UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSÉ MARCELO RAMOS SIVIERO

MOTRICIDADE, SENSIBILIDADE E DESEJO: TRÊS
LEITURAS DO CORPO NA FENOMENOLOGIA DA
PERCEPÇÃO DE MERLEAU-PONTY

(VERSÃO CORRIGIDA)

São Paulo
2015

JOSÉ MARCELO RAMOS SIVIERO

MOTRICIDADE, SENSIBILIDADE E DESEJO: TRÊS
LEITURAS DO CORPO NA FENOMENOLOGIA DA
PERCEPÇÃO DE MERLEAU-PONTY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção de título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui.

(VERSÃO CORRIGIDA)

São Paulo
2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

SS624m
m   Siviero, José Marcelo Ramos
         Motricidade, Sensibilidade e Desejo: três
         leituras do corpo na Fenomenologia da Percepção
         de Merleau-Ponty / José Marcelo Ramos Siviero ;
         orientadora Marilena de Souza Chaui. - São Paulo,
         2015.
         186 f.

         Dissertação (Mestrado)- Faculdade de
         Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
         Universidade de São Paulo. Departamento de
         Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

         1. Merleau-Ponty. 2. Fenomenologia da percepção.
         3. motricidade. 4. sensibilidade. 5. desejo. I.
         Chaui, Marilena de Souza, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

SIVIERO, J. M. Motricidade, sensibilidade e desejo: três leituras do corpo na Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui (orientadora)

Profa. Dra. Silvana de Souza Ramos (interna-FFLCH-USP)

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (externo- Universidade Federal de São Paulo-UNIFESP)

Para Douglas, grande amigo e professor

Agradecimentos

À professora Marilena Chaui pelo carinho e dedicação durante todo o período de pesquisa; figura muito admirada desde o início de meus estudos filosóficos, sinto-me muito grato pela partilha de sua sabedoria durante a realização deste trabalho;

Aos meus pais José Augusto e Julia, cujo apoio foi (e sempre será) crucial nos meus projetos de vida, em todos os seus sucessos e dificuldades;

Aos professores Marcus Sacrini e Silvana Ramos, integrantes de minha banca de qualificação, cujas observações e análises traçaram um caminho importantíssimo para a realização da dissertação;

Aos amigos do Grupo de Estudos Espinosanos/Grupo de Estudos de Filosofia Contemporânea, além de outros mais da FFLCH, presentes em cada etapa desta aventura: Alexandre Leone, Alexandrina Rocha, Anderson Lima, André Menezes Rocha, Bernardo Bianchi, Catia Benevenuto, Celi Hirata, Claudia Ferreira, Daniel Santos, Dario de Negreiros, Débora Firmiano, Dioclézio Faustino, Ericka Itokazu, Fátima Bertini, Fernando Bonadia, Fran Alavina, Gisele Toassa, Heitor Coelho, Helena Tavares, Henrique Xavier, Homero Santiago, José Luiz Neves, Juarez Rodrigues, Julio Miranda Canhada, Lilian Decloedt, Lucas Vilalta, Lucho Rusmando, Luís César Oliva, Luiz Carlos Montans Braga, Marcos Ferreira de Paula, Maria das Graças de Souza Maria Luiza Cracel, Mariana de Gainza, Mariana Larison, Mario Marino, Marta de Alencar, Martha Costa, Paula Bettani, Rafael Monteiro, Rafael Versolato, Ravena Olinda Teixeira, Sacha Kontic, Sara Dias, Selma de Sá Barros, Silvio Carneiro, Tessa Moura Lacerda, Thiago Dias da Silva, Thiago Vargas, Victor Fiori, Virginia Ferreira. Muito obrigado por caminharem junto comigo;

A Douglas Barros, professor e amigo dedicado, e a Tiago Pantuzzi, querido irmão filosófico;

Aos amigos do nosso querido grupo conhecido como "PG"; além de Pantuzzi, Wesley, Danilo, Danilo "PC", Doug, Thiago "Mangá", Leandro "Jesus", Gordo, Rafa, Natan e Harrison, além de vários outros agregados;

Aos amigos do Movimento Escalada São Paulo (Araras, Alphaville e Pirituba), pela sua paciência, companheirismo, compreensão e orações;

À CAPES, cujo apoio assegurou o êxito da pesquisa;

A todos todo o meu amor e sabedoria.

*Tudo assalta tudo, e eu sou a imagem de tudo.
O dia roda o dorso e mostra as queimaduras,
a luz cambaleia,
a beleza é ameaçadora
-não posso escrever mais alto
transmitem-se, interiores, as formas.
(Herberto Helder, *O olhar é um pensamento*)*

RESUMO

SIVIERO, J.M.. MOTRICIDADE, SENSIBILIDADE E DESEJO: três leituras do corpo na Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty. 2015. 182 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Trata-se da análise de três leituras do corpo fenomenal que se desenrolam nas duas primeiras partes da *Fenomenologia da Percepção*, tomando como fio condutor a motricidade, a sensibilidade e o desejo enquanto manifestações da atividade no corpo no mundo. Na primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty descreve a faculdade motriz do corpo, que desemboca na atividade expressiva; na segunda, a sensibilidade surge como iniciação e contato com o mundo. Já a leitura através do desejo, localizada nos caps. V da primeira parte e IV da segunda, conecta as duas precedentes e as unifica sob o tema da liberdade. Para tanto, a pesquisa trabalhará com a reconstituição dos conceitos de comportamento, percepção, campo fenomenal e da relação sujeito-mundo presentes nas primeiras obras de Merleau-Ponty.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; fenomenologia da percepção; motricidade; sensibilidade; desejo.

ABSTRACT

SIVIERO, J.M.. MOTILITY, SENSIBILITY AND DESIRE: three readings of the body in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. 2015. 182 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This is the analysis of three readings of the phenomenal body that take place in the first two parts of the Phenomenology of Perception, taking as a guide the motility, sensibility and desire as manifestations of body's activity in the world. In the first part of the Phenomenology of Perception, Merleau-Ponty describes the motor power of the body, which flows in expressive activity ; in the second, the sensibility arises as initiation and contact with the world . Already the reading through desire, located in chapters V of the first part and IV of the second's, connects the two preceding and unifies them under the theme of freedom. To this end, the research work with the reconstitution of the concepts of behavior, perception, phenomenal field and subject- world relationship present in early works of Merleau -Ponty .

Keywords: Merleau-Ponty; phenomenology of perception; motility; sensibility; desire.

Lista de abreviaturas

Todas as obras citadas de Merleau-Ponty seguem este padrão de abreviaturas:

IP- *L'institution. La passivité.*

OE- *O olho e o espírito (L'oeil et l'esprit)*

PhP- *Fenomenologia da Percepção (Phénoménologie de la perception)*

PM- *A Prosa do Mundo (La prose du monde)*

S- *Signos (Signes)*

SC- *A Estrutura do Comportamento (La structure du comportement)*

VI- *O visível e o invisível (Le visible et l'invisible)*

Introdução	13
CAPÍTULO 1: UM NOVO ESTATUTO PARA O CORPO.....	16
1. PARA ALÉM DO CORPO-OBJETO E DA REPRESENTAÇÃO	
INTELECTUAL: como Merleau-Ponty redescobre o corpo como veículo da	
existência.....	16
1.1. O corpo-objeto ultrapassado a partir da fisiologia e a sua ambiguidade	
essencial.....	16
1.2. A experiência do corpo vista pela psicologia clássica: contribuições e	
objeções	28
1.3. Conclusão	38
2. ESPACIALIDADE E EXISTÊNCIA: a motricidade em sua significação	
fenomênica.	39
2.1. Movimento abstrato e movimento concreto	41
2.2 Intencionalidade e mundo: a instituição do arco intencional	53
2.3. Conclusão	61
3. FALA E EXPRESSÃO: o enigma do excesso sobre o mundo.....	63
3.1. “A palavra tem um sentido”: a fala como consumação do pensamento ...	63
3.2. Fala falante e fala falada: o corpo como fonte de significado	73
3.3. Conclusão	85
CAPÍTULO 2. O MUNDO PERCEBIDO: a exploração existencial	87
2.1.1. O sentir como ato e a sensibilidade como atividade	90
2.1.2. Espaço e simultaneidade: condição de existência para a coisa percebida	102
2.1.3. Conclusão.....	125
2.2. RUMO AO OUTRO: o fenômeno do aparecer no mundo sensível	128
2.2.1. A coisa sensível como iniciação ao mundo.....	128
2.2.2. A ambivalência da percepção no fenômeno alucinatório.....	143
2.2.3. Conclusão.....	153
CAPÍTULO 3: A EXPERIÊNCIA DO AFETO: A APARIÇÃO DE OUTREM.	156
3.1. Corpo sexuado: o desejo como drama	157
3.2. O enigma de outrem e sua opacidade fundamental.....	169
4. Considerações finais	180
Bibliografia.....	183

Introdução

Trataremos nesta dissertação de três abordagens do corpo que, a nosso ver, traçam na *Fenomenologia da Percepção* uma trajetória reflexiva que culmina na proposta duma alteridade encarnada, que reflete o movimento existencial do sujeito em sua jornada de retomar o mundo e nele expressar novas significações. As três leituras que Merleau-Ponty dedica ao corpo nas duas primeiras partes da *Fenomenologia da Percepção* são a motricidade, a sensibilidade e o desejo.

O primeiro passo do filósofo em sua proposta de descrever fenomenologicamente a percepção é observar como o corpo motriz se comporta fenomenicamente em seu contato pré-objetivo com o mundo sensível. Na primeira parte de sua obra, concentrada numa descrição do corpo próprio que identifica e discute os postulados e teorias do realismo científico e da psicologia subjetivista, há uma preocupação muito grande em relacionar as potências motoras com a riqueza expressiva da fala, cuja atividade de modificar e exceder o sentido dado culminará na motricidade como criação e consolidação do mundo humano. Tal é o escopo da leitura feita a partir da motricidade.

Na segunda parte, nos capítulos concentrados nos fenômenos do sentir e do espaço, o que está em jogo é o poder que este corpo expressivo exerce sobre o mundo que não é constituído por ele, mas que é solo e cenário de suas percepções. O comportamento elaborado pelo ato de sentir, que não apenas é de pura receptividade, e o sujeito situado no espaço, em todas as variações de seu poder motriz, testemunham um único movimento pelo qual o sujeito se assenhoreia do espaço que lhe é dado e faz com que ele seja um espaço habitado. Porém, num dos capítulos desta parte (*A coisa e o mundo humano*), é apresentado justamente o fenômeno reverso: a coisa multifacetada e a experiência da alucinação mostram que a potência motriz e expressiva do sujeito percipiente é ainda limitada e sujeita a erros e imprecisões. Este nível de leitura, um pouco diferente do primeiro por iluminar um viés negativo na percepção, é o de uma sensibilidade que, como ato desfechado e vivido pelo corpo, é também abertura às possibilidades do mundo e de outros sujeitos.

A terceira leitura, localizada não numa seção específica do texto, mas diluída nas duas primeiras partes, e por isso mesmo articulando as duas, trata da relação entre o corpo enquanto ente sexuado, da inserção do desejo como movimento existencial no

mundo e de como essa existência encarnada permite, ao acessar o mundo pela percepção, que outros sujeitos, também dotados de corpos sexuados, estabeleçam entre si uma espécie de alteridade encarnada, isto é, uma disposição a afetar e ser afetado de múltiplas maneiras, levando em conta o fato de habitarem um mundo comum, no qual partilham várias sensações, emoções e experiências análogas, e também pelo fato de que os corpos sensíveis, entes ambíguos por natureza, nunca se esgotam nas explicações totais de objeto e de representação, deixando uma margem de inacabamento e obscuridade em toda experiência. Tal é a leitura a partir do desejo, que, conferindo coesão e unidade às duas primeiras, é a chave principal para se entender a filosofia do corpo minuciosamente elaborada por Merleau-Ponty.

A abordagem do fenômeno da sexualidade “dramática” (isto é, o desejo tomado como instituição de significado e um dos fios condutores da existência humana) e da aparição de outrem como “rastro existencial” é feita por Merleau-Ponty em dois capítulos distintos da *Fenomenologia da Percepção*, que inclusive se localizam em dois momentos diferentes da obra, a saber: a questão do corpo sexuado é profundamente analisada no capítulo V da primeira parte (que é consagrada à descrição do corpo fenomenal), no capítulo intitulado *O corpo como ser sexuado*; já as relações com outrem são esmiuçadas no capítulo IV da segunda parte (que trata do mundo humano), sob o título *Outrem e o mundo humano*. Estes dois capítulos são as guias principais deste trabalho de pesquisa, que começa por enxergar um nexos lógico e temático entre as duas seções. Lógico pelo fato de que se localizam próximos à conclusão de dois blocos de reflexões, um consagrado ao corpo e outro ao mundo, e fornecem uma estrutura que permite integrar todos os fenômenos descritos anteriormente; temático porque ambos os fenômenos vislumbrados (o desejo e a alteridade) expressam o movimento intrínseco ao corpo encarnado de se abrir ao mundo, a outrem e ao porvir, que é, em suma, uma manifestação da temporalidade fundamental de toda existência mundana. Esta é a primeira hipótese levantada neste trabalho e é a partir dela que desenvolveremos nossas investigações.

Para tanto, trabalharemos com a análise dos capítulos evocados e de outras passagens da *Fenomenologia da Percepção* que sejam afins ao tema e aos problemas levantados. Dividimos esta dissertação em três capítulos: no primeiro (*Um novo estatuto para o corpo*) nos concentramos na descrição do corpo próprio feita na primeira parte da obra, que envolve uma longa crítica de Merleau-Ponty dirigida aos preconceitos clássicos que ora tomam o corpo como objeto físico e ora como representação ideal.

Não se trata apenas, nessa seção, de revisar as discussões que levam o filósofo a refutar as duas posturas, mas de trazer a lume que, mais do que uma polêmica, o que está em jogo nessa primeira parte é a instituição de um novo estatuto para o corpo do sujeito. Confrontando empiristas e subjetivistas, Merleau-Ponty trata de restituir ao corpo seu papel originário na experiência, que até então ou começava pelo objeto externo ou pelo seu pensamento. A ultrapassagem dos dois preconceitos teóricos, através do confronto com resultados observados em experimentos de laboratório, permite recolocar a ambiguidade como uma dimensão essencial do corpo próprio, e não, como antes vinha postulando o pensamento tradicional, como um sinal de equívoco que demandava uma correção ou retificação: é pelo resgate da ambiguidade que o corpo fenomenal descobre ter um passado, retomado sem cessar em sua situação presente (na tensão entre corpo habitual e corpo atual), e também um porvir presumido (pela oscilação entre o movimento abstrato e o movimento concreto). Chega-se assim à teoria da expressão de Merleau-Ponty, que reconhece, na interpenetração entre fala falante e fala falada, não uma notação imediata e definitiva do real, mas um esforço de retomar um significado nunca concluído e sempre em vias de se efetivar. O paradoxo do sujeito encarnado, que é ao mesmo tempo corpo que se manifesta como tangível e visível no exterior e cuja expressão jamais é límpida e completa, resume a ambiguidade que caracteriza o novo estatuto do corpo próprio proposto por Merleau-Ponty.

Demonstrada a natureza fenomênica do corpo sensível, no cap. II passamos à descrição da exploração sensível que este corpo faz ao se descobrir sentindo e se movimentando no seio do mundo. Começaremos pela sensibilidade tomada como ato, isto é, como maneira de tratar e de reagir ao mundo, em que cada caractere sensível implica uma determinada conduta e uma diferente elaboração dos estímulos, passando depois ao peso da espacialidade do mundo percebido como dimensão estruturante de fenômenos. Na segunda seção do mesmo capítulo trabalharemos a incompletude de toda percepção, pela análise do objeto e da alucinação, que implicam, respectivamente, uma iniciação ao mundo sensível através de suas lacunas e a incompletude como condição da experiência mundana.

Terminamos por fim com um terceiro capítulo concentrando nas noções chave que, a nosso ver, estruturam a proposta argumentativa de sua obra, a saber, a existência guiada pelo desejo e a irrupção de outrem no campo sensível do mundo. Justificamos o foco de nosso trabalho na *Fenomenologia da Percepção* pelo fato de nosso escopo ser, desde o princípio, examinar a *descrição* elaborada por Merleau-Ponty acerca dos

fenômenos da afetividade, e para isso nos instalamos na sua obra mais influenciada e pautada pela escola fenomenológica. Mas não estamos com isso desprezando ou depreciando os demais textos merleau-pontyanos (não é nossa intenção e seria muito insensata se o fosse), mas sim nos concentrando em uma região específica de sua rica filosofia e trazendo, sempre que possível e relevante, os demais textos e comentários que refletem a temática estudada.

CAPÍTULO 1: UM NOVO ESTATUTO PARA O CORPO

1. PARA ALÉM DO CORPO-OBJETO E DA REPRESENTAÇÃO INTELLECTUAL: como Merleau-Ponty redescobre o corpo como veículo da existência

1.1. O corpo-objeto ultrapassado a partir da fisiologia e a sua ambiguidade essencial

A filosofia merleau-pontyana coloca o corpo como pivô da existência, como o esteio do ser no mundo. Esse corpo do qual fala o filósofo não é um mero aparato mecânico, um pedaço de matéria a perceber o seu mundo na simplicidade das relações lineares entre estímulos e respostas pontuais, como se sua percepção se reduzisse a um sistema de engrenagens e de mecanismos pré-engatilhados. Nem mesmo esse corpo é tão-somente invólucro para a alma, mera vestimenta material para um *Cogito* privilegiado no circuito da existência. Tal ideia, alvo das críticas e discussões na primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*, encontra sua origem na definição cartesiana de corpo: concebido enquanto pura extensão, segundo Descartes o corpo pode ser descrito como “tudo o que pode terminar por alguma figura, estar circunscrito em algum lugar e preencher um espaço do qual exclui todo outro corpo” (DESCARTES, 2004, p.47), isto é, *res extensa*. Ente físico, dotado apenas de propriedades espaciais e geométricas como altura, largura, tamanho e profundidade, entre outras, ao corpo não compete nenhuma faculdade sensível ou intelectual, limitando-se apenas a algumas faculdades motoras de posição e deslocamento, vividas sempre de forma passiva, visto que “em seu conceito claro e distinto está contida alguma extensão e nenhuma intelecção” (DESCARTES, 2004, p.171). Percepção e

imaginação, enquanto faculdade ativas, seriam operações próprias ao intelecto, delegando ao corpo apenas a tarefa de substrato material passivo para as ações da *res cogitans*. Estamos, portanto, no terreno duma dicotomia substancial, o que caracterizaria uma espécie de paradigma do pensamento cartesiano.

No âmbito destas questões, podemos então afirmar que, na filosofia da existência de Merleau-Ponty, há a desmontagem deste paradigma cartesiano de separação entre alma e corpo, ou seja, a tentativa de uma articulação entre as ordens do em-si e do para-si, sem que haja a prevalência de uma das dimensões. Como o filósofo consegue superar essa dicotomia, examinando as objeções da fisiologia moderna a essa objetivação do corpo? E, uma vez de posse de tais objeções, como ele trabalha para situar o corpo, não mais reduzido a objeto ou à ordem do em-si, no centro da existência mesma?

