

A ANTROPOLOGIA E A "REFLEXÃO INACABADA" EM MERLEAU-PONTY

Alberto Alonso Muñoz

RESUMO: Tentando esboçar as linhas centrais do projeto filosófico da fenomenologia de Merleau-Ponty, este artigo pretende, ainda que de maneira sumária, investigar a partir de que bases é possível compreender a reflexão merleau-pontyana sobre a epistemologia da antropologia e das ciências sociais de modo geral.

UNITERMOS: Epistemologia da Antropologia - Fundamentos das Ciências Humanas - Estruturalismo - Fenomenologia.

Referindo-se à *Krisis der europäischen Wissenschaften und die Phänomenologie* na primeira parte de "Em Toda e em Nenhuma Parte", Merleau-Ponty lembrava o momento em que Husserl parecia opor a supremacia da "cultura ocidental" a suas correlatas orientais: "a China, a Índia, [diz Husserl], são espécimens antropológicos." (Merleau-Ponty, 1980a: 219). Em que sentido, exatamente? À primeira vista, a afirmação de Husserl bem poderia ser mais uma expressão do "etnocentrismo" que frequentou a cultura universitária alemã do final do século XIX e do início do século XX, etnocentrismo cuja história conhecemos muito bem. Em que consistiria, então, essa retomada de um privilégio, no mínimo arrogante, atribuído ao ocidente? Merleau-Ponty apressa-se em explicar-se: não se trata, da parte da fenomenologia, de considerar qualquer espécie de superioridade da cultura "ocidental" às demais - não se trata, pois, de "retomar

o caminho de Hegel" (Merleau-Ponty, 1980a: 219). A filosofia - e a cultura - ocidental, se por acaso possuir algum privilégio, não o terá em virtude de "um direito que esta tivesse e como se possuísse, numa evidência absoluta, os princípios de toda cultura possível - mas em nome de um fato e para atribuir-lhe uma tarefa" (Merleau-Ponty, 1980a: 219). Se há algum privilégio na cultura ocidental, esse privilégio reside na tarefa de compreender outras culturas e compreender-se a si mesma: "houve a reviravolta miraculosa de uma formação histórica sobre si mesma, donde o pensamento ocidental emergiu de sua particularidade e de sua localidade" (Merleau-Ponty, 1980a: 219). A diferença entre o ocidente e as demais culturas estaria toda na sua natureza propriamente reflexionante, e portanto na possibilidade de compreender o outro, por oposição às culturas, digamos, "não-reflexionantes", incapazes de dobrarem-se sobre si mesmas e, assim,

sobre aquilo que lhes é indiferente.

Um etnocentrismo sublimado, dir-se-á. Seguramente. Todavia, a aparente trivialidade desse etnocentrismo há de ceder lugar a uma complexidade muito maior do que se imagina à primeira vista tão-logo passemos ao problema, bem conhecido na antropologia, da possibilidade de compreensão de uma cultura por outra. Vá lá que o ocidente só seja superior por ser uma cultura que reflete sobre si e sobre as demais, o que lhe definiria a "tarefa" de compreender-se tão bem como pretende compreender os outros, e, assim, lhe faria perder o orgulho ao descobrir sua contingência. Mas toda essa série de considerações só faz sentido se se elucidar, previamente, um pressuposto: qual a garantia da possibilidade de compreender uma cultura diferente da nossa? Boa parte da filosofia de Merleau-Ponty irá debruçar-se sobre esse problema. Vejamos mais de perto, a princípio, em que consiste, aos olhos de Merleau-Ponty, o caráter propriamente "reflexionante" da antropologia e, em geral, das "ciências do homem".

* * *

O caminho das ciências sociais desde seus primórdios teria sido, de acordo com Merleau-Ponty, no mínimo ingênuo. Vejamos, ainda que rapidamente, como Merleau-Ponty retraça essa trajetória: nas suas origens, as ciências sociais teriam buscado definir seu método - ou melhor, os pressupostos ontológicos do método - tentando reproduzir os procedimentos que vigoravam nas ciências ditas naturais (Merleau-Ponty, 1966: 126). Desta forma, encantadas pela eficiência e pela eficácia preditiva da física ou da química, as ciências do homem teriam procurado copiar-lhes o essencial de seus procedimentos (Merleau-Ponty, 1983: 28 e segs.), e encontraram na

