



Sâmara Araújo Costa*

RESUMO

Neste trabalho exploramos como a compreensão da ação habitual é desenvolvida na fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. Veremos que tal descrição demonstra que a ação habitual não é automática ou mecanizada, assim como seu papel importante para a percepção e incluso para a responsabilidade da ação, tal como delineado na relação entre hábito e agência. Por fim, lidaremos com a noção de liberdade na ação e na percepção.

Palavras-chave: Hábito. Merleau-Ponty. Agência. Liberdade. Responsabilidade. Percepção. Fenomenologia.

Habit and freedom in Merleau-Ponty's phenomenology of perception

ABSTRACT

In this paper we explore how the understanding of habitual action is developed in Merleau-Ponty's phenomenology of perception. We will see that such a description demonstrates that habitual action is not automatic or mechanized, as well as its important role for perception and even for the responsibility of action, as outlined in the relationship between habit and agency. Finally, we will deal with the notion of freedom in action and perception.

Keywords: Habit. Merleau-Ponty. Agency. Freedom. Responsibility. Perception. Phenomenology.

Hábito e liberdade na fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty

1 O sentido e a compreensão na ação habitual

O hábito revela uma significação concebida pelo sujeito, mas não se trata de uma função simbólica com bases intelectuais. Ao ser uma atividade que necessita de habilidades que foram adquiridas no fluxo da experiência, muitas vezes é realizado numa camada pré-reflexiva. Merleau-Ponty aponta que “a análise clássica da percepção distingue nela os dados sensíveis e a significação que eles recebem de um ato de entendimento” (Merleau-Ponty, 1999, p. 183). Para o autor, a ação habitual e a sua significação acontecem num âmbito que nos obriga a ampliar nossa noção de sentido e de compreensão, pois “na aquisição do hábito, é o corpo que ‘compreende’” (Merleau-Ponty, 1999, p. 200).

Pensemos na influência do hábito quando se quer tocar um instrumento: este deve tornar-se a extensão do próprio corpo. Por exemplo, para tocar piano, é importante saber onde estão as letras de um teclado, enfim, “as ações em que me envolvo por hábito incorporam a si seus instrumentos e os fazem participar da estrutura original do corpo próprio” (Merleau-Ponty, 1999, p. 134). Não se trata de um saber puramente intelectual, automático, mas sim “um saber que está nas mãos” (Merleau-Ponty, 1999, p. 199). Não obstante, rejeita-se que seja um conhecimento objetivo, já que é um conhecimento motor que apenas se mostra na relação com os objetos. A exemplo de um instrumentista, o hábito é a via para lidar com instrumentos de maneira a “instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio” (Merleau-Ponty, 1999, p. 199). De maneira similar, o organista é capaz de se adaptar rapidamente a um outro instrumento que não seja o seu, avaliando-o com seu corpo, bastando um pouco de treino para se adaptar novamente, como afirma Merleau-Ponty:

Basta-lhe uma hora de trabalho para estar em condição de executar seu programa. Um tempo de aprendizado tão curto não permite supor que reflexos condicionados novos substituam aqui disposições já estabelecidas, salvo se uns e outros formem um sistema e se a mudança é global, o que nos faz sair da teoria mecanicista, já que agora as reações são mediadas por uma apreensão global do instrumento (Merleau-Ponty, 1999, p. 201).

É razoável entendermos que houve uma nova compreensão corporal, um novo sentido dado pela ação habitual, que não é uma mera organização de estímulos

exteriores, mas a apreensão de uma significação motora, retomando o dinamismo da noção de esquema corporal.

Toda teoria mecanicista se choca com o fato de que a aprendizagem é sistemática: o sujeito não solda movimentos individuais a estímulos individuais, mas adquire o poder de responder por um certo tipo de soluções a uma certa forma de situações, as situações podendo diferir amplamente de um caso ao outro, os movimentos de resposta podendo ser confiados ora a um órgão efetuator, ora a outro, situações e respostas assemelhando-se nos diferentes casos muito menos pela identidade parcial dos elementos do que pela comunidade de seu sentido (Merleau-Ponty, 1999, p. 197).

Desta forma, quando Merleau-Ponty (1999, p. 200) diz que no hábito “é o corpo que compreende” e que “o fenômeno do hábito convida-nos a remanejar nossa noção de ‘compreender’ e nossa noção de corpo”, descreve que não se trata de simplesmente atrelar o sensível a uma ideia de comportamento.

O sentido do hábito é alcançado por um corpo que está tensionado para a ação de forma a realizá-la do modo mais fácil e prático possível. É a habilidade adquirida pela ação habitual que favorece sua efetuação. Komarine escreve que “Merleau-Ponty toma habilidades motoras como conhecimento prático” (Romdenh-Romluc, 2011, p. 82). A ação habitual é o conhecimento prático logrado a partir de habilidades motoras, de modo que relacioná-las a crenças conceituais já seria outra tarefa. A pesquisadora comenta:

Consider how motor skills are acquired. One engages in repeated bodily activity until one becomes proficient. An important aspect of this process is coming to experience the movements as familiar and ‘right’. Moreover, one acquires such skills gradually – there is not a definite point at which one moves from being unskilled to skilled. None of this applies to the acquisition of conceptual belief. Suppose, for example, that I come to believe that Elvis is alive. I do not need to repeatedly move my body to acquire this belief; nor does my belief confer a sense of rightness and familiarity on any set of my bodily movements. I can also come to believe that Elvis is alive at a definite time, such as the time I see him in the supermarket. Thus it is hard to see how one could account for these facts about the acquisition of motor skills if one takes them to be constituted by conceptual beliefs (Romdenh-Romluc, 2011, p. 83-84).

