

O CORPO PRÓPRIO NA INTER-RELAÇÃO FILOSOFIA-SOCIOLOGIA

Manuel Ferreira Rodrigues de Oliveira*

"... Il n'y a pas à ruiner les sciences de l'homme pour fonder la philosophie, ni à ruiner la philosophie pour fonder les sciences de l'homme..."

Merleau-Ponty, *Signes*, p. 123

Assiste-se na actualidade a um progresso no âmbito da interdisciplinaridade. Não é por acaso que disciplinas consideradas como filosóficas, por exemplo a ética, sejam estudadas ao nível de outros ramos do saber. Vemos, assim, ser processado o estudo da ética na *Chair Hoover*, na Universidade Católica de Lovaina, na Faculdade de Ciências Económicas, Sociais e Políticas, cujo responsável é Philippe Van Parijs, doutorado em Filosofia por Oxford. Por outro lado, a título de exemplo também, citaremos o facto de na Universidade Complutense, Madrid, ao nível de pós-graduação em Gestão empresarial, ser ministrada a cadeira de ética. Mas a ética está presente, também, ao nível da reflexão sobre a problemática ambiental, tal como o problema foi abordado por Hans Jonas, na sua obra *Das Prinzip Verantwortung*, ("O Princípio da Responsabilidade"). Para além deste pensador, outros se debruçaram sobre o tema, como, por exemplo, Michel Serres em *Le contrat naturel*, Paul Ricoeur e G. Bourgeois, entre outros.

A interdisciplinaridade não se reduz aos exemplos citados, quer a nível institucional, quer a nível temático, numa única circunscrição à ética. Por exemplo, a obra recentemente publicada na Seuil, de Marisol Touraine, *Le Bouleversement du monde*, inscrevendo-se no âmbito da Ciência Política e Relações Internacionais, não só recorre à história (nas suas modalidades política, económica, social e cultural) e à sociologia, mas, também, à filosofia.

Para nos atermos, neste momento, unicamente ao objecto deste estudo, um livro publicado como o anterior na Seuil, exactamente na mesma altura do anterior, Janeiro de 1995, do sociólogo Pierre Rosanvallon, *La*

* Assistente de Filosofia na Universidade dos Açores.

Nouvelle Question Sociale, apela ao conhecimento filosófico na sua abordagem da problemática social e do *Estado-providência*. Do lado da filosofia, poderemos citar o já antigo interesse, quer de Marx, quer de Max Scheler, pela sociologia. Jürgen Habermas, para citarmos um intelectual do nosso tempo, é sociólogo e filósofo.

O departamento de que fazemos parte é designado *Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais*, o que pressupõe, ao menos teoricamente, um relacionamento entre os três tipos de saber. Tal relacionamento, na nossa opinião, só poderá ser proveitoso, não só por não deixar medrar ou poder desfazer falsos orgulhos e preconceitos, mas, ainda, ao nível da elaboração de um discurso que, ultrapassando falsas purezas e púdicias certezas académicas, só poderá ser enriquecedor, uma vez que o homem, na sua finitude, é um ser que vê por *perspectivas*, sendo os diversos saberes, cada um por si, uma elaboração a partir das mesmas. Como refere o filósofo no qual fundamentaremos basicamente este estudo, há que ver e analisar de todas as perspectivas. A compreensão do mundo (real e humano) só terá a ganhar com isso.

O nosso estudo desenvolve-se a partir duma linha unificadora: o corpo próprio, nas suas múltiplas relações. Do lado da filosofia, privilegiaremos Merleau-Ponty. Do lado da sociologia, privilegiaremos Pierre Bourdieu. A nossa preocupação não é elaborarmos um discurso ou texto que obedeça estritamente aos parâmetros filosóficos ou sociológicos: primeiro do que tudo, pretendemos que o texto seja inteligível e possa argumentar e fundamentar os nossos objectivos, que são o estabelecimento de um relacionamento entre sociologia e filosofia.

I — O mito do saber científico

O homem teve, desde cedo, uma certa apetência pelo mito. Este apareceu-lhe como explicação do real, dando sentido ao sem-sentido factual que se desenvolve na quotidianidade.

O saber científico, como saber outro para além do mito, que teve de lutar contra o mito, na tentativa de conquista de um espaço próprio, é, como todos sabemos, diferente do mito. Porquê e qual o sentido deste título: *O mito do saber científico?*

O mito pressupõe uma *fé*, uma crença que o privilegia na abordagem do real. Os acontecimentos que no mito são afirmados não foram observa-

dos, nem isto importa: a percepção não é, ao nível do mito, decisiva e fundamental. O que é importante é o crédito que se atribui à narrativa mítica, noutros termos a *fé*: assim, se uma *causalidade* se estabelece entre o acontecimento mítico ou a sua narrativa e o acontecimento factual, esta apenas demonstra a eficácia do mito, aparecendo como reforço da posição inicial, que é, desde o início, de abertura e de crédito. O que tem isto a ver com a ciência?

A ciência pretende afirmar-se como detentora dum saber válido — a única detentora desse saber verdadeiro —, caminhando no sentido de um saber positivo. É justamente ao nível desse saber *positivo* que permanece a sua mais visível vertente mítica.

