

A estrutura psicossomática da antropologia filosófica de Lima Vaz: em diálogo com a síntese corporificada de Merleau-Ponty

Gabriel Gonzalez Rungue¹

Resumo: Este trabalho tem como objetivo levantar questões quanto à noção de corpo próprio da Antropologia filosófica de Lima Vaz a partir de sua relação com o psiquismo. Para tanto, o colocaremos em diálogo com o pensamento encarnado de Merleau-Ponty. Isso porque o filósofo francês é uma das principais, senão a principal, influência sobre a elaboração Vaziana da categoria de corpo próprio. Deste modo, analisaremos a síntese corporificada proposta por Merleau-Ponty. Em seguida, explicitaremos as categorias de corpo próprio e de psiquismo da Antropologia filosófica. Por fim, faremos uma interface entre os autores a partir do tema que lhes é comum. Acreditamos que o percurso estabelecido pode enriquecer o debate filosófico e proporcionar uma releitura da obra do filósofo brasileiro.

Palavras-chave: Corpo próprio; psiquismo; antropologia; fenomenologia.

Abstract: This work aims to raise questions about the notion of the body itself from its relationship with the psyche as established by Lima Vaz. To do so, we will put it into dialogue with the incarnate thought of Merleau-Ponty. This is because the French philosopher is one of the main, if not the main, influences on the Vazian elaboration of the proper body category. In this way, we will explain the categories of the body and psyche of Anthropology. Next, we will analyze the embodied synthesis proposed by Merleau-Ponty. Then we will inquire as to the notion of the body itself in function of its relation to the psyche as conceived by Lima Vaz. We believe that the path proposed can enrich the philosophical debate and provide a re-reading of the work of the Brazilian philosopher.

Keywords: Self-body; psychism; anthropology; phenomenology.

INTRODUÇÃO

A *Antropologia filosófica* (1991) de Lima Vaz é muito estudada desde a perspectiva da categoria de espírito. Isso se justifica pelo fato de que, o cimo da estrutura humana, segundo o autor, encontra-se na estrutura noético-pneumática. Entretanto, todo o seu sistema antropológico repousa sobre o alicerce da circunscrição histórica do homem, já que essa é uma

¹ Gabriel Gonzales Rungue fez a sua iniciação científica entre 2018 e 2019, em parte deste período como bolsista da própria FAJE, em outra parte como voluntário, enquanto cursava a Graduação em Filosofia na FAJE, que foi concluída ao final de 2018. Foi orientando do Prof. Dr. Nilo Ribeiro Jr., e teve seu plano de trabalho vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “A sabedoria da Carne: Corporeidade, Sexualidade e Ética no Pensamento Filosófico Contemporâneo”. Desde 2019 cursa o Mestrado em Filosofia na FAJE, como bolsista da CAPES/PROSUP. Atuou em 2019 como Avaliador Discente do PIBIC. E-mail do autor: g.grungue@gmail.com

condição que possibilita a resposta à pergunta “o que é o homem?” Desta maneira, o corpo ganha um lugar originário e central no discurso filosófico Vaziano. Assim, a primeira categoria apresentada na parte sistemática de sua obra é a de corpo próprio. É do somático que parte seu discurso.

Não obstante, Lima Vaz não cria este conceito. A noção de corpo próprio tem suas raízes no pensamento fenomenológico francês. De maneira mais específica, na *Fenomenologia da percepção* (1945) de Maurice Merleau-Ponty. Nela, o filósofo francês desenvolve uma reflexão em torno do corpo, de modo a garantir-lhe o aspecto subjetivo. Ele o faz, operando uma síntese entre o aspecto motor (fisiológico) e perceptivo (psicologia). Síntese que coloca em evidência uma intencionalidade motora.

Lima Vaz herda essa categoria de Merleau-Ponty e a estrutura em função de seu método analítico-dialético-transcendental. A leitura atenta de ambas as obras não deixa dúvidas quanto às diferenças entre os modos de pensar o corpo, muito embora haja influência de um sobre o outro. A síntese corporificada feita na *Fenomenologia da percepção* ganha outros contornos na abordagem antropológica. Em Lima Vaz corpo e psiquismo são noções novamente distintas, unidas graças ao sistema dialético.

Nosso trabalho, portanto, tem o objetivo de recuperar a noção de corpo próprio tal como concebida por Merleau-Ponty e levantar algumas questões quanto à sua apropriação por Lima Vaz. Para tanto, apresentaremos a síntese do corpo próprio desenvolvida pelo filósofo francês no quarto capítulo da *Fenomenologia da percepção*. Feito isso, apresentaremos as categorias de corpo próprio e de psiquismo. Esse percurso nos conduzirá ao termo de nosso trabalho, em que poderemos cumprir nosso objetivo e levantar algumas questões à Antropologia filosófica de Lima Vaz.

A SÍNTESE CORPORIFICADA DA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO DE MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty dá início ao capítulo da *Fenomenologia* desenvolvendo uma análise quanto à espacialidade do corpo. Este problema remonta à filosofia intelectualista. Segundo o filósofo francês “o intelectualismo vê muito bem que ‘o motivo da coisa’ e o ‘motivo do espaço’ se entrelaçam, mas ele reduz o primeiro ao segundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, 205). A compreensão de tal problemática exige de nós o retorno à filosofia kantiana.

