

A PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL¹

Elizabeth da Costa Ribeiro

Filósofos como Kierkegaard, Sartre, Merleau-Ponty e Heidegger cada um a seu modo, fazem críticas ao racionalismo, causalismo, determinismo e reducionismo aplicados às ciências do homem. Declaradamente, os três últimos, seguindo a tradição fenomenológica inaugurada por Husserl, procuram demonstrar como as ciências humanas perdem sua autonomia neste mundo técnico e como podem ainda se recuperar e estar a serviço de uma compreensão do homem no mundo contemporâneo. Suas propostas podem ser resumidas pelo intento de resgate da questão do existir humano ou do mundo vivido que se torna obscurecido pelo modelo científico-tecnológico de nossos dias. A verdade, no que diz respeito ao existir humano, não pode estar estritamente condicionada a certezas quantitativas. O viver humano não é previsível nem se enquadra numa lógica matemática, porém, processa tanto na ambigüidade quanto no paradoxo. Sartre e Merleau-Ponty, inspirados pela fenomenologia-transcendental de Husserl, fazem uma fenomenologia-existencial, e Heidegger, também tendo como mestre Husserl, desenvolve uma fenomenologia-hermenêutica.

Kierkegaard insurge-se contra o racionalismo e fala da singularidade do ser humano e da angústia do existir. O homem não é passível de ser explicado tal como um objeto, e a vida escapa a qualquer intento de racionalidade. É no movimento da vida que se revela o existir humano. Segundo o filósofo, é nessa vivência, que é intransferível, que a pessoa se dá conta de sua própria existência. Portanto, a promessa de se tentar resolver os conflitos da existência, através de previsões matemáticas, está fadada ao fracasso. O modelo científico não consegue dar conta das contradições que são próprias da vida.

A temática central de Sartre é a questão da liberdade humana. Este filósofo fala da impossibilidade de determinação do homem e de seus atos, já que sua condição existencial é de projeto que se constrói numa ação engajada no mundo. Em Sartre, há uma visão de processo existencial, a pessoa nunca “é”, ela constantemente “está”.

Merleau-Ponty segue o caminho inaugurado por Husserl, que opõe a noção racionalista de consciência como pura interioridade à concepção fenomenológica de intencionalidade da consciência. Também concebe, assim como Husserl, um retorno ao mundo vivido, uma busca da experiência originária e total do homem. Entretanto, Merleau-Ponty abandona a concepção husserliana de consciência transcendental e, por conseguinte, a noção de intencionalidade deixa de ser exclusividade da consciência. Desenvolve uma fenomenologia-existencial como um caminho para a descrição dos fenômenos da vida humana e de seu cotidiano, para, assim, alcançar uma compreensão das situações, das motivações humanas e dos seus sentidos existenciais. Concebe, ainda, a experiência perceptiva e corporal, como sendo as experiências que abrem o mundo tal como vivido.

As idéias de Husserl também influenciam Heidegger radicalmente na elaboração de sua própria fenomenologia, ou seja, a crítica ao modelo positivista aplicado ao homem; o reexame da metodologia cartesiana e a concepção de um modelo próprio para o fenômeno humano distinto da abordagem das ciências físicas; a idéia de que o ser humano não pode ser concebido tal como um objeto; o alerta para os equívocos do cientificismo e a idéia de que o racionalismo e o empirismo não podem ser tomados como as únicas possibilidades de

¹ O presente texto é parte de trabalho monográfico intitulado “Existência e Corporeidade” e pode ser encontrado no site: bvs-psi.org.br

acesso à realidade numa pretensão em serem os parâmetros absolutos para todas as verdades.

Em Heidegger, o homem encontra-se sempre numa relação de referência e de significação em meio aos entes em geral e aos co-existentes. Dessa forma, o homem revela-se como ser-no-mundo situado de maneira dinâmica, na forma de projeto, que a princípio, na cotidianidade, assume um modo inautêntico e impessoal, mas como é abertura e projeto tem, também, a possibilidade de assumir a si mesmo na autenticidade. A existência humana se configura numa totalidade dialética do ser e do não-ser, do assumir-se e do perder-se num conformismo massificante. No modo autêntico o homem se assume como histórico-temporal e finito, e no modo inautêntico tenta tranquilizar-se e fugir de seu ser-para-o-fim. Entretanto, a angústia existencial, que aparece na forma de clamor, convoca novamente o homem a si mesmo. Heidegger concebe o homem numa circularidade e que, portanto, só pode ser desvelado, considerando-se tal fenômeno da existencialidade. O homem em Heidegger não é uma coisa (*res*), tal como Descartes afirma: por um lado uma coisa pensante e por outro uma coisa extensa. O homem em Heidegger, existe, ou seja, é abertura de sentido.

KIERKEGAARD

Kierkegaard é considerado o precursor do existencialismo, pois critica as generalizações acerca do homem e afirma sua singularidade na ação e na experiência de estar vivo. Além disso, sua filosofia é marcada por uma crítica às instituições religiosas de sua época e à afirmação da possibilidade da experiência cristã. Afirma Kierkegaard (1984) acerca da existência humana:

O homem é espírito. Mas o que é o espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. (...) O eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria (...) (p.195)

Em *O Desespero Humano*, obra de 1849, o filósofo afirma que o homem é espírito, mas aqui, espírito não é algo dado a priori como na tradição metafísica, é movimento, paradoxo, tensão de contrários. Pelo fato de em sua existência, o homem viver neste movimento paradoxal (que diz respeito a eternidade do homem, por ser ele espírito) é que ele se desespera. O desespero é, então, uma “doença”, já que dela não pode o homem se curar. E ainda, é uma “doença mortal” já que é um mal que termina pela morte. Com a morte do humano-singular também morre o desespero, já que é próprio da existência humana.

