento e ação, entre a dimensão física e psíquica. O agir aqui tem seu pensamento, não é agir mecânico, destituído de sentido, mas fonte de significação. Assim, o gesto nunca é movimento de uma coisa, não é expressão apenas corporal, mas expressão de uma pessoa; é comunicação que revela a interioridade da pessoa. A expressão facial pode revelar desprezo, raiva, amor, acolhida, rejeição. O meu corpo e o corpo do outro não são uma coisa qualquer, são corpo humano. Nossa primeira comunicação com os outros e com o mundo, quando nascemos, é pelo corpo: gestos que revelam que estamos com dor, fome, frio. Antes de sermos um ser que conhece, somos um ser que vive e sente.

É com o corpo que participamos de todas as atividades de nossa vida: do trabalho, do lazer, do sexo, da arte. O trabalho humano, por exemplo, é o processo por meio do qual interferimos na natureza e a modificamos, adequando-a às nossas necessidades. Isso é feito não só pela força física, pela ação do corpo, mas também pela ação do pensamento, que projeta e orienta a ação do corpo. Com isso, ao mesmo tempo em que transformamos a natureza nos transformamos também.

Podemos dizer que a obra *Fenomenologia da percepção* apresenta uma reflexão filosófica do *enraizamento da consciência no corpo*. A intencionalidade aqui deixa de ser um atributo da consciência para ser expressão de um corpo voltado para o mundo. É por isso que Merleau-Ponty (1999, p. 12, grifo do autor) afirma que a “[...] verdade não habita o ‘homem interior’, ou antes, não há homem interior; o homem está no mundo, e é no mundo que ele se reconhece”.

Nessa perspectiva, o corpo percebe e é simultaneamente percebido. O corpo passa a ser nosso “[...] ancoradouro no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 200); não é mais um receptáculo passivo das coisas que o rodeiam, mas realidade que exerce uma comunicação com o mundo. É por isso que “[...] o mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14).

Merleau-Ponty desenvolve uma reflexão que traz à luz o que está *antes* de toda ciência: o mundo vivido. Com isso, ele não está propondo rejeitar a ciência em virtude do seu caráter objetivista, nem cair no irracionalismo. Propõe, isto sim, repensar os seus fundamentos. Ao propor esse voltar-se para o mundo vivido, está defendendo que as ciências e a própria filosofia passam a ter como referência o homem.

O corpo exerce um papel de mediação entre nós e o mundo; ele é natureza e, ao mesmo tempo, cultura. É natureza porque é oriundo do mesmo tecido das coisas do mundo natural e está submetido às suas forças, mas também possui forças para transcendê-las. Por ter condições de transcendência, o corpo é também cultura, já que ultrapassa a fronteira do animal, do natural, e constrói outra ordem, a simbólica, criando a cultura. É por isso que o corpo deixa de ser visto como mero mecanismo biológico, uma mera soma de manifestações causais, para ser visto como expressão de sentidos. O corpo, assim entendido, não é mera passividade, inércia, determinismo, mas mediação com os outros e com o mundo. É nesse sentido que Merleau-Ponty (1999, p. 3) é enfático ao afirmar: “[...] eu não sou o resultado ou entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo”.

A interrogação filosófica empreendida por Merleau-Ponty procura dar ênfase à experiência vivida, à noção de comportamento, que possui a mesma noção de existência. Esse procedimento supera o clássico dualismo entre o psíquico e o físico. Nosso corpo é inserção no mundo real, mas também no mundo imaginário. Ele possibilita comportamentos inteligentes. O hábito, por exemplo, não está nem no pensamento, como mera representação mental, nem no corpo-objeto, mas no corpo como mediador do mundo.

É pela experiência do corpo no mundo que eu me insiro no mundo. Ao dizer que *sou meu corpo*, Merleau-Ponty (1999) dissolve o problema da dicotomia corpo-espírito e passa a dar atenção para a relação, já que, para poder ser pessoa, precisa se relacionar com as coisas e o mundo, e ultrapassá-los. Portanto, o sentido agora é buscado na relação, no *entre*, na mediação corpo-mundo.