No bojo do pensamento crítico de Kant, a investigação filosófica quanto aos limites da razão pura volta-se sobre dois aspectos fundamentais da racionalidade humana: a sensibilidade e o entendimento. Ora, ao tratar da sensibilidade, o pensador alemão dirige a investigação filosófica aos juízos sintéticos a priori na geometria. Segundo ele, esse seria o motivo do “caminhar seguro” desta ciência. A resposta à sua indagação está no fato de que o *espaço* é uma forma a priori da sensibilidade. Disto decorrem consequências diversas, dentre as quais destaca-se o espaço como condição de possibilidade dos fenômenos. Assim é que o espaço,

na acepção kantiana, é uma intuição, pois contém em si uma multidão infinita de representações, mas é a priori, uma vez que todos os fenômenos a pressupõem.

Ora, Merleau-Ponty aponta para o aspecto formal da concepção kantiana da espacialidade. Uma vez que o espaço é uma forma da sensibilidade, os objetos do mundo são enformados, em um movimento de apercepção, pelo sujeito. Disso decorre a cisão entre objeto e forma, de tal sorte que, em consequência do pensamento kantiano, teríamos um espaço sem objetos e objetos sem espaço.

Merleau-Ponty desenvolve seus argumentos para a superação deste problema a partir da análise de patologias. A primeira premissa proposta pelo autor, consiste em afirmar que o corpo é uma espacialidade primordial, isto é, uma presença e extensão afetivas. Para firmar sua tese, retoma os casos da anosognosia e do membro fantasma. Na primeira, um sujeito qualquer sabe localizar objetivamente um de seus membros (um de seus braços, por exemplo). Entretanto, afetivamente este membro não é parte do seu corpo. Já no caso do membro fantasma, a ausência objetiva de um membro não cinda a afetividade do mesmo no corpo próprio. Dito de outra maneira, o espaço objetivo não é condição suficiente e necessária do espaço corporal.

Tendo em vista esse argumento, o filósofo francês defende que “a espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 206). Ora, se na concepção kantiana o espaço é um atributo a priori da sensibilidade, no pensamento encarnado de Merleau-Ponty, a materialidade do corpo dá-se uma forma. Assim, objeto e forma, ou matéria e forma são os mesmos. Diante do exposto, vale evidenciar o que diz Merleau-Ponty ao tratar do sentido que reveste um acontecimento elementar. Ele afirma que “a psicologia e a fisiologia não são mais, portanto, duas ciências paralelas, mas duas determinações do comportamento, a primeira concreta, e a segunda abstrata” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.31).

Ora, segundo Merleau-Ponty, encontramos na unidade do corpo próprio a estrutura de implicação que acabamos de descrever sobre o espaço do corpo. Isso significa que as diferentes partes do meu corpo não se relacionam pouco a pouco ou mantêm uma relação de justaposição. Ou seja, seus diferentes aspectos – táteis, visuais, motores – não são coordenadas. Mas sim, repousam sobre um fundo significativo que possibilita uma equivalência intersensorial entre seus múltiplos aspectos. Assim é que, de acordo com o autor, na heautoscopia² o outro de si que o sujeito enxerga, não é reconhecido por aspectos visíveis de si mesmo. Mas antes, ele se reconhece na imagem que vê por uma espécie de sentimento absoluto de que se trata dele mesmo.

Assim, não reconhecemos pela visão aquilo que todavia vimos frequentemente e, ao contrário, reconhecemos de um só golpe a representação visual daquilo que, em nosso corpo, nos é invisível. Na

2 A heautoscopia é uma patologia, mencionada por Merleau-Ponty, em que um sujeito qualquer tem a ilusão de estar vendo um duplo de si mesmo. (MERLEAU-PONTY, 2011, p.206).

heautoscopia, o duplo que o paciente vê diante de si não é sempre reconhecido por certos detalhes visíveis, o paciente tem o sentimento absoluto de que se trata dele mesmo e, em consequência, declara que vê seu duplo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 207).

Tendo em vista a relação entre as diferentes partes de meu corpo e a equivalência entre as mesmas, pode-se questionar se percebemos nosso corpo por uma espécie de lei que regula sua constituição. Ora, segundo Merleau-Ponty, enquanto objeto exterior passível de observação, o corpo pode sim ser definido como a lei de suas variações. Entretanto, esta não é a perspectiva que disponho de meu corpo. Eu não estou diante do meu corpo, mas sim, sou meu corpo. Isso implica que não contemplamos a relação entre os segmentos de nosso corpo, uma vez que nós mesmos somos aqueles que mantém em conjunto seus diferentes aspectos.

Dessa maneira é que o corpo, desde a perspectiva da fenomenologia da percepção, pode ser comparado à obra de arte. Por via da concepção intelectualista, assistimos a uma cisão entre o signo e o significante. O intelectualismo faz do significado uma propriedade do sujeito objetivando o significante. Assim, o sujeito, através de um movimento de conhecimento, dá sentido a um objeto qualquer. Entretanto, para o autor, este movimento perde de vista tanto o significante quanto o significado, uma vez que torna o sentido uma propriedade de um sujeito e o desvincula da materialidade que já é prenhe de sentido.