Convém mencionar a constatação interessante de Kierkegaard (1984) sobre o trabalho do psicólogo. O filósofo posiciona-se numa perspectiva bem distinta da psicologia de seu tempo, a qual era dominada pela visão experimental, que consistia no estudo com animais em laboratório, cujo objetivo era o de inferir acerca do comportamento humano, algo que Kierkegaard (1984) repudiava como tarefa da psicologia. Para ele a psicologia deveria tratar da singularidade existencial do homem. Desse modo, dentro dessa visão, o psicólogo é aquele que é sabedor da peculiaridade da existência humana, e assim afirma:

Ele (o psicólogo) sabe o que é desespero, conhece-o, e portanto não se contenta com a opinião de quem não se crê ou crê desesperado. Não esqueçamos, com efeito, que em certo sentido nem sempre o são aqueles que dizem sê-lo. É fácil imitar o desespero, é fácil que sejam tomadas como desespero todas as espécies de abatimento sem consequências, de sofrimentos que passam sem chegar a sê-lo. Contudo o psicólogo não cessa, mesmo em casos destes, de encontrar as formas do desespero; é certo que vê tratar-se de afetação – mas até esta imitação é desespero; tampouco se deixa iludir por todos os abatimentos sem consequência – mas a insignificância destes ainda é desespero! (Kierkegaard, 1984, p. 204)

Segundo Kierkegaard (1984), o desespero se personifica, ou seja, nos paradoxos: do infinito e do finito, da possibilidade e da necessidade.

Todavia, na busca em solucionar o desespero, ocorre que o homem pode se cristalizar em um de seus extremos. Ele pode desesperar da infinidade, por carência de finito. O eu, dessa forma, perde-se na imaginação, evapora-se. O eu, também, pode desesperar de finito, por carência de infinito. Assim, o eu, comprime-se e limita-se demasiadamente.

Já no desesperar do possível por carência de necessidade, o eu carece de real e perde-se no desejo, na nostalgia, na melancolia, na esperança, no receio e na angústia. E, ainda, no desespero da necessidade por carência de possível, o homem se torna um fatalista, um determinista.

Para Kierkegaard, viver a liberdade significa existir, sustentando a tensão desses contrários, portanto, sustentar a condição do desespero existencial. Querer resolver isto significa perder-se a si mesmo em sua liberdade, daí o adoecimento e as queixas psicossomáticas como reveladoras da perda da liberdade.

Contudo, há ainda, aquele que ignora o desespero, vivendo sob o domínio do instante e da sensualidade, e aquele, que é consciente de seu desespero e foge de tal situação, não assumindo a si próprio, ou também, aquele que assume a si próprio e acredita em sua superioridade e em seu poder de criar a si mesmo. Nosso filósofo chama este último de desespero estoíco no qual o homem se torna um empreendedor de si mesmo. Afirma Kierkegaard (1984, p.233) que o homem assim desesperado “não faz mais do que construir castelos no ar e bater-se sempre contra moinhos de vento. Que brilho têm todas estas virtudes de fazedor de experiências!”

Cabe lembrar que Kierkegaard é um filósofo religioso, assim, não vê como saída para o desespero a vontade pessoal, mas num lançar-se à eternidade que é Deus.

Em O Conceito de Angústia, obra de 1844, nosso filósofo afirma seu propósito de tratar psicologicamente esse tema. Diferentemente do temor, a angústia “é a realidade da liberdade como puro possível” (Kierkegaard, 1968, p.45). A angústia ocorre quando o homem, em sua inocência e ignorância, vê-se diante do nada, projetando sua possibilidade que se desvanece assim que ele tenta capturá-la. Há portanto, uma ambigüidade psicológica na angústia que Kierkegaard (1968) afirma como “antipatia simpatizante” e “simpatia

antipatizante”, ou seja, aquilo que ao mesmo tempo se quer e não se quer. Feijoo (2000) comenta a ambigüidade da angústia da seguinte forma:

(...) mostra o caráter da mobilização deste sentimento que, ao mesmo tempo em que traz o desejo como devir, traz o temor do amanhã, justamente o imprevisível. (...) A angústia, sentimento que ocorre frente a possibilidade, caracteriza a situação de liberdade. (p.66/67)

Kierkegaard (1968) declara não ser seu intuito discutir as relações entre alma e corpo, mas numa linguagem própria de seu tempo, afirma, brevemente, que “o corpo é o órgão da alma e, por isso, também o do espírito.” (p.138/139)

Entretanto, se o homem fica na imediaticidade do corpo, perde-se na não liberdade. Este homem carece, pois, de interioridade. Para o filósofo a não-liberdade ou falta de interioridade se manifesta em queixas psicossomáticas como: sensibilidade excitada, irritabilidade e hipocondria. E ainda como: preguiça, curiosidade, autopromoção, arrogância, fragilização, vitimização, trabalho excessivo, superstição, incredulidade

A interioridade, contudo, não é uma instância abstrata, mas uma compreensão concreta, tem a ver com a vivência própria e singular da pessoa. Sobre isso afirma Kierkegaard (1968):

O conteúdo mais concreto de que a consciência pode dispor é a consciência de si, do próprio indivíduo não a consciência de um eu puro, porém a de um eu tão concreto como jamais nenhum escritor, ainda o mais rico em palavras, ainda o mais forte na descrição, conseguiu traçar, porém que todo e qualquer homem pode achar em si próprio. Esta consciência do eu não fica resumida a uma simples contemplação; quem a supuser jamais entendeu, pois quando nos fitamos vemo-nos em devir e, por isso, jamais ninguém pode ser um todo acabado para a contemplação. Desse modo a consciência do eu é uma atividade, que por sua vez, se mostra como interioridade (...) (p.145)

Para o filósofo, toda carência de interioridade ou falta de liberdade se revela no homem como atitudes paradoxais: “ação passiva” ou “passividade ativa”. Também enumera alguns exemplos desses modos de ser ambíguos: incredulidade e superstição, hipocrisia e escândalo, altivez e covardia.

Porém, mesmo que a interioridade não possa ser apreendida concretamente, nem tampouco contemplada abstratamente, nosso filósofo aponta o que denomina de “seriedade” como a vivência da interioridade. Aborda a seriedade como um modo original de ser, mantida na responsabilidade da liberdade.

