

O pensamento do Corpo na Antropologia filosófica de Lima Vaz

Nilo Ribeiro Júnior*

Gabriel Gonzalez Rungue**

Resumo: *Nosso trabalho visa a colocar em evidência a centralidade do corpo (próprio) na Antropologia Filosófica de Lima Vaz, seja porque o corpo é evocado em seus escritos dando margem para pensá-lo como ponto zero da existência humana no mundo, seja porque o corpo aparece como categoria estruturante de seu pensamento filosófico. Eis que do ponto de vista ontológico, a novidade do “pensamento encarnado” de Lima Vaz o torna capaz de enriquecer o debate sobre a unidade do ser humano na medida em que sua antropologia se insere na história da tradição filosófica ocidental como uma das correntes bem-sucedidas de abandono das dicotomias e dos dilemas filosóficos em torno do corpo ao reafirmar o ser-no-mundo aberto à transcendência. Do ponto de vista epistemológico, o pensamento vaziano emerge como instância crítica à filosofia de corte reflexivo-analítico-idealista contemporânea naquilo que lhe resta de dualismo e que, de maneira sutil, a faz conceber o corpo, a alma e o espírito em ampla concorrência. Em função da fecundidade da Antropologia Filosófica do filósofo brasileiro, pretende-se indagar se e como os novos rumos da Fenomenologia na sua vertente francesa exerceu impacto sobre a elaboração da reflexão filosófica vaziana sobre o homem. Sem negar, evidentemente, o caráter unitário-tricotômico de sua Antropologia, procurar-se-á estabelecer uma interface entre sua reflexão filosófica e aquela do filósofo francês Merleau-Ponty em torno do corpo próprio. Com base a esse argumento, trata-se, de um lado, de focar nossa exposição em alguns pontos de contato entre o pensamento de ambos, e de outro, em analisar aqueles “nós” ou incongruências que nos levam a inquirir sobre o distanciamento entre suas visões antropológicas. Tendo em vista este fim, nosso trabalho seguirá dois momentos. No primeiro passo da reflexão, levaremos em conta o fato de esses dois filósofos enaltecerem o corpo como topos/tropos, isto é, como lugar/linguagem do filosofar, bem como apontar para as consequências existenciais e ontológicas que daí decorrem. Desse modo, o problema da encarnação se apresenta como terreno que os aproxima uma vez que se dedicam a pensar a humanidade do homem inserida no “mundo da vida” ou no âmbito do que Husserl denominava de (pré) compreensão (VAZ, 1991, p. 158). Por outro lado, os respectivos métodos filosóficos os colocam em posições diversas, o que nos leva a admitir a necessidade de matizar suas posturas a fim de que não se erijam, do ponto de vista antropológico, como visões antagônicas. Em função disso, no segundo passo, nos dedicaremos à inquirição quanto às diferenças nas respectivas antropologias com o*

* Nilo Ribeiro Júnior é doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa - Braga, Portugal (2014). Atualmente, professor adjunto da FAJE – BH, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Brasil. (<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4567191Z0>).

** Gabriel Gonzalez Rungue é graduando na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Brasil. (<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8238776A1>).