Assim é que, para Merleau-Ponty, o corpo pode ser comparado à uma obra de arte, já que “em um quadro ou em uma peça musical, a ideia só pode comunicar-se pelo desdobramento das cores e dos sons” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.208). Uma obra de arte não é percebida a partir de sua participação num mundo ideal. A significação de uma música, um samba, por exemplo, manifesta nos pandeiros e tamborins, é o último estágio da expressão dos corpos de uma comunidade que tem o compositor por reduto.

Do mesmo modo que a análise da espacialidade corporal antecipava a análise da unidade do corpo próprio, agora podemos estender a todos os hábitos o que dissemos dos hábitos motores. Merleau-Ponty propõe uma síntese entre a motricidade e a percepção. Ou, como dissemos acima, o filósofo opera uma síntese do corpo como objeto da fisiologia e da psicologia.

Na verdade, todo hábito é ao mesmo tempo motor e perceptivo, porque, como dissemos, reside, entre a percepção explícita e o movimento efetivo, nesta função fundamental que delimita ao mesmo tempo nosso campo de visão e nosso campo de ação (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 2010).

A síntese proposta por Merleau-Ponty supera as concepções de hábito como um conhecimento, de um lado, e como automatismo de outro. Assim, o autor coloca em evidência que toda percepção está enraizada na motricidade e toda motricidade é um ato perceptivo. Um cego, por exemplo, na medida em que se habitua com o uso de sua bengala, deixa de

tê-la objetivamente. Isto é, ele não traduz a pressão, ou os movimentos que ela faz por um ato reflexivo ou de conhecimento. Tampouco, reage a seus movimentos. O hábito faz da bengala parte afetiva daquele corpo.

Dessa maneira, o filósofo francês encerra o capítulo concluindo que “sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um ‘eu penso’: ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 212).

Tendo sido resgatada a síntese corporificada desenvolvida por Merleau-Ponty, passaremos agora à categoria de corpo próprio. Em seguida apresentaremos o psiquismo. Por fim, concluiremos levantando algumas questões que a assimilação da noção de corpo próprio por Lima Vaz pode sugerir.

A CATEGORIA DE CORPO PRÓPRIO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE LIMA VAZ

A pergunta original que se coloca no início do desenvolvimento de cada categoria é a seguinte: como o homem se insere no mundo? Essa pergunta é fruto da necessidade de tomar o homem como sujeito circunscrito espaço-temporalmente.

A originalidade da experiência que está nos fundamentos da Antropologia filosófica consiste, portanto, na tematização do homem sujeito enquanto sujeito, e à Antropologia filosófica procederá justamente a objetivação conceitual e discursiva dessa subjetividade. Mas essa experiência não se refere à subjetividade abstrata do Eu penso, alcançada após ter sido posto entre parênteses ou suprimido metodicamente pela epoché, ou pela dúvida, o mundo da natureza, nele compreendido o “mundo da vida”. 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 filosófica. (VAZ, 1991, p. 161).

Tendo em vista a originalidade da experiência antropológica, o corpo é o ponto de partida do discurso filosófico de Lima Vaz. A corporeidade é o modo mais imediato de presença do homem no mundo. Entretanto, essa situação corporal não é a forma propriamente humana de ser. Ela é um pólo epistemológico que será ressignificado, mas não negado, num

corpo propriamente humano³. Dessa maneira, tem-se estabelecido os pólos epistemológicos no nível da corporeidade. À natureza, corresponde o corpo em sua situação mais imediata, o somático como entidade físico-biológica. À forma, corresponde o corpo próprio, ressignificado pelo sujeito.

Ora, nesse esquema o sujeito ocupa o lugar de mediador entre o que é dado (N) e o significado (F). Todavia, este é um primeiro plano de significação do corpo, denominado por Lima Vaz como pré-compreensão. O filósofo brasileiro propõe três níveis compreensivos de explicação do fenômeno humano. O primeiro deles é consequência da reflexividade da pergunta que coloca em movimento o discurso antropológico: o que é o homem? Ora, tendo em vista esse 'colocar-se em questão', o discurso filosófico não pode suprimir de sua estrutura a compreensão que o sujeito tem de si mesmo. Portanto, no plano da pré-compreensão tem lugar um *sujeito empírico*, que segundo sua vivência cotidiana, atribui significado à sua vida e ao seu corpo.

Destarte, tendo em vista a circunscrição do homem no mundo, a reestruturação do corpo desencadeia também uma significação do próprio mundo. Assim é que são reestruturados o espaço-tempo físico biológico, o espaço-tempo psíquico, o espaço-tempo social e o espaço tempo cultural.

Entretanto, este não é o único modo de saber sobre o homem. O segundo modelo compreensivo proposto por Lima Vaz denomina-se *compreensão explicativa*. O que nela é dado são os experimentos feitos por cada uma das ciências do homem. A forma, por sua vez, são os conceitos científicos com que cada cientista, em conformidade com sua área de saber, designa essas experiências. É importante notar que o sujeito mediador, nesse nível de compreensão, não é o sujeito empírico da pré-compreensão. Trata-se, antes, de um *sujeito abstrato*. Essa abstração diz respeito à objetividade com que o cientista lida com o seu objeto de estudo. Enquanto sujeito e objeto se entrecruzam epistemologicamente no primeiro nível, aqui o sujeito abstrato detém um saber sobre o homem e esse saber, e não sua vivência, faz dele sujeito desta compreensão.