Merleau-Ponty procura compreender a relação entre consciência perceptiva e a consciência representativa, e se esta não anula aquela. Para ele, segundo Chauí (1989, p. 11), “[...] a consciência perceptiva é fundante com relação à representativa, de sorte que esta continua, no nível puramente intelectual, um conhecimento originado no nível sensível”. Desenvolve a ideia de uma “[...] consciência perceptiva solidária com o corpo, enquanto corpo próprio ou vivido, maneira pela qual nos instalamos no mundo, ganhando e doando significação” (CHAUI, 1989, p. 11). Corpo passa então a ser visto como reflexividade, mas também como visibilidade: “[...] o corpo é o visível que se vê, um tocado que se toca, um sentido que se sente” (CHAUI, 1989, p. 11). Essa interação é tão forte que, quando por exemplo,

[...] a mão direita toca a mão esquerda, há um acontecimento observável cuja peculiaridade é a ambigüidade: como determinar quem toca e quem é tocado? A descoberta do corpo reflexivo e observável leva Merleau-Ponty a mostrar que a experiência inicial do corpo consigo mesmo é uma experiência em propagação e que se repete na relação com as coisas e na relação com os outros. (CHAUI, 1989, p. XI).

Ao eleger a experiência corporal como originária, Merleau-Ponty evidencia a unidade do mundo como mundo sensível. Institui aí a intersubjetividade, negada tanto pelo racionalismo quanto pelo empirismo e o positivismo. Nessa perspectiva filosófica, “[...] corpo e mundo são um ‘campo de presença’ onde emergem todas as relações da vida perceptiva e do mundo sensível. Há um *logos* do mundo estético, um campo de significações sensíveis constituintes do corpo e do mundo” (CHAUI, 1989, p. 12, grifos do autor). É esse *logos* do mundo estético que, segundo Merleau-Ponty, possibilita a intersubjetividade como intercorporeidade que, por intermédio da manifestação corporal na linguagem, realiza a comunicação com os outros e com o mundo, criando-se, assim, o *logos* cultural, o “[...] mundo humano da cultura e da história” (CHAUI, 1989, p. 12).

Marilena Chaui (1989, p. 12, grifos do autor) afirma que é por isso que, para Merleau-Ponty,

[...] ciência e a filosofia da consciência são incapazes de demonstrar a possibilidade da relação intersubjetiva, na medida em que para a primeira cada um é um ‘amontoado de ossos, carne, sangue e pele’ que se iguala a um autômato, a uma ‘coisa’ ou matéria inerte, enquanto, para a segunda, é um ‘eu penso’ único e total, não havendo como sair de si e encontrar o outro.

Cézanne queria pintar as coisas do jeito como ele as sentia, pelo tato, olfato, audição, paladar, visual. Tomando essa experiência de Cézanne, Merleau-Ponty (1999, p. 208) afirma que “[...] não é ao objeto físico que o corpo deve ser comparado, mas antes à obra de arte”. Seja essa obra uma peça musical ou um quadro, não temos a apreensão apenas de um som ou de uma cor, mas o desdobramento de cores e sons.

Quanto às obras de Cézanne, Merleau-Ponty (1999, p. 208, grifo do autor) afirma que,

[...] se não vi seus quadros, deixa-me a escolha entre vários Cézanne possíveis, e é a percepção dos quadros que me dá o único Cézanne existente, é nela que as análises adquirem seu sentido pleno. Assim como a obra de arte, o corpo-próprio é também 'nó de significação', é fonte de sentidos. O corpo não é apenas objeto físico, mas também objeto simbólico, e 'um visível que se vê, um tocado que se toca, um sentido que se sente'.

Merleau-Ponty procura com isso encontrar o verdadeiro *cogito*, o que está inserido no mundo. Ao apontar a indissociabilidade entre mente e corpo, aponta também para a necessidade de o pensamento não ser posto fora do plano das ações, porque é a partir delas que ele se completa e se torna possível. A fala, por exemplo, não é posterior ao pensamento. Mais que reconhecer pensamento e ação como unidade, Merleau-Ponty procura mostrar que o agir tem seu pensamento: o olho olhando, a mão gesticulando, a palavra falando, o pensamento pensando. Todos esses gestos não são meras repetições mecânicas, mas pensamentos em plena realização. Por exemplo, a fala como *poiesis* é um projetar no-mundo, é um transcender, e transcender-se é existir-para-o-mundo.