intuito de estabelecer o diálogo entre os dois autores. Do lado do filósofo brasileiro, sobressai a preocupação epistemológica da Antropologia influenciada pelo método analítico-dialético-transcendental, na qual se insere a questão filosófica do corpo próprio. A supressão do corpo próprio na categoria de psiquismo (Consciência) constitui a estrutura psicossomática do homem. Essa estrutura, por sua vez, é supressumida na categoria de espírito (noético pneumático) constituindo a unidade estrutural do humano. Não obstante, Merleau-Ponty descobre o profícuo caminho da fenomenologia da percepção ao mesmo tempo em que se depara com seus limites. Em função de assegurar a unidade entre corpo e espírito, sua reflexão o conduz a radicalizar sua abordagem em função da carnalidade do mundo. Em seguida, seu pensamento encarnado desemboca em uma ontologia da negatividade. Por fim, tendo clareza quanto ao objetivo deste trabalho podemos, pois, definir a sequência de seu desenvolvimento. Tendo em vista a pretensão de apresentar o corpo próprio como ponto de contato entre os dois autores, nosso primeiro passo terá dois momentos. Na primeira parte, apresentaremos a categoria de corpo próprio na antropologia vaziana. Na segunda parte, trataremos do corpo próprio desde a perspectiva da fenomenologia de Merleau-Ponty. Já no segundo e último momento, levantaremos algumas questões em torno do corpo próprio frente à especificidade (fruto das diferentes metodologias) que o caracteriza desde os diferentes modos de abordagem.

Palavras-chave: *Antropologia Filosófica; Corpo Próprio; Fenomenologia.*

1. CORPO PRÓPRIO, PONTO ZERO DA FILOSOFIA: O CORPO TRANSCENDENTAL NA ANTROPOLOGIA VAZIANA

O ponto de partida para abordagem do paradigma do corpo próprio como ponto zero do filosofar desde a perspectiva da *Antropologia Filosófica* vaziana é a originalidade da experiência que está em seus fundamentos. (VAZ, 1991, p.160). Esta originalidade consiste no fato de que, na antropologia, o homem objeto é também sujeito. Dessa situação originária decorrem consequências diversas, dentre as quais destacamos duas como fundamentais a este trabalho. A primeira é que, haja visto a reflexividade que marca a questão fundamental que perpassa toda a antropologia, [o que é o homem?] a elaboração sistemática da antropologia filosófica vê-se diante da necessidade de não suprimir a compreensão livre e espontânea que o homem faz de si mesmo, isto é, de sua pré-compreensão. Perguntar-se sobre si é tomar-se como objeto em sua condição fundamental de sujeito. Daí que a antropologia vaziana é dividida em três níveis fundamentais de compreensão: pré-compreensão, compreensão explicativa e compreensão filosófica. Veremos cada um destes níveis mais detalhadamente na própria exploração da categoria de corpo próprio.

A segunda consequência oriunda dessa situação fundamental do homem como sujeito de si, diz respeito às dimensões da experiência antropológica. O sujeito que interroga sobre seu ser não é aquele Eu penso cartesiano abstrato, alcançado após ter colocado o mundo entre parêntese. Mas sim, diz respeito ao sujeito enraizado na

concretude do mundo vivido. A este respeito diz o pensador brasileiro: “Trata-se de uma experiência situada, pois só enquanto situado ou circunscrito pela finitude da situação o homem pode tornar-se objeto de si mesmo na pergunta antropológica” (VAZ, 1991, p.161).

Ora, essa “experiência situada”, esse enraizamento no mundo que possibilita a pergunta antropológica e, não obstante, onde se encontra a possibilidade mesma de resposta a esta questão, não é garantida senão pelo corpo. Desse modo, vê-se como o corpo é ponto de partida do discurso filosófico-antropológico de Lima Vaz.

Contudo, tendo em vista a metodologia adotada pelo filósofo brasileiro, como dito acima, analítico-dialético-transcendental, falar do corpo é falar do humano (Pessoa). Este fato nos leva a explorar os três níveis compreensivos de constituição do somático. Tal percurso nos mostrará a unidade estrutural do homem assegurada, de um lado, pelo somático como *eidós*, e de outro, pelo corpo como momento categorial do discurso lógico-conceptual da antropologia filosófica. Contudo, tendo em vista a pretensão deste trabalho, não adentraremos ao terreno específico das categorias de psiquismo e espírito, mas mostraremos, n’alguma medida, como a unidade estrutural do homem já se faz presente quando Lima Vaz trata da categoria de corpo próprio.