Merleau-Ponty refere que existe um mito do saber científico que tem em conta a “simples anotação dos factos, não somente a ciência das coisas do mundo, mas ainda a ciência desta ciência”¹, que sobre si mesma fecha o “universo dos factos”. Os factos, como sabemos, não valem só por si: eles valem na medida em que se oferecem como objecto de estudo a um sujeito que os interpreta, que os utiliza na formação de um determinado saber. Uma visão — científica ou filosófica — que entende o facto ou o dado empírico como seu fundamento, entendendo a *empíria* como um “em-si”, designa-se como *empirismo*.

O “dado” excede-se a si mesmo, transformando-se naquilo que ele não é, nessa ultrapassagem que faz de si. Esta posição empírico-realista, oposta às posições intelectualistas, privilegiando o *dado* empírico, esquece o sujeito, reduzido a algo passivo, enquanto mantém uma noção de *conhecimento* vaga e acrítica.

O empirismo fundamenta-se no seguinte:

- 1— Todo o conhecimento provém da experiência;
- 2— Todo o conhecimento é justificado a partir dos sentidos.

Assim, “é a experiência sensível que é responsável por todo o conhecimento, ao mesmo tempo que é doadora de sentido ao mesmo. Tudo se resume, ao fim e ao cabo, ao sensível”². Como pode o empirismo, através

¹ Merleau-Ponty, *Signes*, p. 124.

² Manuel Ferreira Rodrigues de Oliveira, *O corpo fenomenológico — Na “Phénoménologie de la perception” de Merleau-Ponty*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1993, p. 12.

das suas *construções*, dar conta da existência dum mundo cultural? O mundo humano e o mundo cultural são duas realidades cuja abordagem não passa pelo empirismo, ou por uma abordagem que se define como objectiva. Numa perspectiva empirista, "os objectos "culturais" e as aparências devem a sua fisionomia, o seu poder mágico, a transferências e a projecções de recordações, o mundo humano não tem sentido senão por acidente"³. Assim, quer a *experiência* que caracteriza o ser-no-mundo, quer o próprio "mundo natural" (e não somente o "cultural") aparecem desfigurados, de tal modo que o mundo referido numa perspectiva científico-empirista não confere com aquele que a experiência nos atesta. Deste modo, a experiência será reduzida à mera aparência, à *doxa*, sem estatuto de certeza e sem qualquer importância para o conhecimento científico. Inquirimos, então, qual o estatuto da coisa, reduzida ao objecto *em-si*.

O objecto *em-si* da ciência, entendido como um absoluto, aponta no sentido de um dogmatismo⁴. A ciência que tem por base um tal objecto será, de algum modo, dogmática: é o *mito* do saber científico.

A ciência e todo o seu "universo" têm por base o *mundo vivido*: como fundamento encontra-se uma "experiência do mundo de que ela é a expressão segunda"⁵. Portanto, existe uma experiência mais *originária*, que é construída sobre "o mundo percebido" e não sobre o universo ou o mundo científico. A ciência recorre, pois, a uma *redução*, que tem como objectivo deixar de fora a *experiência* que temos do mundo e, em contrapartida, o *mundo percebido*. Sabemos, todavia, que não existe redução completa; que a redução aparece como "espanto" perante o mundo, tal como a caracterizou Eugen Fink e, como tal, não existe a possibilidade de desfazer essa ligação primordial com o mundo da nossa experiência. O sujeito, autor da experiência, de acordo com essas divisões científicas nada mais pode ser do que um *momento do mundo*, o que faz com que essas visões sejam "sempre ingénuas e hipócritas"⁶. Terminada essa redução *in-completa* do mundo, a abordagem da ciência faz-se através do "conceito científico" que aparece como "o meio de fixar e de objectivar os fenómenos"⁷.

³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 31.

⁴ *Ibidem*, p. 236.

⁵ *Ibidem*, p. II e III.

⁶ *Ibidem*, p. III.

⁷ *Ibidem*, p. 66.

Ao nível das ciências sociais, que interesse tem a abordagem fenomenológica que temos vindo a elaborar?

A *coisa* aparece como tal perante alguém que a percebe: assim, ela não pode ser separada de um ser (humano) que está posicionado perante ela. Isto significa que a coisa não pode ser em si efectivamente, pois as suas "articulações" passam pela nossa *existência*⁸. Por outro lado, a nossa *percepção* aparece como "comunhão" no acto de presença e na participação da coisa, como uma "acoplação do nosso corpo com as coisas". Aqui, apenas nos referimos à coisa, não ainda ao objecto cultural que nos remeterá, de seguida, para um plano diferente.

Os objectos dos quais nos servimos regularmente, como, por exemplo, os talheres, a mala onde transportamos os livros, ou, ainda, os artefactos que já não se utilizam e que provêm de épocas anteriores à nossa, aqueles que nos falam de civilizações antigas, que a custo e cuidadosamente o arqueólogo recuperou para o reino dos vivos, são considerados *objectos culturais*. O que faz do "objecto cultural" algo diferente da "coisa" que vimos abordando? Não é ele também coisa?

