

Da cognição incorporada
a uma ontologia da
percepção: o corpo e o
mundo na *Fenomenologia
da percepção* de
Merleau-Ponty^I

*From embodied cognition towards an ontology
of perception: body and world in Merleau-Ponty's
Phenomenology of perception*

André Gomes Quirino
Universidade de São Paulo

^I Este artigo é uma versão levemente modificada do trabalho de conclusão da disciplina História da Filosofia Contemporânea I (FLF 0248), oferecida pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP) durante o primeiro semestre letivo de 2016 e ministrada pelo Prof. Dr. Alex de Campos Moura.

RESUMO: Neste artigo, apresenta-se a modificação operada pela *Fenomenologia da Percepção* de Maurice Merleau-Ponty no estatuto metafísico do sujeito do conhecimento – segundo certa apropriação da obra pelo movimento da cognição incorporada –, e procura-se entender por que essa mesma transformação foi alterada no pensamento posterior de Merleau-Ponty. Nossa intenção é propor um tipo de reflexão que habilitaria a filosofia da mente contemporânea a preservar a descoberta da cognição incorporada sem estar sujeita aos contornos assumidos tardiamente pela fenomenologia merleau-pontyana.

PALAVRAS-CHAVE: cognição incorporada; fenomenologia; fundacionalismo; filosofia da mente.

ABSTRACT: In this paper, we present the modification realized in the metaphysical status of the subject of knowledge by Maurice Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* – according to a certain appropriation of that thesis made by the embodied cognition movement –, and we seek to understand why that very metaphysical transformation was altered in Merleau-Ponty's late thought. Our purpose is to suggest a kind of thinking that could allow to the contemporary philosophy of mind to preserve the discovery of embodied cognition without assuming the commitments of the late phenomenology of Merleau-Ponty.

KEYWORDS: embodied cognition; phenomenology; foundationalism; philosophy of mind.

INTRODUÇÃO: PERCEPÇÕES SOBRE MERLEAU-PONTY

Uma das aplicações da fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty que se tornaram indiscutivelmente relevantes para a filosofia recente, fornecendo *insights* e novas categorias de raciocínio a debates que se desenvolvem inclusive em línguas que não o francês, é, sem sombra de dúvida, a tese conhecida como cognição incorporada (*embodied cognition*). Para usar uma expressão empregada por Charles Taylor (2005, p. 38), há uma “virada antifundacional” (*antifoundational turn*) para a qual o pensamento de Merleau-Ponty, especialmente conforme exposto na *Fenomenologia da Percepção*, nos convida, e que denuncia o engano das teorias do conhecimento que pressupõem uma fronteira nítida e intransponível entre a interioridade do indivíduo e o mundo exterior e precisam apelar a imagens epistemológicas que supostamente representam o mundo para o sujeito, mediando o contato entre ambos e sendo manipuladas por uma mente análoga a uma máquina, a qual as tomaria como dados fundadores de uma cognição sempre e inexoravelmente dedutiva.

Em oposição a tais teorias – que assumem ora a forma do intelectualismo, ora a forma do empirismo – e, mais profundamente, ao próprio dualismo que as torna possíveis, Merleau-Ponty aponta para o papel crucial do irrefletido em nossa atividade cognitiva e para o sentido que esta toma sempre em direção ao mundo, através de um contato que cumpre

por excelência ao corpo realizar. Podemos sem exagero afirmar que este consiste num notável e doravante incontornável ajuste na epistemologia clássica, comparável ao que foi simultaneamente operado em outro ambiente filosófico por Ludwig Wittgenstein. Entretanto, a esta profunda alteração na visão metafísica do homem, como a caracterizaremos, se seguiu o que muitos comentadores interpretaram como um enfraquecimento do papel do sujeito na atividade de conhecimento. O corpo como que se dissolve no que Merleau-Ponty virá a chamar a carne do mundo e, uma vez escamoteado – como se referirá Michel Henry ao estado do poder transcendental de constituição a esta altura da filosofia de Merleau-Ponty –, já não podemos estar certos de que o melhor título a ser conferido à nossa cognição é mesmo o de *incorporada*.