separação radical entre o sujeito do conhecimento e seu objeto a essência do sucesso das ciências naturais. Por que, então, não tratar o objeto das ciências do homem sob o mesmo prisma? Se as ciências naturais só são ciências por tratarem seus objetos como coisas, por que não passar a considerar os fenômenos histórico-sociais também como objetos independentes e inertes (Merleau-Ponty, 1983: idem)? Por que não assumir um ponto de vista exterior (Merleau-Ponty, 1980c: 184)? Se tal estratégia havia sido eficaz nas ciências naturais, era de se supor que também o fosse nas ciências do homem. De Comte a Durkheim, pelo menos, seria possível observar o ensaio dessa estratégia que até nossos dias ainda possui adeptos: cumpria tratar o fato social como coisa, única maneira de garantir a cientificidade das ciências ditas humanas.

Boa parte da obra de Merleau-Ponty assumirá a tarefa de implodir essa estratégia. Na *Structure du Comportement*, Merleau-Ponty não poupa exemplos que indicariam o fracasso de tal procedimento quando empregado para compreender os processos orgânicos em geral: a derrocada da reflexologia na psicologia do comportamento é o sinal de que nem todo objeto da ciência pode ser estudado assumindo-se o postulado de que se possa concebê-lo como coisa. O comportamento orgânico poderia ser compreendido melhor se, ao invés de atribuir-lhe propriedades ontológicas alheias - notadamente, aquelas pertencentes ao domínio dos objetos inertes e que o transformam num agregado de partes -, o cientista respeitasse sua especificidade e o visse como uma estrutura, em que todas as partes, à diferença do domínio das coisas, são referidas umas às outras e só existem, como tais, no interior de uma totalidade. Na *Phénoménologie de*

la Perception a crítica prossegue, agora implodindo a tentativa de tratar a psicologia da percepção pelos métodos das ciências naturais - mais uma vez, como coisas portanto. Se se observa a percepção sob o prisma do "objetivismo", ela perde o que lhe é essencial, e os fatos empíricos a seu respeito não podem mais ser compreendidos. Mais uma vez fracassa a importação de um procedimento metodológico próprio a outros domínios científicos: tratar um organismo, ou o território aberto pela percepção, como análogos a uma coisa, é ver-se condenado ao fracasso no intento de construção da ciência.

Essa mesma estratégia crítica será empregada quando Merleau-Ponty se debruçar sobre as "ciências sociais" - em particular, a sociologia e a antropologia, que nos interessam aqui. É impossível tratar o fato social como coisa sem que, ao mesmo tempo, se forje uma ilusão e se perca a especificidade do fato social (Merleau-Ponty, 1980b: 193-195). Segundo Merleau-Ponty, o fato social é, antes de tudo, compreendido, ele possui um sentido imanente, exigindo do espectador uma investigação acerca dos motivos dos agentes, portanto uma certa identificação entre o espectador que observa e os agentes observados, ou, numa palavra, entre o sujeito e seu objeto. Uma ciência social meramente descritiva, afirma Merleau-Ponty, não produziu resultados dignos de nota, uma vez que a redução do "ser social" ao "ser coisa" é, segundo ele, uma redução arbitrária, ingênua e perniciosa, negando ao fenômeno social justamente aquilo que o define. O observador do fenômeno social só é capaz de compreender o fenômeno se, de alguma maneira, puder, em pensamento ao menos, entrar no fenômeno permanecendo fora dele ((Merleau-Ponty, 1980b: 200). Ora, qual o fundamento desta capacidade do

observador em modificar seu ponto de vista?

Deve haver um solo comum, um a priori comum da experiência entre o sujeito e os sujeitos observados que permita traduzir as vivências destes na daquele - isto vale tanto para membros de uma mesma sociedade quanto para sociedades do passado ou distintas da nossa (Merleau-Ponty, 1980c: 189). Se nada de comum houvesse entre nossa cultura e a cultura estudada não seria possível compreender o comportamento dos atores sociais: sua opacidade só permitiria uma descrição exterior sem qualquer utilidade. Se um observador "ocidental" é capaz de compreender (certamente com limites) uma cultura indígena, por exemplo, é porque essa cultura e a nossa compartilham de algo comum: reconheço na minha experiência elementos presentes, com um outro sentido, na do outro, e são tais elementos que me permitem "traduzí-la" nos termos da minha (Merleau-Ponty, 1980c: 185-186). A esse a priori comum que coordena a emergência de toda cultura possível, Merleau-Ponty chama de "ser bruto" ou, utilizando um termo de Husserl, de "a priori sintético".