Quando digo que uma determinada coisa é um *objecto cultural*, quero significar que esse objecto me transporta para além dele mesmo. Por isso, nesse objecto "experimento a presença próxima do outro"⁹. O "outro", na verdade, não é uma presença que está perante mim naquele momento; se ele se encontra na minha presença, através do objecto cultural, é sob um "véu de anonimato": o outro aparece-me, aí, como uma ausência que se encontra presente e, curiosamente, investido num *ser-outro* que é diferente de si em natureza. Este objecto, que assim me faz experienciar e até participar de uma experiência que não é propriamente a minha, experiência que não se encontra marcada por um *aquí* e um *agora* presencialmente vividos, mas que me dá conta de um ser pensante, que possui um corpo, que teve uma vivência própria, transporta-me, através da minha subjectividade, para algo que não é ela própria. Sem a presença do outro, esse objecto faz-me *comungar* da sua experiência, dá-me conta dela, estabelecendo uma espécie de *intersubjectividade* manifestante, uma vez que não se estabelece entre o *eu* e o *outro*. Tenho acesso, através e por esse objecto e num acto de transcendência, a um comportamento ou atitude de alguém

⁸ elle [coisa] se pose au bout d'un regard ou au terme d'une exploration sensorielle qui l'investit d'humanité". *Ibidem*, p. 370.

⁹ *Ibidem*, p. 400.

que não conheço, que jamais vi. Este comportamento aparece como “eruzamento no mundo”¹⁰, atestando-nos, desde logo, o poder que temos de dar sentido às coisas e ao mundo. O *objecto cultural* é, deste modo, provido dum *sentido* que o habita, que é capaz de comunicar connosco.

O pensamento *objectivo* não dá conta do sentido que passa no objecto cultural. Já ao nível da intersubjectividade, da existência e comunicação com o outro, vemos o “escândalo” que ela constitui para o pensamento objectivo¹¹. É necessário e imprescindível ultrapassar o pensamento objectivo. Como refere o sociólogo e filósofo Habermas, é necessário “substituir o paradigma do conhecimento dos objectos pelo paradigma da *compreensão entre sujeitos capazes de falar e de agir*”¹².

II — O mito do saber filosófico

O *mito* da filosofia, que não é menos prejudicial do que o anterior, assenta no pressuposto de que esta não seria mais do que um *corpo de doutrinas*, produto de um espírito absoluto. Recorreremos, para o desenvolvimento deste tema, a Merleau-Ponty.

“... il y a un mythe de la philosophie qui la présente comme l’affirmation autoritaire d’une autonomie absolue de l’esprit. La philosophie n’est plus une interrogation. C’est un certain corps de doctrines, fait pour assurer à un esprit absolument délié la jouissance de soi-même et de ses idées”¹³.

O exemplo duma filosofia que se coaduna com aquilo que acabámos de transcrever, em que um “corpo de doutrinas” é elaborado para “assegurar a um espírito absolutamente desligado a fruição de si-mesmo e das suas ideias”, é o intelectualismo. Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty critica fortemente esta corrente filosófica.

“A análise reflexiva, a partir da nossa experiência do mundo, remon-

¹⁰ Luce Fontaine — De Visscher, *Phénoménologie ou Structure. Essai sur le langage chez Merleau Ponty*, p. 33.

¹¹ Merleau Ponty, op. cit., 401.

¹² Jürgen Habermas, “La raison communicationnelle: une autre voie pour sortir de la philosophie du sujet”, in *Le discours philosophique de la modernité*, p. 350. Na citação, o itálico é nosso.

¹³ Merleau-Ponty, *Signes*, p. 124.

ta ao sujeito como a uma condição de possibilidade distinta dela e faz ver a síntese universal como aquilo sem o qual não haveria mundo. Nesta medida ela deixa de aderir à nossa experiência, ela substitui a um relato uma reconstrução”¹⁴.

Quando o autor inscreve, na obra citada, esta frase, fá-lo no âmbito dum texto que fundamenta a escolha da fenomenologia como método. Este texto, fazendo parte dum contexto mais amplo, pretende, conjuntamente, fazer uma crítica aos pressupostos de toda a filosofia idealista. Criticará, quer Descartes, quer Kant, na medida em que “fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada e o acto de ligação como o fundamento do ligado”¹⁵.

A análise reflexiva tem como ponto de partida a experiência que possuímos do mundo; por isso, ela pressupõe o *compromisso* que temos com esse mundo. Dados estes pressupostos, a análise reflexiva deveria atribuir o valor que o mundo merece. Tal, no entanto, não acontece, esquecendo-o imediata e prontamente, desde que começa o seu percurso em direcção à constituição de um mundo objectivo. À percepção prefere a reflexão, no entendimento de que a análise reflexiva é muito mais apta na abordagem do mundo, ainda que esse mundo seja, de algum modo, mundo experienciado ou vivido¹⁶.

A análise reflexiva, contudo, mesmo que pretenda saborear o estatuto de único e verdadeiro saber, necessita de uma base segura. Todos os elementos que haviam sido separados, com o fito da sua compreensão analítica, serão reunidos novamente. A *síntese* desempenha nesse processo um papel fundamental.