O que seria, pois, a definição estrita do corpo como objeto? Para o autor, um objeto é caracterizado pelo fato de que “existe *partes extra partes* e que, por conseguinte, só admite entre suas partes ou entre si mesmo e os outros objetos relações exteriores e mecânicas.” (PhP, 111). O corpo humano tomado segundo essa definição seria, pois, um corpo percipiente no qual cada sentido ocuparia um compartimento estanque, como se cada um deles fosse peça independente das outras: tato, visão, audição, olfato e paladar não se relacionariam entre si, os dados captados por eles seriam qualidades independentes e isoladas, e para cada um dos sentidos corresponderia uma superfície ou um órgão pontual de captação. A rigor, não haveria percepção efetiva, pois os sentidos não se desdobrariam no espaço e o corpo, ao elaborar sua resposta aos estímulos do mundo, nada mais emitiria senão uma reação mecânica. Não haveria propriamente uma relação intrínseca do sujeito com seu mundo, mas tão-somente o choque entre dois elementos estranhos entre si, entre duas categorias de fenômenos tão discrepantes que a simples ideia de uma articulação entre eles cairia em contrassenso e em antinomia.

Supondo-se esse corpo no qual para cada sentido corresponde uma região determinada, o que ocorreria caso tais organelas de captação fossem lesionadas? Ou mais profundamente, se a lesão se localizasse nos condutos neurais responsáveis pela sua comunicação ao cérebro, ou ainda se fossem os centros cerebrais que estivessem prejudicados? Uma resposta mais apressada postularia a perda de certos dados sensoriais pelos danos no instrumento material responsável pela sua captação. O que não ocorre, pois, como aponta Merleau-Ponty, “as lesões dos centros e até mesmo dos

condutos não se traduzem pela perda de certas qualidades sensíveis ou de certos dados sensoriais, mas por uma diferenciação da função.” (PhP, 112). Não são os dados que são perdidos, mas é a maneira pela qual a percepção deles se desdobra que é distorcida, é a maneira pela qual o corpo responde ao mundo que é adulterada.

Isso fica mais claro no exemplo mencionado por Merleau-Ponty, de como um doente com lesões centrais percebe as cores (cf. PhP, 112): não há uma perda efetiva da visão, e sim uma simplificação do espectro de tonalidades as quais o olho do paciente tem acesso. Lentamente, os tons vão esmaecendo, para se limitarem ao amarelo, verde, azul e púrpura, até que por fim todas as cores se dissolvem em tons acinzentados. Assim, ao invés de interromperem a captação dos dados em cada um de seus aparatos sensórios, as lesões levam a uma “decomposição da sensibilidade”, a um distúrbio geral do corpo que afeta a organização espacial do campo perceptivo e o desdobramento do percebido. Observamos aqui uma espécie de integração funcional dos sentidos corporais, o que afasta, num primeiro momento, a hipótese dum corpo organizado *partes extra partes*.

Deste modo, o que antes era exterioridade pura entre sentidos e estímulos advindos do ambiente encontra um ponto de articulação, um terreno comum. O exame da percepção alterada das cores leva a crer que a percepção do mundo exterior reclama uma participação ativa do corpo, e a estrutura deste, por sua vez, é responsável por desdobrar os dados sensoriais numa percepção efetiva e não numa resposta linear a um estímulo qualquer. Consequentemente, “a exteroceptividade exige uma enformação dos estímulos, a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central.” (PhP, 114) Desaparece a clivagem entre o interior subjetivo e o corpo exterior; para-si e em-si se confundem na experiência do mundo percebido, a tal ponto em que não há mais distinção entre eles. Todo o corpo participa de maneira integral da percepção, e é isso o que as teses da fisiologia moderna descortinam, contribuindo para a refutação do argumento dum corpo reduzido a objeto.

Merleau-Ponty aprofunda esta problemática ao analisar os casos de pacientes acometidos pelos sintomas do membro fantasma e da anosognose. O autor os escolhe com uma intenção clara: seus distúrbios não encontram explicação plausível em nenhuma das categorias objetivas, a saber, nem do lado do funcionamento orgânico e nem do lado estritamente psicológico. Em ambos, tais explicações conduzem mais a equívocos do que a soluções.

No caso do membro fantasma, o paciente sente no coto a presença dum braço ausente, captando dados dos sentidos numa estrutura material que não mais existe em seu corpo. Além disso, para o doente o seu braço mutilado permanece na mesma posição do instante de seu ferimento, e ele até mesmo sente a dor dos estilhaços de obus que antes estiveram incrustados em seu braço real (cf. PhP, 115).

Se nos ativéssemos à explicação somática desse caso, limitar-nos-íamos a localizar o distúrbio nos condutos neurais dos cotos, e a sua secção anularia tal sintoma. Entretanto, se a manifestação desse braço fantasma fosse meramente um efeito orgânico, a anestesia pela cocaína faria sua sensibilidade desaparecer, como o faz nas outras regiões do corpo, o que não ocorre. Além do mais, como escreve Merleau-Ponty, o membro fantasma ataca até aqueles pacientes de lesões cerebrais que nunca sofreram mutilação alguma (cf. PhP, 115). Logo, as explicações que circunscrevem o membro fantasma ao campo somático mostram-se limitadas e incapazes de chegar a um diagnóstico conclusivo. É a fraqueza do paradigma objetivo do em-si que Merleau-Ponty aqui quer explicitar, encarnado numa fisiologia mecanicista e fiadora duma causalidade linear, na qual há a prevalência do exterior.

Contudo, se trasladássemos esse distúrbio ao campo das especulações psicológicas, teríamos pouco sucesso, e logo nos enredaríamos nas mesmas dificuldades do mecanicismo e da causalidade linear. Não somente um ferimento ou uma mutilação, mas Merleau-Ponty coloca que também “uma emoção, uma circunstância que relembre as do ferimento fazem aparecer um membro fantasma em pacientes que não o tinham.” (PhP, 115). Vicissitudes do psiquismo e circunstâncias influem também no aparecimento do membro fantasma, a ponto até mesmo de reabsorvê-lo no coto e fazê-lo desaparecer sem qualquer sinal orgânico mais claro ou alguma alteração significativa no estado de saúde do paciente. Relacionar estritamente o membro fantasma a fenômenos somáticos é portanto enxergar somente uma das faces do fenômeno do corpo, ignorando sua amplitude e sua complexidade; porém, a entrada em cena do psiquismo e da subjetividade arrastam a experiência corporal para um plano ambíguo, no qual a aplicação de categorias é problemática.

Tal é o mesmo impasse que se encontra na observação da anosgnose, moléstia que curiosamente é o antípoda do membro fantasma: nela, o doente aparentemente não possui nenhum defeito físico, mas ignora uma das partes de seu corpo, como um braço ou uma perna, que nele é parcialmente insensível e que o doente até mesmo chega a tratar como um anexo inerte, uma “serpente longa e fria” atada ao seu corpo (PhP, 116).

Tal qual no membro fantasma, há aqui um curioso fenômeno de ambivalência: nos mutilados, encontrávamos uma ausência sentida como presença efetiva, já nos anosagnósicos o que se observa é uma presença concreta que é tomada erroneamente como ausência ou falta. Se adotássemos uma explicação pautada exclusivamente no corpo como objeto material, a anosagnose seria um erro grosseiro, pois o braço ignorado continua ali, como uma peça perfeitamente encaixada no todo do aparato corporal. Porém, abordá-la como uma espécie de esquecimento ou desvio deliberado por parte do paciente, como um tipo de “recalque orgânico”, ou seja, aplicando-se a categoria diametralmente oposta da psicologia, também não nos conduz a uma conclusão plausível: de quaisquer perspectivas que se abordem os dois problemas, o que se impõe é uma espécie de proposição disjuntiva, ou causalidade objetiva ou *cogitationes*, o em-si ou para-si, sem que haja uma articulação entre ambas.

Não se trata aqui de escolher entre alternativas de paradigmas ou de enquadrar o fenômeno numa categoria; o que Merleau-Ponty procura é o meio em que se articulam as duas ordens de fenômeno, o domínio no qual não haja clivagem entre em-si e para-si, entre o corpo e a alma, entre a causalidade objetiva e a subjetividade. Só uma tal instância seria capaz de reunir as duas dimensões e de dar razão de suas ambiguidades e ambivalências.

“É preciso compreender então como os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns aos outros: não se concebe como o membro fantasma, se depende de condições fisiológicas e se a este título é o efeito de uma causalidade em terceira pessoa, pode *por outro lado* depender da história pessoal do doente, de suas recordações, de suas emoções ou de suas vontades.” (PhP, 116)

Certamente, o membro fantasma e a anosagnose não são apenas processos em terceira pessoa, visto que não dependem exclusivamente do corpo e de suas condições fisiológicas; posto que também não se limitam à primeira pessoa, pois não são, como vimos, desvios deliberados ou pensamentos elaborados pela vontade do paciente, mero derramamento do psíquico no terreno do somático. Primeira ou terceira pessoa, a particularidade do subjetivo frente ao anonimato generalizante, tal é o impasse que se nos apresenta. Como Merleau-Ponty responde a tal impasse?

O filósofo vai curiosamente buscar suas respostas na observação dum experimento comportamental aplicado em insetos. Sua escolha não é por acaso ou por capricho: no comportamento instintivo do inseto submetido à experiência é impossível operar uma distinção entre categorias, pois ele se encontra profundamente engajado em

seu ambiente e aberto aos estímulos, de modo que consegue se adaptar a condições adversas e transpor obstáculos graças aos diferentes usos que faz de seu corpo.

Ora, poderíamos então facilmente afirmar que o comportamento instintivo do inseto é unicamente uma reação mecânica e pré-programada aos estímulos exteriores; contudo, há um inusitado fenômeno de substituição no uso das patas que ocorre quando ele é mutilado ou aprisionado. Escreve Merleau-Ponty que:

“Quando, em um ato instintivo, o inseto substitui a pata cortada pela pata sã, isso não significa, nós o vimos, que um dispositivo de auxílio previamente estabelecido se substitua por desencadeamento automático ao circuito que acaba de ser posto fora de uso. Mas também não significa que o animal tenha consciência de um fim a atingir e use seus membros como diferentes meios, pois então a substituição deveria produzir-se a cada vez em que o ato fosse impedido, e sabe-se que ela não se produz se a pata apenas está presa.” (PhP, 117)

Em resumo, quando a pata está presa, o inseto não necessita fazer a sua substituição, pois ele ainda conta com seus movimentos e sua disponibilidade; o que não ocorre quando ela é seccionada e o inseto precisa operar uma reorganização de sua estrutura corporal. O que muda no inseto é a maneira pela qual ele investe de sentido os seus reflexos e os encaixa numa situação concreta; em resumo, quando há a necessidade de substituição da pata o inseto altera a maneira pela qual o seu corpo se abre e se projeta no mundo que o envolve.

Como já foi exposto, não há mecanismos sensório-motores programados e previamente engatilhados para que a substituição ocorra em determinada situação, como se o corpo do inseto fosse dotado de instrumentos de emergência; frente à mutilação, ele simplesmente altera o uso que comumente faz de seu corpo, ele adota um comportamento diferenciado. Também não se trata duma decisão planejada e/ou presumida, pois não podemos falar de consciência de si num ser vivo de tal proporção sem cair numa hipótese absurda e fantasiosa. O que está por trás do fenômeno de substituição das patas, escreve-nos o filósofo, “é o movimento do ser no mundo” (PhP, 117), isto é, é a maneira pela qual, através de seu corpo capaz de perceber e de projetar-se no mundo sensível que o rodeia, o inseto se engaja em uma situação concreta e a investe de sentido.

Descobrimos esse “ser em situação” e esse engajamento mundano que é proporcionado pela percepção, os reflexos corporais não podem mais ser reduzidos a uma soma de dados isolados colhidos pela sensibilidade; ao percebê-los, o corpo os desdobra numa situação, inserindo-os num contexto global organizado como um campo

perceptivo. Os dados sensíveis não são mais dados isolados, eles se correlacionam com o seu horizonte total. Desta maneira, conclui Merleau-Ponty que “o reflexo, enquanto se abre ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe primeiramente um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma *visão pré-objetiva* que é aquilo que chamamos de ser no mundo.” (PhP, 118-119)

Será esse domínio da experiência pré-objetiva que unirá os dois preconceitos¹ extremos, o do em-si e do para-si, o exterior e o interior, a causalidade objetiva e as *cogitationes*, ou, lançando mão do vocabulário cartesiano, a *res cogitans* e a *res extensa*, propiciando a sua articulação através dum ponto comum no qual inexiste a clivagem do pensamento objetivo. Contudo, não se trata duma síntese ulterior entre as duas posições, mas antes duma experiência prévia, na qual a separação é sempre posterior².

Logo, remontando ao pré-objetivo, as categorias aferradas aos processos em primeira e terceira pessoa se dissolvem; os dois termos tidos como diametralmente opostos, rivais ao extremo, agora se confundem, entrelaçados numa mesma dimensão originária, abarcados num esteio comum.

É por ser uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade da *res extensa*, assim como de toda *cogitatio*, de todo conhecimento em primeira pessoa- e que ele poderá realizar a junção do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’. (PhP, 119)

---

¹ Traduzido do original *préjugée*. Apesar de algumas versões lusófonas verterem o termo como *prejuízo* (como sinônimo de um julgamento pressuposto ou premeditado a toda afirmação) preferimos utilizar ao longo deste trabalho o termo *preconceito* (que possui, ademais, um sentido equivalente), por conta da ambiguidade que a palavra “prejuízo” possui em seu emprego usual no português brasileiro (utilizada tanto como sinônimo de preconceito quanto de dano material ou de dispêndio exagerado de recursos econômicos).

² Observemos o comentário de Marcus Ferraz: “O território em que o psíquico e o somático estão integrados é a dimensão em que eles *ainda não* foram cindidos. Na vivência encarnada do ser no mundo, no movimento de transcender-se em um meio significativo, não há separação entre ambos, e sim a experiência de um ‘corpo habitual’, ou seja, de um conjunto de respostas às situações mundanas que se sedimentam e podem mesmo ganhar autonomia em relação à consciência atual do corpo.” (FERRAZ, 2006, p.88-89). Não falaremos diretamente da contraposição entre corpo habitual e corpo atual nessa passagem; ela aparecerá em breve em nosso texto. Por ora, da leitura do comentador e do texto merleau-pontyano, descobrimos o pré-objetivo como um elemento subjacente ao pensamento objetivo, e não como a sua contraparte. Deste modo, tanto a objetividade quanto a subjetividade se radicam nesse domínio originário da experiência, nessa vivência primeira e espontânea do ser no mundo. A cisão, portanto, é secundária e dependente. Merleau-Ponty identifica a experiência pré-objetiva justamente num ser irracional pelo mesmo motivo que se utiliza de exemplos de doente para clarificar os meandros da percepção: é nessas situações nas quais o pensamento objetivo está ausente que se verifica a presença preponderante de seu fundamento, na qual só se pode encontrar esse engajamento mundano primordial. Em resumo, nas situações que escolhe para analisar, Merleau-Ponty parte não das categorias mas da vivência bruta e espontânea, o que seria dificultoso (para não se dizer problemático) se ele tomasse as categorias objetivas como ponto de partida. Trata-se, a rigor, duma questão de método que é suscitada pelo próprio pré-objetivo.

Retornemos aos casos do portador do membro fantasma e do anosagnóstico, transplantando neles as conclusões que Merleau-Ponty tirou do exame do comportamento do inseto e a constatação duma visão pré-objetiva subjacente a todos os fenômenos perceptivos.

Caso adotássemos uma das explicações díspares que nos são oferecidas pelo pensamento objetivo, seja do lado da fisiologia e seja do lado da psicologia, os diagnósticos das patologias anteriormente apresentadas, a saber, do membro fantasma e da anosognose, seriam excludentes, suas justificativas seriam por demais limitadas e, obviamente, não conduziriam a quaisquer conclusões mais sólidas. Se nos fiássemos na explicação fisiologista, o membro fantasma nada mais seria senão a persistência de estimulações interoceptivas numa região do corpo que não mais existe, e os sintomas do anosagnóstico, por sua vez, seriam a sua supressão ou a perda de sensibilidade num membro aparentemente saudável (cf. PhP, 119-120). Nos dois casos, adotando-se os juízos emitidos pelo pensamento fisiologista, tratar-se-ia tão-somente dum funcionamento anômalo da estrutura neural do paciente, um prolongamento e uma interrupção errôneos em cada um dos doentes.

Porém, reportando-nos às explicações da psicologia, não encontramos ainda um terreno firme. Nela, a fraqueza é tão evidente quanto nas conclusões dum exame estritamente fisiológico. A ambiguidade das duas moléstias é encarada pela psicologia como a permanência de certas representações, matizadas como pensamentos ou juízos do sujeito em relação ao seu corpo e às partes dele. Deste modo, o membro fantasma, enquanto presença invisível dum braço ou duma perna já ausentes, é definido como uma recordação, juízo positivo ou uma percepção, e, do outro lado, o membro esquecido do anosagnóstico é análogo a um esquecimento ou juízo negativo (cf. PhP, 120). Segundo esta explicação, tais distúrbios na infraestrutura do corpo dependem unicamente das *cogitationes* dum sujeito absoluto, residente na sua subjetividade, cujo corpo é apenas um invólucro carnal do qual ele é capaz de decidir tudo. Tal como nas explicações fisiológicas, o impasse não se resolve, não alcança um desfecho. A problemática continua em aberto.

Agora desloquemos o problema para o domínio do ser no mundo, isto é, para a experiência *pré-objetiva* que a análise do comportamento do inseto nos trouxe a lume. O pequeno inseto, enfrentando um problema de ordem prática, isto é, a obstrução de suas ações sensório-motoras através da imobilização de seu corpo ou de sua mutilação, faz um uso diferenciado de suas funções corporais, resolvendo o impasse que lhe é imposto

pela situação na qual está mergulhado. O inseto substitui a pata quando sofre a mutilação ao perceber que não conta mais com os movimentos e a sensibilidade da pata cortada; por esse motivo ele não a substitui quando está somente imobilizada, pois o membro preso, ao contrário do seccionado, ainda está *aberto* ao mundo, às suas solicitações e às suas possibilidades. O problema não está em determinar o domínio fisiológico e psicológico, mas em entender tais fenômenos a partir do engajamento do sujeito em seu mundo através do corpo integral, e não de uma ou outra de suas províncias.

Como a experiência do inseto pode nos ajudar a esclarecer os dois fenômenos, que vínhamos discutindo até aqui? Será possível, de que maneira e por quais vias, ligar o experimento comportamental do inseto e suas conclusões aos problemas ambíguos diretamente relacionados ao membro fantasma e à anosognose? Os dois domínios se aproximam quando pensamos no corpo como engajado numa situação concreta, aberto a ela pela percepção e profundamente envolvido no ambiente mundano segundo as suas respostas sensoriais e motoras.

Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure*. A recusa da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares. (PhP, 121)

Dito dessa maneira, encontramos o membro fantasma como uma região corporal que, mesmo ausente e desligada de todo o aparato sensório-motor, ainda persiste em se manter aberta ao seu mundo, retendo até mesmo os caracteres sensíveis do momento de sua destruição (no caso, como já expusemos, da paralisação de sua posição no momento da mutilação e da dor ainda presente dos estilhaços do obus que o ferira). Já no anosagnósico há o fenômeno oposto, o fechamento ou a recusa do mundo localizada num dos membros, que não mais se move e não mais sente o meio circundante, omitindo-se em responder ao que o mundo lhe solicita.

Logo, desvelamos, através dessas conclusões parciais, a importância capital do corpo na filosofia de Merleau-Ponty: “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles.” (PhP, 122). Entretanto, ao colocar o corpo no centro da existência, Merleau-Ponty acaba também por lançar luz sobre o fenômeno da ambiguidade. Tomemos esse questionamento de outra perspectiva: como o

mundo pode ainda solicitar determinados comportamentos e condutas, certos movimentos e reações sensoriais de um corpo que é incapaz de engajar-se nelas, como no caso do portador do membro fantasma?