O ponto de partida na dimensão do somático diz respeito à presença do homem no mundo como corpo. Essa presença não se constitui meramente como um estar-no-mundo, mas é caracterizada, sobretudo, pela intencionalidade que exprime o sujeito como ser-no-mundo. As diferentes situações do homem do mundo pelo somático são marcadas, por um lado, pelo corpo dado como entidade físico-biológica, e, por outro, pelo corpo em sua forma intencional, ou seja, como dimensão constitutiva e expressiva do ser do homem. Enquanto tal, dirá Lima Vaz, “o corpo é designado na terminologia filosófica contemporânea¹ como *corpo próprio*” (VAZ, 1991, p.175).

O somático como entidade físico-biológica de um lado, e como corpo próprio de outro, caracteriza-se polos epistemológico do saber, que encontram no sujeito o termo mediador. Desse modo, a pré-compreensão caracteriza a mediação empírica do sujeito entre o natural (corpo dado) e a expressividade (corpo próprio). De tal maneira que, a vivência originária do homem no mundo por seu corpo é carregada de sentido. Essa forma de mediação pode ser designada também como uma fenomenologia do corpo. Conquanto a fenomenologia se caracteriza pela simetria entre o fenômeno e seu significado, o homem é aquele que traz no bojo de sua existência o seu sentido. Essa experiência originária é, pois, o que marca o nível pré-compreensivo do corpo próprio.

Contudo, contra os riscos do reducionismo, o discurso filosófico antropológico é levado para outro nível de compreensão, a saber, a “compreensão explicativa”. Segundo

¹ Em nota, o filósofo brasileiro destaca pensadores que se dedicaram, na esteira filosófica contemporânea, ao tema da corporeidade, tais como Gabriel Marcel, Michel Henry, Jean-Paul Sartre e Merleau-Ponty. Este último, por sua vez, é explicitamente evocado na Antropologia filosófica vaziana. Isso nos permite perguntar pela influência sofrida de Vaz pela categoria de corpo próprio proveniente da interpretação merleau-pontyana. Essa indagação, segundo nossa leitura, possibilitaria uma interface entre os dois pensadores.

Lima Vaz é neste nível que tem espaço a contribuição das ciências do homem a respeito do corpo. Salvaguardando a especificidade dos roteiros epistemológicos de cada ciência, pode-se dizer que aqui se estabelece a clara distinção entre sujeito e objeto. De tal sorte que, o sujeito da compreensão explicativa é aquele detentor do conhecimento científico sobre o corpo. O objeto, por sua vez, é aquilo que no corpo é passível de objetivação.

Neste sentido, no âmbito da compreensão explicativa os polos epistemológicos do saber são, de um lado, as observações e experimentações sobre o corpo (dado), de outro, os conceitos científicos que exprimem essas experiências (expressão). O sujeito aparece, aqui, como momento mediador entre natureza (N) e forma (F). Essa mediação, no nível da compreensão explicativa, é designada por Lima Vaz como mediação formal, conquanto o sujeito deste nível compreensivo é aquele metodologicamente abstrato que está presente no conhecimento científico. Dessa maneira, uma abordagem fenomênico-científica circunscreve o somático em vista de sua delimitação metodológico e, portanto, não suprime aquilo que é próprio da intencionalidade fenomenológica do corpo próprio, a saber, a experiência do sujeito como aquele que é capaz de dar razão ao seu próprio ser. Os conceitos essenciais da compreensão explicativa, segundo Lima Vaz, situam o homem no mundo conforme três grandezas. A primeira, o “tempo longo”, diz respeito à sua filogênese. Esta é marcada por pensar o corpo dentro da evolução histórica da espécie humana. A segunda, o “tempo curto”, caracteriza-se por considerar o somático segundo sua evolução singular, ou sua ontogênese. A terceira e última, denota sua grandeza estrutural, via pela qual o corpo é concebido segundo “as leis de sua organização e funções, ou como organismo (VAZ, 1991, p.179).