A repetição seria um dos fatores mais importantes para explicar o hábito como um tipo de compreensão da ação motora. Merleau-Ponty argumenta que neste caso “compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação — e o corpo é nosso ancoradouro em um mundo”

(Merleau-Ponty, 1999, p. 200). Assim, a ação habitual acomoda a intenção e a realização da ação tendo por meio as habilidades corporais adquiridas.

2 O caso Schneider: porque os movimentos habituais permanecem?

Merleau-Ponty comentou o trabalho desenvolvido por dois psicólogos alemães, A. Gelb e K. Goldstein¹. Ambos trataram de um soldado da Primeira Guerra que retornou com distúrbios que “resultam de um ferimento circunscrito à esfera occipital” (Merleau-Ponty, 1999, p. 215), de modo que toda sua estrutura perceptiva foi alterada. O paciente Schneider sofreu com vários distúrbios visuais, motores e intelectuais. De olhos fechados, tinha dificuldade de realizar movimentos abstratos que são “movimentos que não estão orientados para uma situação efetiva, tais como mover os braços e as pernas sob comando, esticar ou flexionar um dedo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 149)². Schneider não conseguia apontar para partes de seu corpo a pedido de outra pessoa, enquanto podia matar um mosquito que estava a lhe picar, visto que facilmente executava os movimentos habituais. Merleau-Ponty o descreveu:

O doente executa, mesmo com os olhos fechados, com uma rapidez e uma segurança extraordinárias, os movimentos necessários à vida, contanto que eles lhe sejam habituais: ele pega seu lenço em seu bolso e assoa o nariz, tira um fósforo de uma caixa e acende um candeeiro. Seu ofício é fabricar carteiras e o rendimento de seu trabalho atinge os três quartos do rendimento de um operário normal (Merleau-Ponty, 1999, p. 150).

A discussão do caso Schneider retoma questões que aclaram a relação entre a imagem corporal e as capacidades motoras (Baldwin, 2004, p. 16). Quando Schneider não conseguia apontar para o seu nariz antes de o pegarem, Merleau-Ponty sugere que a compreensão do próprio corpo se revela de vários modos, e pegar é diferente de mostrar. Trata-se de dois saberes do próprio corpo, um virtual e outro atual. Schneider, então, parece ter perdido o primeiro ao não conseguir realizar

¹ Citados por Merleau-Ponty.

² “O paciente não pode mais descrever a posição de seu corpo ou mesmo de sua cabeça, nem os movimentos passivos de seus membros. Enfim, quando se toca sua cabeça, o braço ou a perna, ele não pode dizer que ponto de seu corpo foi tocado; não distingue dois pontos de contato em sua pele, mesmo à distância de 80 mm; não reconhece nem a grandeza nem a forma dos objetos que colocam contra o seu corpo. Só consegue executar os movimentos abstratos se lhe permitem olhar o membro encarregado do movimento, ou executar movimentos preparatórios com todo o seu corpo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 149).

movimentos abstratos, que envolvem este corpo virtual, através de sua imagem corporal. Esta não é o mesmo que possuir um esquema corporal, como apontou Gallagher:

The difference between body image and body schema is like the difference between having a *perception* of (or belief about, or emotional attitude towards) one's own body and having a capacity to *move* one's own body. Just as perception and movement are essentially linked, however, on the behavioral level, body image and body schema are normally integrated. What that integration is like, and to what degree it exists in any particular case, however, cannot be sorted out unless one first establishes the conceptual distinction. One way to establish the difference between body image and body schema is to examine certain pathological dissociations (Gallagher, 2005, p. 234).

Enquanto os movimentos concretos e habituais permaneceram, Schneider estava engajado em sua intencionalidade motora de forma efetiva e atual. O movimento abstrato se apresenta relacionado com a imagem corporal que Schneider parece ter perdido, enquanto o movimento concreto e habitual permaneceu, como aponta Monika Langer:

Schneider has a body image in so far as he goes about his daily activities without having to search for his limbs, and can immediately slap a mosquito without reflecting or needing to locate either his chin or his hand in objective space. Here he directly experiences his chin as itching and his hand as having the potential to assuage the itch; hence he has not entirely lost the pre-reflective awareness of his body as a power, as incarnate intentionality (Langer, 1989, p. 42).

Schneider realiza movimentos concretos porque sua ação está entrelaçada às exigências das situações em que está envolvido. De outro modo, o sentido do movimento abstrato não é dado por elas. E quando pensamos na ação habitual, concluímos que “o fundo do movimento concreto é o mundo dado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 159). Monika o descreve:

Yet even in his habitual tasks, as we have seen, Schneider never feels that he is acting freely; on the contrary, he experiences his actions as being determined by the world. Despite not having to look for his limbs in performing these customary activities, Schneider in effect regards them as third person processes when prompted to consider them under questioning. As we have seen, abstract movements are purely intellectual notions for Schneider and then, as he struggles to actualize them, they become for him simply third person processes performed by his body apprehended as an object in objective space (Langer, 1989, p. 43-44).

O comportamento de Schneider também revela o quanto as habilidades são distintas, ou seja, ressalta a diferença entre movimentos abstratos e concretos, já que ele perdeu somente os primeiros. Na relação de um corpo espacial e fenomenal, apontar para partes de seu corpo seria um movimento abstrato e matar o mosquito que lhe pica equivale a um movimento concreto. A motricidade de Schneider funciona muito bem quando destaca o corpo fenomenal em movimentos concretos. Assim comenta Hass sobre casos como o de Schneider, em que permanecem os movimentos concretos: “Eles estão presos no atual. Eles são incapazes de perceber a zona ao seu redor como um espaço virtual, como uma área de possibilidades abertas, outras perspectivas e variação imaginativa” (Hass, 2008, p. 83).