Podemos, desde já, apontar nos seus pressupostos dois erros: por um lado, a pressuposição de que um todo, após ser decomposto nas suas partes, conduzirá a uma maior compreensão; por outro lado, ela entende que existe a possibilidade de uma reconstituição integral do todo, pela síntese, pressupondo que, neste processo, nada se perderá. Assim, a síntese aparece como processo fundamental e necessário “sem o qual não haverá mundo”, pois um mundo estilizado é a afirmação da inexistência desse mun-

¹⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. IV.

¹⁵ *Ibidem*, p. 111.

¹⁶ *Ibidem*, p. 335.

do. O problema colocar-se-á cada vez que se interrogue esse mundo constituído.

Não levou muito até que os cientistas verificassem algumas impossibilidades na teoria. No que se refere à biologia, tais pressupostos intelectualistas não podem ser aplicados: o ser vivo existe na sua globalidade e complexidade: decompondo-o nas suas partes, o ser vivo deixa de existir, sem que haja a possibilidade duma ulterior constituição (síntese).

O exemplo cartesiano do bocado de cera, que depois de aquecida permanece cera, embora tenha mudado de estado, é, para Merleau-Ponty, a consistência da afirmação de que ela é a “cera do físico”, pois a cera pressupõe as suas propriedades sensíveis¹⁷. O intelectualismo é “cego para o modo de existência e de coexistência dos objectos percebidos”¹⁸, pelo que não se preocupa com estas questões. Para ele o objecto da ciência reduz-se a um puro objecto de conhecimento, não interessando para nada o seu “estilo perceptivo”.

Temo-nos referido abundantemente à análise reflexiva e à síntese: o que tem isto a ver com o “espírito absoluto”, referido no texto inicialmente citado? É que a síntese, que tem um papel preponderante e fundamental na constituição do objecto puro, objectivação do conhecimento reflexivo e no conhecimento científico, não existe por si só: ela remete-nos para uma subjectividade que a suporta e elabora, sendo esta considerada como absoluta. Esta subjectividade é marcada sob o auspício do absoluto, na medida em que possui o poder de elaborar o objecto sobre o qual incide a sua actividade reflexiva. Como refere o autor: “A análise reflexiva crê seguir em sentido inverso o caminho de uma constituição prévia e reunir no “homem interior”, como diz Santo Agostinho, um poder constituinte que tem estado sempre consigo”¹⁹.

O mundo percebido, aquele a que temos acesso originariamente, é transformado em *mundo em si*, pelo recurso ao método da análise reflexiva. O sujeito cognoscente nada mais pode fazer, na procura do conhecimento, do que coincidir com o “em si” do objecto, através das categorias do entendimento que o transformam em consciência constituinte. Mas a consciência constituinte — entendida como consciência constituinte uni-

¹⁷ Ibidem, p. 41.

¹⁸ Ibidem, p. 44.

¹⁹ Ibidem, p. IV.

versal — é, tal como o objecto e o mundo constituídos, produto do pensamento reflexivo. Tem, todavia, essa consciência a particularidade de ser constituída de modo a “tornar possível a ideia de um ser absolutamente determinado”²⁰.

O intelectualismo, como acabámos de ver, reduz o objecto e o mundo vividos na experiência, enquanto que, por outro lado, reduz a consciência, ou seja, o sujeito, a uma consciência que olha o mundo como um espectador estrangeiro, não vendo mais do que aquilo que ela coloca no mundo. Por isso, entendemos, com Merleau-Ponty, que o intelectualismo é uma perspectiva profundamente redutora.

Poderemos relacionar duas afirmações do filósofo: “o intelectualismo deixa a consciência numa relação de familiaridade com o ser absoluto e a ideia mesma de um mundo em si subsiste como horizonte ou como fio condutor da análise reflexiva”²¹. Segunda afirmação: “Um idealismo transcendental conseqüente despoja o mundo da sua opacidade e da sua transcendência”²².

O intelectualismo quando parte da possibilidade da existência duma verdade universal, no contacto sujeito-objecto, só poderá entender a consciência numa relação com o ser absoluto. Esta é uma inferência válida, que surge como conseqüência do assentimento da primeira afirmação. Interrogar-nos-emos a partir daí. Não será que o ponto de partida, que dá como pressuposto a posse, por mim, duma ideia verdadeira, não conduzirá a dar crédito à percepção? Efectivamente, é pela percepção que apreendo o mundo. Mas qual é, então, o estatuto da percepção no intelectualismo? Essa percepção não é entendida como algo originário e fundante da nossa relação com o mundo; ela é entendida acriticamente e inteiramente despojada de todos os elementos que fazem dela a minha percepção. De acordo com o segundo texto, a percepção poderia dar-me a presença de um mundo que poderia penetrar até ao seu cerne mais profundo²³; não haveria lugar para qualquer ilusão, pois esse mundo estava despojado “da sua opacidade e da sua transcendência”, mas essa percepção, no fundo, reduzir-se-ia aos parâmetros categoriais dum pensamento, ou seja, de uma consciência absoluta, que, ao fim e ao cabo, com ela coincidiria. A verdade da per-

²⁰ Ibidem, p. 50.

²¹ Ibidem, p. 51.

²² Ibidem, p. VI.

²³ Manuel Ferreira Rodrigues de Oliveira, op. cit., p.p. 15-18.

cepção e a sua verificabilidade, que poderia entender-se como uma espécie de síntese da percepção que não percebe realmente, mas é percepção cogitante.