Tendo em vista a originalidade do sujeito na pré-compreensão e a contribuição científica sobre o corpo, Lima Vaz avança, então, para terceiro nível da tematização do somático. Este último plano é nomeado pelo autor como “compreensão filosófica, ou transcendental”. O termo transcendental denota tanto o sentido clássico como o sentido kantiano-moderno. Pela concepção clássica, concebe-se o objeto da antropologia filosófica como ser. Isso equivale a dizer que o âmbito transcendental perpassa todos os demais níveis compreensivos.

Já em sentido kantiano-moderno, o conceito transcendental aponta para a compreensão filosófica como “condição de possibilidade” dos demais modos de entendimento do somático. Ora, segundo Kant, perguntar pela condição de possibilidade significa buscar a realidade categorial do objeto. Aplicada esta visão à *Antropologia Filosófica*, trata-se, segundo Lima Vaz, de expressar o objeto da *Antropologia* na radicalidade do conceito. Desse modo, é no nível da compreensão transcendental que se dá a constituição do corpo próprio como categoria do discurso dialético sobre homem.

Contudo, o primeiro passo no nível da compreensão filosófica é o da delimitação do corpo como objeto de tematização filosófica. Em vista disso, Lima Vaz propõe uma abordagem aporética do somático que se dá em dois estágios: aporética histórica e uma aporética crítica. Na aporética histórica, se leva a cabo a recuperação temática sobre o corpo acompanhando as grandes linhas de sua evolução ao longo da história da filosofia. Esta rememoração do somático pertence intrinsecamente à estrutura da conceptualização

filosófica. Neste sentido, as culturas primitivas, as representações religiosas e, finalmente, o pensamento filosófico-científico no seio da cultura grega clássica, elucidam o caráter fundante do enigma do corpo quanto a reflexão do homem sobre si mesmo.

Na aporética crítica por sua vez pergunta-se pelo contexto problemático do saber do somático sobre si mesmo tal como se faz presente na atualidade histórica da pré-compreensão e da compreensão explicativa do corpo próprio. Neste trabalho, propomos uma elucidação da aporética crítica que gira em torno da mediação que tem lugar no nível da compreensão filosófica. Neste plano, a mediação entre o dado e a expressão é designada por Lima Vaz como mediação transcendental. Este tipo de mediação tem como especificidade que o dado não é o conteúdo natural (físico-biológico) do somático, tampouco as observações científicas sobre corpo. O que é aqui tematizado, é justamente a condição fundamental do sujeito como sujeito, ou seja, o corpo próprio. A forma, por sua vez, é a categorização do corpo, que será articulada às demais (psiquismo e espírito) no discurso lógico de constituição do ser do homem.

O movimento dialético entre o dado e a expressão que tem o sujeito como mediação transcendental cumpre dois momentos distintos na elaboração sistemática da antropologia vaziana, a saber, a “transcendentalização” do corpo e sua categorização. No primeiro, a mediação do sujeito entre o dado e a expressão garante o *eidós* do corpo, o que nas palavras de Lima Vaz, diz respeito a “limitação eidética” (Ibidem, VAZ, p.166). Desse modo, o discurso filosófico-antropológico atinge o nível da subjetividade “total”, isto é, atinge a unidade do homem como sujeito. Na perspectiva do corpo transcendental é que afirmamos que as categorias de psiquismo e, sobretudo de espírito, já estão presentes no plano de tematização do somático. Quanto a isto, diz filósofo brasileiro:

O homem permaneceria na situação do simples estar no mundo ou do organismo biopsíquico, determinado inteiramente *ab extra* pela Natureza e por suas leis se, nele, o somático e o psíquico não fossem atravessados pela *mediação do sujeito*, como anteriormente vimos, ou não fossem *suprassumidos* pelo momento tético dessa mediação, cuja origem última deve ser buscada na estrutura noético-pneumática, ou seja, exatamente no espírito (VAZ, 1991, p. 204).