Esse é o caso paradoxal do mutilado: embora seu corpo seja o pivô de sua existência, o veículo com o qual ele se dirige ao seu mundo, este ainda o obriga a manejar objetos movimentando o seu braço ausente. De certa maneira, o paciente retém o uso que no passado ele fazia de seu corpo, do tempo anterior ao seu ferimento, e tal sedimentação de gestos e reações motoras ainda aflora no seu corpo atual e nas situações mundanas em que ele atualmente está inserido. O paciente, como explica Merleau-Ponty, continua a tentar pegar e mover objetos com a mão do membro fantasma, utilizando-se do coto como se ali ainda houvesse seu membro; mesmo o fracasso de suas tentativas não o desencoraja da tarefa.

Do interior de sua ambiguidade, o corpo do doente ainda percebe tais objetos como manejáveis, embora a parte de seu corpo que se abria a tal fenômeno não exista mais. Como isso é possível, indaga o autor? Como a existência pode comportar tal ambiguidade? Será um erro por parte da percepção do indivíduo ou um distúrbio nas solicitações do mundo sensível?

Novamente, é preciso ultrapassar as antinomias do em-si e do para-si. Desçamos ao reino da experiência pré-objetiva e pré-pessoal, onde não existe ainda essa separação em categorias. Nela convivem em harmonia tanto a dimensão pessoal quanto a generalidade; assim, a ambiguidade deixa de ser um juízo errôneo para se tornar um caractere intrínseco da experiência. Assim, sobre as solicitações dirigidas ao membro inexistente e à ambivalência de tal experiência perceptiva, adverte-nos Merleau-Ponty que “é preciso que o manejável tenha deixado de ser aquilo que manejo atualmente para tornar-se aquilo que *se* pode manejar, tenha deixado de ser um *manejável para mim* e tenha-se tornado como que um *manejável em si*.” (PhP, 123). O corpo, antes limitado pela dimensão do para-si, agora descobre uma região de generalidade que lhe é própria; em resumo, o uso que se faz atualmente do corpo depende de toda a sedimentação de seu passado, impressa em hábitos, gestos e cacoetes. É isso que permite a Merleau-Ponty caracterizar a ambiguidade do corpo como a sua composição em duas camadas existenciais, a saber, o *corpo habitual* e o *corpo atual* (cf. PhP, 122), sendo que o primeiro é o fiador deste último. Assim, no mutilado, as intenções motoras solicitadas ao seu braço fantasma fazem referência a esse corpo habitual, que se faz presente na atualidade mesmo quando seu braço está ausente. A ambiguidade aqui não é mais um

problema, mas faz parte da estrutura de seu ser no mundo. O corpo, que opera tanto o fechamento quanto a abertura ao seu mundo, comporta harmonicamente essa mescla de generalidade e atualidade.

Saímos desse modo da proposição disjuntiva entre as duas alternativas, o impasse que era suscitado pelo pensamento cartesiano. O corpo enquanto ente ambíguo não é apenas em-si (ou seja, pura exterioridade), mas também é para-si (isto é, *também* é consciência), dotado de interioridade, de modo que ambas as dimensões operam em concomitância, sem que haja qualquer cisão entre elas. Deste modo, em-si e para-si são dimensões do próprio corpo, tal como atesta a experiência pré-objetiva que vínhamos analisando desde então; são duas dimensões constitutivas dum único fenômeno, advindas duma origem comum encontrada na vivência do pré-objetivo. Entre elas não há separação ou isolamento; tal clivagem (colocando o em-si no domínio da fisiologia e relegando o para-si à consciência, como na psicologia) só ocorre num momento posterior, quando da necessidade de elaboração dum discurso e dum pensamento objetivo, como é o caso das ciências empíricas e seus juízos e asserções. Entretanto, na experiência que dá sustentação a qualquer objetividade, nessa experiência originária e espontânea do ser no mundo, nessa existência mundana mais direta e autêntica, o que encontramos primeiramente é uma oscilação entre os atos em primeira e terceira pessoa que, contudo, não os separa, mas reforça a sua imbricação, como salienta Ramos:

Há assim um movimento integrado da existência normal que pendula entre os atos em terceira pessoa e os atos pessoais, sem que isso signifique uma desintegração da conduta. Quer dizer, neste caso, o corpo próprio retoma ou mobiliza os hábitos adquiridos (o passado do sujeito), mas também se abre para novas aquisições (ou seja, ele se projeta num presente vivo que reativa o passado, e se dirige a um futuro inédito ao improvisar e, conseqüentemente, adquirir novos comportamentos). O doente, por sua vez, é um ser fragmentado e fadado à repetição de um tempo perdido. (RAMOS, 2009, p.74)

A experiência do recalque, que Merleau-Ponty toma de empréstimo da psicologia, clarifica ainda mais o fenômeno da ambiguidade temporal vivenciada pelo portador do membro fantasma³. Num objeto material, regido por leis mecânicas, como

---

³ É interessante notar como Merleau-Ponty busca conceitos em outros ramos do conhecimento, no caso a psicologia, para iluminar os estudos e reflexões que elabora ao longo de sua filosofia. No caso do membro fantasma, quando uma determinada recordação ou contexto emocional o manifestam no doente, a associação com o recalque do qual fala a psicanálise é inevitável. Escreve-nos o filósofo sobre o recalque que ele “consiste em que o sujeito se empenha em uma certa via [...], encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-la em espírito.” (PhP, 123) A rigor, o indivíduo recalcado ou traumatizado tem a existência imobilizada por um episódio ou elemento de seu passado, que o impede de se projetar ao futuro, condicionando-o a um horizonte impossível que ele

queria a fisiologia ao abordar o corpo humano, seria impossível falar de uma tal ambiguidade, especialmente se ela levar em conta o passado e a atualidade do objeto. Com isso, retornamos à reflexão com a qual iniciamos esse trajeto, para alcançar enfim o cerne das objeções que Merleau-Ponty ergue contra ao fisiologismo mecanicista: num objeto mecânico, cujos movimentos se caracterizam pela linearidade e regularidade entre estímulo e reação, cujas reações mecânicas estão previamente determinadas e são perfeitamente previsíveis, não há espaço para a sedimentação de um passado e a sua consequente atualização. Os objetos mecânicos não conhecem o tempo, não guardam o passado, não constroem hábitos, não acumulam memórias; seu horizonte é o das determinações imóveis do presente, e, sendo um prisioneiro do puro atual, não há espaço para uma mudança nas suas reações ou para um uso diferenciado de seus movimentos. Em resumo, para um corpo que é um objeto como esse dos mecanicistas, não há engajamento, não há ser no mundo.

Com efeito, o corpo não é um objeto estritamente material; ele arrasta consigo todo o seu passado sedimentado, projeta-se no seu presente com vistas a um futuro ainda em estado virtual e reage de maneiras diferenciadas ao mundo que o engloba e o inquire, sempre levando em conta as configurações da situação na qual está inexoravelmente engajado, ora abrindo-se e ora fechando-se à experiência perceptiva do mundo. O sujeito está, desde o início, encarnado num corpo que é ambíguo (que é em-si e para-si), amparando uma experiência existencial que é ambígua em seu âmago (pois é exterioridade e interioridade simultâneas). Por isso, não sendo uma mera máquina corpórea, não há mais sentido em se falar de separação entre o em-si e o para-si como se fosse a distinção e separação entre corpo e alma.

---

não cessa de alimentar em cada segmento de sua vida. Aqui vemos o peso do passado que o corpo atual é fadado a carregar: toda recordação, ou qualquer elemento que faça referência a ela, como no caso dos mutilados que ainda sentem o membro inexistente na extremidade do coto, reabre esse passado, torna-o presente a quem o viveu e obriga o indivíduo a retomá-lo a partir de sua atualidade. Por outro lado, em se considerando o retorno inesperado dessa vivência passada, “todo recalque é a passagem da existência em primeira pessoa a um tipo de escolástica dessa existência, que vive para uma experiência antiga ou antes para a recordação de tê-la tido” (PhP, 124). O recalque, tal como a permanência dum braço fantasma, aprisiona o sujeito numa experiência em terceira pessoa, isto é, dissolve a experiência do atual no anonimato e na generalidade. Como no exemplo apontado por Merleau-Ponty nessa altura do texto, o indivíduo continua a se empenhar num amor adolescente ou numa obra malfadada, mesmo sabendo-os impossíveis, embora novas experiências e novos fatos vão lhe acontecendo. Porém, essas experiências são arroladas num domínio geral e vivenciadas pelo sujeito em seu anonimato, tendo pouca ou nenhuma influência em seus projetos pessoais. Além de reforçar o fenômeno de ambiguidade temporal do corpo em sua marcha existencial, o recurso a conceitos advindos de outros domínios do conhecimento é, mais do que um recurso estilístico frequentemente empregado por Merleau-Ponty, uma maneira de colocar a filosofia em diálogo com a experiência integral do ser humano.

Entretanto, isso é o que descobre Merleau-Ponty ao interrogar de dentro os postulados científicos elaborados pela fisiologia clássica. E quanto ao outro lado, o dos juízos da psicologia, o que o filósofo questiona neles? O que Merleau-Ponty descobre ao perscrutar o domínio da psicologia clássica, que, ao propor o psiquismo como interioridade da consciência, isola-o do corpo próprio como um objeto de estudo autóctone? Como resolverá o impasse a partir de seu outro lado, articulando-o com a descoberta das duas camadas existenciais do corpo? Examinemos a seguir as suas objeções quanto aos juízos da psicologia clássica.

1.2. A experiência do corpo vista pela psicologia clássica: contribuições e objeções

Os psicólogos que se pautam por tal matriz teórica (isto é, o preconceito subjetivista), nas conclusões do autor, tomam como objeto de seus estudos o psiquismo, ou seja, a vida da consciência devidamente objetivada e, distanciando-se dela, isolando-se tal qual na relação entre sujeito e objeto, limitam-se a determinar suas leis e suas relações através de um pensamento impessoal, um pensamento de sobrevoos. Assim, mesmo que suas conclusões parciais abrissem uma brecha para novas considerações filosóficas, a psicologia clássica enfocada por Merleau-Ponty se esquece da existência fundamentada no subjetivo e, desprezando toda a riqueza da vida da consciência, limita-se a tomar os fenômenos mentais como simples *factos*. O corpo, por sua vez, não tarda a recair no plano da representação intelectual; o subjetivismo de cunho cartesiano se fortalece.

Não se trata de trocar uma concepção filosófica por outra, superando as limitações do preconceito realista pela via subjetivista; embora reconheça a importância de várias descobertas da psicologia na concepção do corpo próprio, Merleau-Ponty também trata de identificar suas limitações. O que será nomeado “psicologia clássica” neste capítulo, e que é objeto de crítica, é a ideia de um psiquismo interior passível de ser analisado e manipulado como um objeto de ciência, dotado de propriedades invariáveis e regido por leis constantes. No caso, trata-se duma objeção à psicologia intelectualista tal qual foi elaborada por James Mill.

Para o filósofo britânico, a consciência, enquanto complexo de leis e mecanismos, deve ser decomposta em seus elementos mais simples, pois “é necessário [...] que o simples seja determinado; porque eles [os caracteres mentais] são os elementos dos quais é formado o complexo; e porque um distinto conhecimento dos

elementos é indispensável para uma acurada concepção do que é composto por eles” (MILL, 1967, p.1). Desde o início, o psiquismo apontado por Mill não é muito diferente de um objeto a ser examinado em laboratório, à luz da ciência; redescobrimos a interioridade da consciência, mas, ao abordá-la, repetimos o preconceito realista.

Obtendo os elementos mais simples e óbvios da mente humana, Mill chega às operações mais rudimentares, que afetam os órgãos dos sentidos, a rede de músculos e o tubo digestivo e produzem movimentos que se propagam pela extensão do corpo. A prevalência de certas sensações em detrimento de outras e a contiguidade espaço-temporal determinam sua simplicidade ou complexidade, e a consciência, encarregada de receber e nomear tais sensações, permanece passiva em todas as operações. Curiosamente, a análise dos fenômenos da mente em Mill conduz a um paradoxo: embora o psiquismo repouse no interior, trata-se duma subjetividade passiva, serve de um corpo *partes extra partes*⁴. O preconceito idealista remete ao realista e vice-versa.

Vislumbrando esse panorama, qual papel é relegado à consciência, tomando-a em sua interioridade passiva? Ora, a filosofia de Mill está inteiramente no terreno do nominalismo; todas as expressões e termos visam a identificar e classificar as diferentes sensações e suas ideias correspondentes. É por isso que, entre sensação (*sensation*) e sentimento (*feeling*), não há distinção alguma: apesar de poder ser nomeada de duas maneiras diferentes, o uso da expressão “sentimento” exprime a consciência de tal sensação ou afecção para o sujeito.

É através deste argumento que Mill pode concluir que “quando, a despeito da palavra sentimento, uso a palavra cōnscio [*conscious*], faço exatamente a mesma coisa, usando meramente uma expressão tautológica. Dizer que tenho uma sensação é tão somente dizer que sinto um sentimento [...]. E dizer que sou cōnscio de um sentimento é meramente dizer que o sinto” (MILL, 1967, p.224).

No âmbito desse pensamento, as expressões “cōnscio” (*Conscious*) e, por conseguinte, “consciência” (*Consciousness*), são apenas nomes para classificar e enumerar as impressões colhidas numa operação receptiva do corpo. A psicologia da introspecção de Mill não apenas reforça o preconceito mecanicismo e da causalidade linear no corpo, como também esvazia a mente de seus conteúdos e retira dela toda e

---

⁴ Como se lê no resumo que Mill faz sobre os elementos mais simples da mente humana: “Vimos, primeiramente, que temos *sensações*; em segundo lugar, que temos *ideias*, cópias destas sensações; em terceiro lugar, que essas ideias são algumas vezes *simples*, cópias de uma sensação; outras vezes, *complexas*, cópias de várias sensações, tão combinadas que não aparecem como várias ideias, mas uma ideia; e, em quarto lugar, que temos *fluxos* [*trains*] dessas ideias, uma sucedendo a outra sem fim” (MILL, 1967, p.127).

qualquer atividade que não seja o ato de nomear os objetos, as suas sensações e as ideias deles registradas⁵.

A consciência, para Mill, sendo um mero nome, exclui qualquer tipo de interioridade do sujeito.

É de grande importância, para o propósito de nomear, que não tenhamos apenas nomes para distinguir as diferentes classes de nossos sentimentos, mas também um nome aplicável igualmente para todas essas classes. Este propósito é respondido pelo termo concreto *Côncio*; e pela abstração dele, *Consciência*. Isso, se somos de alguma maneira sencientes; isto é, tendo algum dos sentimentos que uma criatura viva tem em geral; a palavra *Côncio* é aplicável ao que sente, e *Consciência* ao sentimento (MILL, 1967, p.225)

Ora, a postura de Mill é ambivalente: se por um lado ela não despreza o papel da sensação e do corpo sensível na construção de ideias e significados (situando o sujeito carnal num mundo concreto), por outro ela o alija de qualquer forma de subjetividade. O corpo em Mill, além de passivo, é apenas um objeto entre outros, que possui a curiosa faculdade de se deixar afetar pela matéria e de nomear uma a uma suas afecções, da mais específica à mais geral. O que se tenta, mais vez, ao evocar os preconceitos clássicos, é escapar à ambiguidade trazida pelo corpo próprio.

Será retomando essa ambiguidade que Merleau-Ponty, longe de prestar tributo ao preconceito idealista, reconhecerá o valor da subjetividade, mas enquanto subjetividade encarnada e fincada em um mundo. Vejamos como o fenomenólogo vai interpretar as descobertas e argumentos em favor do subjetivo.

A psicologia subjetivista, segundo o filósofo, é a primeira a se afastar das interpretações que tomam o corpo como objeto, introduzindo em seu seio um interior, representado pelo psiquismo. Será essa interioridade do corpo próprio que o moverá por si mesmo e que colocará os objetos no horizonte de sua experiência, seja na aquisição de hábitos e seja no manejo e no exame perspectivo dos objetos que chegam à sua percepção, afastando-o das reações lineares do pensamento mecanicista.

Como nos mostra Merleau-Ponty, as contribuições da psicologia aprofundam a crítica aos preconceitos mecanicistas e iluminam a experiência do corpo; entretanto, ela

---

⁵ É por isso, que, na obra supracitada, Mill delegará à mente apenas as funções de classificação e abstração das ideias (cf. MILL, 1967, 247, 294). Tais são as leis gerais as quais o pensador inglês chega após a análise do fenômeno mental.

falha em desvelar o engajamento efetivo do corpo nos fenômenos ao recair na dimensão do psíquico enquanto região separada do corpo, voltando a se confinar na perspectiva do para-si. É necessário, pois, analisar essas contribuições teóricas legadas pelo exame do psiquismo, para logo depois objetá-las e continuar no trajeto da articulação das ordens do em-si e do para-si. É esse o andamento que o filósofo adota para essa seção de seu texto.

Primeiramente, o corpo não é um objeto dentre outros, perfilado por entre eles, misturado ao cenário do mundo: ele “se distingue da mesa ou da lâmpada porque ele é percebido constantemente, enquanto posso me afastar daquelas. Portanto, ele é um objeto que não me deixa.” (PhP, 133) O primeiro caractere atribuído é a permanência, a constância do corpo em todas as suas experiências sensório-motoras; e, ao constatar a sua presença inalienável, faz cair por terra quaisquer interpretações objetivistas, posto que “o objeto só é objeto se pode distanciar-se e, no limite, desaparecer de meu campo visual.” (PhP, 133). Os objetos que se podem manejar estão ao alcance do corpo, seja de seus dedos ou, no caso daqueles mais afastados, na linha de seu campo visual. Da mesma maneira que estão próximos, eles podem também se distanciar, variando o grau de ação que podem sofrer; podem até mesmo desaparecer do campo da experiência sensorial. Desdobram-se em várias perspectivas, podendo ser examinados de inúmeros ângulos; logo, o objeto pode ser percebido em sua miríade de variações. Já o corpo é percebido constantemente, ele não pode ser deixado de lado, ele se mostra sempre sob a mesma perspectiva, furtando-se a uma exploração mais detalhada, nem mesmo é possível se afastar dele na experiência perceptiva. E, mais do que isso, é através dele que se pode visar e tocar os objetos exteriores.

Como emparelhar, dessa maneira, o corpo aos objetos por ele utilizados? Devido à sua permanência, como vimos, o corpo está sempre presente no campo visual do sujeito; não podemos, pois, afirmar que ele está simplesmente solto na tessitura do mundo, pois isso implicaria na possibilidade de sua dissolução ou de seu ocultamento, como acontece aos outros objetos. O corpo, por se mostrar por uma única e constante perspectiva, não se perfila sobre o horizonte o mundo; já os objetos por ele visados “só podem aparecer para mim em perspectiva, mas a perspectiva particular que a cada momento obtenho deles só resulta de uma necessidade física, quer dizer, de uma necessidade da qual posso me servir e que não me aprisiona: de minha janela, só se vê o campanário da igreja, mas esse constrangimento me promete ao mesmo tempo que de outro lugar se veria toda a igreja.” (PhP, 134). O exemplo do prisioneiro é ainda mais

assertivo: de sua cela, ele está limitado a um único ângulo, e sua visão do campanário é sempre truncada. Desse modo, o corpo permanece ao lado de toda experiência possível do sujeito, e a variação de perspectivas e inclusive o desaparecimento dos objetos de seu campo visual depende de sua posição e de sua movimentação em meio a esse cenário mundano. Ente sem perspectivas, é o corpo que as fornece.