A reflexão não pode e não dá, efectivamente, uma imagem do mundo que corresponda à realidade. A reflexão não atinge a existência do mundo e, para além disso, em relação à consciência, apenas nos dá uma essência que é aceite dogmaticamente, uma vez que não questiona a noção de essência, muito menos questiona se a "essência do pensamento esgota o facto do pensamento"²⁴.

O alimento do intelectualismo é o empirismo. No entanto, um e outro esquecem o sujeito da percepção, ainda que por motivos diferentes. O sujeito da percepção reduz-se, no empirismo, a uma espécie de suporte das impressões sensíveis, enquanto que o intelectualismo o entende como um sujeito que plana sobre o mundo empírico, um sujeito constituinte que desfigura, ao mesmo tempo, o mundo percebido e o próprio sujeito. O mundo não pode ser esse mundo que está "af", anterior a qualquer constituição; o sujeito, por seu turno, é reduzido ao sujeito epistemológico, que se absorve integral e unicamente no acto do conhecimento.

III — Corpo próprio e mundo

O homem existe em *situação*. O facto de nos encontrarmos permanentemente situados provém da nossa adesão ao mundo, anterior a qualquer concepção ou reflexão sobre o mesmo. O ser situado é sempre um ser finito, marcado por uma contingência originária. O ser em situação é um ser *incarnado* que não existe à maneira de uma consciência "pura" e etérea, sobrevoando o mundo natural e humano. Mas estar em situação é encontrar-se *comprometido* ("engagé") num mundo que é o nosso (mundo natural ou humano), é poder tomar consciência das situações, escolhendo e deliberando livremente.

A Sociologia estuda o homem em "situação no seu comprometimento num mundo de que fazem parte, para além do *eu*, o *outro*": o mundo humano ou social é o campo de exploração do exercício do saber e da actividade sociológicos. A Filosofia, por seu turno, na sua abordagem passa, também, pelo *eu* e pelo *outro*, ou seja, por um mundo social. No entanto,

²⁴ Merleau-Ponty, op. cit., p. 51.

uma e outra não se confundem e os seus campos de acção encontram-se bem delimitados. É nossa convicção, contudo, que esse "cordão sanitário", entre Sociologia e Filosofia, não impede o diálogo entre ambas. Se "a separação entre dois saberes, é a "guerra fria"²⁵, — o que significa que não tem de perdurar para sempre, — as guerras frias têm, normalmente, o seu fim —, de qualquer modo as fronteiras terão de existir; o seu desaparecimento, segundo Merleau-Ponty, *arruinaria uma e outra*.

Esta afirmação do filósofo significa, por outro lado, a familiaridade que existe entre Sociologia e Filosofia, uma vez que a ausência de fronteiras arruiná-las-ia. Se a Filosofia é o pensamento reflexivo, se é um discurso sobre o mundo "percebido", a Sociologia, utilizando uma metodologia diferente e que lhe é própria, reflecte sobre esse mesmo mundo. Se a Sociologia se socorre da demografia e da estatística, apresentando quadros numéricos quantitativos, ela não se reduz ao número, mas pensa o dado representado por aquele. O problema é quando se confunde Sociologia com números; mas esta é a confusão de quem não apreendeu o seu verdadeiro sentido.

A Sociologia, estudando o homem em sociedade, exerce-se no mundo "cultural". Sempre que há homem, como tal sociedade, existe um mundo humano, que por ser especificamente humano é cultural. Deste modo, o conhecimento sociológico poderá recorrer à antropologia ou mesmo à etnologia, assim como poderá ser utilizado por estas. Estamos ao nível duma interdisciplinaridade.

A nossa existência incarnada estabelece um *comércio* com o mundo, pois a pessoa não é um sujeito "acósmico", mas encontra-se mergulhada no mundo, dando às coisas a "figura" de coisas. Um *sentido* nasce nesse comércio com o mundo, um sentido "autóctone do mundo"²⁶, mas que no fundo é produto da nossa existência incarnada nas relações com aquele. A nossa relação com o mundo, que caracterizámos como "comércio", é tão estrita que faz com que o cultural penetre na natureza (através dos nossos comportamentos), como esta "penetra até ao centro da minha vida pessoal e se entrelaça com ela"²⁷. Por isso, não vivemos *sobre* um mundo "físico", mas vivemos *mergulhados* no mundo, ou seja, em *comércio* com o mundo. Por tal facto possuímos utensílios, como a colher ou o cachim-

²⁵ Merleau-Ponty, Signes, p. 124.

²⁶ Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 503.

²⁷ Ibidem, p. 399.

bo, as nossas cidades e vilas têm ruas, as estradas e auto-estradas ligam-nas entre si, cada objecto destes tendo a marca da acção humana, à qual ele, também, serve. Assim, estes objectos transmitem uma "atmosfera de humanidade" e a civilização em que participo dá-se-me "com evidência" nos seus utensílios. Estes, ao nível duma civilização que nos é estranha, mostram-nos vários modos de ser ou de viver"²⁸.