O segundo momento que caracteriza o movimento dialético que tem o sujeito como mediação transcendental é o da categorização. Como vimos pelo corpo o homem está presente no mundo em situação físico-orgânica. O sujeito emerge como mediador do movimento dialético de passagem desta condição natural *na* expressividade. Desse modo, a oposição dialética entre o corpo-objeto e o sujeito caracteriza o ponto de partida deste movimento. Destarte, essa diferença demonstra a impossibilidade da identidade pura e simples entre ser-homem e ser-corpo, o que Lima Vaz designa como “ilimitação tética” (VAZ, 1991, p.167). Essa negação dialética, possibilita a categorização do corpo como momento do discurso dialético pelo qual o *ser* do homem é conceptualizado

dialeticamente.

No nível da categorização também se faz presente as categorias de psiquismo e espírito. A categorização do corpo o lança num movimento lógico-conceptual de constituição do *ser* do homem que implica sua unidade estrutural, pois pressupõe uma reflexividade que é própria da categoria de espírito (estrutura noético-pneumática). Quanto a essa reflexividade diz Lima Vaz:

Essa reflexividade é própria do espírito e não tem lugar nem no somático nem no psíquico. É o fundamento ou a condição a priori de possibilidade de objetivização do mundo ou da oposição dialética entre homem e o mundo, pela qual o mundo é *para* o homem” (VAZ, 1991, p. 206-207).

Vimos, portanto, como o corpo próprio é o ponto de partida da antropologia filosófica vaziana. A originalidade da antropologia, que repousa na tematização do sujeito como sujeito, encontra no corpo próprio sua possibilidade, isto é, seu ponto de partida. Contudo, o discurso filosófico-antropológico de Lima Vaz, avança rumo à tematização das demais categorias a fim de alcançar a igualdade inteligível entre *objeto* e *ser*, o que nas palavras do pensador brasileiro foi designado como “princípio de totalização”. Isto equivale a dizer, que a sistematização antropológica alça voo a níveis mais profundos do homem até encontrar a plena identidade do sujeito consigo mesmo.

1.2 CORPO PRÓPRIO, PONTO ZERO DA FILOSOFIA: DA INTENCIONALIDADE TRANSCENDENTAL À CARNALIDADE DO CORPO PRÓPRIO

Para abordar a questão do corpo próprio em Merleau-Ponty é necessária uma breve digressão, no sentido de aproximá-lo da tradição da fenomenologia de um de seus mestres Husserl e Heidegger. A novidade do pensamento de Husserl caracteriza uma virada do ponto de vista epistemológico bem como do prisma da linguagem. A primeira consiste em conferir à consciência a intencionalidade como essência. A filosofia analítica-transcendental atribuía à faculdade do entendimento as categorias (formas a priori) que possibilitam o conhecimento do homem sobre o mundo e, nesse sentido, postulava as condições de possibilidade da própria sensibilidade. Frente à corrente idealista, a fenomenologia, no intuito de religar o sujeito ao mundo, priva a consciência humana desse vazio apriorístico. Insiste Husserl: consciência é sempre consciência de alguma coisa.

Não obstante, do ponto de vista da linguagem, a novidade proposta pelo filósofo alemão consiste em que intencionar um objeto pela consciência é desde já dizer-lhe. Desse

modo, a intencionalidade vem carregada de sentido, isto é, de expressão. A contribuição husserliana quanto à intencionalidade e linguagem são decisivas para compreender o pensamento de Merleau-Ponty em dois conceitos que lhe são fundamentais, a saber, o corpo próprio e a carne.