Ora, o discurso filosófico parece receber seus dados da vivência de cada indivíduo, bem como das ciências. Cabe à antropologia organizar e sistematizar estes diferentes níveis compreensivos em um discurso lógico sobre o homem. Chegamos então, ao terceiro e último nível proposto pelo autor. A *compreensão filosófica* ou *transcendental*. O termo transcendental tem duas denotações. A primeira delas conflui com a acepção que os gregos deram ao termo. O transcendental (o ser) na filosofia clássica garantia a unidade em meio a multiplicidade. Dessa maneira, em seu sentido clássico, a compreensão transcendental reúne os diferentes

3 Na introdução do primeiro volume da Antropologia filosófica, Lima Vaz apresenta três métodos antropológicos que reduzem a explicação do fenômeno humano a uma única matriz. Essas modelos reducionistas giram em torno da cultura (culturalismo), do sujeito (idealismo) e da natureza (naturalismo). Contra os riscos da redução do fenômeno humano, o autor toma estes três modelos explicativos como pólos do saber que deveriam integrar-se dialeticamente oferecendo uma compreensão mais elaborada e fidedigna do humano.

níveis compreensivos garantindo uma unidade. O segundo sentido atribuído ao termo transcendental, remonta à filosofia kantiana. Transcendental é condição de possibilidade e, portanto, onde se encontra a inteligibilidade do homem. Dessa maneira, o discurso filosófico em, seu aspecto categorial, se abstrai de toda experiência, seja da pré-compreensão ou da compreensão explicativa, para voltar-se sobre à forma do corpo.

O termo “transcendental” é usado aqui em dois sentidos. O primeiro é o sentido clássico, ou seja, o sentido que pervade todos os aspectos do objeto ou, em outras palavras, considera o objeto enquanto ser. Portanto, tal sentido transcende os limites metodológicos postos pela explicação científica, o que exclui que a compreensão filosófica seja apenas síntese dos resultados alcançados pela explicação científica nas diversas ciências do homem. O segundo é o sentido kantiano-moderno, ou seja, aquele que exprime a compreensão filosófica como condição de possibilidade (e, portanto, de inteligibilidade) das outras formas de compreensão do homem: a pré-compreensão e a compreensão explicativa (VAZ, 1991, p.159).

No âmbito da compreensão transcendental, em primeiro lugar, compete ao autor a delimitação do somático como tema de investigação filosófica. Desta maneira, por meio de uma rememoração, são recuperados da tradição filosófica paradigmas de interpretação do problema do corpo. Estes esquemas são caracterizados, sobretudo, pela dualidade entre corpo-alma. Segundo Lima Vaz, destacam-se quatro grandes versões esquemáticas: “a versão religiosa, a versão filosófica, a versão bíblico-cristã e a versão científica moderna” (VAZ, 1991, p. 179-180). Ora, este estágio de recuperação temática é denominado de *aporética histórica*. Feita a recuperação temática do problema do corpo na tradição filosófica, a questão antropológica é referida ao contexto atual da pré-compreensão e da compreensão explicativa. É o que o autor designa como *aporética crítica*, que cumprirá dois estágios: o momento eidético e o momento tético.

A originalidade da antropologia filosófica está na tematização do sujeito enquanto sujeito. Dessa maneira, o que é dado neste nível compreensivo é justamente a experiência subjetiva do homem nos níveis de compreensão precedentes. Há que se notar, contudo, que a mediação feita pelo sujeito nos níveis da pré-compreensão e na compreensão explicativa, coloca em evidência uma tensão. Ela se estabelece entre o somático submetido às leis da natureza, e o corpo referido à intencionalidade do Eu. E a interrogação filosófica se volta justamente sobre esta tensão. A forma da compreensão transcendental será expressa como uma categoria, que “designa, na terminologia aristotélica, o conceito mais universal em seu gênero atribuído a um ‘sujeito’” (VAZ, 1991, p.171). Tendo em vista o caráter abstrato deste nível compreensivo, o sujeito mediador entre o dado e a forma é um *sujeito transcendental*.

Podemos, pois, dizer que o sujeito da mediação transcendental é o Eu penso da tradição filosófica em sua egoidade transcendental ou

em sua subjetividade absoluta enquanto mediação necessária que se conhece como tal, de todo e qualquer sentido que se apresente no horizonte da consciência do mundo e do outro e da consciência-de-si (VAZ, 1991, p. 164).

Isto posto, podemos apresentar os dois momentos constitutivos da aporética crítica. No momento eidético (forma), podemos afirmar que a forma do corpo é constitutiva da identidade do Eu. Isso se deve ao fato de que ele se apresenta como lugar de significações tanto na pré-compreensão (como corpo próprio) como na compreensão explicativa (como objeto de observação). Do ponto de vista do momento tético (posição), o corpo é assumido como um pólo imediato que situa o homem no mundo. Isso deve à diferença que há entre o somático e o sujeito que o ressignifica num corpo próprio. Dessa maneira, no plano da conceptualização filosófica, o corpo apresenta-se como um *eidos categorial*. Isto é, de um lado expressa a identidade do sujeito e de outro é assumido como momento do discurso filosófico-antropológico.