Defenderemos que a primeira conquista da filosofia merleau-pontyana, que a partir de observações epistemológicas veio a alterar a posição metafísica do homem de sujeito espiritual em agente corporificado – alteração que ocupa um lugar de destaque no argumento da *Fenomenologia da Percepção* –, merece ser preservada, mas que isto só poderá ser feito se localizarmos e repensarmos o motivo de o homem sofrer uma nova alteração em seu *status* metafísico e o corpo fenomenal vir a se perder na carne do mundo. Nosso argumento é que a raiz de tal dissolução é o não enfrentamento de uma pergunta ontológica elementar que, no entanto, é inevitavelmente erigida pela fenomenologia do corpo e pela tese da cognição ou agência incorporada por ela fundada. Concluímos, brevemente, com o vislumbre da possibilidade de uma *ontologia da percepção*, que seja capaz de preservar o ganho metafísico do primeiro Merleau-Ponty colocando no foco da atenção a armadura ontológica sobre a qual se funda a interação entre o corpo e o mundo.

A FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO: UM CONVITE À COGNIÇÃO INCORPORADA

O que afirma a antiga visão representacional ou mediacional do conhecimento, em síntese, é uma separação entre o mundo como o compreendemos e aquilo de que a nossa compreensão sobre o mundo trata.² É isto o que fundamenta a suposição de que o que é conhecido deve atingir o *interior* do sujeito consciente por meio de imagens que representem o que há no mundo *exterior*. O processo de compreensão e interpretação destas imagens não deixa de ser uma contribuição ativa do sujeito ao conhecimento; de qualquer modo, e este é o ponto fundamental, o conhecimento que diz respeito diretamente ao sujeito só pode ser algo interno e sem qualquer contato com o mundo.

Para negar esse modo de ver o conhecimento, Merleau-Ponty (2011, p. 268) reformula a própria questão inicial: “O problema do mundo, e, para começar, o do corpo próprio, consiste no fato de que *tudo reside ali*”. Erigir esta teoria alternativa passa por afirmar que a nossa atividade cognitiva supõe um “pré-entendimento” não conceitual e não linguisticamente formulado (ao menos não de maneira explícita³) do contexto que abrigará o novo conhecimento, daquilo a que este novo conhecimento faz referência ou a que nós didaticamente o associamos. Ao contrário do que sustenta a epistemologia clássica, nós não construímos o nosso conhecimento do mundo como se constrói uma parede, empilhando os tijolos um a um (TAYLOR, 2005).⁴ Negá-lo significa, como enfatiza Taylor (*Ibidem*, p. 32, tradução nossa), mais do que simplesmente postular que as coisas explicitamente formuladas e entendidas podem “imersão” em um *know-how* inarticulado,

2 Cf. p. 33.

3 Cf. TAYLOR, 2005, p. 34.

4 Cf. p. 36.

afirmar que “qualquer entendimento particular da nossa situação combina conhecimento explícito e *know-how* inarticulado”.

Foi uma questão que desconcertou massivamente a filosofia moderna, e à qual uma boa filosofia do conhecimento de fato deve no mínimo dar as indicações de uma resposta plausível, a de como combinar o fato de que recebemos informações do mundo passivamente com o fato de que as compreendemos ativamente (TAYLOR, 2005).⁵ É à medida que propõe uma noção distintiva de mundo e um ser que interaja constantemente com ele, o corpo fenomenal, que Merleau-Ponty mostra-se relevante a este tópico. Como esclarece Taylor (2005), o mundo é um *locus* de entendimento compartilhado que a prática social organiza e que confere às coisas as suas significações.⁶ É fácil notar como desenvolvemos hábitos à medida que atuamos neste mundo cultural. Mas há aqui latente uma analogia para a qual Merleau-Ponty (2011) chama a nossa atenção: esses hábitos resultam da projeção da consciência no mundo cultural, e assim também há um resultado de se projetar a consciência em um mundo físico – e este é o corpo.⁷

Com efeito, nos habituamos a um mundo contínuo, e confiantemente o pressupomos em nossas investigações ordinárias (TAYLOR, 2005).⁸ Quer estejamos ou não conscientes de crenças como esta, elas são nada menos do que a forma assumida pela própria habilidade de compreender. Analogamente, repousamos a nossa consciência na habilidade corporal de se-mover-no-entorno; embora o senso comum tente reduzir o corpo a um fragmento de espaço, na verdade, é porque temos um corpo que para nós pode haver espaço (MERLEAU-PONTY, 2011).⁹ É apenas na medida

5 Cf. p. 45.

6 Cf. p. 31.

7 Cf. p. 192.

8 Cf. p. 37.

9 Cf. p. 149.

em que estamos corporalmente em contato com o mundo que podemos lidar inteligentemente com as coisas e, assim, compreendê-las (TAYLOR, 2005)¹⁰; por isso diz Merleau-Ponty (2011, p. 193): “A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo”.