A pretensão husserliana de tirar a consciência desse absoluto transcendental atribuindo-lhe como essência a intencionalidade parece ter sido somente em parte bem-sucedida. Tomemos pois, o pensamento fundamental proposto por Husserl: toda consciência é intencionada a um objeto. De fato, poderíamos inquirir: qual o acesso da consciência aos objetos que ela intenciona no mundo? Responde Merleau-Ponty: a percepção. Não temos outro acesso a este mundo a não ser pela percepção. O computador, o celular, a mesa, a cadeira, o banco, etc, são objetos que intencionamos no mundo possibilitados pela percepção.

Eis, pois, a contribuição do pensamento merleau-pontyano à filosofia de Husserl quanto à essência da consciência: a intencionalidade não é da ordem da consciência, mas encontra lugar no corpo próprio. Porém, da centralidade da percepção, proposta por Merleau-Ponty, surge outra questão: a fim de enraizar a intencionalidade na concretude do mundo, não estaria o filósofo francês, pelo contrário, deslocando o corpo para a ordem da idealidade transcendental? Frente ao risco de idealização do corpo, o pensador francês dedica-se a devolver a noção de carne. Essa noção merleau-pontyana caracteriza o homem e o mundo como atravessados pela carnalidade. Dito de outra maneira, a carne é, pois, o estofado que perpassa o corpo próprio e o mundo, unindo-os de tal maneira a romper o paradigma sujeito-objeto.

Na terceira das sete conferências de rádio dadas em 1946 por Merleau-Ponty, o pensador francês trata do mundo como constituído de objetos sensíveis. Naquela ocasião, propõe a experiência do melado como exemplo das coisas em suas significações afetivas. Este exemplo nos parece oportuno para a elucidação da cisão da dualidade sujeito-objeto na reversibilidade da carne. A experiência consiste em abrir uma garrafa de mel e despejá-lo sobre a mão. O melado se submete de imediato à intencionalidade do corpo. Contudo, de súbito, escorre por entre os dedos e volta a si mesmo. Desse modo, o mel não só resiste à forma da mão, mas ainda inverte os papéis ao besuntar aquela que outrora o detinha e que agora encontra-se enlaçada por ele. Acerca desse exemplo, Merleau-Ponty, em menção à Sartre, diz: “É como que uma docilidade suprema do possuído, uma fidelidade canina que se dá mesmo quando não queremos mais e, num outro sentido, sob essa docilidade, é como que uma apropriação traiçoeira do possuidor pelo possuído” (MERLEAU-PONTY, 2004, p.21).

A noção de carnalidade rompe, portanto, com a dicotomia sujeito-objeto por duas razões fundamentais. Primeiro porque o corpo próprio não é destituído de carne. Segundo, porque a carnalidade não é concebida por Merleau-Ponty como um atributo restringido ao humano (carne do corpo), mas como um estofado que perpassa o mundo e, portanto, o homem. Ela é, dessa maneira, o pano de fundo, aquilo que não se deixa escolher e, não obstante, é possibilidade mesma de toda escolha. O sujeito que se dirige ao mundo é, na reversibilidade da carne, intencionado por ele. Desse modo, a noção de

carnalidade garante a concretude do corpo próprio enquanto corpo de carne e o abstém da idealidade desencarnada de um corpo transcendental.

Todavia, da novidade oriunda da concepção de carnalidade, Merleau-Ponty depara-se com outra questão. Se a relação sujeito e objeto se desfaz na reversibilidade da carne, o que possibilitaria distinguir entre a carne do mundo e a carne do corpo próprio? Diante dessa questão, chegamos à influência que Husserl exerce sobre Merleau-Ponty desde a perspectiva da linguagem. Em consonância com o mestre Husserl, o pensador francês afirma que a carne é da ordem da expressividade. Essa afirmação implica, pois, a distinção entre o ato da intenção e o objeto do ato.