Desse modo, ao situarmos a corporalidade no interior do movimento dialético de constituição do sujeito, atribuímos ao corpo o estatuto de estrutura fundamental do ser do homem, e à corporalidade o estatuto de categoria constitutiva do discurso da Antropologia filosófica (VAZ, 1991, p. 181).

Tendo em vista a conceptualização filosófica e a categorização do corpo, o discurso antropológico de Lima Vaz avança ao último estágio da compreensão transcendental: a dialética. Aqui tem lugar o discurso sobre as categorias que constituem a identidade do homem. O discurso dialético supõe sempre uma relação de oposição entre seus termos e de supressão progressiva dos mesmos vindo a constituir a ordem do discurso.

O discurso dialético se pauta, segundo o autor, por três princípios. O primeiro deles é o princípio da limitação eidética. Trata-se da expressão da categoria de corpo próprio como constituinte da identidade do Eu. Assim, podemos afirmar que o homem é o seu corpo. Esse princípio pode ser entendido como o momento de transcendentalização do somático. Uma vez que, firmado seu *eidos*, ele é tomado como uma dimensão ontológica do sujeito.

O segundo princípio é o da ilimitação tética. Ora, segundo Lima Vaz, “esse princípio decorre do dinamismo de nosso conhecimento intelectual que aponta para a ilimitação ou infinidade do ser e, portanto, vai além de todo horizonte do objeto em sua limitação eidética” (VAZ, 1991, p. 166). Dito de outra maneira, neste princípio cumpre-se o momento de categorização do corpo. Se pelo princípio eidético o homem é o seu corpo, pelo princípio tético o somático é um momento da constituição de sua identidade. Pode-se afirmar, portanto, que o homem não é o seu corpo.

O terceiro e último princípio é o da *totalização*. Ora, o movimento dialético de ressignificação do somático possibilita, de um lado, a afirmação do *eidos* do corpo e por outro, sua categorização. Isso se deve à diferença entre sujeito e objeto. Dessa maneira, o princípio

de totalização impele o discurso filosófico adiante até que se tenha uma igualdade inteligível entre o objeto e o ser.

De acordo com esse princípio o movimento dialético do discurso deve ter como alvo a igualdade inteligível entre o objeto e o ser, ou seja, deve organizar-se em sistema de categorias, sendo que a unidade sistemática do discurso exprime justamente a forma como o conteúdo conceptual concreto, mediatizado pelo sujeito em sua acepção ontológica (VAZ, 1991, p.167).

Dessa maneira, o discurso antropológico é impelido a seguir em frente na busca da identidade do sujeito. A dimensão a ser explorada agora é o aspecto psíquico do homem. Tendo em vista a explicitação do método da Antropologia filosófica no desenvolvimento da categoria de corpo próprio, seremos mais breve na explicitação do psiquismo. Assim, apresentaremos os pólos epistemológicos de cada nível de compreensão e como essa categoria se relaciona com o corpo próprio.

A CATEGORIA DE PSIQUISMO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE LIMA VAZ

Segundo Lima Vaz, o problema do psíquico, bem como o problema do somático “remonta às origens da cultura e percorre toda a história da filosofia ocidental” (VAZ, 1991, p. 187). A discussão em torno deste problema diz respeito, ora à relação entre alma e corpo, ora à relação entre alma e intelecto ou ainda entre alma e espírito. Dessa maneira, o pensador brasileiro nos apresenta dois esquemas fundamentais legados pela tradição no que dizem respeito à estrutura psíquica do homem: o esquema dual (relação alma-corpo) e o esquema tripartido (relação corpo – alma – espírito),

De acordo com o autor, no que tange à relação entre alma e corpo, a tradição filosófica nos legou dois grandes paradigmas. O primeiro defende uma continuidade entre corpo e alma (dualidade). Já o segundo considera-os como componentes distintos ou mesmo independentes (dualismo). Não obstante, a relação do psiquismo com as atividades superiores que se manifestam no homem, a saber, razão e liberdade, “apresenta-se igualmente como fonte de problemas já pressentidos por Platão e Aristóteles (...)” (VAZ, 1991, p. 187).

Diante dessa problemática, o filósofo ouro-pretano se propõe a assumir, no âmbito da antropologia filosófica, a função mediadora do psiquismo entre corpo e espírito. Portanto, o aspecto mediador do psiquismo será elevado ao nível de categoria que constitui o discurso antropológico do homem: “é justamente essa posição estrutural mediadora do psiquismo que se trata de elevar ao nível da categoria e de assumir no discurso da Antropologia Filosófica” (VAZ, 1991, p. 188).

Como mencionado acima, o ponto de partida no desenvolvimento de cada categoria é o modo como o homem se situa no mundo enquanto tal. Tendo em vista esta premissa, o

ponto de partida para a apresentação da pré-compreensão do psiquismo deve partir da situação do homem no mundo como ser psíquico. Ou seja, de seu estar-no-mundo psicologicamente determinado.