A partir dessas considerações, podemos dizer que, para Merleau-Ponty, o corpo tem ele mesmo seu pensar. Por isso, o corpo é fonte de sentidos. Para compreender, por exemplo, o gesto de cólera, não preciso, segundo Merleau-Ponty (1999, p. 251), lembrar dos sentimentos que já experimentei de cólera: “[...] o gesto não me faz pensar na cólera, ele é a própria cólera”. O gesto não é mais em-si, ele é comunicação, se distende para o mundo; é pensamento no mundo, muito mais do que pensamento do mundo; não é mais puramente tético, um para-si, mas um movimento de transcendência. A nossa ação é geradora de sentidos. Por isso ela pertence à dimensão da *poiesis*, da criação, é tessitura de expressividade.

A concepção de existência no pensamento de Merleau-Ponty

A atitude de espanto e de desordem interior, de questionamento, de busca de sentido do mundo e da existência é a grande marca do pensamento filosófico merleau-pontiano.

No início do *Prefácio* à obra *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (1999, p. 3) apresenta a tarefa da fenomenologia quando afirma que ela visa ao retorno *às coisas mesmas*, o que significa retorno à existência, ao mundo vivido, ao *Lebenswelt* (mundo da vida) proposto por Husserl, o que não é pura interioridade e nem pura exterioridade, mas mundo carnal e espiritual, objetivo e subjetivo, natural e cultural, mundo de significação.

O *retorno às coisas mesmas* significa voltar-se para o mundo prévio a todo conhecimento, ao fenômeno em seu estado anterior a qualquer reflexão, ao mundo não tematizado, ao mundo vivido, ou seja, à existência prévia, e não à existência teorizada. O mundo de que Merleau-Ponty fala aqui não é o mundo da consciência, nem o mundo dos sentidos ou o conjunto dos dados empíricos, mas os horizontes mais concretos de nossa existência; é o mundo do trabalho, do lazer, da educação, da cultura, da política, da economia; mundo humanizado. É o mundo da percepção; mundo percebido, o mundo que envolve minha existência como um todo, a existência corporal, espiritual e suas manifestações; é o mundo que constitui o solo da nossa existência.

O mundo, nessa perspectiva, torna-se a base, o fundamento de todos os nossos pensamentos e de todas as nossas percepções. Mundo e sentido são duas dimensões fundamentais da existência humana, “[...] porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido, e não podemos fazer nada nem dizer nada que não adquira um nome na história” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 18). O *retorno às coisas mesmas* é a recuperação do sentido do *Lebenswelt*. Merleau-Ponty repõe as essências na existência, o que significa que o homem passa a ser compreendido a partir de sua facticidade, no seu contato com o mundo, onde ocorre a relação com o espaço, com o tempo, com o mundo vivido. A consciência perceptiva encontra-se imbricada na relação com o vivido.

O homem encontra-se entrelaçado no mundo, mas não é por ele subsumido; está imerso no mundo, mas mantém também um distanciamento deste e de si mesmo. É neste distanciamento que o homem descobre o outro e o outro o descobre. Aqui, o *ego* e o *alter* passam a ter sentido quando o homem se percebe como uma consciência entre outras consciências. Sempre estivemos diante do paradoxo do outro. O *cogito* não é mais um *cogito* isolado do mundo e dos outros, mas em situação, e é nesta condição que a subjetividade se manifesta em intersubjetividade. A existência se torna a própria essência do homem: não há homem sem mundo, nem mundo sem homem; não há consciência sem objeto, nem objeto sem consciência. O homem é parte do tecido da tessitura do mundo que ele habita.

A concepção de formação em Merleau-Ponty

Podemos dizer que essas concepções merleau-pontianas sobre razão, corpo e existência apresentam um sentido, sobretudo, formativo. Rompe com as formas colonializantes de ensinar, as formas de ensinar mecânico, cuja preocupação é com a memorização, a reprodução, a impessoalização, a burocratização, a técnica e a negação do mundo da existência. Ato de instrumentalizar, ato de transformar a atividade pedagógica que deveria ser eminentemente humanizadora, expressão de criação, de liberdade, de sensibilidade, de criticidade, de autonomia, em algo

meramente técnico, objetivo e calculista. A atividade educativa assim orientada perde sua humanidade, se reduz a uma coisa, a um instrumento, reifica-se, perde sua capacidade de inventividade e de humanização. As concepções de Merleau-Ponty compreendem a formação como processo humanizador, como devir civilizatório, humanização do homem e do mundo.