O pensamento que temos do mundo ou de uma coisa qualquer é consciência de si, ao mesmo tempo. Sem consciência de si não existe objecto. Em todas as nossas reflexões há *um ser que se reconhece a si mesmo imediatamente*, uma vez que sendo conhecimento das coisas ele é saber de si mesmo. Esta comunicação com o mundo faz-nos comunicar conosco próprios. Existe, portanto, um cruzamento consciência-mundo, de tal modo que o mundo só o é face a uma consciência, e esta, para se afirmar como tal, tem de estar perante um objecto outro. A diferença, ou melhor, a consciência da diferença é fundamental²⁹.

O mundo e a coisa caracterizam-se como "abertos", conduzindo-nos para além das suas manifestações determinadas: há sempre uma "outra coisa para ver", por isso a coisa e o mundo são *misteriosos*. Mas será que isso reside inteira e unicamente ao nível do objecto (coisa ou mundo)?

A coisa e o mundo "misteriosos" são transcendentem: eles transcendem as perspectivas que podemos ter deles, porque estas são marcadas pela temporalidade e, como tal, inacabadas. Se olho o mundo, uma paisagem, por exemplo, na sua ausência pelo vazio de seres humanos, poderá parecer-me que ela vive fora de mim e em si-mesma. Mas, apresentando-se como coisa ou mundo, como paisagem, só podem existir *vividos* por mim ou por outros sujeitos como eu; é que eles são "o encadeamento das nossas perspectivas"³⁰. Experimento, deste modo, um mundo e a *unidade* desse mundo, tudo isto como se estivesse a reconhecer um "estilo". Se o mundo é percebido, em primeiro plano, de modo sensível, caracterizando-se como "af' diante" de mim, como refere Husserl³¹, ele não se absorve

²⁸ Ibidem, p. 400. "... être homme, c'est être politique, c'est-à-dire, capable de faire des communautés d'un autre ordre, des communautés sociales". Jean Gagnepain, *Leçons d'introduction à la Théorie de la méditation*. Louvain-la-Neuve, Peeters, 1994, p. 127.

²⁹ "L'homme, c'est précisément celui qui peut dire à un autre homme: "Tu n'es pas comme moi!". Jean Gagnepain, *Op. cit.*, p. 127.

³⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 384-85.

³¹ Husserl, *Idees II*, pp. 263.

totalmente no ser do objecto. Efectivamente, o mundo tem as suas determinações objectivas que o envolvem, mas existem, para além destas, fissuras e lacunas através das quais *as subjectividades se alojam nele*, ou são as subjectividades mesmas. O sentido do mundo forma uma *unidade de sentido* com a existência: podemos assistir, mesmo, à sua instalação na existência.

Temos analisado, até aqui, a situação mundana do homem mais no aspecto da sua inserção no mundo, da sua relação com o mundo e, de um modo particular, um mundo de coisas ou objectos, que não se reduzem unicamente a isso, uma vez que uma subjectividade neles passa e os habita. Agora, situar-nos-emos, de modo privilegiado, ao nível do tratamento do *eu* na sua relação com o *outro*, ou seja, ao nível social.

As relações humanas (eu-outro) são complexas. A este nível — sociedade — desenvolvem-se relações que excedem a relação eu-outro a dois. O mundo social, vivendo uma pluralidade de sujeitos integrantes, cria uma dinâmica própria: assim, o termo *sociedade*, por que denominamos essa realidade humana de vivência, é em si extremamente complexo. De sociedade podemos partir para o seu modo de apresentação plural, e para a existência de grupos e sub-grupos ao nível dessa noção mais geral e ampla. Existem as relações que, estruturando-se, estruturam a sociedade: relações de poder, mas, também, outras relações que se caracterizam mais pela espontaneidade, relações culturais, de reivindicação, relações económicas, etc. De qualquer modo, o indivíduo não se dilui no social; entendemos, conjuntamente com Serge Moscovici, que o indivíduo pode "resistir às pressões sociais"³², não querendo com isso afirmar que ele não sofra ou não tenha sofrido as influências da sociedade à qual pertence, uma vez que é um ser em situação.

A noção de *habitus*, de que nos fala P. Bourdieu, é "um produto dos condicionamentos que tendem a reproduzir a lógica objectiva dos condicionamentos, mas fazendo-lhe sofrer uma transformação"³³. Deste modo, a noção de *habitus* retoma a história do indivíduo ou sujeito social, no que se refere aos seus condicionamentos sociais, mas entendendo-o como ser

³² Serge Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, 3ª ed., 1991, p. 37.

³³ P. Bourdieu, *Questions de Sociologie*, in Alain Accardo e Philippe Corcuff, *La Sociologie de Bourdieu. Textes choisis et commentés*, p. 69. Por comodidade, sempre que nos referirmos a esta obra denominá-la-emos pela sigla SBTC.

livre, capaz de assumir essa herança social e cultural, de acordo com a sua situação. O *habitus* permite, pois, a “interiorização da exterioridade”: entendido como “sistema adquirido de esquemas geradores, o *habitus* torna possível a produção livre de todos os pensamentos, todas as percepções e todas as acções inscritas nos limites inerentes às condições particulares da sua produção e daquelas somente”³⁴. O *habitus* é, então, “capacidade infinita”, capaz de originar todos os produtos livremente, como sejam, pensamentos, percepções, expressões, acções, condicionalmente situados (histórica e socialmente). Se o *habitus* não se reduz a um esquema reprodutor mecânico dos condicionamentos sofridos pelo sujeito, ele não é, também, um poder de “criação de imprevisível novidade”.