Assim, o corpo não é mais um fragmento de matéria lançado ao mundo, com o privilégio de ser um objeto especial a ser percebido constantemente, invariável; é ele que, tal como as janelas, abre uma perspectiva sobre o mundo. Desprovido de perspectivas, mas capaz de desdobrá-las no mundo; percebido permanentemente, mas sem se reduzir a objeto; dotado de percepção, mas impossível de ser perscrutado pelas potências de seu próprio aparato sensorial: o corpo, sob o argumento da permanência e da constância, encerra em si tais contradições: “observo os objetos exteriores com meu corpo, eu os manejo, os inspeciono, dou a volta em torno deles, mas, quanto ao meu corpo, não o observo ele mesmo: para poder fazê-lo, seria preciso dispor de um segundo corpo que não seria ele mesmo observável.” (PhP, 135). Em outras palavras, é o corpo que nos abre ao mundo, é o fato de ele mesmo se furtar à nossa percepção que permite que ela se efetive.

Assim, tal presença originária não constitui somente um interior para o corpo, a moradia de sua subjetividade, a presença clara e imediata de si a si; a permanência emana um campo de potencialidades ao redor do sujeito, no qual os objetos se perfilam e se oferecem à sua experiência. É por manter essa sua permanência intrínseca que o corpo consegue sentir a presença dos outros entes e, com eles, desdobrar a sua experiência, tornando-se seu fiador: “a presença e a ausência dos objetos são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência [...], como também a apresentação perspectiva dos objetos só se compreende pela resistência de meu corpo a qualquer variação de perspectiva.” (PhP, 136). Tal constância, ao abrir o campo de experiência do corpo, fornece-nos também a medida de seu engajamento na existência mundana.

A permanência é, portanto, a descoberta essencial da psicologia, mas ela não a ultrapassa; o corpo é sempre percebido ao lado de toda experiência possível, mas, para a filosofia da consciência, baseada no preconceito clássico do subjetivismo, tal permanência continua como avesso da experiência objetiva, e o corpo não sai de seu status de invólucro material para o pensamento. Após identificar a contribuição, Merleau-Ponty não tarda a confrontá-la com a objeção de que, caso a psicologia se

debruçasse mais apuradamente sobre a permanência do corpo próprio, “podia conduzi-la ao corpo não mais como objeto do mundo, mas como meio de nossa comunicação com ele, ao mundo não mais como soma de objetos determinados, mas como horizonte latente de nossa experiência.” (PhP, 136-137).

Esse é o primeiro caractere identificado por Merleau-Ponty, e também a primeira contribuição da psicologia na ultrapassagem do para-si; o segundo apontado pelo autor é o fenômeno das “sensações duplas”, quer dizer, de uma ambivalência interna estabelecida entre os dados dos sentidos. É a experiência de se apertar a própria mão: nesse contexto, é impossível determinar com distinção qual é a mão que toca e a mão que recebe o toque, a sensação é ambígua e o contato entre as duas mãos é confuso. Diz-nos o filósofo que “quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de ‘tocante’ e ‘tocada’”. (PhP, 137). A ambivalência das sensações, que o psicólogo constata, mas erroneamente classifica como uma duplicação de dados sensoriais, evidencia um viés afetivo do corpo em mão dupla com o mundo: ao segurar a própria mão, o corpo toca ao mesmo tempo que é tocado, o que é característico do circuito de existência. Ao mesmo tempo em que é paciente, o corpo é agente; ele é afetado pelo exterior no ato mesmo de explorar as suas regiões.

O caractere afetivo é crucial para se identificar outra fragilidade das teorias psicológicas no que tange ao corpo próprio. Se nos pautarmos apenas pelo lado da subjetividade, aos elementos do exterior caberiam certos tipos de afeto, e a eles, no momento em que influenciariam o corpo, corresponderia uma representação pontual no intelecto. O que não ocorre: indica-nos Merleau-Ponty que, no caso de um incômodo acarretado por um prego a ferir o pé, não se pensará que ele seria a “causa” ou a “representação” da dor, mas que ele é a região dolorosa mesma, ou seja, “a dor indica seu lugar, [...] ela é constitutiva de um ‘espaço doloroso’” (PhP, 138) que é intrínseco ao corpo. É o resvalar do mundo circundante na subjetividade que a experiência de dor evidencia, posto que a dor, mesmo que advinda dum afeto externo, nunca se decompõe em “pensamento de dor” ou em mero significado doloroso.

A transformação de todas as sensações em representações para a consciência é, certamente, um ponto problemático, e a crítica de Merleau-Ponty remete a uma discussão fundamental do pensamento moderno, mais precisamente a Descartes e à

epistemologia que se desenha na *Segunda Meditação*. Tentaremos, ainda que brevemente, retomar essa reflexão.

Pois bem: logo após descobrir o pensamento como única via de acesso à verdade (pela dúvida hiperbólica e pela hipótese do gênio maligno), Descartes põe-se a classificar tudo que é do domínio da *res cogitans*: vontade, raciocínio, juízo, intelecto, sensibilidade e imaginação⁶. Sendo o corpo nada mais que uma substância extensa (*res extensa*) sujeito apenas à causalidade mecânica, os sentidos caberiam unicamente ao pensamento, que os receberia, deles formaria ideias e, a partir delas, lhes conferiria algum valor ou significado.

a própria força de imaginar, todavia, existe de veras e faz parte de meu pensamento. Finalmente, eu sou o mesmo que sente e percebe coisas corporais, como, por intermédio dos sentidos, por exemplo, vejo agora a luz, ouço o ruído, sinto o calor. [...] Isto é o que em mim se chama propriamente sentir, o que, tomado assim, precisamente, nada mais é do que pensar. (DESCARTES, 2004, p.53)

Ficará mais claro se recorrermos à descrição que Descartes utiliza, a conhecida descrição de suas sensações com o pedaço de cera. Primeiramente, ele tem nas mãos uma porção de cera retirada de um favo de mel ainda fresco. Pela inspeção de seus sentidos, ele constata várias de suas propriedades sensíveis, como a textura, o peso, o aroma, o sabor, o som que faz quando é manuseada. Porém, todos esses caracteres se alteram quando a cera é exposta ao fogo, de modo que ela aumenta de tamanho, sua forma sofre mudanças, ela se aquece, apresenta consistência mais líquida, cor mais escura, o cheiro se dissipa, etc. Nenhuma das propriedades sensíveis se mantêm tais como antes.

Frente a essa variação dos caracteres sensíveis, Descartes deduz que, a despeito das mudanças e da alteração das qualidades, o pensamento forma a representação da cera como um objeto extenso, abstraindo-se suas propriedades específicas e concentrando-se nas suas propriedades gerais. Deste modo,

Resta, portanto, que eu conceda não poder sequer imaginar o que esta cera é: o que só a mente percebe. [...] Ora, o que se deve notar é que sua percepção ou a ação pela qual é percebida não é um ato de ver, de tocar, de imaginar, e nunca o foi, embora antes o parecesse, mas é uma inspeção só da mente, que pode ser imperfeita e confusa, como

---

⁶ Tal como o próprio Descartes a define, enumerando os seus atributos: “Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 2005, p.51)

antes era, ou clara e distinta, como agora, segundo presto menos ou mais atenção às coisas de que se compõe. (DESCARTES, 2004, p.57)

Analisemos mais profundamente como se dá a gênese da representação no contato com o pedaço de cera. Descartes intenta se afastar o máximo possível da sua explicação através dos caracteres sensíveis, considerando os dados dos sentidos confusos e transitórios. A única maneira de se chegar a um conhecimento claro e distinto, depurado dos erros acarretados pela ambiguidade dos sentidos, é se afastar das percepções e recorrer aos dados captados apenas pela mente, única dimensão do sujeito capaz de conceber e conhecer a verdade. A representação é concebida então através dum trabalho negativo do intelecto, que, excluindo as propriedades sensíveis, elabora a sua representação mental através duma inspeção exclusivamente operada pela razão⁷. O que ocorre com a cera, assim que é abstraída e alijada da confusão de suas características que não cessam de se alterar perante os olhos do filósofo? Assim que é examinada pela mente, “como que a despindo de suas roupas, considero-a nua, tal como deveras é. E, conquanto ainda possa ocorrer um erro em meu juízo, não o posso perceber, contudo, sem a mente humana” (DESCARTES, 2004, p.59).

Ou seja, é desta maneira que o tocar, ver e sentir se tornam *pensamento de tocar*, *pensamento de ver* e *pensamento de sentir*. Forjam-se representações dos caracteres sensíveis, que serão formulados e tratados pela consciência. A representação, ao se portar como ente distinto, claro em si e depurado de toda confusão sensível, torna-se a medida da verdade, que é, por sua vez, do âmbito exclusivo do pensamento. A abstração de todas as propriedades sensíveis da cera leva-a a ser conhecida apenas pelo caractere mais diretamente acessível pela mente, tornando-se extensão, coisa extensa, *res extensa*.

E como, séculos depois que essas meditações foram escritas, responderá Merleau-Ponty com sua teoria da percepção? Para tanto, é necessário retomar alguns trechos da introdução da *Fenomenologia da Percepção*, em especial a seção em que o

---

⁷ Mas, mesmo assim, Descartes não despreza de todo o conhecimento pela via da percepção, apenas pondera cuidadosamente o seu lugar no trabalho do intelecto. O conhecimento sensível, porque é imediato, apesar de sua inferioridade perante o conhecimento racional, é uma espécie de abertura ou preparação para se alcançar a verdade da representação: “Pois dizemos ver a própria cera, se ela está presente, mas não dizemos que a julgamos presente a partir da cor e da figura. Donde eu iria imediatamente concluir que a cera é, portanto, conhecida pela visão do olho e não por uma inspeção só da mente, se acaso já não percebesse da janela homens transitando na rua. [...] Mas que vejo, além de chapéus e de trajés, sob os quais podem se esconder autômatos? Julgo, porém, que são homens de verdade. É, assim, que o que acreditava ver pelos olhos só compreendo pela faculdade de julgar que está em minha mente” (DESCARTES, 2004, p.59). Aqui está claro o procedimento de depuração adotado pelo intelecto: tal como com a cera, ao se abstrair os aspectos sensíveis do grupo de homens (como os trajés e chapéus), chega-se à sua representação.

fenomenólogo se dispõe a descrever o fenômeno da sensação e as confusões a ele associadas por conta do pensamento objetivo. Segundo Merleau-Ponty, a sensação pode ser tomada primeiramente como “a maneira pela qual sou afetado e a experiência de um estado de mim mesmo”, de maneira que “sentirei na exata medida em que coincido com o sentido” (PhP, p.23), mas ainda estaríamos tratando com representações ou pensamentos das sensações, repetindo o preconceito clássico idealista.

Ora, as sensações (de cor, de tato) não são elementos dos objetos que simplesmente nos afetariam, nem tampouco qualidades puras aplicadas a algo que apreenderíamos no exterior de nossa consciência. Os dois preconceitos aqui evocados conduzem a dois erros ou “duas maneiras erradas de se enganar sobre a qualidade”, como aponta Merleau-Ponty:

uma é fazer dela um elemento da consciência, quando ela é objeto para a consciência, tratá-la como uma impressão muda quando ela tem sempre um sentido; a outra é acreditar que este sentido e esse objeto, no plano da qualidade, sejam plenos e determinados (PhP, p.26)

Nos dois casos, o que há são representações das sensações, e não a sensação enquanto abertura a um mundo e a uma experiência encarnada.

Retomemos o capítulo que vínhamos analisando até então. Descobrimos, com a descrição da sensação dolorosa, na experiência afetiva, que o corpo nunca é uma massa inerte e passiva; ele é, não somente pela sua permanência e pela sua capacidade imediata de reflexão, diferente dos objetos externos pela maneira com a qual projeta diante e ao redor de si um fundo afetivo, no qual esses elementos sensíveis do mundo externo se perfilam e estabelecem relações. É esse fundo afetivo que, a rigor, é o responsável por impulsionar a consciência para fora de si mesma (cf. PhP, 138), e que é involuntariamente desvelado pela psicologia clássica.

Por fim, o último caractere investigado por Merleau-Ponty é o das “sensações cinestésicas”, isto é, dos movimentos parciais do corpo em direção a determinado fim e as sensações derivadas diretamente daí. Os psicólogos tendem a decompor o movimento total do corpo em partes objetivas e, uma vez em posse delas, reconstituir passo a passo tal movimentação, até a síntese do movimento global. A rigor, o que há é uma antecipação do final desses movimentos, ignorando-se o movimento originário desfechado pelo corpo próprio. No manejo de objetos externos, é natural que haja tal

decomposição de etapas; contudo, o que podemos dizer da movimentação do corpo próprio? Será que podemos decompor sua motricidade em eventos separados, servos de um fim, como intenta tal vertente da psicologia?

O corpo, como vimos, está sempre presente; não é necessário, pois, um movimento de preparação para alcançá-lo a distância, pois “eu o movo diretamente, não o encontro em um ponto do espaço objetivo para levá-lo a um outro, não preciso procurá-lo, ele já está comigo.” (PhP, 138). Sua movimentação é, antes de tudo, espontânea, anterior ao surgimento dum espaço compartimentado e quantificável. Há para o corpo uma presença inalienável, um atestado de existência própria a qual não cabem questionamentos, um campo de presença que o harmoniza com os objetos que o rodeiam, afetando-se mutuamente e entranhando-os numa mesma duração, fazendo-os habitar um mundo comum, que exprime, em suma, esse transbordamento da subjetividade.

Assim, tal como com a fisiologia mecanicista, Merleau-Ponty faz uso dos argumentos internos de tal linha de pensamento a fim de questioná-la. Porém, todas essas contribuições que lhe permitiram repensar a subjetividade e superar a ordem restritiva do para-si vieram da própria psicologia, que, mesmo avançando em tais conclusões, não conseguiu ir além da subjetividade confinada ao interior. Por que, afinal, a psicologia acaba acertando em suas conclusões parciais, mas erra ao tentar dar um passo além? Como ela consegue reforçar a outra face dos preconceitos clássicos, agora direcionada à ordem do para-si?

Para Merleau-Ponty, trata-se duma orientação teórica dos psicólogos clássicos que reforçava a separação total entre sujeito e objeto, desta vez favorecendo o primeiro, ou seja, um reforço do pensamento cartesiano. Em suas palavras, “eles se situavam no lugar de pensamento impessoal ao qual a ciência se referiu enquanto ela acreditou poder separar, nas observações, o que diz respeito à situação do observador e as propriedades do objeto absoluto.” (PhP, 139). De certa maneira, os argumentos da psicologia cometem os mesmos erros do mecanicismo, mas com sinal trocado; aqui, valorizou-se o sujeito em detrimento de seu mundo. É o outro polo da problemática.

Novamente, o problema das relações entre alma e corpo; novamente, o impasse do pensamento objetivo, agora pendendo para o lado do intelecto. Desta maneira, alerta Merleau-Ponty que

A incompletude de minha percepção era compreendida como uma incompletude *de fato*, que resultava da organização de meus aparelhos sensoriais; a presença de meu corpo,

como uma *presença de fato* que resultava de sua ação perpétua sobre meus receptores nervosos; enfim, a união entre a alma e o corpo, suposta por essas duas explicações, era compreendida, segundo o pensamento de Descartes, como uma *união de fato* cuja possibilidade de princípio não precisava ser estabelecida porque o fato, ponto de partida do conhecimento, eliminava-se de seus resultados acabados. (PhP, 140)

Contudo, por se colocar justamente numa perspectiva impessoal e destacada do mundo, a mirá-lo duma distância segura, o psicólogo ignora que é o seu próprio psiquismo que está sendo analisado, que são as leis universais da vida de sua consciência que estão em evidência. Ao enumerar fatos em seus estudos, o pesquisador também ignora a abertura originária ao mundo que é sua raiz, seu fundamento, o campo primordial de vivências que lhes confere um significado. É o campo afetivo da consciência que já mencionamos que é necessário retomar.

Deste modo, ser uma consciência não é se fechar no interior da subjetividade e, uma vez encastelado nessa dimensão, contemplar um mundo representado. Pelo contrário: “ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles. Ocupar-se de psicologia é necessariamente encontrar, abaixo do pensamento objetivo que se move entre as coisas inteiramente prontas, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo.” (PhP, 142).

Sendo assim, reencontramos nas análises da psicologia clássica a experiência do pré-objetivo, testemunha dessa abertura primeira do corpo ao mundo, anterior às separações categoriais, meio onde se encontram unidas, anterior à sua polarização, as ordens do somático e do psíquico. É a pá de cal jogada sobre o corpo reduzido a objeto material do mundo e sobre a representação nascida do intelecto: ao impor uma perspectiva sobre o mundo, ao se *situar* em seu estofo e não acima ou numa dimensão lateral, é o corpo que, pela sua permanência, garante o acesso do sujeito à esfera mundana. Poderíamos dizer mais: que é pela ação do corpo que o subjetivo ganha o exterior, ou que o para-si da interioridade psíquica transborda para além de suas fronteiras.

1.3. Conclusão

A separação entre a alma e o corpo é o tema de críticas constantes por parte de Merleau-Ponty. Em Descartes, as relações entre as duas dimensões ontológicas são marcadas por uma forte oposição: ambas são substâncias separadas, distintas entre si, cada uma com suas propriedades. Tanto nas críticas à fisiologia mecanicista quanto na

análise dos discursos da psicologia, o filósofo desemboca inexoravelmente no domínio do pré-objetivo. É essa dimensão que está antes das distinções cartesianas, que é subjacente aos discursos categoriais da fisiologia e da psicologia, que permite dar ao corpo percipiente e às suas capacidades sensório-motoras um novo estatuto filosófico: o de veículo da existência, acesso ao ser através da percepção do mundo e, em outras palavras, como o *ser no mundo*. Ser no mundo é, antes de tudo, ter um corpo em contato permanente com um mundo de caracteres sensíveis.

O paradoxo do corpo habitual e atual, reforçado pelos sintomas do membro fantasma e da anosognose, além de contestar o argumento do corpo como um objeto material como os outros, contamina-o com o germe da duração e da temporalidade: pelo hábito, o corpo traz consigo, em perene atualização e retomada, todo o seu passado. Já o campo afetivo da subjetividade que entrevemos pela análise dos argumentos dos psicólogos, especialmente no que toca à permanência do corpo próprio e à sua capacidade de afetar e ser afetado pelo mundo que o cerca, confere-lhe um horizonte, um campo de possibilidades de experiência, em resumo, abre-o para um devir, para uma dimensão futura. Reforça-se, portanto, a duração que já era entrevista nas análises da fisiologia. Se o corpo tem um passado, não podemos mais considerá-lo como um objeto estável e regido por leis mecânicas, como queriam os fisiologistas; já se ele emana ao redor de si um campo de virtualidades, que nada mais é do que o transbordamento da subjetividade no exterior, também não mais podemos contar com a impessoalidade e a atemporalidade dum intelecto soberano.

Portanto, o corpo que emerge das reflexões de Merleau-Ponty é o pivô da existência primeiramente porque ele a acompanha em todos os seus passos; é ele que pulsa nessa duração subjacente a todas as vivências do ser humano, fazendo a junção entre seu passado e seu porvir. O corpo como pivô da existência é, por si só, atualidade mesma. É nele que se deposita a dimensão temporal, é no corpo pré-objetivo que o somático e o psíquico não travam conflito algum.

2. ESPACIALIDADE E EXISTÊNCIA: a motricidade em sua significação fenomênica.

A redescoberta da temporalidade no corpo fenomenal, que se estende a todas as modalidades do seu ser no mundo- isto é, nos fios intencionais que atravessam e

imbuem de sentido os fenômenos- não somente lhe atribui uma dimensão de perene atualidade; mas também traz sua contrapartida: considerando-se a atualidade como a inserção do sujeito que percebe em seu mundo, surge em concomitância a sua relação com o porvir, com o possível e o virtual. Em resumo, a atualidade traz consigo a sua dimensão antitética, isto é, o horizonte do porvir. O sujeito não está apenas preso em sua situação concreta, atrelado em sua situação presente, encerrado em suas fronteiras; pelo contrário, na atualidade ele encontra maneiras de se ultrapassar, construindo horizontes virtuais em sua existência e se antecipando ao seu futuro. Há, em meio aos comportamentos e práticas sedimentados, uma retomada que os abre ao novo e, mobilizando suas potências, atualiza-os. Existe, no sujeito percipiente, a possibilidade de movimentos abstratos e que não necessariamente precisam duma meta para orientá-los. O que significa dizer que sua motricidade, sem se reduzir ao mecânico, comporta uma dimensão de *espontaneidade*.