A antropologia e a sociologia são, assim, "ciências reflexionantes": é refletindo, recuando para observar a experiência do sujeito-observador que se pode encontrar os elementos comuns que guiam a tradução da cultura alheia na nossa. Dessa maneira, é certo, por exemplo, que o sentido que uma cultura atribui a objetos como "árvore" ou "peixe" pode ser distinto da nossa. Todavia, tal cultura seria inteiramente impenetrável à investigação do observador se ela não organizasse a percepção sob a forma de objetos, de objetos tridimensionais, independentes, etc. Esse conjunto de categorias garante que o modo de organização da experiência por parte de uma outra

cultura, conquanto seja diferente da nossa, se submete às mesmas leis gerais de organização. Mais ainda: a intersubjetividade, entre indivíduos de uma mesma cultura, seria impossível se não houvesse leis que definem as combinações, ou melhor, as configurações possíveis dos elementos da experiência. Assim, uma cultura pode não possuir a significação "peixe", tal como a possuímos, mas apenas a significação "cardume", de tal sorte que onde vemos um peixe (um objeto que constitui um todo) essa cultura imaginária pode ver apenas uma "parte" ou um "segmento" de um objeto maior (o cardume). Mas por trás dessas diferenças é fundamental que nessa cultura, como na nossa, o campo perceptivo se articule sob a forma de objetos, de propriedades, de todos e de partes, etc. Uma sociedade diferente ou um outro indivíduo de nossa sociedade - em que a experiência não tivesse em comum com a nossa nem mesmo tais formas gerais abstratas de organização, não seria sequer concebível: no limite, não seria humana.

Ciência reflexionante, mais uma vez: o antropólogo reflete (no sentido filosófico do termo), dobra-se sobre si mesmo ao debruçar-se sobre a cultura alheia, no intuito de, usando a estrutura de sua experiência como instrumento, atingir uma cultura que não é a sua. Cumpre à filosofia, debruçando-se sobre a experiência, de nossa cultura como das demais, descobrir a estrutura essencial comum a todas elas (Merleau-Ponty, 1980c: 189-192). Onde o parentesco essencial entre a filosofia e o conjunto das ciências sociais: se para estas se põe a tarefa de traduzir o fenômeno social, compreendendo-o como que de dentro - o que Merleau-Ponty chamava de "uma penetração paciente no objeto e uma comunicação com ele" (Merleau-Ponty, 1980b: 194) -, à filosofia cabe o papel de investigar ou

trazer à luz o que torna possível essa tradução. Ambos só podem realizar suas respectivas tarefas frequentando-se mutuamente.

Compreende-se desta forma o entusiasmo de Merleau-Ponty com o projeto de uma antropologia estrutural de Lévi-Strauss (Merleau-Ponty, 1980b): a categoria de estrutura, empregada no estudo das significações sociais, poderia apoiar-se naquela "estrutura fundamental" em que consistia o a priori sintético de que falávamos há pouco. Tudo se passaria, assim, como se o a priori sintético fornecesse as leis de todas as estruturas propriamente sociais, como se o edifício que cada cultura ergue devesse encontrar suas fundações naquele solo que lhe serviria de base. É o mesmo a priori que se realiza nas diversas estruturas, e é o a priori que fornece a lei de organização mais geral dessas estruturas. Além disso, a noção de estrutura permitiria manter a especificidade do fenômeno social, irreduzível, como se viu, às determinações ontológicas das coisas.

Mas não nos enganemos: o a priori sintético não é a "estrutura das estruturas" em que Lévi-Strauss apostava. Não há como desvendar inteiramente, para Merleau-Ponty, esse a priori sintético, e assim a categoria de estrutura, conquanto elucidativa, é apenas uma analogia mediante a qual é possível abordar os objetos sociais. Não há estrutura final, fechada e acabada - isto seria, para Merleau-Ponty, pensar a estrutura, mais uma vez, como se fosse uma coisa diante de nossos olhos, e perder, assim, justamente o que se pretendeu ganhar com ela: a relativização das categorias de sujeito e de objeto. Não há, pois, como terminar a descrição do a priori sintético (Merleau-Ponty, 1980d: 111), e portanto, não há como encontrar uma estrutura que seja, realmente, elementar. Desde então, a filosofia,