Todavia, de outro modo que no âmbito da corporeidade, a circunscrição do homem no mundo como ser de psiquismo não se dá de maneira imediata. Segundo o filósofo brasileiro é a *percepção* e o *desejo* que operam a mediação entre a dimensão psicológica do homem e a exterioridade do mundo. Diz, Lima Vaz:

Observamos porém que, na esfera do *psíquico*, esse estar no aqui e agora do mundo não denota uma presença imediata, como sucedia no caso da presença corporal, mas uma presença mediata, que se dá por meio da percepção e do desejo (VAZ, 1991, p.188).

Dessa maneira, há que se notar o fato de que a percepção e o desejo configuram o que é dado no plano da pré-compreensão do psiquismo. À Expressão ou a Forma correspondem o *imaginário* e o *afetivo*. O sujeito emerge como mediador entre estes polos do saber. O movimento dialético operado pelo sujeito, consiste em constituir, a partir da exterioridade da percepção, um mundo interior

A pré-compreensão do psiquismo tem lugar na experiência vivida do homem. Todavia, essa vivência originária, na medida em que depende da percepção para situar-se no mundo, mantém uma relação funcional com o somático.

A pré-compreensão do psiquismo atesta, assim, a presença de um nível estrutural original no homem que se mostra irreduzível à estrutura somática, embora apresentando características que revelam sua unidade profunda e sua continuidade funcional com o corpo (VAZ, 1991, p.189).

Nota-se, com clareza, que não se trata de uma negação da exterioridade do corpo próprio em benefício do psíquico. A constituição dessa interioridade se dá numa continuidade entre corpo e psyché. Todavia, é nos domínios do psiquismo, e não da corporalidade, que começa a se conceber o centro da dimensão psicológica, a saber, a consciência. Logo, é no seio dessa interioridade psíquica que emerge com clareza o pólo do Eu. Quanto ao exposto, é notório o que diz o filósofo brasileiro:

Desse modo, emerge que nitidamente o pólo do Eu, uma vez que só se pode falar de *consciência* se se trata da *consciência* de um Eu, implicando a reflexividade que permite opor o Eu a seus objetos (VAZ, 1991, p. 188).

A passagem da presença natural à presença intencional no plano pré-compreensivo do psiquismo se dá por meio de uma confluência entre o ser e o estar-no-mundo. Ora, este entrecruzamento entre o dado e a expressão, tem na percepção seu ponto de contato, pois a

presença psicológica do homem no mundo é fundamentalmente perceptiva. Portanto, se pelo corpo próprio o homem tece sua figura exterior, como ser psíquico o homem constitui a sua figura interior, de tal modo que se possa falar, com propriedade, de um Eu psíquico.

Todavia, ressalta Lima Vaz, o advento da psicanálise nos coloca diante do problema do inconsciente. A experiência psíquica gira em torno da unidade do Eu consciencial. Contudo, o centro da interioridade psíquica vê-se também profundamente enraizado no inconsciente. Dessa maneira, a presença natural do homem no mundo como ser de psiquismo esta alicerçada numa dimensão que não encontra sua unidade no Eu.

Frente a este problema, o filósofo brasileiro defendente que, mesmo os estados inconscientes são definidos em função do centro unificador do psíquico, ou seja, da consciência. Assim o diz: “no entanto, esses estados também se definem, no nível da pré-compreensão do psíquico, a partir da unidade fundamental assegurada pelo Eu consciente (VAZ, 1991, p.189).

Vimos no plano da corporeidade que a significação do somático num corpo intencional desencadeia a ressignificação também do espaço-tempo do mundo. Dito de outra maneira, como corpo próprio há um movimento dialético de passagem do espaço-tempo físico-biológico à um mundo propriamente humano. No caso do psíquico, assistimos a uma interiorização do espaço-tempo. Segundo Lima Vaz, esse movimento introspectivo do tempo e do espaço “é patente no espaço-tempo social e cultura” (VAZ, 1991, p.189).

Não obstante, no espaço-tempo que tem o corpo como centro unificador nota-se uma espacialização do tempo. Por outro lado, o espaço-tempo que tem Eu psíquico como centro unificar, percebemos uma temporalização do espaço. Ora, isto se dá na medida em que interiorizados, espaço e tempo adquirem configuração e ritmo próprios da vida psíquica. Insiste o autor:

Não se trata, evidentemente, de uma simples negação do espaço-tempo físico ou do espaço-tempo do ‘corpo próprio’, mas de uma suprasunção dialética: a exterioridade objetiva do espaço-tempo do corpo é negada em si para ser conservada em sua interioridade subjetiva ou em sua referência ao centro unificador do Eu ou da consciência psicológica (VAZ, 1991, p.189).

Ora, dessa maneira vemos delinear-se, já no âmbito da pré-compreensão do psiquismo a estrutura psicossomática. Conquanto o somático circunscreva o tempo na exterioridade do mundo, percepção e desejo transcendem os limites da corporeidade. O Eu psíquico, em sua relação funcional com o somático, constitui-se como ser percipiente. Todavia, a reconstituição do percebido numa interioridade, deflagra características que são próprias da vida psíquica. Destaca-se, a reflexividade que faz do homem sujeito em meio a objetos no mundo.

Todavia, isto ainda não é tudo quanto ao psiquismo. O discurso filosófico-antropológico de Lima Vaz se detém à investigação do que dizem as ciências do homem quanto à dimensão psicológica.