Tanto o intelectualismo, que sustenta construirmos nós mesmos os objetos que percebemos, quanto o empirismo, que sustenta recebermos passivamente objetos que já nos são oferecidos em estado acabado, passam ao largo do ponto fundamental: o de que “pela experiência perceptiva eu me afundo na espessura do mundo”. É verdade que há algo no que percebemos que somos nós mesmos que expressamos: no caso de um cubo com seis faces iguais, esta é a “ideia-limite” pela qual exprimimos a presença carnal do cubo. Assim como é verdade que o objeto dá-se a conhecer através de suas perspectivas – no caso do cubo, independentemente da ideia do geometral que construímos para fundamentar as dimensões espaciais em que o percebemos, ele *desvela-se* através dos seus lados (MERLEAU-PONTY, 2011).¹¹ Se quisermos empregar a terminologia a que as teorias do conhecimento clássicas nos tornaram acostumados, a tese da cognição incorporada parece resgatar uma visão *realista* da atividade cognitiva. Todavia, como pontua Taylor, é apenas no escopo das epistemologias mediacionais e representacionais que a oposição realismo–antirrealismo torna-se rigorosamente significativa. Um dos efeitos do esforço merleau-pontyano é transformar o realismo, de uma tese filosófica arriscada, em um “realismo não problemático” (TAYLOR, 2005, cf. p. 39); é permitir que se afirme: “Perguntar-se se o mundo é real é não entender o que se diz.” (MERLEAU-PONTY, 2011, cf. p. 460)

¹⁰ Cf. p. 31-38.

¹¹ Cf. p. 275.

A DISSOLUÇÃO DO SUJEITO: DADO O CORPO, O QUE HÁ NO MUNDO? DADO O MUNDO, O QUE É O CORPO?

É precisamente o que Taylor entende como um realismo não problemático, contudo, que se transformará no que Michel Henry (2014, p. 170) enxerga como “uma descrição literária que reencontra perigosamente a [teoria] do realismo ingênuo”. Para este outro fenomenólogo, Merleau-Ponty foi levado a absorver a teoria da constituição no constituído, negligenciando o estatuto fenomenológico do poder de constituição que fora perseguido anteriormente por Husserl. O que tornou isto possível?

Ainda na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (2011) sustenta haver entre o corpo e o mundo uma verdadeira *comunhão*, que chega a ser incisivamente caracterizada como “sacramental”.¹² Para que uma coisa seja, por exemplo, azul para si, é preciso que ela seja azul para mim – o que significa dizer: o azul é incorporado, ou seja, ele altera o ser-no-mundo do corpo.¹³ Desta relação, surgem duas perguntas óbvias e complementares. Em primeiro lugar: dado o corpo, o que há no mundo – isto é, do que o mundo é composto, com o que precisamente o corpo interage? E, em segundo lugar: dado o mundo, o que é o corpo – quer dizer, o que é isto que porta a capacidade metafísica de interagir com o mundo?

A esta segunda pergunta a *Fenomenologia da Percepção* está saturada de respostas razoavelmente explícitas. Diz-nos Merleau-Ponty (2011, p. 624, n. 18): “o problema não é o de saber como a alma age sobre o corpo objetivo, já que não é sobre ele que ela age, mas sobre o corpo fenomenal”. É a noção de corpo fenomenal que permite a Merleau-Ponty fundar uma antropologia filosófica toda própria, segundo a qual cada palavra e conduta

¹² Cf. p. 286, 288, 429

¹³ Cf. *Ibidem* p. 283.

humanas são diretamente causadas pela constituição biológica do homem, mas ao mesmo tempo se furtam, todas elas, à simplicidade da vida animal: no homem, tudo é natural e tudo é fabricado (*Ibidem*).¹⁴ Isto que porta a capacidade metafísica de interagir com o mundo não é meramente o corpo biológico, nem torna ele possível separar o que seria um sujeito interno e aut centrado de um mundo exterior autônomo. A visão epistemológica clássica deve ser subvertida pela constatação radical de Merleau-Ponty: “O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim”. Dizer que o mundo está inteiro dentro de mim significa negar que aquilo que é percebido me seja inteiramente alheio, imponha-se sobre mim como um objeto externo e autodeterminado, que me reste tão somente decodificar. Dizer que eu estou inteiro fora de mim significa negar que eu me entenda como uma presença constante, um receptor imparcial e árbitro soberano das notícias que me são comunicadas pelo mundo exterior.