A noção de *habitus* recorda-nos, de algum modo, a noção de Merleau-Ponty de *esquema corporal*. Residindo este ao nível do “sujeito corporal”, não sendo produzido por uma consciência que o desfraldaria como saber “tético” de um cogito, cujo horizonte seria o pensamento, o *esquema corporal* antecede o próprio pensamento, residindo nas camadas mais originárias do corpo próprio. Sobre ele se constroem e estruturam, no processo de desenvolvimento do sujeito, as novas camadas que se interpenetram e incorporam no anterior. Deste modo, quer os comportamentos mais marcadamente corporais, quer os comportamentos marcadamente pensantes ou intelectuais, encontram-se entrosados nessa estrutura, nascem e partem dela, constroem-se sobre ela e desde o seu interior.

A experiência é fundamental: as primeiras experiências têm um “peso desmesurado” ao nível do *habitus*³⁵. Este é “produto da história”, mas produz, por outro lado, quer as práticas individuais quer as práticas colectivas — no fundo, a história — obedecendo aos “esquemas enquadrados pela história”. Aqui encontramos um processo dialéctico que parte da história, como informadora do processo, para a produção da história: tudo se passa no cerne da história, à volta de um núcleo estruturante que é essa dialéctica que assiste, desde a origem, ao processo de criação e de modificação (de vir) da própria história. Tal se passa como se a história contivesse, no seu início, as diversas possibilidades do seu desenvolvimento, que seria uma espécie de autodesenvolvimento. Aqui, Bourdieu aproxima-se de Hegel, não o fazendo de igual modo como este nem pelos mesmos moti-

³⁴ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, SBTC, p. 70-71.

³⁵ SBTC, p. 73.

vos: na verdade, é a problemática da continuidade histórica que o preocupa, que pretende racionalizar, assim como o problema da relação dos indivíduos ao nível social (intersubjectividade). Contrariamente a Hegel, pois, não é a razão que aparece como o poder estruturante do indivíduo e da sociedade, motor da história e autodesenvolvida no seu processo, mas o *habitus* que não é absolutamente racional, tão pouco produto da razão. Aqui, a aproximação de Merleau-Ponty é muito mais evidente, autor que ele estudou, tal como Sartre e Husserl.

A noção de *habitus* aparece como poder estruturante: ele, “em cada momento, estrutura em função das estruturas produzidas pelas experiências anteriores as experiências novas que afectam estas estruturas, nos limites definidos pelo seu poder de selecção, realiza uma integração única, dominada pelas primeiras experiências, experiências estatisticamente comuns aos membros duma mesma classe”³⁶.

Denotamos na afirmação de Bourdieu, anteriormente transcrita, alguma influência do estruturalismo: igual comentário se aplica a Merleau-Ponty, principalmente ao nível das suas primeiras obras: *La structure du comportement* e *Phénoménologie de la perception*. Por outro lado, a experiência anterior é fundamental, dir-se-ia que tem um efeito marcante, informando estrutural e originariamente o indivíduo. Por isso, ao nível da aquisição de novas experiências, as primeiras são dominantes. Ocorrenos, agora, questionar sobre a estruturação das primeiras experiências: de onde lhes advém esse poder estruturante? Poderíamos afirmar que é o *habitus* que as estrutura, mas este é um “sistema adquirido de esquemas”. Ao racionalizar esta questão, pensamos dever entender a experiência — primeiras experiências que são fundamentais — como sendo de si mesma estruturada, uma vez que será essa experiência inicial aquela que mais influenciará o indivíduo. Por outro lado, muito do que passa na experiência do indivíduo chega-lhe através dos outros. Assim, essa informação recebida no contacto social é já de si mesma estruturada, contendo uma aptidão para estruturar o indivíduo que vive a experiência, que já possui aquilo que designaremos por faculdade estruturante. Poderemos, então, afirmar que o *habitus* passa, de certo modo, na experiência: esta é estruturada por ele, contendo-o, ou melhor, sendo interpenetrada por ele. Aqui, poderemos estabelecer uma relação com Habermas, no que se refere à sua noção de *razão comunicacional*.

³⁶ SBTC, p. 72.

Habermas rompe com a concepção transcendental da razão, como tradição filosófica aceite ao longo dos tempos, afirmando que esta não passa de um instrumento ou utensílio que suporta as nossas actividades quotidianas no mundo vivido. Este conceito de razão comunicacional é uma saída, pelo menos pretende sê-lo, da filosofia do sujeito. O importante não é já o paradigmático conhecimento dos objectos, mas a "compreensão entre sujeitos capazes de falar e de agir", eleita como paradigma. Por isso é ao nível da *comunicação* que se estabelece o fulcro paradigmático habermasiano: isto é afirmar a importância do mundo vivido, duma experiência estabelecida entre os sujeitos, cuja racionalidade passa pelo estabelecimento e compreensão dessa comunicação. Assim, é ao nível da experiência, ou seja no plano do vivido, que se enquadra a razão como instrumento. Os pontos de partida de Habermas e de Bourdieu são diferentes, tais como diferentes são os seus pontos de chegada, mas ambos dão uma grande relevância ao *vivido*, ou seja à experiência. Por outro lado, se em Bourdieu a razão não é o fundamental e se Habermas apela à razão, esta é já uma razão que não obedece aos tradicionais moldes em que era entendida, afastando-se de toda e qualquer representação abstracta da razão e situando-a ao nível duma lógica da acção social, no dimensionamento básico desta que é a comunicação.