Merleau-Ponty escreve que o caso Schneider ajuda-nos a entender a percepção mostrando que um paciente normal:

[...] não dispõe de seu corpo apenas enquanto implicado em um meio concreto, não está em situação apenas a respeito das tarefas dadas de um ofício, não está aberto apenas para as situações reais, mas tem, além disso, seu corpo enquanto correlativo de puros estímulos desprovidos de significação prática, está aberto às situações verbais e fictícias que pode escolher ou que um experimentador pode propor-lhe (Merleau-Ponty, 1999, p. 156).

Em um sujeito normal há um horizonte de virtualidade para diversas possibilidades de ação, o que demonstra o campo virtual e de abertura para a ação livre, e não tal como a ação habitual, que ocorre quando estamos fechados num corpo atual, como mostrou-nos o caso de Schneider. As explicações dos distúrbios motores de Schneider relacionados com a cegueira psíquica onde há perda de conteúdos visuais não revelaram porque ele perdeu a capacidade de movimentos abstratos. Uma teoria causal também não explica o caso, e Merleau-Ponty conclui que deveríamos “tratar o sujeito humano como uma consciência indecomponível e presente inteira em cada uma de suas manifestações” (Merleau-Ponty, 1999, p. 171).

Curiosamente, referente ao fato de Schneider ainda conseguir efetuar movimentos concretos e habituais, diz Merleau-Ponty:

O privilégio dos movimentos concretos na doença seria explicado pelo fato de eles serem reflexos no sentido clássico. A mão do doente vai ao encontro do ponto de seu corpo onde se encontra o mosquito porque circuitos nervosos preestabelecidos ajustam a reação ao lugar da excitação. Os movimentos do

ofício são conservados porque dependem de reflexos condicionados solidamente estabelecidos. Eles subsistem malgrado as deficiências psíquicas porque são movimentos em si (Merleau-Ponty, 1999, p. 173).

A abertura que supomos na percepção de um sujeito normal é muito maior mediante a sua relação com a ação habitual e concreta. Por outro lado, temos a possibilidade de nos comportar sem estarmos atrelados a um esquema de significação, seja motora, seja intelectual. O “nosso corpo não nos impõe” (Merleau-Ponty, 1999, p. 202), ele permanece “eminentemente um espaço expressivo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 173).

3 O impessoal e o pessoal na ação habitual

O sentido que é dado à percepção de um sujeito pelo hábito emerge de outra noção: a de significação motora, que aparece com um fundo de impessoalidade. Merleau-Ponty (1999, p. 123) fala do impessoal como “uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade”. Trata-se do “eu” que não recalca mais o corpo e se coloca inteiramente na experiência sensível e significativa pela motricidade, como acontece na ação habitual. Como vemos em seu texto:

Assim, em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência *quase*, impessoal, que é por assim dizer evidente, e à qual eu reporto o zelo de me manter em vida, em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição (Merleau-Ponty, 1999, p. 124-125).

A percepção, para Merleau-Ponty, é muito mais impessoal do que pessoal, já que acena para a relação do corpo com o ambiente, para a conjunção do sensível com a sensação, de uma “significação motora e vital” (Merleau-Ponty, 1999, p. 286). Tendo o exemplo da apreensão das cores ou do som que remete a “uma certa conduta” (Merleau-Ponty, 1999, p. 281), o autor acentua a não primazia do ato de reflexão e da noção teórica de explicação da experiência perceptiva por leis causais, senão por uma “relação viva daquele que percebe com seu corpo e com seu mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 281). Toda experiência sensorial e perceptiva está envolvida com a motricidade, com o meio em que o corpo está inserido, e talvez por isto as

experiências laboratoriais alteram a “motricidade em geral” (Merleau-Ponty, 1999, p. 281). Neste caso o sujeito não se encontra situado numa experiência em que sua direção no mundo não é usual, habitual.

Quando nos dirigimos para uma certa conduta impessoal, a exemplo da percepção de cores, estabelecemos uma atitude natural do corpo, ou seja, de como o corpo precisa interagir para perceber. Cada corpo vive cada cor em sua particularidade, e as vive porque pode percebê-las, por que possui um aparato visual e sensitivo. Não é pensando que se percebe um objeto vermelho ou azul, pois ele invade a situação do olhar.

Sobre a relação do sensível com aquele que sente, escreve Merleau-Ponty:

[...] dou ouvidos ou olho à espera de uma sensação e, repentinamente, o sensível toma meu ouvido ou meu olhar, eu entrego uma parte de meu corpo ou mesmo meu corpo inteiro a essa maneira de vibrar e de preencher o espaço que é o azul ou o vermelho. [...] o sensível não apenas tem uma significação motora e vital, mas é uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo retoma e assume se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão (Merleau-Ponty, 1999, p. 286-287).

Cada cor vibra em nosso corpo de um modo diferente das outras, se possuímos os aparatos naturais e necessários para percebê-las. A noção que temos dos vários sentidos, sublinha o autor, é totalmente ampliada pela abordagem da percepção a partir de um fundo impessoal. Simultaneamente, não deixa de adquirir um caráter pessoal. Se a percepção não pode ser puramente pré-reflexiva, na tentativa de empreender uma síntese, emerge o pessoal. Assim, quando Merleau-Ponty escreve sobre a experiência da percepção em que os sentidos não se encontram separados, entende que a síntese não é feita de modo intelectualista. Ele também afirma que “não há nenhuma diferença entre pensar e perceber, assim como entre ver e ouvir” (Merleau-Ponty, 1999, p. 287) e que cada momento percebido “não é ser puro. Tomado exatamente tal como o vejo, ele é um momento de minha história individual” (Merleau-Ponty, 1999, p. 290).