cuja tarefa é trazer à luz esse a priori, é uma investigação sem termo. Em primeiro lugar, como vimos, ela se nutre do trabalho empírico da antropologia, da sociologia, das ciências humanas em geral e mesmo da literatura. Desde que tais campos de investigação são, a princípio, infinitos, todo resultado a que a investigação filosófica chegar, conquanto aspire à universalidade, permanecerá sempre enraizado na particularidade. Cada novo resultado exige uma revisão de todos os outros a que se chegou, numa caminhada sem fim rumo a uma estrutura essencial que permanece incessantemente como idéia reguladora. Em segundo lugar, dado que toda reflexão, no sentido preciso que lhe demos anteriormente, é finita, o sujeito jamais conseguindo dobrar-se inteiramente sobre si num recuo aquém dele mesmo - a "reflexão inacabada", como prefere dizer Merleau-Ponty -, todo ponto de chegada será sempre parcial, exigindo um novo recomeço. O erro do objetivismo foi, justamente, o de não haver considerado seriamente esse fato: tornar o fenômeno humano coisa fora a tentativa de colocar um ponto final num processo sem fim. O verdadeiro rigor surge agora nos antípodas dessa tentativa: em não precipitar a filosofia toda num estágio ou numa figura que ela, passageiramente, assume. Se a reflexão é, pois, finita, então a filosofia deverá ser uma tarefa infinita.

* * *

Compreende-se agora o sentido daquele "etnocentrismo" de que falávamos no início: se há alguma superioridade da cultura ocidental frente às demais é apenas no modo de lidar com um dos elementos desse a priori buscado - a reflexão. O ocidente

- se pudermos empregar de modo significativo um termo tão genérico - é uma espécie de sociedade que vinculou a reflexão ao universal; refletindo sobre si mesma através do outro, o ocidente inventou uma noção de verdade nova que lhe define uma tarefa. Como vimos, para Merleau-Ponty qualquer sociedade deve seguir certas leis para poder constituir-se: o ocidente organizou-se, a partir dessa normatividade que lhe serve de guia (como a qualquer sociedade concebível), vinculando a reflexão - sobre si e sobre as demais culturas - ao universal. Isto não indica qualquer superioridade do ocidente diante de outras culturas: apenas marca seu modo de constituição peculiar a partir da normatividade representada pelo a priori sintético. O ocidente é apenas mais uma cultura, tão singular como qualquer outra. Tem, pois, uma tarefa que ela coloca para si própria: se nela a reflexão se fez universal, tem o dever de, compreendendo as demais culturas, compreender a si mesma. Só assim fará jus a sua pretensão de universalidade, só assim provará ser o que diz ser.

Não se pode desvencilhar o projeto de Merleau-Ponty de uma certa configuração das ciências humanas e da filosofia francesas dos anos cinquenta. Após tantas décadas resta apenas uma saudade de um projeto intelectual que pretendeu devolver à filosofia a velha função cartesiana de ser uma ciência fundante. Foi provavelmente a última tentativa de sobrevivência da velha metafísica - talvez o último avatar de um certo hegelianismo -, antes que a filosofia francesa, insistindo numa alteridade radical, inaugurasse aquilo que alguns chamaram de "a era da desconfiança". Talvez possamos desconfiar agora do porquê dessa expressão.

BIBLIOGRAFIA:

MERLEAU-PONTY, M. "Em Toda e em Nenhuma Parte", in *Merleau-Ponty* (Os Pensadores). Trad. Marilena Chauí. São Paulo, Abril Cultural, 1980a.

_____, "De Mauss a Claude Lévi-Strauss" in *Merleau-Ponty*, (Os Pensadores). Trad. Marilena Chauí. São Paulo, Abril Cultural, 1980b.

_____, "O Metafísico no Homem" in *Merleau-Ponty* (Os Pensadores). Trad. Marilena Chauí. São Paulo, Abril Cultural, 1980c.

_____, "O Olho e o Espírito" in *Merleau-Ponty* (Os Pensadores). Trad. Geraldo D. Barreto. São Paulo, Abril Cultural, 1980d.

_____, *O Visível e o Invisível* Trad. José A. Giannotti e Armando Mora de Oliveira. São Paulo, Perspectiva, 1983.

_____, "Le Philosophe et la Sociologie", in *Sens et Non-Sens* Paris, Nagel, 1966.