Sempre que a originalidade da seriedade seja conquistada e mantida, existe sucessão e repetição,

porém quando não há a originalidade na repetição, não existe senão hábito. O homem sério exatamente o é graças a originalidade com que é repetido na repetição.” (Kierkegaard, 1968, p. 150)

Assim podemos afirmar que o filósofo, em seu estilo peculiar, se refere ao que conhecemos como o modo impróprio ou inautêntico e o modo próprio ou autêntico. A seriedade que se repete diz respeito à autenticidade, enquanto que o hábito equivale à inautenticidade.

Mesmo que em Kierkegaard não haja reflexões acerca da corporeidade ou da psicossomática, podemos haurir de seus escritos, principalmente, de *O Desespero Humano* e *O Conceito de Angústia*, obras nas quais nos detivemos, que as manifestações psicossomáticas acometem o homem por este se ver frente às tensões da vida, às vicissitudes do existir, ao desconhecimento de seu futuro e à sua vulnerabilidade. Daí a importância do homem reconhecer-se em seus limites, mas também, em suas possibilidades.

SARTRE

Seguindo a proposta fenomenológica, Sartre (1997) denomina como “em-si” a realidade das coisas e dos objetos existentes no mundo, a realidade intemporal. Já a realidade humana, o filósofo a define como “para-si”. O “para-si” corresponde ao mundo propriamente humano, ao mundo vivido da temporalidade.

O “para-si” é “ser-lançado-no-mundo”. O homem é para este mundo e para as pessoas, assim como o mundo e as pessoas são para ele. Portanto, o homem é um ser “mundano” que está sempre travando relações no mundo. O homem como “ser-para-si” é pura “contingência” e “projeto” que nunca se realiza completamente, ele é “abertura” e “liberdade”. Assim, nossa situação é de estarmos suspensos no “nada”, ou ainda, de anunciá-lo. Se o homem é aquele que como abertura e liberdade, age e transforma o mundo, criando sentidos, desenvolvendo idéias e conceitos, se ele faz conhecer o que “é”, ou seja, o “ser”, também prenuncia o “nada”. Decorre da eventualidade de nossa condição no mundo a “náusea”, tal como vivida por Roquentin, personagem do romance de Sartre (s/d). Diante dessa situação nos resta duas saídas: existir como projeto que escolhe engajadamente, o que gera “angústia”, ou fugir pela “má-fé”, não assumindo a responsabilidade pelas próprias ações.

Portanto, em Sartre (1997), o homem é um ser que, estando no mundo e vivendo sempre em situação, ou seja, sob certas condições políticas, sociais, culturais, tem sempre a possibilidade de escolher novos caminhos e novas maneiras diferentes de lidar com a realidade, construindo um “sentido de vida”. O homem tem a possibilidade de não se encerrar no fatalismo de uma circunstância ou se deixar imobilizar por uma dada realidade, é isto que o diferencia dos objetos e dos outros entes do mundo. O homem tem a possibilidade de “transcender”, e aqui, o termo refere-se à possibilidade crítica e de criação do homem. Compreender o homem em sua totalidade como ser-no-mundo, o qual se revela na dor, na ansiedade, no medo, na tristeza, no contentamento, no prazer e que tem sempre a possibilidade de transformar-se.

Após estes breves esclarecimentos, situando conceitos fundamentais do pensamento sartreano, vamos nos deter na questão do corpo a qual o filósofo trata na terceira parte de sua obra *O Ser e o Nada* cuja primeira publicação ocorreu em 1943.

Sartre (1997) aponta que o corpo tomado como objeto de estudo pela ciência e que me é apresentado pelo médico não é o corpo tal como vivencio. A consciência e suas sensações também não se dão a mim tal como para o especialista num laboratório. Daí o filósofo afirmar que não existo como um corpo-matéria nem como uma consciência-subjetiva, mas como ser-lançado-no-meio-do-mundo.

O filósofo nos faz refletir sobre o fato de distinguirmos inadequadamente as abstrações científicas da experiência existencial de estarmos vivos no mundo. Assim o especialista confunde a enfermidade e sua descrição com a pessoa viva e sua queixa, e por conseguinte, tenta enquadrar a pessoa naquilo que estudou, muitas vezes, reduzindo-a a uma doença.

Seguindo a proposta de Sartre (1997), ao invés de partirmos de estruturas tal como consciência e corpo, considerando elementos dotados de leis próprias e suscetíveis de serem assim conhecidos e definidos como em Descartes, devemos partir do fenômeno ser-no-mundo.

O corpo, para o filósofo, toma uma dimensão ontológica descrita como “para-si”. O corpo, enquanto “para-si”, traduz-se como minha própria vivência corporal no mundo. O “para-si” é a corporeidade que experimento quando caminho, ao sentir o perfume de uma flor, quando vejo um pôr de sol, na dor causada por uma lesão em minha pele.... Assim, “existo meu corpo”.

Entretanto Sartre (1997) também fala de uma outra dimensão ontológica do corpo implicada à primeira – o corpo enquanto “ser-para-o-outro”. O corpo, como “ser-para-o-outro”, é o corpo que é observado e conhecido pelo outro. Sendo assim, descubro a outra pessoa como alguém que me observa, e também, como alguém para quem sou objeto. Neste sentido, existo para mim, como conhecido pelo outro.

Estas dimensões ontológicas do existir enquanto corporeidade se implicam, são relativas uma à outra e caracterizam a realidade humana como relacional. O princípio que rege a existência humana é a relação. O homem, enquanto ser-para-si, não é o fundamento de sua própria existência. O “para-si” revela-se como relação com o mundo. Portanto, o ser-para-si engloba, necessariamente, o-ser-para-o-outro.

Vamos nos deter, brevemente, na elucidação do conceito de “ser-para-si” e “ser-para-o-outro”. Fazendo críticas aos modelos cartesianos, os fenomenólogos inauguram uma nova noção de subjetividade. Subjetividade em Sartre (1997) não quer dizer pertencer a um sujeito que se motiva por si mesmo. Esse filósofo faz críticas à noção de “conteúdos” da consciência, assim como afirma que isto se dá devido a uma “ilusão substancialista”. Somos seres-no-mundo, sendo assim, “todas as nossas determinações pessoais pressupõem o mundo e surgem como relações com o mundo.” (Sartre, 1997, p. 398). Não existimos como entidades isoladas ou abstratas. Na definição de nosso filósofo, somos “para-si” e, concomitantemente, “para-o-outro”.