A personalidade emerge porque sempre estamos situados, de modo que enquanto no impessoal a situação já é dada na relação com o mundo natural, no pessoal ela é criada. Não nos situamos no mundo apenas pela relação do corpo ou através de uma percepção espacial intrincada pelas sensações, mas também

escolhemos as situações no âmbito pessoal, tal como ilustra a frase “sou matemático porque decidi sê-lo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 290). Nesse sentido, percebo a ambiguidade na percepção, na qual há horizontes impessoais e pessoais que não podem estar afastados.

Entendo a necessidade de Merleau-Ponty em distinguir consciência sensível de consciência intelectual. Para o autor, a percepção se dá primordialmente “à margem de minha vida pessoal e de meus atos próprios, uma vida de consciência dada da qual eles emergem, a vida de meus olhos, de minhas mãos, de meus ouvidos, que são Eus naturais” (Merleau-Ponty, 1999, p. 291). Comenta Baldwin sobre a relação entre pessoal e impessoal, ou subjetividade no corpo:

In so far as, when I reflect on the essence of subjectivity, I find it bound up with that of the body and that of the world, this is because my existence as subjectivity is merely one with my existence as a body and with the existence of the world, and because the subject that I am, when taken concretely, is inseparable from this body and this world (Baldwin, 2004, p. 208).

A ação habitual não deve ser vista somente mediante essa camada de impessoalidade, de habilidades motoras adquiridas, sobremaneira despersonalizada. O sujeito da ação habitual, escreve Merleau-Ponty, “eu sou, enquanto sujeito que sente, inteiramente pleno de poderes naturais dos quais sou o primeiro a me espantar” (Merleau-Ponty, 1999, p. 290). É quando a percepção é vista à margem da pessoalidade que também surge a aparência de automatismo nas ações habituais.

Merleau-Ponty não pretende tentar compreender o papel dos sentidos separadamente, mas abordá-los de um modo totalizante pela experiência. A “síntese não pode ser acabada” (Merleau-Ponty, 1999, p. 296) porque é espontânea, mas também retoma “a experiência de um Eu, não sentido de uma subjetividade absoluta, mas indivisivelmente desfeito e refeito pelo curso do tempo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 296).

Entendendo que a ação habitual é simultaneamente impessoal e pessoal, defendo que na experiência perceptiva o pessoal é encarnado, ou seja, irrefletido, presente, incorporado. É nesta direção que se pode avaliar a própria ação que parece ser automática, evocando o pessoal na percepção que propomos ser capaz de organizar e agir intencionalmente. Este seria o poder da consciência tematizada e incorporada daquele que age. Quando o corpo em Merleau-Ponty é o sujeito da

percepção, é moldado por um mundo natural, mas também cultural, impessoal e pessoal.

O pessoal remete à temporalidade, porque cada sujeito possui uma história. E a consciência sensível de algum modo está fundida na consciência intelectual. É preciso ter consciência de si para ter consciência do mundo, ou como afirma o autor, “ou antes elas são sinônimas” (Merleau-Ponty, 1999, p. 318). O sujeito só vê e toca porque sabe que pode fazê-lo, mas se não tivesse consciência de si, “se dispersaria em seu ato e não teria consciência de nada” (Merleau-Ponty, 1999, p. 318) A camada pessoal poderia se dar pela consciência de si se a entendemos como Merleau-Ponty: “A consciência de si é o próprio ser do espírito em exercício” (Merleau-Ponty, 1999, p. 497). A “subjetividade no plano da percepção, não é senão a temporalidade, e é isso que nos permite preservar o sujeito da percepção, a sua opacidade e sua historicidade” (Merleau-Ponty, 1999, p. 321). Por outro lado, “nunca é uma subjetividade absoluta, porque ele está destinado a tornar-se objeto para um Eu ulterior” (Merleau-Ponty, 1999, p. 322).

E mesmo que este Eu refletido apareça quando se quer compreender a percepção de um outro modo, a reflexão aparece “como uma das possibilidades do meu ser” (Merleau-Ponty, 1999, p. 324). Não separada “da adesão global ao mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 324), ela tem o “poder de suspender a comunicação vital ou, pelo menos restringi-la, apoiando nosso olhar em parte do espetáculo e consagrando-lhe todo o campo perceptivo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 324). Quando Merleau-Ponty escreve que a percepção é primordialmente impessoal e anônima fundada numa natureza corporal, convém notar que ela também está inserida num mundo humano cultural, impondo modos de significação que:

[...] penetram até no centro de minha vida pessoal e entrelaça-se a ela, os comportamentos também descem da natureza e depositam-se nela sob a forma de um mundo cultural. Não tenho apenas um mundo físico, não vivo somente no ambiente da terra, do ar e da água, tenho em torno de mim estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo (Merleau-Ponty, 1999, p. 465).

Entendo que toda a significação do mundo cultural é dada por um Eu pessoal. A relação com outros homens emerge do natural e cultural e é realizada em um modo

pessoal como “o lugar de uma certa elaboração e de uma certa visão do mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 474).

De outro lado, a fenomenologia de Merleau-Ponty aponta que a própria sensação já é uma elaboração que capta e exprime um estilo de ser. Deste modo, “introduzimos o impessoal no centro da subjetividade” (Merleau-Ponty, 1999, p. 476). O modo pessoal está também dado como um fenômeno natural da consciência global, pois sempre encontramos aspectos que apontam para uma situação criada no meio cultural e social, como afirma Merleau-Ponty (1999, p. 485):

Portanto precisamos redescobrir, depois do mundo natural, o mundo social, não como objeto ou soma de objetos, mas como campo permanente ou dimensão de existência: posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele. Nossa relação ao social é, assim como nossa relação ao mundo, mais profunda que qualquer percepção explícita ou qualquer juízo.