Mas para onde nos conduz essa motricidade espontânea? Quais as consequências dessa descoberta? Veremos mais adiante no texto a relação entre motricidade e temporalidade, ao examinarmos a distinção entre movimento abstrato e movimento concreto, análise que desembocará na instituição do arco intencional, dimensão que vai propiciar a articulação das duas modalidades de movimento e também um meio de se enxergar mais claramente essa relação intrínseca entre movimento e temporalidade.

Essas constatações nos levam a uma reforma da compreensão da espacialidade do corpo próprio. Há, dentre os vários espaços corporais que envolvem cada um dos sujeitos, um espaço mundano que preenche suas lacunas e que está presente como um fundo comum. Mas não podemos instaurar um conflito entre essas duas modalidades espaciais, polarizando-as como dois entes contraditórios; pois com isso reencontraríamos a dualidade do paradigma cartesiano, a polarização entre empirismo e intelectualismo e os seus impasses. Na verdade, o espaço corporal e particular e o espaço total e generalizado não são dois opostos indissociáveis, nem mesmo entre eles há uma cisão. O que há é uma articulação; são eles o direito e o avesso dum fenômeno único.

Será possível, então, conceber a articulação entre essas duas espacialidades? O que a emergência da experiência pré-objetiva e a descoberta dum corpo fenomenal acarretam para a interpretação de sua motricidade e de suas interações espaciais? Qual a relação que se estabelece entre espaço e percepção? O que significa falar de movimento no plano da existência, tomando-se como base as descrições de Merleau-Ponty? Nosso

objetivo neste capítulo é analisar as consequências que a ambiguidade do corpo próprio acarreta na concepção de sua natureza motriz. É necessário repensar então as noções de espaço e de movimento tomando-se o corpo não como o ponto material perfilado num horizonte de eixos e coordenadas (espacialidade de posição), mas como o polo de intenções que se comunicam ao espaço e dão valor aos seus elementos, desenhando um significado global sobre o mundo percebido (espacialidade de situação), que é exatamente o que Merleau-Ponty pretende ao designar o corpo como *ser no mundo*.

2.1. Movimento abstrato e movimento concreto

Iniciemos nosso estudo pela análise da espacialidade interna do corpo, pelo espaço delimitado pelo seu contorno, onde se encontram os seus órgãos sensórios e motores. Numa primeira visada, tal espaço corporal ou interno se comporta de maneira completamente distinta do espaço externo: como no exemplo dado por Merleau-Ponty, caso seu braço estivesse descansando sobre a mesa, é impossível dizer que, internamente, ele está ao lado do cinzeiro assim como este está ao lado do telefone (cf. PhP, 143). Tal relação lateral entre os objetos do meio externo, marcada por uma exterioridade pura, não se observa na interioridade do corpo percipiente: nele, os órgãos e suas regiões não estão apenas desdobradas umas ao lado das outras, mas envolvidas mutuamente (cf. PhP, 143). A função de cada órgão influi em seu vizinho, que, por sua vez, não é somente o paciente da ação, mas responde aos órgãos adjacentes engajando-se em suas operações, cada fenômeno local acarretando um efeito no todo. A rigor, tal integração funcional e tal interdependência entre todos os órgãos é o que nos permite definir o corpo como um sistema.

O exemplo da aloquiria é muito esclarecedor quanto a esse ponto: nela, os estímulos aplicados na mão esquerda são sentidos na direita, e vice-versa. Não se trata apenas duma percepção confusa ou do deslocamento dos pontos sensíveis duma mão para outra, como se os aparelhos sensoriais simplesmente fossem escamoteados: embora o local da estimulação mude, a capacidade das mãos de perceberem o mundo exterior não se altera, bem como o seu poder de veicular intencionalidades. Em resumo, mesmo no portador de aloquiria, as mãos continuam abertas à experiência.

Como pensar, então, essa organização sistemática das partes do corpo, sem recair no preconceito do corpo como ente físico-químico e governado por leis mecânicas? Como refutar e descartar a hipótese do corpo como espacialidade que tão-somente agrupa e justapõe os vários órgãos e suas funções? A solução proposta pelo

filósofo, embora provisória e ainda problemática, é pensar as funções corporais como uma organização esquemática, ou seja, uma ordem imposta a várias funções e elementos heterogêneos, direcionados, contudo, cada um em sua potência, para uma meta comum.

Tal é a ideia de *esquema corporal*, que o autor concebe como “um *resumo* de nossa experiência corporal capaz de oferecer um comentário e uma significação à interoceptividade e à propioceptividade do momento.” (PhP, 144). Por meio de tal esquema, torna-se possível conceber o entrelaçamento entre os dados dos sentidos e a síntese perceptiva que desenha um cenário mundano e ali lança o sujeito que percebe. Ora, o problema da noção de esquema corporal é o fato de que ela transforma a espacialidade do corpo próprio num mapa de coordenadas, cada função sensorimotora transmutando-se em eixos e abscissas, sem desvendar o significado propriamente originário que a espacialidade assume.

Considerando-se que o esquema corporal é tanto solução quanto novo problema a ser investigado, como esse conceito surge no seio do texto merleau-pontyano? Analisando-se as condições de sua gênese poderemos compreender como ele permite, por um lado, deduzir um sentido existencial na motricidade, e como, por outro, nele corre-se o risco de empobrecer a experiência do movimento do corpo próprio numa atividade categorial.

A primeira pista que o fenomenólogo nos fornece é de que o esquema corporal seria um conjunto de associações de imagens, que, construído ao longo da vida, pelo amadurecimento dos órgãos motores e pela adaptação gradual a várias situações apresentadas, ganharia consistência e seria tecido por uma rede de associações: “o esquema corporal devia montar-se pouco a pouco no decorrer da infância e à medida que os conteúdos táteis, cinestésicos e articulares se associassem entre si ou com conteúdos visuais e os evocassem mais facilmente” (PhP, p.144). Como bem o define Merleau-Ponty, o esquema corporal assim proposto seria um *centro de imagens*, isto é, uma coleção de impressões sensíveis acumuladas pela memória motora do corpo, que se associariam por contiguidade e continuidade de semelhanças, prontos a serem retomados caso uma determinada situação no mundo as exigisse.

Nesse primeiro momento (ainda tomando o desenvolvimento motor da criança como base), o esquema corporal serve perfeitamente para explicar a integração de todas as partes do corpo numa mesma intencionalidade. Contudo, nos exames das patologias, sua função se complica e vai além de um centro de imagens interligadas por associações: o esquema corporal não pode ser apenas o *desenho* do corpo próprio, posto

que, no caso dos sintomas da aloquiria, a doença não é causada pelo deslocamento de uma sensação de um local do corpo ao outro.

Pelo contrário: o paciente não sente a passagem da sensação de uma mão à outra, como numa sobreposição das duas partes, mas sente que sua mão esquerda se torna a direita e vice-versa, sem necessidade de qualquer mediação. Sendo assim, falando-se das imagens adquiridas pelo corpo, “é preciso que essas associações sejam reguladas a cada momento por uma lei única, que a espacialidade do corpo desça do todo às partes, que a mão esquerda e sua posição esteja implicada em um *desígnio* [grifo do autor] global do corpo” (PhP, p.145). Se antes os preconceitos clássicos pareciam cindidos, aqui eles se unem e se entrelaçam (mesmo que mantendo a dicotomia) na noção de esquema corporal. Veremos a seguir como o próprio autor questiona e rejeita a sua própria hipótese.

Embora ajude a compreender que o corpo não é fruto da justaposição de órgãos isoláveis, qual um autômato ou uma máquina corpórea, o esquema corporal é fiador das duas formas de pensamento: enquanto associação de imagens, o corpo é um ente passivo e receptivo dos estímulos exteriores (preconceito empirista); enquanto lei geral que rege seus movimentos, ele é potência governada por uma vontade ou subjetividade superior (preconceito intelectualista). Por isso mesmo ele nada mais é que um resumo, uma imagem sintética do corpo, que o exprime em ação, mas não o desvenda em essência.

Onde estão exatamente as falhas da noção de esquema corporal? Segundo Merleau-Ponty, o esquema leva a erros pois “ele devia fornecer-me a mudança de posição das partes de meu corpo para cada movimento de uma delas, a posição de cada estímulo local no conjunto do corpo, [...] e enfim uma tradução perpétua, em linguagem visual, das impressões cinestésicas e articulares do momento.” (PhP, 144). Como resumo de todas as atividades corporais, o esquema corporal se comportaria como lei geral das funções corporais, diretriz de seu sistema, como o conjunto de coordenadas pelas quais os órgãos desempenhariam sua função normal, reguladas pelo sentido da visão.

Recaímos desta maneira no preconceito da fisiologia mecanicista. O entrelaçamento dos órgãos seria então pensado como uma associação de ideias e imagens e a própria postura do sujeito perante o mundo que o circunda se operaria como acumulação de experiências sensoriais e motoras, iniciando-se no ponto zero da infância

e avançando para a idade adulta. O esquema entraria como a lei a qual as associações e os estímulos visuais seriam subsumidos.

Como explicar, adotando-se essa explicação do corpo esquemático, fenômenos anômalos como a aloquiria ou o membro fantasma? Merleau-Ponty os retoma a essa altura do texto justamente para denunciar os deslizos e incongruências dessa faceta do esquema corporal: a aloquiria não encontraria justificação, pois a transferência dos pontos sensíveis duma mão para outra seria uma associação errada ou uma aplicação equivocada das coordenadas do esquema; o membro fantasma se classificaria como um mero resíduo duma associação passada, um erro que necessita ser suprimido para que a lei de organização corporal não caia em contradição. Em ambos os casos, o membro fantasma e os sintomas da aloquiria comportariam lacunas à coesão do esquema corporal.

Totalidade regulada por uma significação imanente e na qual todos os seus componentes necessitam dum lugar e dum papel, Merleau-Ponty então transfere a noção de esquema corporal para a psicologia das *Gestalten*. A estrutura figura-fundo e ponto-horizonte, no que possui de ambiguidade, resolve em parte alguns problemas do esquema corporal montado a partir de associações. Na Psicologia da Forma, “ele [o esquema corporal] não será mais o simples resultado das associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma ‘forma’, no sentido da *Gestaltpsychologie*.” (PhP, 145).

Assim, o problema do envolvimento mútuo e sistemático dos órgãos em suas intencionalidades se resolve pelo princípio ordenador de toda *Gestalt*: o todo é anterior às partes, as partes só encontram seu significado quando integradas ao todo, sua significação reside na imanência da Forma. Mas por que Merleau-Ponty recorre a tal paradigma da psicologia, depois de ele ter sido exaustivamente discutido nas reflexões de *A Estrutura do Comportamento*? O estilo do filósofo não nega seus cacoetes: trata-se de testar os conceitos filosóficos ao extremo, confrontá-los até que denunciem suas limitações.

No caso, as limitações do esquema corporal tomado como *Gestalt* são trazidas a lume pela retomada do fenômeno da anosognose: o braço insensível e paralisado continua a contar no aparato corporal, mas, misteriosamente, ele é um componente apartado de sua Forma. Como pensar uma *Gestalt* na qual uma de suas partes está isolada do todo, não sofre os seus efeitos, não participa de sua significação imanente? Estamos de volta ao preconceito idealista. Não podemos mais pensar a espacialidade

corporal nem como decalque do conjunto de experiências sensíveis e nem como tomada de consciência de sua totalidade; as duas alternativas são polos excludentes, estabelecem um impasse indissolúvel, duas categorias absolutas aplicadas à experiência originária. É necessário, pois, descobrir o que é anterior, e portanto fundante, a essas duas categorias.

O corpo, e mesmo o esquema pelo qual é organizado, não existe como ente autóctone; a percepção é um ato que necessariamente exige um mundo que a reclame e que nela produza seus efeitos. Deste modo, o espaço corporal e suas funções entrelaçadas são direcionados às suas tarefas, às solicitações que a circunvizinhança implica. O problema de se pensar o esquema corporal nas bases analisadas pelo filósofo é exatamente ignorar o fato de que o corpo está permanentemente engajado no mundo percebido, envolvido com seus problemas, aberto às suas solicitações, agindo sobre os seus horizontes. A espacialidade do corpo próprio não pode ser concebida como uma *espacialidade de posição*, subordinada a um espaço absoluto, mas sim a uma *espacialidade de situação*, instância originária, que funda a sentido do espaço mesmo e institui suas configurações (cf. PhP, 146).

A noção de esquema corporal, parcial e errônea, foi utilizada com a intenção de desvelar, examinando-se as suas lacunas, a espacialidade corporal como situação, ou seja, o espaço pré-objetivo. É por se situar que o corpo funda a espacialidade objetiva, ou seja, o espaço compreendido como categoria, como condição de possibilidade da aparição dos objetos. Desde então, ao se falar de posicionamento, localização e relações espaciais, estar-se-á fazendo referência, mesmo que implícita e indireta, a esse espaço originário instalado pela corporeidade.

Entretanto, essa espacialidade entra em evidência somente quando o corpo desempenha uma ação, isto é, ela aparece com ênfase no instante em que o corpo mobiliza suas potências no mundo percebido. Quando se escoram as mãos sobre um móvel, diz-nos Merleau-Ponty, toda a intenção do corpo se concentra nelas, neste ponto de apoio, e o resto do corpo vagueia atrás delas como uma “cauda de cometa”, ou seja, como um excesso que é relegado a segundo plano frente a uma tarefa mais imediata. Toda a ação se firma em um único órgão; podemos dizer, grosso modo, que o corpo em sua totalidade está concentrado nas mãos. Outro é o caso da percepção dos variados órgãos. Merleau-Ponty escreve que, para localizar o cachimbo que ele aperta entre os dedos, não é preciso aplicar-lhe um sistema de coordenadas e eixos, relacionando-o com o ângulo do antebraço, do tronco e do chão. Pelo contrário, o espaço do corpo próprio

abre um campo de presença no qual se pode sempre contar com todos os órgãos e regiões do corpo, em perene disponibilidade. Sua presença é irrefutável.

Esta é a originalidade da natureza motriz do corpo que é desvelada pela filosofia merleau-pontyana. Ela só existe enquanto resposta e ação sobre a circunvizinhança mundana; nela, os órgãos não se justapõem como um conjunto de instrumentos e anexos inertes, eles estão sempre disponíveis, abertos aos fenômenos, contribuindo cada um com suas potências no desempenho duma certa ação. Pela espacialidade originária, conclui-se que o corpo fenomenal só existe enquanto “está polarizado por suas tarefas, enquanto *existe em direção* a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o ‘esquema corporal’ é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo.” (PhP, 146-147).

A espacialidade é a própria presença do corpo ao seu mundo, o horizonte virtual que abre o seu campo de ação. A motricidade, por sua vez, afastando-se do mecanicismo a ela legado pela biologia, pela fisiologia e pelas ciências que tratam o corpo como objeto físico-químico, é correlata dessa presença e dessa abertura ao mundo sensível; o corpo motriz não possui movimento em si, mas quando está polarizado pelas tarefas que o exterior lhe solicita, está engajado em seu meio sensível, profundamente entranhado e enraizado no seio do mundano. Deste modo, espacialidade e motricidade são modificações do ser no mundo do sujeito encarnado, ou duas faces do fenômeno de existir e de se situar num mundo posto pela percepção.

A relação entre o corpo próprio e os objetos exteriores constituirá o fundamento de todas as relações espaciais, condição de possibilidade para o surgimento do espaço objetivo, pois “quando digo que um objeto está *sobre* uma mesa, sempre me situo em pensamento na mesa ou no objeto, e aplico a eles uma categoria que em princípio convém à relação entre meu corpo e objetos exteriores.” (PhP, 147). O corpo assume o status de condição *sine qua non* da existência do espaço, posto que se comporta como o eixo de suas coordenadas, referencial de todas as posições relativas, articulação entre seu sistema de pontos e dos horizontes nos quais eles se perfilam. Referindo-nos à problemática instaurada pela *Gestalttheorie*, ao tomar o espaço corporal e o espaço objetivo como as duas regiões que constituem uma Forma, pode-se afirmar que “o primeiro sendo o fundo sobre o qual pode destacar-se ou o vazio diante do qual o objeto pode *aparecer* como meta de nossa ação, é evidentemente na ação que a espacialidade do corpo próprio se realiza” (PhP, 149).

A motricidade é indissociável do espaço, pois ela nada mais é do que o seu desdobramento, a sua realização. É pelo movimento no espaço que o corpo veicula e efetiva suas intencionalidades; é no espaço que nelas é inoculado um sentido, é no movimento que enxergamos a gênese do significado. Assim sendo, Merleau-Ponty passa ao exame da motricidade, lançando mão novamente de seu procedimento de contrapor a conduta dum doente frente à dum sujeito em condições normais de saúde, buscando nas ocorrências anômalas o significado do fenômeno estudado. No caso, o autor se debruça mais uma vez sobre o comportamento e os sintomas do soldado Schneider.

Para os médicos e psicólogos que estudam seu caso, devido ao ferimento de obus Schneider é portador duma espécie de “cegueira psíquica”. Ele não consegue efetuar movimentos abstratos, ou seja, movimentações sem objetivos ou metas definidos, como os atos de mover os membros e flexionar os dedos sob comando, salvo após uma série de movimentos preparatórios nos quais ele sacode todo o corpo até mobilizar a região pretendida. Porém, ações habituais e necessárias à sua vida, como assoar o nariz e riscar um fósforo, são conseguidos sem grandes dificuldades; até mesmo o ofício de confeccionar carteiras, que é desempenhado cotidianamente pelo ex-combatente, não é afetado por tais dificuldades. Vemos que, embora Schneider apresente bloqueios para movimentos abstratos que envolvam até a localização de regiões corporais, como o nariz e a cabeça, a sua movimentação concreta, isto é, os seus gestos e seus atos frente à sua situação atual e efetiva, não é afetada. Pelo contrário: ele a vive como um sujeito normal.

Retornemos à questão da localização dos estímulos corporais. Schneider não consegue indicar uma parte de seu corpo nem com um dedo e muito menos com uma régua de madeira; todavia, se o deixarem pegar a região pretendida, ele consegue, a muito custo, localizá-la. Como essa distinção entre os atos de pegar e de mostrar é possível? Observa Merleau-Ponty que

No mesmo doente [Schneider] e também nos cerebelosos, constata-se uma dissociação entre o ato de mostrar e as reações de pegar ou de apreender: o mesmo paciente que é incapaz de mostrar com o dedo, sob comando, uma parte de seu corpo, leva vivamente a mão ao ponto onde um mosquito o pica. Há portanto um privilégio dos movimentos concretos e dos movimentos de apreensão do qual devemos procurar a razão. (PhP, 150)

Até essa altura, vínhamos discutindo o entrelaçamento dos sentidos do corpo, negando que, pelo simples fato de seus órgãos serem distintos, houvesse uma separação estrita entre os dados da sensibilidade. Paradoxalmente, agora Merleau-Ponty evidencia

uma diferenciação entre o tato e a visão após a análise do comportamento de Schneider, que vivencia uma preponderância dos estímulos táteis. Como dar conta desse impasse entre duas dimensões sensíveis? Como explicar que a apreensão seja diferente do ato de mostrar, visto serem ambos duas formas diferentes do ato de apontar e firmar uma localização? Ora, esqueçamos que o ato de pegar, dependente do tato, é um movimento concreto, referente à situação atual que se apresenta ao doente.