Assim, as coisas são sempre “coisas-que-existem-à-distância-de-mim”, ou seja, minha relação com o mundo é intencional, mundo e homem se revelam neste “entre”. Não podemos falar em “conhecimento puro”, mas em “conhecimento comprometido”. O homem na concepção sartreana não é aquele indivíduo fechado em si mesmo, ao contrário, é do mundo e para o mundo, assim como o mundo é para ele.

(...) o mundo desde o surgimento de meu Para-si, desvela-se como indicação de atos a fazer, esses que remetem a outros atos, esses a outros, e assim sucessivamente. (...) o mundo, como correlato das possibilidades que sou, aparece, desde meu surgimento, como o enorme esboço de todas as minhas ações possíveis. A percepção se transcende naturalmente rumo à ação, ou melhor, só pode desvelar-se em e por projetos de ação. O mundo se desvela como ‘vazio sempre futuro’, pois somos sempre futuros para nós mesmos. (Sartre, 1997, p. 407)

Sobre a questão da dor, aponta Sartre (1997), que esta revela a íntima ligação do homem com o mundo, como vinculação contingente ao mundo. Portanto, “a dor pura, como simples vivido, não pode ser alcançada: pertenceria à espécie dos indefiníveis e indescritíveis, que são o que são.” (p. 420). A dor, dessa forma, refere-se a algo que diz respeito à existência do ser-no-mundo. Nunca a dor pode ser algo psíquico, diz o filósofo, a dor, por conseguinte, refere-se à relação homem-mundo.

Já sobre o conceito de “ser-para-o-outro”, Sartre (1997) afirma que o outro, enquanto corporeidade, se revela a mim como corpo em situação, visto que jamais captamos o corpo do outro fora de um contexto, fora de uma situação total que o indique. Se não fosse assim, estaríamos falando de um cadáver e não de um corpo vivo.

Um corpo é um corpo na medida que esta massa de carne que ele é se define pela mesa que olha, a cadeira que segura, a calçada onde anda etc.. (...) O corpo é a totalidade das relações significantes com o mundo: nesse sentido, define-se também por referência ao ar que respira, à água que bebe, à carne que come. O corpo, com efeito, não poderia aparecer sem manter relações significantes com a totalidade do que é. (p. 433)

O outro, portanto, é ser-para-mim à medida que o capto em suas significações. Em Sartre (1997), tais significações, não remetem a um psiquismo, as significações se referem ao mundo e ao “como” das relações do homem com seu mundo. Assim, a respiração ofegante, o rubor da face, os olhos cerrados, o corpo trêmulo e etc. , não expressam a raiva mas, tais fenômenos são a própria raiva.

Para o filósofo, a anatomia é o estudo da exterioridade. A fisiologia tenta reconstituir o ser vivente a partir de cadáveres.

Desde o início, a fisiologia acha-se condenada a não compreender seja o que for da vida, posto que a concebe como uma modalidade particular da morte, e vê a divisibilidade ao infinito do cadáver como dado primeiro desconhece a unidade sintética do ‘transcender rumo à, para o qual a divisibilidade ao infinito é puro e

simples passado. Sequer o estudo da vida no ser vivente, sequer as vivisseccões, sequer o estudo da vida do protoplasma, sequer a embriologia ou o estudo do ovo poderiam encontrar a vida: o órgão que se observa está vivo, mas não está incorporado à unidade sintética de uma vida, e sim é compreendido a partir da anatomia, ou seja, a partir da morte. Portanto seria enorme erro acreditar que o corpo do outro que a nós se revela originariamente seja o corpo da anatomofisiologia. (Sartre, 1997, p. 439)

Afirma Sartre (1997) que a corporeidade do homem indica um “corpo-para-além-de-si-mesmo” no espaço e no tempo, ou seja, é “corpo-mais-do-que-corpo” porque é dado sempre em situação e, por isso, no transcender de sua facticidade. Como ele afirma, o corpo jamais aparece sem arredores, e deve, portanto, ser determinado a partir desses arredores.

Assim, meu ser-no-mundo, só pelo fato de que realiza um mundo, faz-se indicar a si mesmo como ser-no-meio-do-mundo pelo mundo que realiza, e não poderia ser de outro modo, porque não há outra maneira de entrar em contato com o mundo a não ser sendo-do-mundo. Seria impossível para mim realizar um mundo no qual eu não seja e que fosse puro objeto de contemplação que o sobrevoasse. Mas, ao contrário, é preciso que me perca no mundo para que o mundo exista e eu posso transcender. Assim, dizer que entrei no mundo, que ‘vim ao mundo’ ou que há um mundo, ou que tenho um corpo, é uma só e mesma coisa. Nesse sentido, meu corpo está por toda a parte no mundo: está tanto lá adiante, no fato de que o poste luminoso esconde o arbusto que cresce na calçada, quanto no fato de que mansarda, mais longe, acha-se acima das janelas do sexto andar, ou no fato de que o automóvel que passa ruma da direita para a esquerda, detrás do caminhão, ou de que a mulher atravessando a rua parece menor do que o homem sentado à varanda do bar. Meu corpo, ao mesmo tempo, é co-extensivo ao mundo, está expandido integralmente através das coisas e concentrado nesse ponto único que todas elas indicam e que eu sou sem poder conhecê-lo. (Sartre, 1997, p. 402)

Por outro lado, afirma Sartre (1997), que no ser-para-o-outro, este outro é captado a princípio por mim como aquele para quem existo. O outro me observa e me conhece. No entanto, numa concepção sartreana, o outro me apresenta a mim mesmo enquanto corporeidade. Por intermédio das apreciações do outro, conheço meu corpo, adoto, muitas vezes, o ponto de vista do outro a respeito de meu próprio corpo. Por exemplo: sinto dor de estômago e vivo meu próprio corpo dolorosamente. Então vou ao médico, e através de

exames, ele me informa sobre o problema da gastrite da qual estou sofrendo. O saber objetivador do médico me retira da dor vivida para me apresentar uma enfermidade descrita e classificada. O médico me ensina a meu respeito. Entretanto, este saber não é o saber experienciado e vivido, mas um saber alienado, afirma o filósofo.