Merleau-Ponty aponta que o modo pessoal não pode ser sobrevalorizado pelo pensamento, pois estamos sempre situados, “enredados, não podemos ser transparentes para nós mesmos, e é preciso que nosso contato com nós mesmos só se faça no equívoco” (Merleau-Ponty, 1999, p. 510) O sujeito não se conhece pelo seu pensamento, a partir do interior, pois “toda percepção interior é inadequada porque eu não sou um objeto que se possa perceber, porque eu faço minha realidade e só me encontro no ato (Merleau-Ponty, 1999, p. 512). É pelo comportamento que o pessoal se revela.

A ação habitual manifesta o pessoal e o impessoal. Ela mostra o comportamento do sujeito que experiencia perceptivamente sua relação com o natural e com o cultural, com o mundo e com as suas relações. Pela ação habitual posso analisar que um corpo adaptado àquele modo de atuação revela um estilo de ser e um estilo de personalidade, de subjetividade, um modo de agir que é identificável a partir de um ponto de vista externo. Não sou transparente para mim, mas sou visto. Por outro lado, o mundo natural no qual ancoro minha percepção é entrelaçado por um mundo cultural e, deste modo, a percepção nunca é pura, há sempre novas elaborações às respostas a cada estímulo, mesmo que busquemos a repetição. O ponto crucial é tentar descrever como surge esse modo pessoal para entendê-lo, já

que muito filósofos acreditam que ele nem mesmo equivale a uma verdadeira experiência³.

Noto que o corpo está habituado a uma forma de sentir que não está cindida da personalidade e, desta forma, também assumo o impessoal como central na subjetividade. Nesta direção a subjetividade é corpórea e as sensações também “exprimem minha atitude em relação ao mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 591).

As significações disponíveis entrelaçam-se repentinamente segundo uma lei desconhecida, e de uma vez por todas um novo ser cultural começou a existir. Portanto o pensamento e a expressão constituem-se simultaneamente, quando nossa aquisição cultural se mobiliza a serviço dessa lei desconhecida, assim *como* nosso corpo repentinamente se presta a um gesto novo na aquisição do hábito (Merleau-Ponty, 1999, p. 249).

Quando Merleau-Ponty escreve que “o hábito não reside nem no pensamento nem no corpo objetivo, mas no corpo como mediador de um mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 201), descreve que a mediação do corpo não é feita somente de modo impessoal, uma vez que reflete vivências e elaborações enquanto expressa habilidades. O corpo é objeto e sujeito ao mesmo tempo, como afirmou Barbaras:

Portanto, o corpo, em última análise só pode ser descrito como através da exclusão simétrica dos dois termos de oposição que não está sujeito, não é o objeto, mas a mediação do sujeito e do objeto tais como o lugar ainda misterioso, onde seu relacionamento está vinculado (Barbaras, 1991, p. 26).

Merleau-Ponty escreveu que o corpo é o sujeito da percepção, que é impessoal, mas também um eu natural encarnado:

Da mesma maneira, será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo. Mas, retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, é também a nós mesmos que iremos

³ Porém há fenomenólogos que já tratam do tema e como argumentam sobre: “Se o *self* é real ou ficção, uma coisa ou várias, é claramente algo que precisa de explicado, por pelo menos duas razões. Primeira, há um inegável sentido de *self* que acompanha a experiência e ação. Se a fenomenologia aponta para algo real, então uma total explicação da cognição deve ser necessária tendo em conta o *self*. Quanto aos que afirmam que o *self* tem um estado ficcional, eles ainda precisam explicar porque a ficção surge, e para quem. Neste caso, voltamos à fenomenologia, e para a neurofisiologia tendo em conta os mecanismos responsáveis pela implicação (ecológica e proprioceptiva) estruturas da percepção e ação, para memória autobiográfica, e para a geração de narrativas” (Gallagher; Zahavi, 2008, p. 213).

reencontrar, já que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção (Merleau-Ponty, 1999, p. 278).

Merleau-Ponty releva que a noção de significação está implícita no entrelaçamento com o mundo através do comportamento, da relação do corpo com suas ações. A significação já se encontra na ação do sujeito, e está ligada à maneira como este lida com o mundo através do seu corpo. O campo fenomenal é revelado ao sujeito como agente, assim como explica Hass sobre a análise do pessoal na ação:

[...] throughout *Phenomenology of Perception* Merleau-Ponty uses a number of different terms to talk about them: (1) the habit body and the personal body, (2) the impersonal and the personal, (3) the biological and the individual, (4) the sedimented and the spontaneous, (5) the organic and the existential. He is abundantly clear that this two- fold dynamic does not constitute a new dualism, for both “sides” of the dynamic are aspects of the same living body, sustained in and directed toward the natural world. Rather than a dualism or reductive monism, the biological and personal layers are in a distinctive interrelation: the first (the biological) enables the second (the personal) by providing “stable organs and pre-established circuits” and the second “sublimates” and transforms the first into a “situation”. The last clause provides our first look at a dynamic that is central to Merleau-Ponty’s account of expressive cognition: the living body’s ability to transform sedimented structure into new, meaningful forms (Hass, 2008, p. 88).