A apreensão, ao contrário da visão e do ato de mirar, ligados ao movimento abstrato, é um ato que já começa antecipando seu fim (cf. PhP, 150), desenhando seus gestos visando à meta a ser alcançada, constituindo todos os seus movimentos parciais como preparação para o ato final de pegar. Trata-se dum tipo de movimentação que *aproxima* o paciente de sua meta, coloca-o em contato direto com ela, preparando-se em cada gesto parcial; ao contrário da visão, que é mais abstrata pelo fato de se fazer à distância, a partir dum ponto remoto, com o sujeito *afastado* de seu objetivo. O paciente é incapaz desse tipo de movimentação abstrata pelo fato de que está encerrado em seu meio atual, aprisionado ao seu contexto, acorrentado ao habitual e ao que a atualidade o obriga a fazer; ele não consegue, pois, *ultrapassar* a sua inserção no presente contexto.

Por consequência, “o doente tem consciência do espaço corporal como local de sua ação habitual, mas não como ambiente objetivo, seu corpo está à sua disposição como meio de inserção em uma circunvizinhança familiar, mas não como meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre.” (PhP, 151). Tal é a explicação para o fato de Schneider não encontrar dificuldades em manejar seus instrumentos de trabalho e também para a localização imediata do ponto de seu corpo que é ferroadado. No primeiro caso, como se trata dum trabalho repetitivo e costumeiro que já caiu no domínio do habitual, seu corpo prontamente se engaja na concretude de situação que o trabalho lhe exige; no segundo, há um estímulo pontual de dor e comichão, o qual seu corpo é incapaz de ignorar. Nos dois casos, vemos se tratar de engajamentos em situações efetivas.

O exemplo dos gestos militares é ainda mais assertivo. Observando-se as condutas do normal e do paciente, nota-se neste a imersão no contexto e nos movimentos que ele implica é integral, o doente coloca todo o seu corpo na praxe das gesticulações do ritual militar, é impossível para ele interromper seu gesticular, cada gesto é meticulosa e metodicamente executado. Embora o normal consiga executar os mesmos atos, ele ainda os pode interromper a qualquer momento, deformá-los à sua vontade e até mesmo executá-los sem que haja a necessidade dum cerimonial ou dum

contexto que os exija. No normal, além dos movimentos concretos, há a possibilidade também do movimento abstrato. Colocando-se como o sujeito normal, conclui Merleau-Ponty que “por meio de meu corpo enquanto potência de um certo número de ações familiares, posso instalar-me em meu meio circundante enquanto conjunto de *manipulanda*, sem visar meu corpo nem meu meio circundante como objetos no sentido kantiano, quer dizer, como sistemas de qualidades ligadas por uma lei inteligível.” (PhP, 152). O doente, refém dos movimentos concretos, está rebaixado à condição passiva frente à experiência; já o normal, além de também ser paciente, não deixa de lado a sua função de agente, ele é também capaz de reagir e dar novo arranjo às tarefas que o polarizam. Nos dois tipos de movimentação, é o corpo fenomenal que está em questão, o que nos permite caracterizá-los como movimentos pré-objetivos.

Analiseemos pormenorizadamente o fenômeno da picada. Schneider não conseguia dar razão do espaço de seu corpo, porém, ao sentir o ferrão dum mosquito, ele leva rapidamente a mão ao ponto estimulado, sem precisar de movimentos preparatórios. Não se trata duma recaída no preconceito mecanicista, no qual, pela sensibilidade tátil da área afetada, um mecanismo foi acionado; não se trata também, ao visar o ponto picado, “de situá-lo em relação a eixos de coordenadas no espaço objetivo” (PhP, 153). Se pensássemos tal ocorrência segundo paradigmas empiristas, tratar-se-ia duma reação esperada do braço do soldado, enquanto órgão formado por músculos, ossos e nervos dotados de capacidades sensoriais. O que há efetivamente é, diz o autor, a mão fenomenal a se lançar numa região dolorosa do corpo fenomenal (cf. PhP, 153). Observemos agora o fenômeno oposto, a sua capacidade de executar normalmente os gestos concretos de seu ofício artesanal. Trazendo para o lado do intelectualismo e da filosofia subjetivista, haveria nesse fato o ressurgimento de algumas representações em latência, que Schneider traria novamente à tona por um ato do intelecto; ora, no desempenho de sua função, não é uma vontade ou uma representação que suscitam a sua ação, mas antes “a bancada, a tesoura, os pedaços de couro apresentam-se ao sujeito como polos de ação, eles definem por seus valores combinados uma certa situação, e uma situação aberta, que exige um certo modo de resolução, um certo trabalho.” (PhP, 154), ou seja, é o contexto da própria experiência que convocou as suas potências motrizes.

Portanto, em Schneider os distúrbios devem ser localizados no corpo fenomenal e na sua maneira de se projetar à experiência do mundo, e não creditados à perda de certas qualidades sensoriais e motoras ou de determinadas representações. Do contrário,

cairíamos novamente na polarização entre as explicações do empirismo e do intelectualismo. Os problemas do soldado ferido não são sintomas em “terceira pessoa”, ou seja, males que o afetariam em seu corpo e em seu espaço objetivos; o distúrbio está na ordem do fenomenal. Como comenta Moutinho sobre o presente caso,

O doente possui portanto uma deficiência que não concerne nem ao pensamento nem ao movimento como processo em terceira pessoa- e, por contraste, nos revela a potência motora, motricidade que nos fará lançar a atenção não mais para o passado (corpo habitual), mas para o futuro (o fim, por meio da intencionalidade). (MOUTINHO, 2006, 132).

A aparição em cena da temporalidade, pela referência ao passado entranhado no corpo habitual e em seus sedimentos, remete-nos ao fato de que há uma *ausência* ou uma falta que causa os sintomas de Schneider, como se uma dimensão existencial lhe tivesse sido subtraída. Ele está preso ao atual, condenado a se curvar passivamente perante o seu mundo; assim, quando faz seus movimentos preparatórios a fim de encontrar uma parte do corpo ou quando, pelo tato, ele reconstitui a forma completa dum objeto o qual não consegue traçar abstratamente com a visão, ele intenta “fazer de seu corpo um objeto de percepção atual; interrogado sobre a forma de um objeto em contato com seu corpo, ele próprio procura traçá-la seguindo o contorno do objeto.” (PhP, 156).

Em contrapartida, o que podemos concluir na movimentação do normal, que consegue executar os movimentos abstratos tanto quanto os concretos? O que a observação da normalidade pode nos esclarecer em contraponto à patologia? O sujeito normal não necessita dos movimentos preparatórios elaborados pelo doente, pois nele “cada estimulação corporal desperta [...] um tipo de ‘movimento virtual’; a parte interrogada do corpo sai do anonimato, anuncia-se por uma tensão particular e como uma certa potência de ação no quadro do dispositivo anatômico.” (PhP, 157). O normal é capaz tanto dos movimentos concretos quanto dos abstratos porque seu corpo não apenas se comunica com o atual e o real, condicionado pelas suas tarefas; ele pode se mover espontaneamente e sem a exigência duma meta, interrogando também o irreal, o possível, o ausente, o virtual e o imaginário.

Enxergamos isso com mais clareza quando, no exemplo dado por Merleau-Ponty, deparamo-nos com um colega e lhe dirigimos um aceno ou um cumprimento para chamar sua atenção. O normal tanto pode executar seu gesto quando, de fato, seu conhecido está presente numa situação efetiva, quanto pode flexionar o braço e estender a mão a seu bel-prazer, como se “brincasse” com seu corpo a acenar para um amigo

ausente e/ou imaginário. Se falássemos de Schneider ou dum doente similar, como o cerebeloso, o gesticular só seria possível se eles realmente se deparassem com o colega numa rua e estivessem distantes dele; sozinhos, para eles seria impossível conceber e executar tal ato. Logo, “no sujeito normal, o corpo não é mobilizável apenas pelas situações reais que o atraem a si, ele pode desviar-se do mundo.” (PhP, 157). O movimento abstrato permite, então, que o sujeito se situe numa dimensão fictícia; tal é o motivo, retomando-se o exemplo do gestual militar, de que o normal se irrealiza no papel de soldado ao executar um gesto de respeito, tal como um ator a se colocar num personagem, ao contrário do doente, que ali deposita sua vida inteira.

Vai daí a necessidade, nos cerebelosos e em Schneider, dos movimentos preparatórios, quando se trata de mostrar uma parte do corpo ou de mobilizá-la; o ato de sacudir e estremecer o corpo seria uma operação na qual os membros e órgãos que não são atualmente reclamados pelo mundo externo sairiam de seu anonimato e se animariam ao se atualizarem com tal movimentação. No normal, seu corpo não necessita de solicitações atuais para se animar; ele está sempre pronto a se anunciar, a abandonar seu estado de anonimato, a mobilizar as suas potências sensoriais e motoras mesmo que elas não sejam prontamente requisitadas. O mesmo se pode dizer da dificuldade que o doente tem para sentir os contornos dum objeto: ele precisa tateá-lo e correr com os dedos pelo seu formato, a fim de determinar as suas formas por dedução, ao contrário do normal, cuja experiência motora de tal objeto, sedimentada no histórico de sua sensibilidade e nos seus hábitos, é retomada por uma abstração de seu formato.

Desta maneira, a diferença decisiva entre o doente e o normal se dá na capacidade que este tem de se engajar em projetos; em outras palavras, ele consegue partir de seu atual e se projetar para além de seus limites, dirigindo-se ao horizonte do possível, ao virtual, fazendo um uso diferenciado dos arranjos do mundo e de seu corpo. Exatamente o contrário do doente, que nada faz além de se resignar ao mundo acabado e estável de sua atualidade. Concluimos então que “o normal *conta com* o possível, que assim adquire, sem abandonar seu lugar de possível, um tipo de atualidade; no doente, ao contrário, o campo do atual limita-se àquilo que é encontrado em um contato efetivo, ou ligado a esses dados por uma dedução explícita.” (PhP, 157-158). Descobrimos aqui a distinção que há entre movimento concreto e movimento abstrato: o primeiro se configura como resposta e engajamento na situação atual, o outro é a expressão dum projeto. Em outras palavras, há articulação entre motricidade e temporalidade. Com efeito, o movimento abstrato se alimenta tanto do sedimentado no corpo habitual quanto

dos sentidos de sua atualidade, e são esses elementos que lhe fornecem o ímpeto para se lançar no seu horizonte de objetivos realizáveis. Assim, a doença de Schneider pode ser apontada como a perda da capacidade de abstração em sua motricidade, encerrando-o definitivamente no atual.

Porém, todo movimento do corpo é um ato de se mover no espaço, ou seja, sobre e no mundo. A potência motriz é sempre encarnação duma intencionalidade, todo movimento encerra em si uma intenção, tornando absurdo falar dum “movimento em-si e para-si”. Todo movimento, diz-nos Merleau-Ponty, necessita de um *fundo*, ou seja de um sentido imanente ao seu desenrolar. Fazendo referência à Psicologia da Forma, a figura, para ser reconhecida como tal e em sua estrutura, implica na existência dum horizonte na qual ela pode se perfilar. É esse fundo que possibilita a comunicação intrínseca entre as duas camadas existenciais no normal, comportando-se como o terceiro termo, uma vez que abstração e concretude não podem ser pensadas como duas substâncias separadas. Porém, a diferença das duas é antes de nível do que de essência: no movimento concreto, o fundo é o mundo dado tão-somente, enquanto que no abstrato tal fundo é um mundo construído (cf. PhP, 159). Poderíamos afirmar, grosso modo, que as duas dimensões se interpenetram e se retroalimentam, tais como as relações entre corpo habitual e corpo atual. Mas quais as consequências de se postular esta imbricação? No que o movimento concreto contribui para a sua contraparte, e quais os efeitos que o movimento abstrato causa em sua outra face?

Nas palavras de Merleau-Ponty:

O movimento abstrato cava, no interior do mundo pleno no qual se desenrolava o movimento concreto, uma zona de reflexão e de subjetividade, ele sobrepõe ao espaço físico um espaço virtual ou humano. [...] o primeiro [o movimento concreto] ocorre no ser ou no atual, o segundo [o movimento abstrato] no possível ou no não-ser; o primeiro adere a um fundo dado, o segundo desdobra ele mesmo seu fundo. (PhP, 160)

Vem somar-se à ambiguidade do corpo habitual e do corpo atual a natureza ambígua do movimento abstrato e do movimento concreto. O sujeito da percepção tanto está engajado em suas tarefas atuais quanto, simultaneamente, está polarizado por intenções que as ultrapassam; no que tange à temporalidade, ele está intrinsecamente ligado ao presente e também projetado ao porvir. O hábito retoma seu passado, ao passo que a abstração lhe permite construir um mundo humano a partir do mundo percebido, ou seja, antecipar o devir que é ainda virtual em sua presente situação. Entre essas duas dobras do tempo, há o laço da atual que as une e lhes confere um significado. No centro

desse laço, participando dessa temporalidade, está o corpo fenomenal, pivô da existência, eixo de sua experiência mundana.

2.2 Intencionalidade e mundo: a instituição do arco intencional

Nessa articulação estabelecida entre o hábito e a atualidade, a motricidade concreta e a abstrata, vimos que o corpo fenomenal assume um papel crucial: embora ambíguo, é por trazer em si essa abertura originária que ele opera a síntese entre as dimensões temporais, recolhidas num único movimento existencial. É isso o que lhe confere a sua atualidade, que funda o tempo presente, no qual passado e futuro buscam seus fundamentos e significados. É isso o que nos permite falar do corpo como *em situação*.

Isto posto, é óbvio que os sintomas de Schneider advêm dos estilhaços de obus alojados em seu cérebro; assim como, no caso dos cerebelosos, a deficiência motriz é causada pela sua doença. Logo, não se trata dum distúrbio do entendimento, duma vontade engendrada pela razão para se abster dos movimentos abstratos em detrimento dos concretos, dum recalque ou trauma no sentido psicanalítico. Em resumo, o paciente não escolhe ou decide se aprisionar à situação efetiva; se a sua capacidade de decisão é afetada por um sintoma corporal, é sinal de que o entrelaçamento entre o corpo e a consciência se confirma. Porém, o ex-soldado não sofre apenas de distúrbios motores e de cognição: além de confundir os atos de pegar e de mostrar, Schneider apresenta, como o atestam alguns capítulos da *Fenomenologia da Percepção*, distúrbios afetivos concernentes à sua relação com os outros, ao estabelecimento de amizades, à iniciativa sexual, à capacidade de ter e de expressar sentimentos e de utilizar a linguagem de maneira espontânea. Em Schneider, nos cerebelosos e nos pacientes de cegueira psíquica há uma simplificação do movimento existencial, caracterizado por uma limitação ou uma ausência, isto é, uma experiência do mundo que se dá de maneira incompleta e fragmentada.

Como poderemos pensar essa incompletude da experiência sem, no entanto, recair no preconceito do corpo *partes extra partes*? Ou, em contrapartida, sem deslocar a questão para a psicologia subjetivista? Se a experiência de Schneider é afetada por inteiro, não podemos mais afirmar que seus sintomas são causados por uma lesão em determinada região encefálica. Reformulemos a pergunta: o que falta no doente que está

presente no sujeito em condições normais? O que é escamoteado à experiência do doente?

Regressemos à análise dos sintomas de Schneider e dos outros pacientes apontados por Merleau-Ponty. Vemos inicialmente, conforme foi discutido na seção anterior, a ausência da dimensão existencial do corpo abstrato, explicitada na sua incapacidade de desempenhar movimentos dirigidos a horizontes virtuais e/ou distantes de seus órgãos motores. Nos doentes, há apenas a capacidade de executar movimentos habituais ou há muito sedimentados pelo costume, e ainda os movimentos reclamados pela sua situação atual, conforme se observa que Schneider, a despeito de não conseguir flexionar os membros sob comando e sem uma meta definida, desempenha sem titubeios o seu trabalho artesanal, manejando os materiais e ferramentas com os quais está acostumado, dum modo quase automático.

Porém, se se tratasse de representar, teatralmente, os gestos e a mímica de seu ofício, ele não conseguiria colocar o corpo a seu favor e precisaria recorrer à série de movimentos preparatórios. Em sua experiência truncada, em que podemos também incluir os cerebelosos e os pacientes de cegueira psíquica, o distúrbio motor não é estritamente um sintoma que lhes afetaria o corpo e, por meio dele, num sistema de correspondência, o seu juízo e o seu pensamento; o que lhes falta e que o normal pode usufruir é uma faculdade de projeção e de polarização de suas tarefas perante o mundo. Constata Merleau-Ponty que “os distúrbios motores dos cerebelosos e os da cegueira psíquica só podem ser coordenados se se define o fundo do movimento e a visão, não por um estoque de qualidades sensíveis, mas por uma certa maneira de ordenar ou de estruturar a circunvizinhança” (PhP, 164). É a abertura ao mundo percebido que no doente é prejudicada; tal é o significado de seus sintomas.

Vai daí a necessidade dos movimentos preparatórios para a indicação de certas regiões do corpo. Como sua experiência mundana está fragmentada, restrita a certas regiões de seu ser no mundo, para a indicação de partes de seu corpo que não são pontualmente excitadas, como no caso da picadura dum mosquito, é preciso colocar todo o braço e até mesmo a pele em movimento, pois o movente, entre seu ponto de partida e seu alvo, “é desarranjado pelo próprio movimento e precisa ser reconstruído após cada fase do movimento” (PhP, 166).

Assim, quando inutilmente tenta desempenhar um movimento abstrato, Schneider falha porque estes movimentos se dão duma maneira fragmentada, em etapas estanques, sem que haja um sentido a atravessá-los e a lhes conferir uma intenção.

Encadeando a esse argumento o sintoma da dissociação entre o ato de pegar e o de apontar (o experimento com a régua de madeira), Merleau-Ponty aventa a hipótese de que os distúrbios práticos de Schneider se ligam à falta do campo visual em sua experiência (cf. PhP, 166). Mas será que podemos realmente acatar essa tese, conferindo essa pretensa proeminência à visão, correndo o risco de mais uma vez resvalar em um preconceito do pensamento?

De fato, a visão compete essencialmente à movimentação abstrata, pois é pelo ato de ver um objeto distante que o sujeito em condições normais se projeta num horizonte virtual e coordena seus movimentos em direção a uma meta afastada no espaço. Apesar de contar plenamente com a função do tato, que é a única presente nos doentes, o normal ainda conta com a capacidade de indicar e apontar à distância, sem a necessidade de apreender o objeto. Mesmo com os olhos fechados, como vimos anteriormente, o normal consegue executar movimentos abstratos; até mesmo um cego (cf. PhP, 166) sem os sintomas dos cerebelosos e de Schneider consegue fazer os mesmos movimentos. Não nos esqueçamos de que, sem se tratando do soldado, os ferimentos de guerra não lhe tolheram a visão, ou seja, Schneider não perdeu as faculdades da visão, embora elas convivam com seus distúrbios motores. Como, então, Merleau-Ponty quer levantar a hipótese de que é seu campo visual que lhe foi negado?

Observemos outro experimento descrito pelo fenomenólogo, que permite aprofundar a problemática da visão. Um paciente com os mesmos sintomas de Schneider e provido de visão consegue bater à porta se ela está diante de si e ao alcance de seus punhos; todavia, ele não consegue reproduzir o gesto de golpear a tábua se a porta foi ocultada ou se não está ao seu alcance. Distante do paciente, ele não consegue efetuar o gesto “mesmo se está com os olhos abertos e fixados na porta” (PhP, 167). O paciente ainda consegue enxergar, seus olhos permanecem sensíveis aos estímulos visuais, porém seu campo motor é limitado ao tátil. Não há exatamente uma perda da visão, mas sim um empobrecimento de suas capacidades motoras.