O que pensamos ser um objeto de percepção singular e autônomo, na verdade, só pode ser tomado como tal uma vez tenha sido inserido num contexto de significação, o qual é por nós assimilado e pressuposto, mas quase nunca detidamente analisado (TAYLOR, 2005).¹⁵ Não há tais injeções de informação bruta aplicadas num sujeito autorreferente, e, portanto, também a nossa percepção não pode ser meramente passiva: o significado das coisas não é apropriado no interior de um sujeito perceptivo, mas na *interação* que um agente tem com o entorno (TAYLOR, 2005),¹⁶ a qual torna-lhe certas coisas relevantes e coloca-as em contato com o contexto significativo que ele sempre pressupõe. Provemos e interpretamos significados não meramente enquanto corpos, mas enquanto corpos-agindo-no-mundo.

¹⁴ Cf. p. 257

¹⁵ Cf. p. 36.

¹⁶ Cf. p. 38.

Ora, se até aqui a descrição merleau-pontyana tendeu a nos parecer verossímil, o que pode explicar que a imagem mediacional do conhecimento seja tão bem difundida entre o senso comum e mesmo entre as tradições filosóficas? Parte da resposta, Taylor (TAYLOR, 2005)¹⁷ sugere, consiste num motivo metodológico: assim como o pensamento precisa dispor de pontos de partida mínimos sobre os quais construa as suas inferências, também à mente seriam necessários *dados* primitivos com os quais operar. Mas a outra parte da resposta, Taylor postula, é um motivo de natureza “ontológica”: o sujeito deve ser entendido como um componente da natureza desencantada, e sua interação com o ambiente deve ser explicável por leis naturais; ele se torna o receptáculo de dados informativos *por meio dos quais* o mundo pode ser conhecido. A mente (conforme entendida pelos dualistas), tanto quanto os sistemas computacionais e seus análogos (para certas versões do materialismo inspiradas na inteligência artificial), são como que pontos de chegada, os destinos materiais das informações que traduzem o mundo tal como ele é fora da mente ou fora do sistema. Sendo produzida pelo cérebro, a mente só pode funcionar como uma máquina (*Ibidem*).¹⁸

Seria a resposta à questão metafísico-antropológica da natureza do corpo suficiente para contrapor a fenomenologia da percepção a esses dois motivos de preservação das teorias do conhecimento clássicas – o metodológico e o “ontológico”? Parece que, ao motivo metodológico, sim: o método que habilita o corpo fenomenal a conhecer, o corpo deste homem em que está o mundo inteiro e que está inteiramente fora de si, este homem em que tudo é natural e tudo é fabricado, não pode ser simplesmente o mesmo método por que as máquinas processam informações, mesmo que

17 Cf. p. 41.

18 Cf. p. 41, 43

o imitemos quando pretendemos fazer a exposição formal de um raciocínio. Ao contrário: essa exposição, útil para fins didáticos, exige esforço precisamente porque não equivale à operação natural da consciência. Mas o segundo motivo, de natureza “ontológica”, só poderia ser satisfatoriamente contraposto por uma abordagem também ontológica que lidasse com a primeira daquelas perguntas enunciadas na abertura desta seção: dado o corpo, o que há no mundo? O tratamento deste ponto, ou a falta dele, na obra inicial de Merleau-Ponty é a semente, ou assim sustentaremos, do problema posteriormente apontado por Michel Henry, que talvez exija, para ser evitado, uma aproximação filosófica distintiva.