Sartre (1997) aponta que a cisão corpo/consciência ocorre pelo ponto de partida que foi tomado: o corpo, como uma realidade exterior que deve ser investigado, descobrindo-se suas leis, e em contrapartida, a consciência, que deve ser pesquisada em sua interioridade, revelando-se o que lhe é próprio. Sartre, assim como Merleau-Ponty e Heidegger, faz críticas a concepção dualista de Descartes e parte da noção de fenômeno proposta por Husserl. Com esta noção, também desconstrói dicotomias tais como interioridade e exterioridade, objetividade e subjetividade, corpo e alma, etc.. Assim, a fenomenologia de Sartre visa uma aproximação com o fenômeno do existir.

MERLEAU-PONTY

A filosofia de Merleau-Ponty (1999) configura-se como uma crítica aos modelos empirista e intelectualista. O empirismo considera o homem como um ente meramente submetido às leis mecânicas da natureza e o intelectualismo concebe o homem como pensamento que sobrevoa o mundo. Em Descartes (apud Merleau-Ponty, 1999, p. 109), encontramos a seguinte afirmativa: “eu compreendo exclusivamente pela potência de julgar que reside em meu espírito aquilo que acreditava ver com meus olhos.”

Em sua Fenomenologia da Percepção publicada em 1945, afirma o filósofo que na tentativa de ficar imune às contradições da vida, o racionalismo e o empirismo criam um mundo objetivo e a concepção de um sujeito racional neutro. O filósofo propõe, então, um retorno àquele mundo considerado ilusório pela ciência, um retorno ao mundo vivido. Para Merleau-Ponty (1999), a tarefa da filosofia é interrogar o mundo tal como lhe aparece, questionar a experiência total do homem. Trata-se de recolocar o homem na ordem da existência, noção esta que foi esquecida com a prevalência do pensamento positivista. Segundo o filósofo, precisamos reaprender a ver o mundo, originalmente. Entretanto, esse retorno ao mundo da vida não diz respeito a um retorno a fases primitivas da vida humana, mas uma contemplação da ambigüidade do existir que foi demovida pelo pensar técnico-nivelador.

Segundo nosso filósofo, a experiência espacial, temporal e corporal antecede o pensamento objetivo. “É preciso que reencontremos a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência.” (Merleau-Ponty, 1999, p. 109)

Merleau-Ponty, assim como Husserl, também se interessa pela questão do como o homem conhece a realidade. Contudo, questiona o conceito de consciência intencional/transcendental de Husserl e, influenciado pelas concepções dos psicólogos da Gestalt, vai considerar o fenômeno perceptivo. Para Merleau-Ponty (1999), a percepção revela-se como uma experiência primordial do homem, como experiência pré-reflexiva de contato entre o homem e o que existe, ao contrário da tradição intelectualista/experimental que concebe a percepção como um obstáculo ao conhecimento.

No empirismo, a percepção é tomada como uma função sensorial passível de ser explicada por mecanismos psico-fisiológicos, enquanto, no racionalismo como um ato autônomo do espírito. Segundo o filósofo aqui estudado, a percepção caracteriza-se por ser uma experiência vivenciada, um arquétipo do encontro originário homem-mundo.

Merleau-Ponty (1999) assinala que na tradição filosófica cartesiana só se fala do corpo, do universo, do espaço e do tempo em idéia. Assim, configura-se o pensamento científico o qual faz com que percamos o contato com a experiência perceptiva.

Nosso filósofo desdobra a reflexão sobre a percepção para a questão do corpo. A percepção é a experiência original do corpo com o mundo ao seu redor. O corpo não é um espaço objetivado em contraposição a alma, mente ou inteligência. O corpo passa a ser considerado como corporeidade, ou seja, é o elo vivo com a natureza, fonte de conhecimentos e sentidos existenciais. Portanto, não se trata de um “eu penso” como uma etapa para o conhecimento, trata-se de um conhecimento que se funda senso-corpoalmente. Baseado em Merleau-Ponty, podemos afirmar que o corpo-sabe, o corpo-compreende e os sentidos existenciais se manifestam corporalmente. Afirma ele (1999):

A união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência (Merleau-Ponty, 1999, p.131)

Na obra *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (1999) dedica algumas páginas ao fenômeno do membro fantasma que ocorre com pessoas que sofrem amputação. Para ele, tal fenômeno não é efeito de uma causalidade objetiva ou física, tampouco, psicológica, como uma crença ou recordação, mas diz respeito ao ser-no-mundo, o qual sintetiza o físico e o psíquico.

Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações (...) A recusa à deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo (...) Ter um braço fantasma é permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação. O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo, é para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles (p. 121/122)

Segundo o filósofo, o corpo que vive e está no mundo, é o “meu corpo”, e, portanto, não pode ser reduzido a um mero objeto. Dessa forma, o homem existe e percebe o mundo corporalmente.

Merleau-Ponty (1999) critica a concepção cartesiana de que tudo que existe pode ser tomado como coisa (*res*) material (*extensa*) ou coisa (*res*) pensante (*cogitan*). Em Descartes a dicotomia corpo/mente ocorre por se tratar ambos como coisas (*res*). Logo o homem não é um fato psíquico unido a um fato orgânico, mas um vai e vem da existência que ora se apreende como corporal ora como atos pessoais. Físico e psíquico se entrelaçam numa relação de troca que se dá em um mundo.