Como caracterizar, portanto, esse empobrecimento do ato de ver e essa limitação ao tato que os sintomas do paciente nos desvelam? Como explicar tal fenômeno no âmbito de seu mundo e no campo motor nele incrustado? Pela confrontação de tais problemas, conclui Merleau-Ponty que

Visivelmente, para que um objeto possa desencadear um movimento, é preciso que ele esteja compreendido no campo motor do doente, e o distúrbio consiste em um

estreitamento do campo motor, doravante limitado aos objetos efetivamente tangíveis, excluindo este horizonte do tocar possível que no normal os circunda. (PhP, 167)

Este estreitamento do qual fala Merleau-Ponty é o que limita o doente à sua situação concreta e atual, acessível mais facilmente pelo tato; é por isso que, embora Schneider seja incapaz de movimentos abstratos, ele ainda consiga desempenhar suas tarefas habituais, como o seu trabalho de fabricar utensílios artesanamente. Esse campo prático contraído é o que opera a cisão entre os movimentos abstrato e concreto e que aprisiona o doente na atualidade; é o que permite também, grosso modo, explicar a dissociação entre o ato de ver e o ato de pegar.

Entretanto, podemos ainda falar duma dissociação, correndo o risco de associar a visão à consciência interna e o tato ao corpo externo *partes extra partes*? Há ainda o risco de retornar ao impasse entre exterior e interior? A visão e o tato, longe de se reduzirem ao desdobramento de objetos externos para uma consciência e ao acionamento de gatilhos corporais pontualmente localizados, operam, antes dessa classificação, uma espécie de *acesso ao mundo*, pois, antes de se cristalizarem numa operação intelectual ou numa função orgânica, eles permitem nossa abertura à existência pela via da percepção. Como assinala Renaud Barbaras:

Com efeito, longe de que possa ser descrita como possessão da coisa mesma por um sujeito ubíquo, a visão, tanto quanto o tato, pertence a uma carne e é por conseguinte ela mesma visível; ela está inscrita no mundo que ela própria faz aparecer, tanto que nele se encontra separada pela espessura de sua própria carne, e que o próprio visível recolhe então numa profundidade sem medida. (BARBARAS, 2009b, 226)

Como sentidos, visão e tato não captam e formatam somente dados desenhados para eles; ambos se abrem ao mesmo mundo, articulam-se numa experiência única, o que nos permite constatar uma continuidade entre os dois. Essa continuidade é o que está ausente em Schneider e nos outros pacientes.

Trasladando-nos à experiência do normal, a descoberta mesma dessa imbricação entre o tátil e o visual faz cair por terra a dissociação com a qual se vinha tentando clarificar os fenômenos sensórios e a patologia de Schneider. Nesse ponto Merleau-Ponty está plenamente de acordo com Kurt Goldstein, compartilhando das conclusões do médico sobre o comportamento de seus pacientes: é impossível o estudo do tátil ou do visual puro no normal, pois não se trata de duas dimensões justapostas da experiência e que, por isso, poderiam separadas; ao contrário é na patologia e apenas nela que se pode operar tal divisão e na qual pode existir, plenamente, um tátil puro e um visual ausente (cf. PhP, 169). A visão age qualitativamente na experiência tátil dum

indivíduo saudável, ampliando-a com suas contribuições, mas não no sentido duma dimensão agindo sobre a outra ou lhe conferindo um adendo; essa continuidade ocorre porque o corpo do normal como um todo está se projetando ao seu mundo, ou seja, ele desfruta plenamente de sua experiência.

O que a análise dos casos clínicos de Goldstein descritos por Merleau-Ponty clarifica em nossa discussão? Quais as consequências filosóficas que poderíamos derivar de seus resultados? O comportamento anômalo de Schneider permite descobrir que

a doença, desorganizando a função visual, não evidenciou a pura essência do tátil, que ela modificou a experiência inteira do sujeito ou, se se prefere, que não há no sujeito normal uma experiência tátil e uma experiência visual, mas uma experiência integral em que é impossível dosar as diferentes contribuições sensoriais. (PhP, 169)

Será distendendo os “fios intencionais”, ou seja, apontando o afrouxamento das intencionalidades no comportamento do doente, que Merleau-Ponty resolverá os impasses sem recair num pensamento fundamentado na dualidade consciência-corpo. Deste modo, o movimento abstrato e o movimento concreto só estarão de fato distintos no indivíduo doente; tal separação é visível somente no comportamento patológico⁸. Examinemos agora a outra vertente dos distúrbios da experiência do doente, ou seja, os males acarretados pelas deficiências do intelecto. Retomando algumas peculiaridades comportamentais do ex-soldado, encontramos distúrbios não apenas na parte motora, mas um empobrecimento das capacidades intelectuais. Vejamos as observações do filósofo quanto aos problemas cognitivos apresentados por Schneider.

A primeira deficiência intelectual digna de nota é a incapacidade de compreensão de algumas metáforas simples que, na maioria das ocasiões, constituem-se de figuras de linguagem e expressões coloquiais típicas, em muito já sedimentadas no uso corrente da linguagem: para o ex-combatente, as figuras do “pé da cadeira” ou da “cabeça de um prego” são incompreensíveis, mesmo que ele conheça os dois objetos isoladamente; a associação significativa é que permanece impossível. Do mesmo modo, analogias simples como “a pelagem é para o gato aquilo que a plumagem é para o pássaro” e também “a luz é para a lâmpada o que o calor é para o aquecedor” são sentenças cifradas para o intelecto do paciente, que nelas enxerga apenas a junção de algumas palavras que, tomadas em si, não possuem quaisquer afinidades de sentido (cf.

---

⁸ Como se lê: “A distinção entre o movimento abstrato e o movimento concreto não se confunde portanto com a distinção entre o corpo e a consciência, ela não pertence à mesma dimensão reflexiva, ela só tem lugar na dimensão do comportamento.” (PhP, 175)

PhP, 179). O que se vê, grosso modo, é uma falha no entendimento de Schneider concernente à sua capacidade de efetuar sínteses com os dados captados pelos sentidos.

Porém, poderíamos tão facilmente (e, até, de certa maneira apressada) constatar que o doente teve furtadas as categorias de seu intelecto e que nele é isso o que mais propriamente chamaríamos de “falta”? A questão extrapola os limites da reflexão categorial, pois o que de fato está ausente são as *relações* entre os fragmentos estanques que lhe chegam de seu mundo percebido; ou, para falar na linguagem fenomenológica, desapareceram as intencionalidades. O corpo de Schneider está como que desprovido de seus fios intencionais e meramente reduzido à vestimenta da mente, embora tal invólucro possa mais facilmente ser comparado a uma armadura, que aprisiona e sufoca o intelecto, causando-lhe toda sorte de efeitos. Portanto, qual é realmente o distúrbio que afeta o soldado ferido? Responde-nos o filósofo: “em Schneider, o que compromete o pensamento não é o fato de que ele seja incapaz de perceber os dados concretos como exemplares de um *eidos* único ou de subsumi-los a uma categoria, é ao contrário o fato de que ele só pode ligá-los por uma subsunção explícita.” (PhP, 179). O que está mais profundamente comprometido em Schneider é a espontaneidade de sua existência motora: enquanto o sujeito normal está enraizado no mundo e aberto às suas solicitações, tendo um comportamento ajustado ao espaço que o circunda e visando os horizontes abertos ao seu redor, em Schneider a vivência do mundo exige uma incessante atividade categorial. Ao desempenhar uma prosaica tarefa cotidiana (como o seu trabalho de fabricação de artigos de couro), ou ao interpretar expressões correntes e banais (o pé da mesa, a cabeça de um prego), o soldado não as compreende, pois só consegue subsumir os dados de sua sensibilidade a ideias gerais e abstratas, não conseguindo raciocinar por analogias ou compreender metáforas (para ele, a imagem da “cabeça” de um prego, ou seja, sua extremidade superior e de formato alongado, é algo totalmente incompreensível), ou ainda decifrar o sentido total de uma cena que se apresenta a seus olhos. É preciso, para o soldado ferido, que sua percepção presente seja subsumida e comparada a uma categoria abstrata para ganhar sentido; a síntese perceptiva⁹, anterior e originária em relação à do entendimento, não ocorre nele. Os fios

---

⁹ A experiência de Schneider é truncada pois a estrutura de seu corpo é fragmentada; por conta disso, é até mesmo difícil falar de um corpo “próprio”, pois suas partes são desligadas entre si e não estabelecem relações com o todo, sob o regime de corpo *partes extra partes* (daí a dependência fatal do entendimento, que opera como subjetividade abstrata envolvida pelo corpo de matéria). No normal, “a conexão entre os segmentos de nosso corpo e aquela entre nossa experiência visual e nossa experiência tátil não se realizam pouco a pouco e por acumulação. Não traduzo os ‘dados do tocar’ para a ‘linguagem da visão’ ou inversamente; não reúno as partes de meu corpo uma a uma; essa tradução e essa reunião estão feitas

intencionais das regiões de seu mundo percebido não se comunicam e nem se abrem umas às outras, seu mundo sensível resume-se a um conjunto de sínteses intelectuais. Seu distúrbio afeta a atitude natural, tornando-o refém de seu entendimento, ao contrário do normal, que conta, além da atividade de subsunção e generalização, constrói um mundo percebido ao sincronizar seu corpo com ele.

Se ainda pudermos falar duma falha em Schneider, é da intencionalidade projetada ao virtual e ao ausente. E em que isso o diferencia do sujeito normal em suas relações com o espaço? Ora, o normal não descarta a sua presença na situação concreta; ele também se engaja em seu mundo, mergulha em suas tarefas, solicita-o e por ele é solicitado; porém, ao se defrontar com uma das tarefas de sua experiência, o sujeito normal traz consigo todo um acúmulo de experiências familiares e análogas, um sedimento que é trazido à tona a todo instante. Junto com a retomada de seu passado, ele também consegue romper as barreiras da sua situação concreta, seja buscando um arranjo diferenciado de sua experiência, seja aprimorando-se por um outro uso das capacidades motoras de seu corpo, seja modificando radicalmente os conteúdos sedimentados que lhe vêm.

O normal conta com uma plasticidade que é o cerne da deficiência de Schneider. Pois, na experiência plena de contato com o mundo

Ora ela se enfraquece, como na fadiga, e então meu “mundo” de pensamentos se empobrece e até mesmo se reduz a uma ou duas ideias obsedantes; ora, ao contrário, dedico-me a todos os meus pensamentos, e cada frase que dizem diante de mim faz então germinar questões, ideias, reagrupa e reorganiza o panorama mental e se apresenta com uma fisionomia precisa. (PhP, 183)

Portanto, a principal deficiência de Schneider é justamente a incapacidade de concretizar a síntese entre a sensibilidade e a significação, partindo em duas uma única dimensão de existência. Seu problema, antes de ser motor ou intelectual, ou ainda um sintoma orgânico, é existencial.

Em sua percepção, os dados do mundo nunca se comunicam, limitando-se a repousar num isolamento substancial, como se as características e faces de cada objeto ou as variadas perspectivas nas quais uma situação pode ser vislumbrada se isolassem por completo, cada um afirmando um modo único de existir que nada teria de

---

de uma vez por todas em mim: elas são meu próprio corpo” (PhP, p.207). A perda dessa espontaneidade que torna todas as partes do corpo presentes ao mesmo tempo é o núcleo da deficiência de Schneider. A observação do comportamento do sujeito sadio leva à conclusão de que a síntese perceptiva é sincrônica em relação à síntese corporal, em perpétua interdependência, impossível de ser classificada como evento ou objeto autóctone e como categoria do entendimento.

semelhante com os outros, arruinando qualquer intencionalidade que os pudesse atravessar. É por isso que, ao descrever uma caneta-tinteiro, que lhe é apresentada dum ângulo no qual o prendedor está invisível, Schneider percorra-a num reconhecimento fragmentado, enumerando cada característica parcial (cf. PhP, 183-184) como um núcleo de significado apartado dos demais. Diz o paciente: isso brilha, isso é um instrumento, isso tem reflexo, isso pode ser um vidro colorido, isso se usa para anotar algo, isso deve ser um lápis ou um porta-caneta, lançando o significado-objeto no reino das indeterminações perpetuamente abertas.

Não há um fio de intencionalidade a percorrer cada região percebida da caneta-tinteiro, ou, em se falando como a filosofia criticista, não há categoria a se subsumir tal mosaico de dados sensoriais. Lembremo-nos também da maneira como Schneider ouve uma história: a narrativa para ele é um conglomerado de episódios isolados, sem um significado que os interligasse, sem uma “trama” na qual cada capítulo seria o seu desenrolar gradual, assim como para ele as características da caneta não se reuniam e se comunicavam na caneta total.

Ao contrário, “no normal, o objeto é ‘falante’ e significativo, o arranjo das cores imediatamente ‘quer dizer’ algo, enquanto no doente a significação precisa ser trazida de outro lugar por um verdadeiro ato de interpretação.” (PhP, 184). É isso que permite ao normal endereçar uma intenção ao mundo que o envolve e no qual ele se movimenta, projetar-se no horizonte do possível e do potencial, deixar-se invadir pela situação e, assumindo-a e retomando o repertório de experiência passadas, ele a modifica e se deixa modificar por ela. O sujeito saudável não vivencia em sua existência os pares antagônicos representados por hábito e atualidade, corpo e consciência, experiência e subjetividade, sentido e significado, passado e porvir, interior e exterior, movimento abstrato e movimento concreto, pois as regiões de sua experiência vivem uma imbricação contínua, uma união intrínseca fundada num nexo de temporalidade, cada parte sendo atravessada pela outra num fluxo infindável. Se há separação, ela é fruto duma atividade analítica realizada numa etapa posterior.

Já ao doente o que falta é justamente esse arranjo total da experiência, que é encarada como um ajuntamento de fatos fortuitos e de estados transitórios da mente, separados entre si como compartimentos estanques e como peças sem encaixe. Schneider não entende nunca o sentido total duma narração, ele reclama por pontos de inflexão no qual os episódios são resumidos e a trama é novamente explicada, o mesmo se dando com as operações matemáticas: quando lhe pedem que efetue o produto de

5+4-4 (PhP, 187), Schneider calcula a expressão numérica como duas operações independentes entre si, sem observar a estrutura do problema, embora ele conheça a série dos números de cor e seja capaz de trabalhar com as quatro operações básicas da matemática. Ou seja, ele consegue raciocinar o número como ente autóctone, sem, no entanto, abstrair as suas relações apontadas pela função algébrica.

Refaçamos então a pergunta que nos guiou durante essas reflexões, invertendo, contudo, a sua ordem: o que o sujeito normal possui que faz com que sua experiência tenha uma coesão que falta na experiência do doente? Há, no embate da consciência com o mundo exterior, a instituição dum nexo primordial entre o sujeito corpóreo e o mundo percebido, que possibilita a tensão entre as várias dimensões de sua experiência. Responde-nos Merleau-Ponty que

a vida da consciência- vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva- é sustentada por um ‘arco intencional’ que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. (PhP, 190)

É ao conceito de arco intencional, como sistema de tensões entre os feixes de intencionalidades reclamados pela experiência, ideia problemática e um tanto quanto controversa nos escritos merleau-pontyanos, que a análise existencial da motricidade do corpo próprio nos arrasta, à guisa mais de consequência do que de conclusão. É este arco que se distende na experiência de Schneider e dos demais pacientes, diminuindo a coesão entre os setores de sua experiência. A rigor, o arco intencional não nos fornece a chave da experiência perceptiva, mas antes nos dá a medida primeira para toda análise que quiser se debruçar sobre as questões que concernem ao ser no mundo.

2.3. Conclusão

A essa altura de nossas reflexões e discussões, cabe a pergunta: ao quê exatamente a análise da espacialidade e da motricidade do corpo próprio nos conduz e qual o seu peso perante a problemática que vínhamos desenvolvendo até então? Ora, o surgimento dum arco intencional a articular os vários setores da experiência lança luz sobre um corolário fundamental: a ideia do corpo fenomenal como veículo da existência conduz a uma revisão do conceito de espaço. Para um corpo dotado de tal estatuto filosófico precisamos dum renovado conceito de espaço, capaz de atender à demanda deste sujeito corpóreo sem as lacunas do espaço *partes extra partes*. É todo o panorama

da existência que experimenta uma mudança radical após a crítica aos preconceitos clássicos.

É no espaço, portanto, que o ser-no-mundo corporal viverá a experiência de se comprimir entre o passado sedimentado e o futuro como horizonte virtual a se fazer; mais ainda, é o espaço o solo privilegiado que permite o fluir duma camada de experiência a outra, articulando as suas variadas regiões com coesão. Porém, a espacialidade não é experimentada apenas a partir de fora; o que dizer então do desdobramento dos sentidos, que faz com que os dados táteis ganhem um sentido visual dentro do amplo campo da sensibilidade, e vice-versa? O que faz emergir tal campo? Eis aí a espacialidade fenomênica a acolher a filigrana de significados comunicados pela sensibilidade.

Mais do que isso, reportado à síntese sensório-motora do corpo, o espaço fenomênico não apenas oferece a chave das coordenadas de cada órgão sensorial e a sua posição funcional perante o todo:

O que reúne as ‘sensações táteis’ de minha mão e as liga às percepções visuais da mesma mão, assim como às percepções dos outros segmentos do corpo, é um certo estilo dos gestos de minha mão, que implica um certo estilo dos movimentos de meus dedos e contribui, por outro lado, para uma certa configuração de meu corpo (PhP, 208)

O espaço é exatamente o local desse ‘estilo’ mencionado por Merleau-Ponty, é nele que as modulações do corpo em seu embate com o mundo são revestidas de intenção¹⁰. Ou seja: é na motricidade e pelo seu desdobramento espaço-temporal que se verifica o fenômeno da expressão. Como não é um objeto físico à mercê das leis mecânicas, a faculdade motriz do corpo é sempre uma expressão, uma comunicação e uma construção de significado, até mesmo nos seus movimentos mais sutis e involuntários. O mesmo podemos concluir do mundo que o envolve; ao invés dum somatório de eventos físicos, o que vemos é a produção constante dum sentido imanente, que se desdobra aos poucos, num trabalho nunca terminado e sempre a se

---

¹⁰ Aqui aparece pela primeira vez uma das principais fórmulas do pensamento merleau-pontyano, que se refletirá em suas obras tardias: a comparação do corpo próprio a uma obra de arte, seja ela uma figura, um poema ou mesmo uma música. Diz-nos o autor que “um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial.” (PhP, 209-210). Tal analogia pode ser mais facilmente entendida pelo fato de que a obra de arte traz um sentido imanente a si, que nunca se esgota em suas várias aparições e que sempre traz algo de novo para quem a contempla de outras perspectivas. Tanto o corpo quanto a expressão artística se caracterizam não por carregar um sentido pronto e definitivo, mas sempre um sentido *se fazendo*.

desempenhar. Toda motricidade é expressão, isto é, abertura e ocultamento de significados, enigma a ser decifrado, mistério que reclama o próprio desvelar.

3. FALA E EXPRESSÃO: o enigma do excesso sobre o mundo

Merleau-Ponty consagra toda a primeira parte da *Fenomenologia da Percepção* à instituição de outro estatuto filosófico do corpo, que não repetisse os postulados do preconceito realista e de sua contraparte, o preconceito idealista. Vimos a exaustiva contestação do corpo enquanto invólucro material da mente (pela descoberta de uma dimensão de hábitos sedimentados em que se baseia a atualidade do corpo) e do corpo enquanto móbil impelido por causas externas (ao se atentar para o fato de que, enquanto movimento abstrato, o corpo ultrapassa sua posição atual e se relaciona com significações latentes e possíveis).