A NECESSIDADE DE UMA ONTOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Nas palavras de Merleau-Ponty (2011, p. 290), cada um de nós é não um “buraco no ser” (como diria Sartre [2002, p. 127-128] apropriando-se de uma expressão hegeliana), mas “um vazio, uma prega que se fez e que pode desfazer-se”. Ao insistir neste ponto surge a pergunta esclarecedora: “Como podemos escapar da alternativa entre o para si e o em si, como a consciência perceptiva pode ser obstruída por seu objeto, como podemos distinguir a consciência sensível da consciência intelectual?”. O princípio deste impasse é introduzido anteriormente na *Fenomenologia da Percepção* (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 178) sob o epíteto de um mistério: o “de um conjunto [os sentidos e, em geral, o corpo próprio] que, sem abandonar sua ecceidade e sua particularidade, emite, para além de si mesmo, significações capazes de fornecer sua armação a toda uma série de pensamentos e de experiências”. É preciso distinguir o que é isto, o agente perceptivo que interage com o mundo; ao mesmo tempo, porém, a sua ecceidade não pode cumprir a função, expressamente banida da nossa metafísica, de um perímetro que separe a interioridade

da exterioridade. Em que sentido, e de que maneira, o corpo pode emitir significações? E, se isto é mesmo um mistério, como ele poderá ser filosoficamente explorado?

Naturalmente, a abordagem filosófica em que Merleau-Ponty enxerga a capacidade de se haver com tal mistério é a fenomenologia; mais exatamente, e esta é a fenomenologia conforme desenvolvida por ele, trata-se de manifestar a existência de um e o único Logos preexistente – o mundo. Uma tal filosofia, antes mesmo de ser possível, seria atual e real como o próprio mundo o é (MERLEAU-PONTY, 2011).¹⁹ Com efeito, é por tomar o mundo como o único Logos preexistente que Merleau-Ponty pode tecer o esclarecimento metafísico que fundamenta o caráter incorporado da cognição e que traz a lume parte da resposta ao mistério outrora enunciado: nenhum objeto, quando percebido, esgota o ser; se o percebemos, é porque supomos haver ser para além dele (*Ibidem*).²⁰

A resposta, contudo, não se resume a isto, e Merleau-Ponty fundamenta nessa parcialidade da percepção certo *anonimato* dela própria, negando, assim, que a atividade sensitiva seja central à consciência do agente. Em suas palavras: “se eu quisesse traduzir exatamente a experiência perceptiva, deveria dizer que se percebe em mim e não que eu percebo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 290). Para verificarmos se não pode estar aqui a semente do progressivo enfraquecimento do sujeito na explicação que Merleau-Ponty fornece para a atividade cognitiva, comparemos esse dito com o posicionamento geralmente expresso na fase final de seu pensamento, e exemplificado nesta passagem de *O Visível e o Invisível* (MERLEAU-PONTY 1964 *apud* HENRY, 2014, p. 170): “Aquele que vê não pode possuir o visível sem ser possuído por ele, sem ser dele, sem, por princípio

19 Cf. p. 19.

20 Cf. p. 291.

(...), ser um dos visíveis, capaz, por um singular retorno, de vê-los, ele que é um entre eles”.

Nos termos de Michel Henry (2014), Merleau-Ponty estendeu sub-repticiamente a todo o mundo uma relação que caracteriza o corpo próprio e só pode ser produzida nele: a relação que assume as formas tocante/tocado, vidente/visível, sentinte/sentido e assim por diante. Para preservar a asserção de que o mundo é a realidade única, e prescindir de uma instância explicativa alternativa, foi preciso absolutizar aquela relação e, conseqüentemente, afirmar um entrelaçamento, uma uniformidade e simultaneidade, do aparecer e do conteúdo, resultando numa entidade – a carne do mundo – que, ainda segundo Henry, é “tão eclética quanto inconcebível”.²¹

O que nos habilitaria a prescindir dessa construção, e a preservar a conquista do caráter incorporado da cognição, seria o enfrentamento do seguinte problema: se os sujeitos não são recipientes materiais de conhecimento, qual pode ser o seu estatuto ontológico? Se não há informações que aterrissem neles, quais são os eventos que realmente acontecem num ambiente habitado por seres cognitivos? Já que o formato ontológico do homem não é o de um cofre de dados – porque não há tais coisas como dados a serem depositados –, qual é, então, a sua forma enquanto habitante do mundo? De que maneira o corpo fenomenal e o mundo se encaixam no grande quebra-cabeça ontológico? Que função, ao fim e ao cabo, o homem exerce entre as coisas que são?