Como estamos sempre situados e engajados em situações, a consciência se esquivava da subjetividade para estar imersa no momento, na situação dada e criada, natural e cultural, impessoal e pessoal. A minha existência não é confirmada pelo meu pensamento, mas sim por meus atos. O pessoal se encontra nestes atos:

Nós não dizemos que a *noção* do mundo é inseparável da noção do sujeito, que o sujeito *se pensa* inseparável da ideia do corpo e da ideia do mundo, pois, se só se tratasse de uma relação pensada, por isso mesmo ela deixaria subsistir a independência absoluta do sujeito enquanto pensador e o sujeito não estaria situado. Se o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo. Se, refletindo na essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque minha existência como subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui (Merleau-Ponty, 1999, p. 547).

Entendo que pessoal e impessoal interagem durante a ação habitual, já que reconhecemos a prevalência desta na capacidade de ação. Merleau-Ponty confrontou

dualismos em sua fenomenologia, mas ainda se referiu ao que seria impessoal e pessoal a partir da intencionalidade e reconhecendo a ambiguidade, noção tratada ainda mais pormenorizadamente em sua obra *A estrutura do Comportamento*. Vejamos o que comenta Moutinho a respeito:

O meu corpo manifesta, portanto, uma ambiguidade. O corpo habitual e o corpo atual, a existência anônima e a existência pessoal aparecem como um *único* ser na medida em que são ambos orientados para um polo intencional ou para um mundo — o que significa dizer que eles só aparecem a uma descrição da experiência *efetiva* de perceber. Eles se unificam nessa orientação. Pois, enfim, o corpo habitual, a existência anônima e geral é “assumida” pela existência pessoal e “reintegrada” a ela: o sedimentado é “retomado” pela situação, de modo que ele se alimenta do presente. E, reciprocamente, a existência pessoal nada seria se não dispusesse de nenhum meio de se efetuar, se não tivesse um solo sobre o qual se assentar. Daí porque Merleau-Ponty vai insistir que o corpo não é uma tradução, no exterior, de um estado interior, daí porque o corpo não manifesta, fora, o que se passa na consciência — o “interior” e o “exterior” se ligam aqui intimamente (Moutinho, 2004, p. 282).

4 A relação entre agência e hábito

O hábito aparece como um problema para a atribuição de agência da ação quando pensamos nela sem vínculos com a análise reflexiva. Se o hábito retira a capacidade deliberativa do sujeito, ele faz com que a ação assuma mais uma aparência de necessidade do que de liberdade, principalmente quando associamos os hábitos a noções de virtudes e vícios, por exemplo, até mesmo quando nos referimos ao hábito de roer as unhas. Hume e tantos outros filósofos sublinharam a ação habitual “como o grande guia da vida humana” (Hume, 2004, p. 77). A pergunta que nos fazemos é: que papel ocupa o agente na ação habitual?

Se já mostramos que mesmo na repetição da ação habitual há elaboração do sujeito nas respostas, e estas são dinâmicas, não podemos dizer que a ação habitual é determinada. Merleau-Ponty aponta que somos livres e determinados ao mesmo tempo, como explica Priest:

That I have the power to intervene in the course of my own actions must be an empirical and not an a priori fact because it is not something I can know about myself independently of my experience of myself. If all knowledge is either a priori or empirical, but not both, and if we know we intervene in our own actions, then we must know this empirically. Merleau-Ponty attempts to refute a number of objections to the possibility of human freedom. They are

the ideas that my actions determine me, my temperament determines me, the fact that I am subject to weakness of will, and finally, that there are physical constraints on my action (Priest, 1998, p. 154).

Mesmo quando o agente não é reflexivamente consciente da própria ação, permanece responsável por ela. Sendo assim, o autor retoma a noção de uma racionalidade prática que enfrenta o intelectualismo. A capacidade de refletir frequentemente é associada à capacidade deliberativa: ao apontarmos que ação habitual é pessoal e impessoal, podemos ir ao encontro de uma melhor clarificação da noção de agência. Com efeito, a sedimentação da ação habitual não nega a autoria por não ser puramente reflexiva. O reconhecimento de “uma atitude em relação ao mundo, quando ela foi frequentemente confirmada, é para nós privilegiada” (Merleau-Ponty, 1999, p. 591), todavia, não nos impede da capacidade de reflexão a respeito da ação habitual e a possibilidade de outro modo de comportamento.

Para Merleau-Ponty, o comportamento habitual também demonstra características que foram adquiridas no nível pessoal e impessoal. Por exemplo, a partir da ação de dançar podemos pensar sobre a influência da cultura e refletir que é neste sentido que há impessoalidade e pessoalidade concomitantemente na ação habitual.

Para voltarmos à questão da agência e da capacidade deliberativa na ação habitual, vejamos o que escreve Hass (2008, p. 90):

I want to address here is Merleau-Ponty's further recognition that the impersonal can become part of the personal, that one's living body is able to incorporate things and new behaviors into its sedimented structure. He refers to this phenomenon with the term "habit acquisition". We might see this phenomenon with own Merleau-Ponty's example of learning to dance. At first I stumble and feel like a clod. My feet just won't go that way; my already sedimented habits (and perhaps physiology) resist this new behavior. Yet these strange movements are a *possibility* for my body, and if I practice long and hard, the fire may catch and they may become part of my sedimented body.

Merleau-Ponty escreve que “não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece” (Merleau-Ponty, 1999, p. 6) Haverá, portanto, melhor modo de se conhecer um homem do que o conhecendo por seus hábitos? Assim, o hábito adquire primordial importância nos estudos sobre a experiência

perceptiva, mostrando-nos características essenciais para o comportamento e revelando modos de ser fundamentais para a fenomenologia da ação e da agência.