A formação aqui é entendida como formação cultural, que é a formação para a liberdade e para a autonomia; é uma formação aberta, ampla, que valoriza o domínio teórico, o desenvolvimento da sensibilidade artística e cultural, o espírito da dúvida e da crítica, a preparação para o mundo do trabalho e o desenvolvimento corporal. Se o corpo não é uma *coisa*, mas fonte de sentido, como afirmou Merleau-Ponty, então a formação deve compreender o homem como ser-no-mundo, importante para a pessoa descobrir a si própria, os outros e o mundo; é uma importante contribuição para que a pessoa desenvolva as suas próprias habilidades corporais e intelectuais, como processo de libertação da alienação, das ideologias, do consumismo, dos preconceitos e como afirmação da liberdade e da autonomia da pessoa.

A formação, a partir dessa orientação, ajuda a compreender que a razão deve ser afirmação da crítica e da humanização; que o corpo não é uma coisa, nem uma ideia, mas movimento, sensibilidade e expressão criativa. Compreende o corpo como corporeidade, como movimento, comunicação, unidade mente-corpo e fonte de sentido. Ele ressalta a experiência corporal fundada na perspectiva sensível e poética da corporeidade, visando superar a dicotomia sujeito-objeto. Ao dizer que sou *meu corpo*, quer dizer que a subjetividade coincide com os processos corporais. *Ser corpo é estar atado a um certo mundo*, o que significa que a dimensão essencial só revela sentido se estiver também atada à dimensão existencial, donde essência e existência apresentam-se como expressões de um mesmo fenômeno: o ser humano; ajuda a compreender que a existência é carnalidade, é engajamento no mundo, “[...] engajo-me com meu corpo entre as coisas, elas coexistem comigo enquanto sujeito encarnado, e essa vida nas coisas não tem nada de comum com a construção dos objetos científicos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 252).

Pensar a formação na perspectiva da fenomenologia de Merleau-Ponty é pensá-la para além das velhas práticas pedagógicas que enfatizam o trabalho técnico separado do expressivo, é romper com as práticas educativas que ignoram o desenvolvimento da pessoa como numa perspectiva de totalidade.

Assim, a formação não deve considerar o desenvolvimento da pessoa de modo linear, como ocorre com a orientação que adota a teoria do reflexo (estímulo-resposta). Para Merleau-Ponty, o desenvolvimento não é um contínuo, nem o hábito é soma de reflexos. A formação não pode também entender o

desenvolvimento como mera tomada de consciência por um direcionamento de atos de ideação que intervêm na ruptura com o que precede. Para a concepção merleau-pontiana, não se trata de optar por um dos polos, mas pela mediação, o que está entre; o que interessa é a compreensão do sentido que aí ocorre.

Considerações finais

Merleau-Ponty foi um filósofo inquieto com os problemas da existência humana em todas as suas dimensões. Procurou romper com as concepções que dicotomizam o homem e o conhecimento. Rejeitou se filiar a qualquer polaridade, por entender que essa atitude empobrece a compreensão do homem e do mundo. Por isso, fez a opção epistemológica e política de valorizar as mediações e buscar aí a compreensão do sentido da existência humana. Ao colocar o corpo e a existência como uma das temáticas centrais do seu pensamento e compreendê-los como unidade de sentidos, trouxe enormes contribuições para a descolonialidade, inclusive da descolonialidade do fazer pedagógico. Há muito que se explorar dessas contribuições de Merleau-Ponty para a formação humana. Está aí o desafio para alargarmos os horizontes da formação humana com as contribuições merleau-pontianas.

Referências

- CHAUI, Marilena de Souza. Merleau-Ponty: vida e obra. In: **Merleau-Ponty**. Tradução e notas de Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Col. Os Pensadores).
- COELHO Junior, Nelson; CARMO, Paulo Sérgio do. **Merleau-Ponty: filosofia do corpo e existência**. São Paulo: Escuta, 1991.
- HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Introdução e tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: Ed. Pucrs, 2002.
- _____. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. São Paulo: Madras, 2001.
- JAPIASSU, Hilton Ferreira. A crise da razão no Ocidente. **Revista em Educação Ambiental**, São Paulo, Ribeirão Preto, v. 1, n. 1, p. 27-41, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: **Merleau-Ponty**. Tradução e notas de Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PEIXOTO, Adão José. Corpo e existência em Merleau-Ponty. In: TOURINHO, Carlos Diógenes; BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. (Org.). **Fenomenologia: influxos e dissidências**. Rio de Janeiro: Booklink, 2011.

ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Introdução e tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Recebimento em: 23/11/2013.

Accite em: 07/01/2014.