O *habitus* é, como vimos, algo que não provém propriamente da vontade, do querer, tal como não é totalmente consciente. Por isso ele não reside ao nível da consciência, mas encontra-se ao nível do corpo. Todas as aquisições ou "determinações sociais" inscrevem-se no nosso corpo. O modo como nos movemos, o nosso modo de estar, o nosso comportamento, tudo se inscreve no corpo próprio. Como refere Alain Accardo, "tudo se inscreve no nosso corpo, nas suas reacções, nos seus gestos, nas suas posturas: a facilidade ou a dificuldade da existência, as privações e a abundância, a austeridade e o luxo, o labor e o descanso, a aprendizagem do pudor e do viver livremente, do mando e da obediência, a soberba e a humildade, a arrogância e a timidez, etc., tudo pode ler-se no corpo, no uso que fazemos dele, no modo de se posicionar, de se impor ou de passar despercebido"³⁷. Podemos averiguar como o corpo desempenha um papel de relevo na sociologia de Bourdieu; se acrescentarmos a isso que "todas as influências sociais passam pelo corpo", veremos como ele aparece

³⁷ Alain Accardo, *Initiation à la sociologie. L'illusionisme social. Une lecture de Bourdieu*, Bordeaux, le Mascaret, 1991, p. 98.

como o "mediador entre o colectivo e o individual". Por isso, o *habitus* do trabalhador não é idêntico ao *habitus* do intelectual. Naquele, a força física é uma dimensão essencial da virilidade; mas, também, os hábitos alimentares, como sejam as comidas e as bebidas fortes se ligam aos aspectos viris do *habitus* nas classes populares. Podemos ainda referir a força muscular, os trabalhos que necessitam de grande esforço, tudo passa por essa estrutura que modela o grupo social a que nos vimos a referir, caracterizando-o.

Merleau-Ponty reserva um lugar muito especial, na sua filosofia, ao corpo próprio. Ele é entendido como "poder geral de habitar todos os meios do mundo, a chave de todas as transposições e de todas as equivalências que o mantém constante"³⁸. Assim, o corpo é entendido como a *chave* que nos liga ao mundo (físico e social), que faz a leitura desse mundo, que estabelece todas as "equivalências" entre eu próprio e o mundo. O comportamento humano, residindo no corpo e nele se desenvolvendo, é abertura ao mundo³⁹. Esta abertura ao mundo, a experiência que em nós se constrói na nossa relação com o mundo, está para além daquilo que nos dão conta as representações científicas e o pensamento objectivado que nelas passam. Por isso, o corpo próprio é entendido como *sujeito natural*, como "sistema de "funções" anónimas", que antecede as nossas escolhas pessoais, e que sob a divisa do anonimato, aquém do querer e dos actos de vontade, envolve toda a fixação num "projecto geral"⁴⁰. As relações que se estabelecem entre nós próprios e o mundo são marcadas por um "halo" de generalidade; elas não são estabelecidas ao nível duma consciência reflectante, não se traduzindo num pensamento reflexivo, mas, contrariamente a isso, exercem-se na antecipação da reflexão, ou seja, sob a marca de um *irracional* ou de um *pré-reflexivo*.

É ao nível do *pré-reflexivo* que encontramos um relacionamento muito estreito entre o pensamento de Merleau-Ponty e o de Bourdieu. O fundamental não é, para qualquer deles, o pensamento reflexivo, produto de uma consciência que se conhece e reconhece a si mesma na clareza ímpar do "cogito"; não é o *cogito* o poder de criação do mundo e do estabelecimento das primeiras coordenadas, que nos permitiria o movimento num

³⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 359.

³⁹ Ibidem, p. 377.

⁴⁰ Ibidem, p. 294.

mundo que dominamos pelo poder *constituente* da consciência. Aquilo que é fundamental, para ambos, é a nossa ligação primordial ou originária ao mundo (físico e social), motor do nosso desenvolvimento pessoal, da estruturação da consciência, que para se estabelecer como consciência posicionante tem de passar pelo mundo, até que o possa entender como *ser outro* em relação a si mesma, ou seja, constitui-lo como objecto. O reflexivo assenta numa camada originária de pré-reflexivo, penetra essa camada e deixa penetrar-se por ela. Essa primeira camada é basilar e, ao invés de se perder, ela é constantemente reassumida no processo. O *vívido* apresenta-se como algo que não sendo inconsciente, por outro lado, não pode ser inteiramente representado⁴¹; uma certa generalidade reveste o vívido, embora possamos ter consciência dele e reconhecê-lo como experiência nossa.

⁴¹ (...) "Je peux vivre plus de choses que je ne m'en représente, mon être ne se réduit pas à ce qui m'apparaît expressément de moi-même" Ibidem, p. 343.