5 A questão da liberdade

Quando tentamos compreender as pretensões da filosofia de Merleau-Ponty, vemos sua insistência em mostrar equívocos nas descrições de teorias clássicas, a exemplo da sua abordagem de teorias behavioristas. Constatamos que estes estudos lidaram com a descrição da percepção a partir de uma noção de entrelaçamento, de junção do sujeito com seu corpo e com o mundo. De modo simples, outro filósofo contemporâneo, George Marshall, comenta:

As Merleau-Ponty sees it, the subject of perceptual experience is the body; the object is the world; and the relationship between them is consciousness. Of course, the major concern of the book is to develop just what “body”, “world”, and “consciousness” actually mean (Marshall, 2008, p. 94).

A relação entre o corpo, o mundo e a consciência é de algum modo articulada a partir do que Merleau-Ponty entende por liberdade. Ele salienta que a consciência não equivale a um “eu pensante”. Ao contrário, aposta numa noção de compreensão e de significação motoras, ou seja, nas noções de sentido e de compreensão não puramente reflexivos. Assim, compreendia que a percepção não emerge de uma inspeção da reflexão sobre os sentidos, ou na atribuição de significação do mundo, uma vez que o próprio ato de ver e sentir já equivalem a percepção em ação.

A minha existência não é confirmada pelo meu pensamento, mas sim por meus atos e pelo meu corpo: é neles que se mostra a liberdade, que não existe somente para os corpos ou para as consciências, mas é descrita a partir da relação dos três elementos, *corpo*, *consciência* e *mundo*. Como a questão da agência também implica o tema da liberdade, tentaremos estabelecer parâmetros para entender melhor a ação habitual, que muitas vezes é vista como automática e determinada. É importante, de pronto, ressaltar que se entendermos que o fenômeno da agência deveria se dar somente no nível pessoal, estabelecemos outra dicotomia que torna equívoca a descrição do fenômeno.

A personalidade não é tão evidente na percepção e um “fluxo anônimo” é mais palpável, pois não sou transparente para mim mesmo, “tudo o que “sou” graças à natureza ou à história – corcunda, belo ou judeu – nunca o sou inteiramente para mim mesmo [...] eu sou para outrem” (Merleau-Ponty, 1999, p. 583). Deste modo não podemos afirmar que somos corpo e consciência pois não existiria liberdade alguma para estes polos separadamente. Será que temos a liberdade de lidar com os outros como quisermos, de aprová-los, ou ao contrário, de sermos indiferentes? Expressamo-nos por um comportamento, então, podemos escolhê-lo? Ora, já vimos que a escolha da ação habitual é privilegiada pela retomada do que já foi sedimentado.

É comum lidar com o tema da liberdade somente quando há possibilidade de escolha, deliberação e “frequentemente cita-se a impotência da vontade como um argumento contra a liberdade” (Merleau-Ponty, 1999, p. 584). Quando entende que a liberdade existe pela decisão voluntária, Merleau-Ponty aponta que é aí mesmo que ela não existe, pois não ocorreu de modo autêntico, legítimo. Como afirma o autor sobre o ato voluntário:

[...] se posso voluntariamente adotar uma conduta e me improvisar guerreiro ou sedutor, não depende de mim ser guerreiro ou sedutor com facilidade e “naturalidade”, quer dizer sê-lo verdadeiramente. [...] não se deve procurar a liberdade no ato voluntário que é, segundo seu próprio sentido, um ato fracassado. Só recorremos ao ato voluntário para ir contra nossa verdadeira decisão, e como que com o propósito de provar nossa impotência. Se verdadeiramente tivéssemos assumido a conduta do guerreiro ou do sedutor, seríamos guerreiro ou sedutor (Merleau-Ponty, 1999, p. 584).

É estranho pensar que a liberdade, para Merleau-Ponty, se relaciona com o ato involuntário, o que demonstra que há uma certa conduta que é mais natural a cada um e que de algum modo demonstra também o pessoal. A liberdade pode ser vivida através de significações atribuídas às experiências. Afinal, um obstáculo aparece como tal para quem deseja superá-lo. O valor que damos às coisas, a significação e nossa relação com o mundo exterior diz sobre a nossa liberdade e “liberdade é liberdade de fazer” (Merleau-Ponty, 1999, p. 586).

Não há nada que possa limitar a liberdade, senão aquilo que ela mesma determinou como limite por suas iniciativas, e o sujeito só tem o exterior que ele se dá. Como é ele que, surgindo, faz aparecer sentido e valor nas coisas, e como nenhuma coisa pode atingi-lo senão fazendo-se, por ele, sentido e valor (Merleau-Ponty, 1999, p. 584).

Dito deste modo parece que estaríamos determinados somente se o quiséssemos, mas não é bem assim. A liberdade a que se refere Merleau-Ponty como liberdade de fazer é expressa também como o resultado de nossas ações, mediante “um estilo de vida que não queremos pôr em questão” (Merleau-Ponty, 1999, p. 587). Nossa liberdade é vista na “escolha de nosso caráter inteiro e de nossa maneira de ser no mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 584). Mas, anteriormente, o autor escreveu que esse era um ato involuntário, e agora o assimila dentro de uma posição de escolha? Sobre tal questão, ele responde:

Mas ou esta escolha total nunca se pronuncia, ela é o surgimento silencioso de nosso ser no mundo, e então não se vê em que sentido ela poderia ser dita nossa, essa liberdade desliza sobre si mesma e é o equivalente de um destino — ou então a escolha que fazemos de nós mesmos é verdadeiramente uma escolha, uma conversão de nossa existência, mas então ela supõe uma aquisição prévia que ela se aplica a modificar e funda uma nova tradição, de forma que precisaremos perguntar-nos se o arrancamento perpétuo pelo qual no início nós definimos a liberdade não é simplesmente o aspecto negativo de nosso engajamento universal em um mundo, se nossa indiferença em relação a cada coisa determinada não exprime simplesmente nosso investimento em todas, se a liberdade inteiramente pronta da qual partimos não se reduz a um poder de iniciativa que não poderia transformar-se em *fazer* sem retomar alguma proposição do mundo, e se enfim a liberdade concreta e efetiva não está nessa troca (Merleau-Ponty, 1999, p. 587-588).