Os dois momentos da resposta de Merleau-Ponty (2011, p. 291-292) à questão de como a consciência perceptiva pode ser obstruída por seu objeto – o não esgotamento do ser pelo objeto e a marginalidade das sensações

21 Cf. HENRY, 2014, p. 168-170.

no agente – são sintetizados na ideia de *campo*, sendo cada um dos cinco sentidos posteriormente definido como “um pensamento sujeito a um certo campo”, como se a visão ou a audição do agente fossem especializações do eu, “familiares a um único setor do ser” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 291-192). A função desempenhada por esta síntese é cumprir o papel que se exige da própria fenomenologia: situar a percepção sem torná-la determinada (MOURA, 2006).²²

Como observa Jean-Luc Marion (1998), à exceção de Heidegger, o que todo o desenvolvimento da fenomenologia tem pretendido – servindo de operadores a essa edificação tanto a carne merleau-pontyana como a autoafecção da vida henryana – é construir uma doutrina que prescindida do Ser do Eu.²³ Também em Sartre e Husserl, como apontado por Samuel Todes, por tomarem como modelo para o nosso senso de percepção o nosso senso de visão (e suporem que, porque, quando vemos algo, não vemos que o estamos vendo, então nunca sentimos, nunca sabemos que, por isso, estamos vendo algo), é possível encontrar uma descrição que identifica o sujeito enquanto ser perceptivo com o mundo enquanto coisa percebida.²⁴

Há um promissor poder explicativo na ideia de que um indivíduo tem sua unidade garantida por seu *estilo*,²⁵ na ideia de que os indivíduos – o homem não mais do que um romance, um poema, um quadro, uma peça musical – são “seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 209-210). Todo esse poder, porém, permanecerá recôndito se

22 Cf. p. 127.

23 Cf. p. 239.

24 Cf. p. 265-266.

25 E.g., MERLEAU-PONTY, 2011, p. 124, 126, 186, 249, 369, esp. 439.

o estilo tiver de ceder espaço ao mundo, se o sujeito tiver de se confundir com o percebido, se o indivíduo se dissolver no ambiente.

O sujeito corporificado, aquele que projeta sua consciência no mundo físico, que conhece corporalmente, *age no mundo* e, para preservarmos esta fina comunhão sacramental, é preciso garantir ao indivíduo o estatuto ontológico de um *habitante*, é preciso insistir que ele, como um *agente* particular, é capaz, portanto, de perceber, e que não simplesmente as coisas se percebem nele. Taylor (2005) aponta para uma tentação real quando observa – naqueles que tendem a restringir a habilidade de compreensão *ao corpo em detrimento do mundo*, como se a habilidade de sedução, por exemplo, existisse apenas na voz do corpo e não na voz-do-corpo-em-diálogo-com-o-interlocutor – o erro de subestimar a *extensão (embedding)* da agência.²⁶ Contudo, queremos fazer notar que há o perigo complementar, a que aparentemente o próprio Merleau-Ponty sucumbiu, de *superestimar* a extensão – e, assim como os primeiros reduzem o papel do mundo de propiciar significados, os que superestimam a extensão parecem reduzir o papel do sujeito de modificar ou interpretar o mundo.

Como Taylor sugere, é ilegítima, embora tentadora, a esperança de que alguma explicação neurofisiológica um dia substitua a afirmação de que a compreensão se dá no corpo-se-movendo-no-ambiente, no agente-interagindo-com-o-entorno. Contudo, esta mesma habilidade, esta mesma estrutura metafísica ou explicação epistemológica, se quisermos reivindicar algum nível de objetividade à nossa tese, tem o seu lugar no mundo. Não convém que a façamos depender de um suposto vácuo explicativo ou de um pretenso mistério: o que temos dito implica que é uma condição material do homem produzir e procurar significados em seu am-

26 Cf. p. 34

biente, e é não somente possível, mas altamente desejável, que haja uma explicação neurofisiológica para isto. A afirmação, basilar para a tese da cognição/agência incorporada, de que às vezes sabemos que sentimos algo sem propriamente saber que o sabemos, de que há um conhecimento não linguístico mas corporal, “um *status* intermediário entre o conhecido e o absolutamente desconhecido” (TAYLOR, 2005, p. 35, tradução nossa), não deve solapar o fato, convenientemente lembrado por Todes (2001, p. 266, tradução nossa) e já brevemente aludido por nós, de que há pelo menos uma atividade cognitiva humana que apresenta um caráter reflexivo, i.e., que sabemos fazer no ato mesmo de fazê-la: o sentimento (*feeling*), que, seja na sua forma tátil, proprioceptivo-motora ou emocional, faz com que seja notado e concretizado o caráter “densamente substantivo” do corpo do sujeito, “de maneiras que Merleau-Ponty e toda a tradição fenomenológica negligenciam”.²⁷