No nível da compreensão explicativa do psiquismo tem lugar a contribuição das ciências psicológicas. Segundo Lima Vaz, esta forma de conhecimento tem sua origem no século XIX. Apesar de recente, desenvolveu-se rapidamente e ramificou-se dando origem a diversas escolas. Embora, em sentido literal, a palavra psicologia denote “ciência da alma”, tendo em vista sua opção pelo método empírico-formal, na psicologia não há espaço para tal conceito.

O filósofo brasileiro, em referência a Le Ny⁴, aponta duas grandes escolas do psiquismo. A primeira, é a corrente behaviorista. Esta caracteriza-se pela análise comportamental do homem. A segunda, a escola cognitivista. No que se refere a esta última, diz Lima Vaz:

(...) opera utilizando a teoria dos modelos que presumem aptos a exprimir o funcionamento da vida psíquica do indivíduo, e procedendo por via hipotético-dedutiva com respeito às predições logicamente fundadas no comportamento do modelo, comparando-as com o comportamento observável do indivíduo (VAZ, 1991, p.191).

Por fim, o autor faz dois apontamentos fundamentais quanto à constituição da ciência do psiquismo. A primeira diz respeito à impossibilidade da total objetivização do sujeito desde uma visada científica. A segunda, consiste em elucidar o caráter abstrato do sujeito que opera a mediação entre o Dado (observações dos fenômenos psíquicos) e a Expressão (os conceitos da psicologia científica). Ora, a abstração do sujeito da compreensão explicativa e a mediação empírica da pré-compreensão do psiquismo serão suprassumidas na *mediação transcendental da compreensão filosófica*.

Nos domínios da compreensão transcendental do psiquismo, a primeira tarefa do discurso antropológico consiste na elucidação do psíquico como objeto de tematização filosófica. Logo, este primeiro passo se dá nos limites da *aporética histórica*. Segundo Lima Vaz, a Antropologia cultural, a história das religiões e a Fenomenologia religiosa concebem o problema do psíquico em torno da dualidade alma-corpo.

O autor sintetiza o problema em torno do psiquismo ao longo da história da filosofia da seguinte forma:

Seus estágios principais são a concepção clássica de psyché na filosofia clássica, o encontro entre a concepção clássica e a tradição bíblico-cristã e os problemas daí resultantes, finalmente o problema da ‘alma’ no racionalismo e empirismo modernos e o aparecimento de uma ciência do psiquismo sem ‘alma’, paradoxalmente denominada Psicologia (VAZ, 1991, p.192).

O próximo passo na tematização do psiquismo se dá no campo da *aporética crítica*. Aqui, o problema do psíquico reside na tensão que ele estabelece, de um lado, com o somático,

4 C.f. VAZ, 1991, p.192.

e de outro, com o noético⁵. Ora, como visto na pré-compreensão, a presença do homem como ser psíquico no mundo é mediada pela percepção (corpo). Essa mediação possibilita o distanciamiento entre o Eu e mundo, de tal maneira que não se caia num panteísmo da espacialização do tempo.

Contudo, essa “desvinculação” do real desencadeia um egocentrismo do psiquismo que, portanto, dependerá de uma superação dialética no nível espiritual a fim de que se garanta uma forma superior de objetividade, “aqui procede o caráter egocêntrico do mundo interior do psiquismo, que deverá ser superado uma forma superior de objetividade no plano noético ou espiritual” (VAZ, 1991, p.192-193).

Tendo em vista a metodologia proposta por Lima Vaz, podemos, pois, passar aos dois momentos que constituem a *aporética crítica*: a transcendentalidade e a categorização.

Vimos na pré-compreensão do psíquico que o sujeito empírico é mediador entre a Natureza (percepção e desejo) e a Forma (imaginário e afetivo). Conquanto no nível da mediação filosófica o sujeito mediador é identificado como totalidade do movimento de mediação, há uma correspondência entre ser-homem e ser-psiquismo. Tem-se, portanto, o momento da limitação eidética. Ora, desde a perspectiva do eidos, assistimos a uma transcendentalidade do psiquismo, pois o sujeito como totalidade do movimento dialético pressupõe a unidade do ser do homem.

Por outro lado, a mediação feita pelo sujeito entre o dado e a expressão pressupõe sua diferença em relação aos pólos do saber. Essa diferença, leva-nos a tomar o sujeito como momento mediador entre Natureza (N) e Forma (F). Disso decorre uma negatividade dialética fruto da impossibilidade de equivalência entre ser-homem e ser-psiquismo. Diante dessa negatividade, assistimos a uma categorização do psiquismo. Ou seja, o Eu psíquico é tomado em sua radicalidade conceitual e, portanto, como momento do discurso dialético em busca da unidade do homem. Essa negatividade que impele o discurso filosófico adiante é própria da *ilimitação tética*.

No caso do psiquismo, porém, assistimos a uma dupla negação dialética. A primeira diz respeito à especificidade do psíquico frente ao somático. Esta, como já mencionado, caracteriza uma temporalização do espaço frente à espacialização do tempo. Não obstante, a segunda consiste na oposição entre o Eu psicológico e o Eu transcendental. Ora, a consciência como centro unificador do psiquismo deve ser suprassumida no Eu transcendental, próprio do nível noético-pneumático.