O ato da intenção diz respeito à nossa intencionalidade no mundo pelo corpo próprio. Todavia, essa tomada de posição pode se dirigir a uma infinidade de coisas. O objeto do ato, por sua vez, refere-se à expressividade intrínseca ao ato de intenção. A expressão do objeto intencionado pelo sujeito garante a especificidade da carnalidade do corpo próprio frente à carnalidade do mundo. No ato da intenção, vemos, tocamos, sentimos, degustamos. Mas essa intencionalidade não é livre de linguagem, de tal maneira, que vemos o livro, tocamos a árvore, sentimos o calor do abraço do outro, degustamos o café.

Diante desta novidade do ponto de vista da linguagem, Merleau-Ponty avança sua elaboração filosófica em torna da expressividade da carne. A linguagem, segundo o pensador francês, é da ordem da idealidade. A noção de ideia aqui, não designa uma desvinculação do mundo, tampouco caracteriza um positivismo lógico que tem a linguagem como fim e busca na idealidade dos conceitos a essência do real. A expressividade é da ordem da ideia conquanto expressa por meio da linguagem a Natureza como o Ser do mundo. A fim de compreendermos essa afirmação, retomaremos, brevemente, à quinta conferência do texto “Conversas” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 41-55). Neste capítulo, Merleau-Ponty trata do “homem visto de fora”. Nesta perspectiva, o filósofo francês visa conjugar a exterioridade humana com sua interioridade. Para elucidar com clareza tal pretensão, retomemos alguns pontos específicos da filosofia cartesiana.

O pai do pensamento moderno encontra no cogito a certeza de sua existência. Não obstante, deste lugar indubitável submete o mundo, como outrora fez consigo mesmo, ao exame reflexivo da razão. Esse legado persiste na posteridade filosófica de tal maneira que todo conhecimento fiável de nós mesmos e do mundo se dá nos limites do espírito. Contudo, Merleau-Ponty indaga a constituição e, portanto, o próprio acesso que temos à essa interioridade reflexiva. Segundo o pensador francês, não existimos a priori como consciências absolutas e de lá pensamos o mundo (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 48). Ao contrário, somos exterioridade, de tal maneira que a relação com os outros (coletividade) constitui a nossa existência e possibilita a própria interioridade reflexiva. Diz Merleau-Ponty: “Só existimos depois de já ter entrado em contato com o outros, e nossa reflexão é sempre um retorno a nós mesmos que, aliás, deve muito à nossa frequência do outro” (Ibidem, 2004, p.48).

A retomada deste capítulo nos possibilita compreender porque a linguagem é da

ordem da idealidade e como disso deriva a concepção da Natureza como Ser do mundo. Merleau-Ponty percebe na carnalidade o quiasma entre o visível e o invisível, isto é, entre o corpo e o espírito. Conquanto a carne seja da ordem da intencionalidade, ela garante a exterioridade do corpo próprio. Não obstante, na medida em que a carne é também expressividade intrínseca a esta intencionalidade, ela assegura a idealidade da linguagem.

Sendo, pois, a Natureza da ordem da expressividade da carne ela tem lugar na idealidade da linguagem como o Ser da carne.

A este respeito, diz Merleau-Ponty:

A Natureza não nos interessa, portanto, nem por ela mesma, tampouco como um princípio universal de explicação, mas como um índice daquilo que nas coisas resiste à operação da subjetividade livre e como acesso concreto ao problema ontológico. Se rejeitarmos todo sentido filosófico a ideia de Natureza e se refletirmos diretamente sobre o ser, corremos o risco de nos colocarmos imediatamente no nível da correlação sujeito-objeto que é elaborada e, segundo, de perder um componente essencial do ser: o ser bruto ou selvagem que ainda não foi convertido em objeto de visão ou de escolha (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 53, tradução nossa).