O que nos permite a tornar a ligar o ‘fisiológico’ e o ‘psíquico’ um ao outro é o fato de que, reintegrados à existência, eles não se distinguem mais como a ordem do em si e a ordem do para si, e de que são ambos orientados para um pólo intencional ou para um mundo. (Merleau-Ponty, 1999, p.129)

Nosso filósofo afirma que o corpo não pode ser tomado como um objeto na medida que meu corpo nunca está diante de mim, ele sempre está aqui para mim. Meu corpo, portanto, não se oferece de fora para mim; por exemplo: quando sinto dor nas costas não penso que as costas sejam a causa da dor, a dor vem das costas, minhas costas doem.

Além disso, Merleau-Ponty (1999) afirma que a psicologia clássica torna objeto, a experiência do sujeito vivo. A psicologia opõe o psiquismo ao real, tratando o psiquismo como objeto de estudo. Dessa forma, a experiência do corpo se degrada em representação do corpo. O corpo deixa de ser um fenômeno, uma experiência e passa a ser um fato psíquico, um modo de representação psíquica. O corpo, tomado mecanicamente, abafa a experiência do corpo próprio e, consequentemente, a experiência do outro como existente. Afirma Merleau-Ponty (1999, p. 195): “Meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por ‘representações’, sem subordinar-se a uma ‘função simbólica’ ou ‘objetivante’.”

Esse filósofo tenta superar tal dicotomia, afirmando que existir significa ser um corpo, que o viver sempre se dá corporalmente e que é no corpo que se dá a relação homem-mundo. O corpo não é uma massa material, pois toda experiência humana é sempre corporal. Assim, não podemos separar corpo e consciência. A filosofia de Merleau-Ponty interroga a experiência vivida do homem encarnado, pois onde há corpo, há história vivida. O corpo sintetiza minha história e minha relação com o mundo e antecede todo e qualquer conhecimento intelectual. Daí a importância que o filósofo concede ao irrefletido como fonte de conhecimento. O corpo não é mera representação de conteúdos da mente. O homem não tem um corpo, mas é um corpo que percebe e é percebido.

Em Merleau-Ponty (1999), o corpo não é uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Tenho meu corpo como uma posse indivisa, sabendo da posição dos meus membros por um esquema corporal. A espacialidade do corpo não é como a dos objetos, uma “espacialidade de posição”, mas uma “espacialidade de situação”, ou seja, a ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas. Assim, não é um “corpo objetivo” que movemos, mas um “corpo fenomenal”. O filósofo recoloca o corpo em seu lugar original, como fonte e origem do conhecimento, afirmando que o corpo é o pivô do mundo, ou seja, o meio pelo qual temos um mundo. Vejamos o exemplo dado pelo filósofo:

(...) o sujeito posto diante de sua tesoura, sua agulha e suas tarefas familiares não precisa procurar suas mãos ou seus dedos porque eles não são objetos a se encontrar no espaço objetivo (...) mas potências já mobilizadas pela percepção da tesoura ou da agulha, o termo central dos ‘fios intencionais’ que o ligam aos objetos dados. (Merleau-Ponty, 1999, p. 153)

De acordo com o filósofo, as explicações fisiológicas e psicológicas nivelam o comportamento a uma explicação ou a outra e apagam o que ele denomina de “movimento concreto” e “movimento abstrato”, os quais são duas maneiras de ser-no-mundo. E ainda, para Merleau-Ponty (1999), a vida é sustentada por um “arco intencional” que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral e faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É esse arco intencional que faz, segundo o que está exposto na Fenomenologia da Percepção, a unidade entre sensibilidade e motricidade.

O movimento, na perspectiva merleau-pontyana não é, então, o pensamento de um movimento, o espaço corporal não é o espaço pensado ou representado. Cada movimento determinado ocorre em um meio, sobre um fundo o qual é determinado pelo próprio movimento. A apreensão de um hábito não se caracteriza por um ato associativo, mas por uma apreensão de uma significação motora. O filósofo dá alguns exemplos, nos referimos aqui a dois deles: a bengala de um deficiente visual não é para ele um objeto, ela não é percebida por si mesma, mas sua extremidade transforma-se em zona sensível, torna-se análoga a um olhar. Dirigir um automóvel significa instalar-se nele ou ainda fazê-lo participar do caráter volumoso de meu corpo. Dessa forma, segundo Merleau-Ponty (1999, p.212) o corpo é um “sistema de potências motoras ou de potências perceptivas (...) não é objeto para um ‘eu penso’: ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio.”

Na visão do filósofo existimos para nós mesmos pela experiência de nosso corpo e pelo corpo assumimos o espaço, os objetos e instrumentos. À medida que a ciência se dirige para o espaço e a coisa percebida (os objetos), torna-se difícil descobrir a relação entre sujeito encarnado e seu mundo. A visão científica não contempla a relação homem-mundo porque entende um comércio: sujeito epistemológico que domina pela racionalidade o mundo de objetos. A fenomenologia merleau-pontyana compreende a relação homem-mundo como indissociável pois concebe o sujeito como sujeito encarnado no mundo.

No próprio instante em que vivo no mundo, em que me dedico ao meus projetos, a minhas ocupações, a meus amigos, a minhas recordações, posso fechar os olhos, estirar-me, escutar meu sangue que pulsa em meus ouvidos, fundir-me a um prazer ou a uma dor, encerrar-me nesta vida anônima que subtende minha vida pessoal. Mas, justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. (Merleau-Ponty, 1999, p.227)

Portanto para Merleau-Ponty (1999) é por meu corpo, que tanto entendo o outro, quanto percebo e compreendo as coisas.

HEIDEGGER

Durante quase uma década, Heidegger proferiu palestras, a convite de Medard Boss, a psiquiatras na cidade de Zollikon. Nestes encontros, que foram transcritos e publicados pela primeira vez em 1987, sob o título, Seminários de Zollikon, Heidegger discute, dentre

outras questões, o tema da relação entre psiquê e soma bem como a questão da psicossomática como ciência.