O autor segue para uma descrição mais detalhada do fenômeno em que a atribuição de sentido e valor à experiência perceptiva se caracteriza pela liberdade dentro do campo de ação. Veja-se o exemplo de um rochedo que ora aparece como um obstáculo, ora, num outro momento, poderá ser útil. A liberdade, nesse caso, não pode ser apenas vista na capacidade de significação do sujeito. Mesmo que uma montanha apareça como obstáculo para quem deseja escalá-la há limites que são determinantes, “enquanto tenho mãos, pés, um corpo, um mundo, em torno de mim produzo intenções que não são decisórias e que afetam minha circunvizinhança com caracteres que não escolho” (Merleau-Ponty, 1999, p. 589).

O ponto anterior é crucial para o diálogo de J. P. Sartre e Merleau-Ponty, pois o primeiro escreveu sobre uma liberdade sem limites dada por cada um a si mesmo. Atendendo à nossa capacidade de reformular e escolher nossa capacidade simbólica, para Sartre, somos livre para escolher como nos comportar e como projetar tal comportamento. A capacidade de significação da experiência é acessada livremente

na filosofia de Sartre. Não há determinismo psicológico para ele. Vejamos o que Jonathan Webber escreve sobre a posição de Merleau-Ponty:

His critique essentially concerns Sartre's belief that freedom is absolute and prior to the constitution of the world that we experience. Merleau-Ponty argues that we are born into a world already constituted with meaning and our freedom only develops, to a greater or lesser extent, against this backdrop (Webber, 2012, p. 330).

Sartre ignorou a noção de situação dada (natureza, impessoalidade) e realçou a possibilidade pessoal de criar uma situação livre sem determinismos psicológicos, esquecendo-se de considerar determinismos fisiológicos. Merleau-Ponty sugeriu que mesmo com a possibilidade de criar situações, surgem algumas determinações. Nascemos num mundo já pronto, numa cultura determinada, num corpo determinado. Entendemos, com isso, que para Merleau-Ponty a liberdade do fazer é algo intrínseco ao nosso modo de ser e ver o mundo. Por outro lado, também somos determinados por elementos de nossa condição corporal e cultural nessa relação que estabelecemos com o mundo. Dito isto, como podemos pensar a ação habitual como uma ação livre? Baldwin escreve:

Our body and our habits give a shape to our life which is neither freely chosen nor deterministically imposed; but it is precisely because of the motivations inherent in our existence and our past that we can then stand back and make a free choice of a new future. Merleau-Ponty puts the point with a nice metaphor: my freedom as an individual to lever myself out of my situation finds its "fulcrum" in my general commitment to the world. So my capacity for freedom as a unique individual and my generalized engagement in the world are not two conceptions of myself between which, as a philosopher, I have to choose; instead they are just the opposite sides of my life as a "concrete subject" (Baldwin, 2004, p. 209).

Uma consciência sem limitações corporais poderia se ocupar de qualquer projeto sem limites, como consciência imaginativa em sua plenitude. Quando há uma consciência corporal tais limites são dados pela relação natural com o mundo, e pelo conhecimento de habilidades motoras. O limite também é dado pela ação habitual que surge num meio cultural, imerso num mundo possível de significações que podem ser compartilhadas. Assim, a ação habitual a partir de uma perspectiva cultural poderá identificar liberdade para realizar com conforto tipos de ações, e também o contrário. Podemos nos sentir determinados por nossos hábitos, por capacidades adquiridas

que insistimos em retomar e sedimentar, mas a retomada também dependerá outra vez da capacidade de significação dada à ação habitual e sua função simbólica. Aristóteles delimitou que a ação habitual pode ser interpretada como vício ou virtude, e talvez seja a partir disso que também podemos afirmar se somos livres ou não pela ação habitual.

Referências

BALDWIN, T. **Maurice Merleau-Ponty**: Basic Writings. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2004.

BARBARAS, R. Le dualisme de *La Phénoménologie de La Perception*. In: BARBARAS, R. **De l'être du phénoménène**: sur l'ontologie de Merleau-Ponty. Paris: Editions Jérôme Millon, 1991. p. 21-36.

GALLAGHER, S. Dynamic models of body schematic processes. In: DE PREESTER, H.; KNOCKAERT, V. (Ed.). **Body Image and Body Schema**: Interdisciplinary perspectives on the body. Amsterdã: John Benjamins, 2005. p. 233-250.

GALLAGHER, S.; ZAHAVI, D. **The Phenomenological Mind**. New York: Routledge, 2008.

HASS, L. **Merleau-Ponty's Philosophy**. Indiana: Indiana University Press, 2008.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Trad. José Óscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

LANGER, M. **Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception**. A guide and commentary. Nova York: The Macmillan Press, 1989.

MARSHALL, G. J. **A Guide to Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception**. Marquette: Marquette University Press, 2008.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOUTINHO, L. D. S. O Sensível e o Inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. **Kriterion**, n. 110, p. 264-293, 2004.

PRIEST, S. **Merleau-Ponty**. New York: Routledge, 1998.

ROMDENH-ROMLUC, K. **Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception**. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2011.

WEBBER, J. Freedom. *In*: LUFT, S.; OVERGAARD, S. (Ed.). **The Routledge Companion to Phenomenology**. New York: Routledge, 2012. p. 327-335.

Recebido: 19/12/2024
Aprovado: 15/05/2025