Dada a ilimitação tética, o psiquismo assume a forma de uma categoria ontológica do ser do homem. Em função do princípio de totalização, o discurso filosófico de Lima Vaz é impelido ao domínio da estrutura espiritual ou noético-pneumática. Porém, como o tema de investigação deste trabalho é a estrutura psicossomática da antropologia filosófica, não iremos nos ater à categoria de espírito.

5 C.f VAZ, 1991, p.192.

Uma vez apresentada a estrutura psicossomática da Antropologia filosófica de Lima Vaz, podemos avançar rumo à conclusão deste trabalho.

CONCLUSÃO

Uma vez apresentado o corpo próprio e a sua relação com o psíquico segundo o método filosófico de cada autor, podemos levantar algumas questões que este contato sugere. Entretanto, faz-se necessário esclarecer que não se trata aqui de uma apologia de um modo de pensamento. Tampouco é o nosso objetivo rechaçar qualquer modelo de filosofia que seja. Trata-se antes de instigar o debate filosófico em torno da relação entre o corpo e o psiquismo.

Vimos que Merleau-Ponty descobre no profícuo caminho da fenomenologia a possibilidade de aprofundar a reflexão filosófica em torno da subjetividade do corpo próprio. Através da análise da espacialidade do corpo, o autor opera uma síntese entre o aspecto fisiológico e psicológico do corpo. Esta operação deflagra uma intencionalidade motora que supera a dualidade que havia entre a intenção da consciência e o automatismo motor.

Lima Vaz, por sua vez, opta pelo método dialético-transcendental. Como vimos, no momento eidético, o corpo é concebido como parte expressiva e constitutiva do ser do homem. Entretanto, o princípio de ilimitação tética, juntamente com o princípio de totalização, fazem do corpo próprio um momento do discurso dialético de constituição do sujeito. Assim, a narrativa filosófica Vaziana penetra no campo do psíquico. Segundo o autor é neste plano do discurso que tem lugar a percepção, haja visto que esta pressupõe a reflexividade própria da consciência.

Outro fator que merece destaque, é que o psiquismo é concebido como sendo o lugar onde a exterioridade do mundo é estruturada num mundo interior. Dessa forma, a relação entre corpo e psiquismo é pensada em termos de uma espacialização do tempo e uma temporalização do espaço. Dito de outra maneira, o corpo situa o psiquismo no mundo e o psiquismo confere ao corpo uma temporalidade própria.

Diante disso, gostaríamos de elencar as seguintes questões: tendo em vista a síntese entre a motricidade e a percepção, o corpo como entidade físico-biológica da Antropologia filosófica já não seria um corpo próprio? Ainda tendo em mente a síntese de Merleau-Ponty, a percepção deve ser pensada como um ato da consciência ou o corpo em seu estado biofísico (motor) já é perceptivo? Outra questão que se poderia colocar é: o corpo pensado como exteriorização de uma interioridade é capaz de garantir seu aspecto subjetivo (perceptivo)?

Um estudioso do pensamento de Lima Vaz poderia objetar que, o sujeito como totalidade do movimento dialético garante uma integração das diferentes categorias à identidade humana. Ou antes, são essas diferentes categorias que o constituem e que encontraram o seu termo na categoria de Pessoa. Entretanto, o filósofo brasileiro pensa a identidade do homem como uma identidade na diferença. Dessa maneira, concebe como distintos corpo e

psiquismo. Pode-se questionar, então: qual a noção de dialética no pensamento Vaziano? Será o método dialético capaz de garantir a síntese entre a motricidade e a percepção, isto é, entre corpo e psiquismo?

Vimos que Merleau-Ponty estabelece um diálogo com a corrente intelectualista de pensamento. Esta corrente é representada, sobretudo, por Kant. Como dito, o pensamento analítico opera uma cisão entre o um objeto e seu significado, uma vez que é o sujeito que atribui sentido à uma materialidade qualquer. Podemos notar que, no sistema Vaziano, o sujeito ocupa um lugar mediador entre o corpo natural e o corpo próprio. Um movimento dialético operado pelo sujeito é o que atribui um sentido propriamente humano ao somático. Frente ao exposto podemos questionar: não seria o somático significado por algo que não ele mesmo (pelo Eu transcendental da estrutura noético-pneumática, por exemplo)? Se sim, isso não significa desencarnar o sentido do corpo? Outra pergunta que se pode fazer é: será o método Vaziano intelectualista?

Estas são algumas das questões que podem ser levantadas frente ao contato entre estes dois expoentes do pensamento filosófico. Entretanto, tendo em vista o objetivo deste trabalho, não iremos nos ater aqui a desenvolver respostas possíveis a esta pergunta. Além disso, tal empreitada exige um longo trabalho pesquisa e esclarecimento de conceitos fundamentais do pensamento de ambos os autores sobre corpo e psiquismo. Acreditamos, porém, que este trabalho pode proporcionar o debate filosófico, bem como abrir novos campos de estudo do pensamento de Lima Vaz.

REFERÊNCIAS

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto de Moura. 4. ed. Martins Fontes: São Paulo, 2011.

VAZ, Henrique C. De Lima. *Antropologia Filosófica I*. Loyola: São Paulo, 1991.