Afirma Heidegger (2001, p.107) que “a questão do psicossomático é, em primeiro lugar, uma questão de método.” A proposta inusitada do filósofo não se caracteriza por pensar o psíquico e o somático, nem tampouco as possibilidades de integração ou articulação destas duas dimensões. Porém fala da necessidade de um modo próprio de aproximação do humano que possibilite vislumbrá-lo em sua complexidade e não como soma e psique. Segundo ele, o modelo cartesiano aplicado ao homem divide, separa e empobrece o homem em sua humanidade. Para Heidegger (1989) o homem não está no mundo da mesma maneira que as coisas estão. Por isso não pode ser investigado e compreendido da mesma maneira que os objetos. O homem encontra-se lançado-no-mundo, interrogando-se pelo seu sentido de vida, relacionando-se sempre com as coisas e com as pessoas. Podemos entender, então, a insuficiência da metodologia cartesiana, objetivante, aplicada ao homem. Num esforço de tornar o ser-homem objeto de estudo, este modelo perde de vista o homem tal como se dá em sua existência no mundo.

Heidegger (2001) chama a nossa atenção para o fato de que o modelo quantitativo transforma a questão da verdade, que o grego chama de *alethéia* e que se traduz como desvelamento, em uma busca da certeza segura e indubitável, que para ser alcançada deve ser investigada e registrada quantitativamente, eliminando tudo que for duvidoso, chegando a um fundamento absoluto e inabalável. Com esta metodologia, tudo que não apresente o caráter dos objetos passíveis de determinação matemática é eliminado como sendo incerto, inverídico e não verdadeiro. Assim o homem, do alto de sua racionalidade e do método científico, decide o que é verdadeiro ou não. Há, segundo Heidegger (2001), uma ditadura racionalista que só deixa valer seu pensamento como um manipular de conceitos operativos e representações de modelos. O filósofo faz críticas ao que chama de cegueira da ciência positivista a qual não permite que o homem se revele em sua fenomenologia. E questiona: “em que medida a ciência como tal tem a capacidade de dar base à nossa existência humana?” (2001, p.112). Conforme a resposta do filósofo, tal modelo não dá conta da existencialidade do homem. Por isso, contrapõe o método mecanicista ao fenomenológico, ou seja, a objetivação científico-natural dos entes que existem no mundo em confronto com o desvelamento dos entes em sua fenomenologia.

Segundo os pressupostos do filósofo, existe um abismo entre a metodologia quantitativa aplicada nas ciências físicas e a compreensão do homem. As ciências naturais não alcançam o ser-homem em sua totalidade mas apenas como objeto, como mais um ente presente na natureza. O método das ciências naturais não pode se aplicar ao humano por ser incompatível com a singularidade peculiar do ser-pessoa. Ocorre uma destruição do humano em sua humanidade, já que o modelo científico de mensuração implica em um tornar o homem um objeto que pode ser calculado, previsto, dominado.

(...) o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si. (...) Todas as representações encapsuladas, objetivantes, de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na Psicologia e na Psicopatologia, devem desaparecer na visão daseinsanalítica em favor de uma compreensão

completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano (...) se chamará 'Da-sein' ou 'ser-no-mundo'. Entretanto este Da não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir como Da-sein significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir de sua clareira. O Da-sein humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação. (Heidegger, 2001, p.33)

Heidegger (1989) utiliza a palavra alemã *Dasein* para se referir ao ser humano. Traduzida literalmente “Da” significa “aí” e “sein” quer dizer “ser”, portanto, “ser-aí”. Assim, numa acepção heideggeriana, o homem é aquele ente que está presente no mundo de forma peculiar. Ele é abertura de sentido, abertura para sua própria experiência de existir, ele tem auto-consciência, ele temporaliza, tem noção de que vive mas não sabe o que irá acontecer com ele, daí sua angústia existencial.

Por isso podemos entender melhor que, existencialmente, o fenômeno humano, em sua totalidade, não pode ser apreendido estatisticamente. Mensurar o ser humano significa descaracterizá-lo. Numa perspectiva existencial, o enfoque é no mundo vivido.

Do ponto de vista heideggeriano, a tentativa científica de mensuração de estados emocionais já transgride o sentido da própria emoção. Uma emoção só pode ser compreendida na abertura de seu instante. Assim, afirma Heidegger (2001):

(...) Na profundidade de uma tristeza, falta totalmente qualquer ponto de apoio e ocasião para avaliá-la quantitativamente ou até medi-la. Numa tristeza só é possível mostrar como um homem é solicitado, e como sua relação com o mundo e consigo é modificada. (p.109)

Heidegger (2001) propõe uma “fenomenologia do encontro”. E lembremos que nos Seminários de Zollikon, ele fala a psiquiatras treinados num modelo biomédico, acostumados a procurar as doenças e suas causas e não a encontrar pessoas em suas dores existenciais. A alternativa metodológica de Heidegger (2001) à visão pragmática do homem acontece em um envolvimento significativo com a pessoa que é encontrada, ou seja, com a pessoa em sua experiência aqui e agora. Nesta perspectiva, o ser humano não pode ser entendido como um “em si” isolado ou compartimentalizado.

Heidegger (1989) toma o conceito de intencionalidade de Husserl (de que o homem está sempre remetido ao seu contexto e às pessoas com quem vive e encontra) e desenvolve o conceito de ser-com (Mitsein). O ser-com de Heidegger não se refere a um agrupamento de pessoas, nem ao conceito psicológico de empatia. O ser-com é um modo fundamental da pessoa-em-seu-mundo.

(...) torne-se presente a situação de que estamos num café e cada um de nós está sozinho numa mesa separada. Não estamos uns-com-os-outros então? Estamos sim, porém numa forma totalmente diferente do ser-uns-com-os-outros que executamos agora, aqui na nossa conversa em comum. Aquele estar só no café é uma privação do ser-uns-com-os-outros. Os existentes não tem nada a ver um com o outro e estão uns-com-os-outros nessa forma no mesmo espaço. Além disso, mesmo se eu agora me levantar e acompanhá-los até a porta, nunca dois corpos movem-se apenas um ao lado do outro em direção à porta. (Heidegger, 2001, p.138)

Isto quer dizer que as pessoas não são como coisas que podem estar dispostas lado a lado, uma coisa junto a outra coisa. As pessoas estão sempre umas-com-as-outras, ou mesmo, umas-contra-as-outras. Isto é, habitamos o mundo significativamente, construindo valores com as outras pessoas, afetos, desafetos, esperanças, ressentimentos, etc..