2. INQUIRIÇÕES EM TORNO DAS DIFERENTES ABORDAGENS DO CORPO PRÓPRIO

Tendo em vista a apresentação do corpo próprio como ponto de partida da elaboração antropológica dos dois autores, chegamos, então, ao segundo e, definitivo, passo deste trabalho. Com o intuito de estabelecer o diálogo entre os diferentes autores, levantaremos duas questões fundamentais em torno das diferentes maneiras de abordagens do corpo como ponto zero da filosofia. Do lado do pensador brasileiro, vimos como a reflexividade da questão que orienta sua elaboração filosófica encontra no corpo o ponto de origem de seu filosofar. Todavia, alguns pontos específicos oriundos do método analítico-dialético-transcendental adotado pelo filósofo brasileiro, merecem ser ressaltados.

Vimos como o discurso filosófico-antropológico vaziano estabelece uma divisão categorial do homem. Esta especificidade metodológica faz do corpo próprio uma categoria e, enquanto tal, um momento lógico-discursivo que constitui seu *ser*. Não obstante, essa divisão categorial, encontra no espírito, pelo movimento ascendente, a unidade estrutural do homem. O movimento descendente, por sua vez, caracteriza a imanentização do homem e o concebe como “espírito no mundo” (VAZ, 1991, p. 204).

O somático como ponto de partida do movimento ascendente e como lugar da imanentização do espírito faz do corpo próprio um corpo transcendental. Ora, issoposto,

podemos perguntar: se ao movimento ascendente corresponde o movimento descendente e, portanto, o homem é espírito no mundo (corpo transcendental), o corpo próprio, desde a perspectiva vaziana, é um corpo sem carne? Eis, pois, a questão que se põe ao pensador brasileiro.

Do ponto de vista do pensador francês, vimos um esforço de apresentar o corpo próprio como o lugar da intencionalidade. Todavia, contra os riscos da transcendentalidade do corpo próprio, Merleau-Ponty aposta na reversibilidade da carnalidade do Ser que rompe com a dicotomia sujeito e objeto. Porém, sua elaboração filosófica é acusada de um panteísmo spinoziano incapaz de distinguir o homem do mundo. Frente a este apontamento, o filósofo francês encontra na carne como expressividade a possibilidade de distinção entre o ato da intenção e o objeto do ato. Não obstante, Merleau-Ponty avança ainda à idealidade da linguagem que garante, por outro lado, a Natureza como o Ser da carne. Temos, então, de um lado, a carnalidade do Ser que priva o corpo de sua transcendentalidade intencional. Por outro, o Ser da carne possibilitado pela idealidade da linguagem.

Vemos, portanto, que toda a sua elaboração filosófica insiste em garantir no quiasma da carne a unidade entre o visível e o invisível, isto é, corpo e espírito. Todavia, frente a contribuição de Lima Vaz, podemos questionar: o quiasma da carne assegura a abertura do homem à transcendência?

CONCLUSÃO

No que tange a proposta de apresentar o corpo próprio como ponto de contato entre Lima Vaz e Merleau-Ponty, o caminho que trilhamos acabou por mostrar-nos um outro tópico que os aproxima, a saber, a reflexão em torno da unidade entre corpo e espírito. Quanto às questões levantadas, elas se colocam, evidentemente, em função da metodologia adotada por cada autor. Dessa maneira, a resposta a essas indagações implica uma exploração maior e mais detalhada dos métodos de cada um, o que não é aqui o nosso propósito. Destarte, chegamos ao fim deste trabalho deixando abertas as questões e pensando ter alçado, em alguma medida, o objetivo ao qual nos propomos no início desta reflexão, a saber, estabelecer um ponto de contato e suscitar o diálogo entre esses dois grandes pensadores.

REFERÊNCIAS

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos A. R. de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. *Conversas*. Tradução Fábio Landa; Eva Landa. São Paulo: Martins Fonte, 2004.

_____. *O visível e o invisível*. 3. ed. Tradução José A. Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *La nature ou le monde du silence*. (pages d'introduction). In; Emmanuel de Saint Aubert, Maurice Merleau-Ponty. Paris: Hermann Éditeurs. 2008, p.41, 53.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.