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DA COGNIÇÃO INCORPORADA A UMA ONTOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Taylor (2005, p. 45-46, tradução nossa, grifo nosso) elenca, na penúltima seção de seu artigo, as diretrizes para se articular a constatação tão unânime quanto embaraçosa de que na atividade cognitiva somos simultaneamente passivos e ativos, sem tornar-se refém das mitológicas imagens representacionais. Isto passa por reconhecer “um tipo de entendimento que é pré-conceitual (...), que funciona no espaço das razões *sob* conceitos”, e assumir que o operador dessa atividade é “um agente engajado, que determina as significações (*sens*, *Sinne*) das coisas a partir das próprias intenções, necessidades, propósitos, desejos”, significações essas que consistem

27 Todes, 2001, p. 266, tradução nossa.

numa “combinação de espontaneidade e receptividade”. A estas diretrizes, contudo, é adicionada uma cláusula com função de ressalva, segundo a qual “a nossa humanidade também consiste (...) em nossa habilidade de descentrarmos a nós mesmos desse modo original de engajamento”.²⁸

Uma sistematização sóbria da tese da cognição/agência incorporada que siga os passos sugeridos pela *Fenomenologia da Percepção* ver-se-á impelida a resguardar um espaço de abstração, de auto-objetificação, de artificialidade intencional, que, mesmo tendo a sua origem no engajamento incorporado com o mundo, permita ao homem de tempos em tempos se “desengajar”, assumir um “ponto de vista de lugar nenhum”: um ajuste necessário para uma descrição fidedigna da nossa autocompreensão como humanos, que abarque inclusive as nossas atividades eminentemente intelectuais (por exemplo, reflexões em lógica, ontologia ou fenomenologia) – mas que não parece encontrar respaldo na dinâmica corpo–mundo descrita por Merleau-Ponty, especialmente se levarmos em conta a ausência, ali, de um detalhamento ontológico e uma especificação do homem como portador de alguma identidade que emerja de sua interação com o mundo.

A *Fenomenologia da Percepção* pôde despertar-nos a atenção para um aspecto inegável da nossa vivência, que a teoria do conhecimento clássica e a visão metafísica corroborada por ela tendem a negligenciar; ao mesmo tempo, porém, anunciou os dilemas em que tropeçaria uma aproximação ortodoxamente fenomenológica a esta nova descrição epistemológica e a esta nova imagem metafísica. Eis o que nos parece propício: uma maneira alternativa de descrever o caráter incorporado da nossa cognição e agência, que não nos impeça de considerar integralmente aquilo em que consiste a nossa humanidade (não porque nos desengajemos com o mundo,

28 TAYLOR, 2005, p. 45-46, tradução nossa, grifo nosso.

mas porque somos, cada um de nós, afinal, um Eu), que não tenha assumido previamente o compromisso de negar o Ser do Eu e não transporte para o mundo as capacidades que só podemos perceber em nós mesmos – mas, fundada nesta mesma constatação, não se furte ao problema da constituição do mundo, à pergunta pelo lugar do corpo e do homem, à questão de quem, afinal de contas, é este que se engaja com o mundo, e por que pode fazê-lo: que constitua, enfim, uma legítima ontologia da percepção.

REFERÊNCIAS

HENRY, M. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

MARION, J.-L. *Reduction and givenness: investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 4. ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

MOURA, A. C. *A relação entre liberdade e situação em Merleau-Ponty, sob uma perspectiva ontológica*. 160 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-04012008-122217/>. Acesso em: 8 dez. 2016.

SARTRE, J.-P. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 11. ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2002.

TAYLOR, C. Merleau-Ponty and the Epistemological Picture. In: CARMAN, T.; HANSEN, M. B. N. (Eds.). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge,; Cambridge University Press, 2005. p. 26-49.

TODES, S. *Body and world*. Cambridge: MIT Press, 2001.