Uma outra análise importante de nosso filósofo é a distinção que faz da questão do corpo para os gregos. Diz ele que há no grego uma discriminação entre $\sigma\omega\mu\alpha$ (soma) e $\delta\epsilon\mu\alpha\zeta$ (forma/Gestalt). Homero usa “soma” referindo-se ao corpo material, físico, ao corpo morto ou mesmo à massa humana e “forma” para se referir ao corpo vivo. Segundo Heidegger (2001), a nossa representação moderna vem do latim *corpus*, que a partir da escolástica e, posteriormente, com Descartes toma um sentido de corpo material animado.

Baseando-se numa etimologia grega, Heidegger (2001) situa a diferença das palavras corpo (*Leib*) e corpo material (*Körper*). O corpo de Descartes é o corpo material, tornado máquina, animado por uma alma, mas que pode ser dissecado e analisado em suas partes elementares. Já em Heidegger (2001), corpo é sempre um corporar (*Leiben*). O corporar é sempre o modo-singular-de-ser-do-homem-no-mundo. Portanto, o fenômeno do corporar opõe-se à mensurabilidade.

O corporar tem relação com o “si mesmo”, e para Heidegger (2001, p.114) “é o horizonte do ser no qual eu permaneço.” Por exemplo: o engordar e o emagrecer podem ser entendidos, racional e mecanicamente, como peso e volume de um corpo material. No entanto, fenomenologicamente, a magreza ou a gordura dizem respeito à “minha magreza” ou à “minha gordura”, uma ou outra tem um sentido *ek-stático*, ou seja, de um desvelamento de minha própria maneira de ser-no-mundo. Um outro exemplo: atendi um homem de 45 anos, vítima de um acidente que o tornou paraplégico. Depois de ter sido submetido a uma série de cirurgias, sessões de fisioterapia e, após, decorridos três anos do acidente, este cliente, queixava-se, constantemente, de dores por todo o corpo. No contato realizado com seu médico e com sua fisioterapeuta, ambos afirmavam que não teriam explicação para tais dores. Se entendermos esta pessoa como uma *res extensa*, um corpo/máquina, diríamos que não há motivos para as dores. Entretanto, o ser humano habita a ordem do vivido, do experienciado singularmente. Esta dimensão genuinamente humana, a visão mecanicista não contempla, reduzindo o ser-homem.

Segundo Heidegger (2001), não estamos no mundo da mesma maneira que uma cadeira numa sala. Não estamos simplesmente localizados num espaço e num tempo, à

maneira de um objeto. Quando apontamos para algo, não terminamos no limite de nossos dedos, nos desdobramos intencionalmente até o objeto apontado.

Quando coço a minha cabeça, elaborando este texto, estou num relacionamento significativo com minhas próprias questões, que vão surgindo na construção do texto. No ato de elaborar o texto, transformo-me. Habito o mundo de maneira significativa, íntima e indissociável. Os gestos não são meramente um conjunto de comportamentos previsíveis, mas o meu corporar sensorial e intransferível.

Numa acepção heideggeriana o tempo não é simplesmente a passagem cronológica e mecânica do calendário, que me diz que tenho tal idade, mas as minhas experiências de vida. Portanto, o homem está presente no mundo espacialmente, corporalmente e temporalmente.

O homem em Heidegger (2001) não é definido como uma coisa ou outra, ou mesmo como um agrupamento de partes orgânicas ou instâncias, mas em seu sentido ek-stático e aberto ao mundo. Definições compartimentalizadas do homem, em termos de um ser bio-psico-social ou de estrutura psíquica por exemplo, comprometem o entendimento do fenômeno do existir humano. E, ainda, a busca de nexos causais de forças psíquicas inconscientes baseia-se numa metodologia reducionista. Afirma o filósofo em sua obra *Ser e Tempo*:

A pessoa não é um ser substancial, nos moldes de uma coisa. Além disso, o ser da pessoa não pode exaurir-se em ser um sujeito de atos racionais, regidos por determinadas leis...

Atos são sempre algo não psíquico. Pertence à essência da pessoa apenas existir no exercício de atos intencionais e, portanto, a pessoa em sua essência não é objeto algum. Toda objetivação psíquica, por conseguinte toda apreensão de um ato como algo psíquico, equivale a uma despersonalização. Em todo caso, uma pessoa só é, na medida em que executa atos intencionais ligados pela unidade de um sentido. Ser psíquico nada tem a ver, pois, com ser pessoa. (Heidegger, 1989, p.84)

A natureza das ciências físicas é a previsibilidade para a posse e dominação dos processos naturais, como podemos constatar em Descartes, na parte final do *Discurso do Método*, na qual afirma que devemos nos tornar mestres e donos da natureza. O tema da objetividade é o traço fundamental do método mecanicista, que para Heidegger (2001), não pode ser aplicado ao homem.

Para o filósofo a metodologia das ciências físicas tem um limite. O não entendimento deste limite recai no equívoco do cientificismo e dos discursos de poder sobre o homem. Segundo Heidegger (2001), é necessário um olhar que possa compreender o homem em sua complexidade e inteireza, não separando para depois agrupar, mas um olhar que já de início contemple o ser-homem existencialmente-no-mundo.

As propostas fenomenológico-existenciais aqui tratadas tentam desconstruir as dicotomias instauradas pelo modelo mecanicista. Estes filósofos vão criticar a concepção metafísica que se baseia numa noção de estruturas estáveis na compreensão da realidade.

Desta forma poderemos ter a abertura para um paradigma que interprete a vida não a partir de um modelo mecanicista do saber científico, mas de uma reflexão que contemple o domínio do devir da existência.

BIBLIOGRAFIA

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1989.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia**. São Paulo: Hemus, 1968.

_____. **O desespero humano**. In: Os pensadores. São Paulo: Abril, 1984.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999

SARTRE, J.P. **A Náusea**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.

_____. **O ser e o nada**. Petrópolis: Vozes, 1997.