Todas essas reflexões desembocam numa discussão sobre o corpo como expressão, ou seja, como gestual e fala. Ora, porque a expressividade é justamente o tema escolhido por Merleau-Ponty para terminar (oferecendo-o à guisa de conclusão) seu estudo acerca do corpo fenomenal? Como os seus passos anteriores podem conduzir a uma descrição do fenômeno da expressão?

A expressividade é evocada pela temporalidade implícita que se inscreve no corpo ao se examinar o seu movimento de existência. Com a sugestão de um passado (no corpo habitual) e de um porvir (no movimento abstrato), ambos se tornam manifestos numa *retomada (reprise)* de sentidos no presente (corpo atual e movimento concreto), que reaviva os sedimentos do passado e se lança rumo a um horizonte de possibilidades. Deste modo, a expressão motora do corpo (englobando seus gestos, atitudes, movimentos, expressões faciais, emissão de sons, a fala, a articulação de palavras, o tom de voz, etc.) não será apenas reação a efeitos exteriores ou símbolo de pensamentos já consumados, mas gênese e preparação de significados em meio ao mundo. É nesse terreno que a fala assume o papel de excesso e de consumação de um pensamento no exterior, abrindo o sujeito à presença de outrem.

Para se entender esse excesso do corpo sobre o mundo é necessário, pois, retomar as descrições empreendidas por Merleau-Ponty acerca da fala.

3.1. “A palavra tem um sentido”: a fala como consumação do pensamento

Em se tratando da linguagem, num primeiro momento Merleau-Ponty nos alerta que a linguagem codificada e instituída é um fenômeno posterior à fala espontânea e corriqueira. Isso porque a faculdade de falar tende a ser compreendida previamente como posse de “imagens verbais”, isto é, de “traços deixados em nós pelas palavras pronunciadas ou ouvidas” (PhP, p.237), que, organizando-se como um estoque de frases ou de construções verbais frequentes, permite que o sujeito possa falar e nomear seus objetos e sensações.

Mais uma vez, ouvimos o eco dos preconceitos clássicos do pensamento, pois “quer esses traços sejam corporais, quer eles se depositem em um ‘psiquismo inconsciente’, [...] nos dois casos a concepção da linguagem coincide em que não há ‘sujeito falante’” (PhP, p.237). De fato, os preconceitos clássicos partem de um pressuposto comum: a expressão não é manifestação do ser no mundo do sujeito, antes é um processo que relega um papel puramente instrumental ao sujeito da expressão, tornando-o veículo de significações já concluídas, quer sejam significações da ordem do em si quer do para si. Seja constituída por estímulos motores ou representações da consciência, “a fala tem lugar em um circuito de fenômenos em terceira pessoa, não há ninguém que fale, há um *fluxo de palavras que se produzem sem qualquer intenção de falar que as governe*.” (PhP, p.238, grifo meu). Sob esse pressuposto, nos dois casos, ora a significação está inteira nos fenômenos do mundo, ora ela está contida na consciência dum sujeito transcendente.

Essa dissolução fica mais clara ao examinar os sintomas de doentes acometidos por distúrbios de linguagem, no copioso método de Merleau-Ponty. Segundo o filósofo, a anartria (distúrbio que afeta a articulação verbal) sempre está associada a algum tipo de afasia, que atinge especialmente a inteligência e o modo com o qual o paciente vai dispor das palavras.

Como se comportam os pacientes assolados por tais males? Percebe-se, numa observação preliminar, que há dissociação completa entre a fala como instrumento de ação concreta e como expressão gratuita e desinteressada. Para o doente, é fácil responder “não” ao questionário do médico, especialmente quando as perguntas versam sobre sintomas e situações atuais, vividas pelo paciente no momento de sua resposta. Contudo, se não houver algo para ser negado imediatamente, o paciente não consegue emitir sua resposta negativa de maneira espontânea. O que se vê claramente é que “a mesma palavra que permanece à disposição do doente no plano da linguagem automática furta-se a ele no plano da linguagem gratuita” (PhP, p.238), evidenciando

que a diferença entre o normal e o patológico não é a posse de um “estoque de palavras” (isto é, de imagens ou traços verbais) maior ou menor, mas a maneira como as palavras são utilizadas em sua relação com o mundo.

A dissociação se tornará mais gritante no experimento das cores, em que Gelb e Goldstein identificam uma “amnésia dos nomes de cor” (*Die Farbensamenamnesie*), que por sua vez, apresenta-se como “manifestação especial de um distúrbio mais geral” (cf. PhP, p.239). Qual seria, pois, esse distúrbio fundamental? Os pacientes submetidos à experiência, além de não conseguirem identificar as cores por seus nomes, tampouco conseguem classificar objetos coloridos segundo os parâmetros de tonalidade e gradação de matizes. Instados a classificar todas as fitas azuis que lhes apresentam, embora iniciem o trabalho de classificação corretamente, logo juntam à classe dos matizes pálidos do azul fitas que ostentam um verde ou um rosa mais pálido¹¹, “como se lhes fosse impossível manter o princípio de classificação proposto e considerar as amostras sob o ponto de vista da cor do começo ao fim da operação” (PhP, p.239). E por que, no início do experimento, a sua conduta cumpria normalmente a tarefa? No início do trabalho, o que permitia aos doentes recolher todos os objetos da mesma cor era a semelhança imediata, a comparação efetiva de dois espécimes da mesma cor, a aproximação de uma a uma das amostras, de modo que é num distúrbio do entendimento que precisamos localizar a doença. Os doentes “se tornaram incapazes de subsumir os dados sensíveis a uma categoria, de ver de um só golpe as amostras como representantes de um *eidos* azul.” (PhP, p.239)

Se o distúrbio está no entendimento do doente, não foi a perda da imagem motora da palavra ou o esquecimento da ideia representada por ela que o paciente sofreu, mas sim o “poder geral de subsumir um dado sensível a uma categoria, [...] [o paciente] voltou a cair da atitude categorial na atitude concreta”¹² (PhP, p.240). A

---

¹¹ “Se, por exemplo, pede-se a eles que classifiquem amostras segundo a cor fundamental, constata-se primeiramente que o fazem mais lentamente e mais minuciosamente que uma pessoa normal: eles aproximam umas das outras as amostras a comparar e não veem com um só olhar aquelas que “ficam juntas” (PhP, p.239)

¹² Pela leitura dessa citação, podemos julgar erroneamente que entre a atitude concreta e a atitude categorial haja uma diferença de valor e, portanto, uma dualidade entre as duas dimensões. Apesar dessa polaridade aparente, o texto de Merleau-Ponty alude mais a uma diminuição de potência da experiência (sua limitação a uma dimensão de menor complexidade) do que a uma espécie de ruptura. A diferença entre as atitudes concreta e categorial está relacionada à capacidade do sujeito de retomar e modelar seu ambiente. Observe-se o comentário de Bimbenet: “Porque é um comportamento englobante, a atitude categorial assinala nossa humanidade através da reunião dos comportamentos concretos que constituem nossa natureza, e só é libertadora através das diferentes estruturas nas quais o homem se aprisiona” (BIMBENET, 2004, p.62). A diferença é de complexidade e, por conta disso, é de caráter sumamente dialético: enquanto a atitude concreta é submissão e subordinação total ao ambiente e ao imediato, a

conduta dos pacientes de Goldstein e de Gelb contesta a noção das imagens verbais pois conduz a linguagem ao contato ingênuo do mundo pré-tético, visto que, em ambos os casos, a palavra não possui significação alguma, não traduz as intenções do sujeito em seu mundo, “não tem nenhuma potência interior e é apenas um fenômeno psíquico, fisiológico ou mesmo físico justaposto aos outros e trazido à luz pelo jogo de uma causalidade objetiva” (PhP, p.240). Eis o fluxo de palavras em terceira pessoa: oscilando entre as posições empirista e subjetivista, “na primeira, não há ninguém que fale; na segunda, há um sujeito, mas ele não é o sujeito falante, é sujeito pensante” (PhP, p.241).

Sob a égide das imagens verbais, a palavra jamais terá um sentido. A objetividade operante da fala ocasionará um esgotamento da linguagem, reduzida a duas atitudes contraditórias perante o mundo, e é nisso que o comentário de Waldenfels se mostrará pertinente. Adotando-se o ponto de vista dos preconceitos clássicos,

Nele [no preconceito empirista] o sentido seria imposto do exterior, só haveria falas *sobre* a experiência, mas nenhuma fala surgindo das profundezas *da* experiência mesma. Por outro lado [no preconceito subjetivista] se a experiência fosse eloquente por si mesma, a fala não diria nada além do que já foi dito. [...] Dito de outra maneira, a fala seria ou completamente ativa e produtora, ou totalmente passiva e reprodutora. Ou as coisas não diriam nada, ou diriam tudo. (WALDENFELS, 1999, p.58, grifos do autor)¹³.

É a polarização dessas duas fortes tradições de pensamento, denunciadas no comentário de Waldenfels, que Merleau-Ponty busca combater ao afirmar que *a palavra tem um sentido*. Dizer que a palavra possui um sentido, seguindo-se o argumento do fenomenólogo, é argumentar que a palavra *se orienta* pela experiência, partindo dela (e não se limitando a suas fronteiras, como queria sugerir o preconceito empirista), mas também não a esgota e nem esclarece por completo seu significado¹⁴ (posto que não cumpre as pretensões de clareza e exatidão do preconceito subjetivista).

---

atitude categorial permite que exista uma paisagem mental e um horizonte de possibilidades, isto é, ela mede a potência com a qual o sujeito percipiente pode transcender seu meio, integrando e retomando essa adesão inicial inscrita pela atitude concreta. Ela é, a rigor, uma ordem mais complexa e integrada: “a atitude categorial fornece, assim, o fio diretor da coesão da investigação, embora seja ela que prescreva à vida, senão sua direção teleológica, ao menos o princípio de sua inteligibilidade” (BIMBENET, 2004, p.67).

¹³ Tradução nossa. Optou-se por traduzir o termo francês “parole” por “fala” a fim de relacionar com o sentido que o termo “fala” vem adquirindo ao longo do texto, em especial o seu uso no presente capítulo. Ademais, “parole” (traduzido comumente por “palavra” em português) pode ser relacionada com o ato de falar na língua portuguesa, visto que, nesse idioma, não há distinção semântica entre a palavra escrita e a palavra pronunciada.

¹⁴ O fato de que não exista uma expressão completa da linguagem (deixando sempre uma margem de terreno a ser explorado quando da retomada dessa fala) implica num excesso que bem poderíamos chamar de *enigma*, pois se trata de algo inefável e de sentido indecifrável. Essa noção, de um sentido latente (um invisível) é explorada com mais profundidade na obra tardia de Merleau-Ponty, embora já apareça

Todavia, o comentário de Waldenfels traz o problema, mas ainda não o soluciona. O que significa dizer, *latu sensu*, que a palavra tem um sentido, e como esse postulado ultrapassa efetivamente os dois preconceitos? O sentido de uma fala não é o efeito nem o representante de um pensamento, é a irrupção desse mesmo pensamento no exterior, no corpo do sujeito e de seu mundo circundante, como consumação desse pensamento. Vejamos a análise de Bimbenet:

No uso normal da fala “a palavra tem um sentido”, o que se quer dizer é que ela não é um acompanhamento exterior do pensamento, mas, ao contrário, é a sua efetivação possível. O sentido das palavras se ensina na sua própria textura verbal, por uma forma de expressividade imanente cuja arte fornece o paradigma ainda discreto, mas já insistente. [...] A função afetada nos diferentes casos de afasia que Merleau-Ponty analisa não é nem a motricidade e nem a inteligência, ou, dito de outro modo, nem a capacidade de mobilizar o aparelho fonético e articulatório, nem a de organizar as palavras segundo seu valor proposicional, mas uma “vida” da linguagem que é “inteiramente motricidade e inteiramente inteligência”. O que o doente se tornou incapaz de fazer é de ordenar espontaneamente a gesticulação fonética frente às significações objetivas, ou, ao contrário, de ver o mundo ao redor de si solicitar visões ou questões de sua parte. (BIMBENET, 2004, p.138)

Sendo assim, a fala como expressão e dotada de sentido parte de um determinado recorte do real e, indo além do pensamento, suscita novas questões e abre novos campos de significação num mundo percebido. Porém, ao afirmar que o pensamento tende para a fala como sua consumação ou seu acabamento, quais as consequências de se fundir o pensamento à sua expressão?

Ora, todo pensamento, mesmo quando não verbalizado ou figurado, é linguagem, visto que “o objeto mais familiar parece-nos indeterminado enquanto não encontramos seu nome, por que o próprio sujeito pensante está em um tipo de ignorância de seus pensamentos enquanto não os formulou para si ou menos disse e escreveu” (PhP, p.241), isto é, o pensamento tende à expressão pois é só se tornando linguagem que ele pode engendrar seu significado; do contrário, tratar-se-ia de um pensamento vazio, irracional, incapaz de ser comunicado e, portanto, inexistente para si¹⁵.

---

mencionada em suas obras iniciais. Comentando essas reflexões ulteriores, vale destacar a leitura de Raphaël Gély sobre o enigma da percepção: “este percebido, em seu enigma constitutivo, é vivido então como o correlato de um sujeito que faz a experiencição do enigma originário de sua vida perceptiva, finalmente de seu corpo de onde brota e não cessa de brotar a própria possibilidade de um ver” (GÉLY, 2011, p.21). A visão é, pois, o preenchimento e cumprimento de uma potência de ver e ser visto. Mas jamais é visão de sobrevoos; é visão encarnada, que se faz dentro de um campo recortado no mundo. Veremos mais adiante como a expressão (sempre incompleta e, pelo mesmo motivo, sempre passível de ser reaberta e retomada) opera de maneira similar ao fenômeno de ver e ser visto.

¹⁵ “À famosa questão de Kant, podemos responder que pensar é com efeito uma experiência, no sentido em que nós nos damos nosso pensamento pela fala interior ou exterior” (PhP, p.241). Mesmo que num

Assim, é pela utilização da palavra que se torna possível pensar (e possuir, e se situar em) um mundo. O reconhecimento dos objetos é comprovado ao nomeá-los, como atestam os exemplos e analogias evocados pelo fenomenólogo: uma criança reconhece uma escova (e apreende sua ideia) ao nomear tal objeto de “escova”, Deus cria o universo nomeando os seres e a magia manipula e age sobre as coisas na medida em que conhece seus nomes (cf. PhP, p.242). A palavra não é apenas um signo indicativo dos objetos, ela habita as coisas e veicula suas significações no exterior. A fala não se dá num domínio de um pensamento puro, no terreno da transparência entre as consciências, mas se dá em meio ao mundo, entre dois sujeitos estranhos a si, e, portanto, “não traduz, naquele que fala, um pensamento, já feito, mas o consuma. Com mais razão ainda, é preciso admitir que aquele que escuta recebe o pensamento da própria fala” (PhP, p.242), inaugurando então a possibilidade de comunicação. O ato da fala nada mais é que retomar pela linguagem o pensamento do outro, instituído sobre um terreno de significações comuns.

Porém, a fala não consegue exprimir tudo; sempre deixa algo de excedente que incita novos pensamentos, ou lacunas que remanejam o significado a algo novo. Pela retomada da fala de outrem (do que nela é excesso ou falta) há um remanejamento das forças de significação, pois quando o pensamento alheio me é comunicado, institui novos sentidos e outros pensamentos que anteriormente não me pertenciam. Como explicar esse fenômeno advindo da comunicação? Ora, “o fato é que temos o poder de compreender para além daquilo que espontaneamente pensamos. [...] cada palavra de um texto difícil desperta em nós pensamentos que anteriormente nos pertenciam, mas por vezes essas significações se unem em um pensamento novo que as remaneja a todas” (PhP, p.243).

Desta maneira, descobrimos que através da fala existe “uma reflexão no outro, um poder de pensar *segundo o outro*” (PhP, p.243). Com o surgimento de outro sujeito encarnado nesse contexto de comunicação, a fala não pode ser apenas um índice do pensamento de cada um, que se encarregaria de manifestar significações já possuídas por cada uma das consciências, mas uma expressão que nasceria em um deles e teria sua continuidade e acabamento no outro.

É exatamente isso o que Merleau-Ponty quer dizer ao atribuir um sentido imanente à palavra. Contudo, encontramos novos problemas: como lidar com a

---

momento posterior o pensamento se cristalice em representação (colocando objetos e relações ideais), sua primeira formulação se dá no campo da linguagem.

opacidade que cada sujeito traz consigo? Como será possível estabelecer um mundo linguístico comum, para que esses sujeitos possam se comunicar?

Vínhamos até então desenvolvendo o argumento de um pensamento entranhado na fala. No fenômeno da comunicação, a linguagem precisa estar inserida num contexto de ação, amparada por significações já disponíveis e dotadas de um uso convencional. Não é à toa que Merleau-Ponty evoca o aprendizado de um idioma estrangeiro e o contato inicial com um texto filosófico ainda desconhecido; no primeiro, o uso das expressões verbais e gestuais desvela seu significado num contexto de ação, no segundo, mesmo que o texto não seja profundamente compreendido, já secreta no leitor um esboço de seu estilo, a partir do sotaque, dos cacoetes e das obsessões do autor. Mesmo uma pintura ou poesia não compreendidas introduzem sua linguagem no público pelo estilo e pelo uso de suas faculdades expressivas, trazendo a lume um significado que vai se fazendo. É aí que a opacidade, as lacunas e o não dito, típicos a toda forma de expressão, competem para a consumação de um *pensamento na fala*. Ao se entrelaçarem a fala e o pensamento, desvela-se a imanência¹⁶ entre a expressão e o exprimido, justamente o que o pensamento objetivo tentava separar.

Façamos então a descrição fenomenológica do pensamento na fala, segundo o exemplo de um orador no ato de ler seu texto, tal como foi ilustrado por Merleau-Ponty. Mesmo que o texto do discurso esteja pronto para a leitura ou que se improvise o pronunciamento, o orador na tribuna não o pensa como terminado e logo após o traduz em sua fala: o sentido vai se construindo conforme o texto é proclamado, de modo que “as palavras ocupam todo o nosso espírito, elas vêm preencher exatamente nossa expectativa, [...] mas não seríamos capazes de prevê-lo e somos possuídos por ele. O fim do discurso ou do texto será o fim de um encantamento.” (PhP, p.245). É só após seu término que se poderá elaborar um juízo sobre ele. De modo que a fala do orador nada mais é que o seu pensamento manifesto. Durante o discurso, o orador não

---

¹⁶ Entretanto, dizer que o sentido da expressão não vem de seu exterior (ou seja, da fala como vestimenta das ideias) não implica no contrário, que seria colocar o significado no interior e reproduzir o preconceito idealista, reforçando o pensamento como fonte de sentido. Na leitura de C.A.R. de Moura, aproximando Merleau-Ponty da *epoché* husserliana, a imanência do signo ao significado não os funde num único ente-mas estabelece uma distância entre eles, que permite a passagem de um a outro por um ato da consciência: “entre a expressão e o exprimido, existe uma *ação* que jamais fará das significações algo dado, mas que também, o que é importante, me dará sempre a certeza de que terei delas a ‘quase-presença’; uma ação que manterá a *distância*, mas que *garantirá sempre a passagem* da expressão ao exprimido.”(MOURA, 2001, p.256). A relação diacrítica entre expressão e exprimido é problemática, e não é nossa intenção aprofundá-la neste capítulo, mas essa passagem permite restituir a importância filosófica da opacidade e da incompletude em todo gesto expressivo. Pois a expressão completa, como queriam os preconceitos objetivista e subjetivista, só é pensável na visão de sobrevoos.

dispunha da palavra tal como de um estoque de palavras na memória¹⁷, as quais ele selecionaria a que melhor se dispunha para sua apresentação.

Pois bem, o orador, esteja ele discursando de improviso ou não, permite enxergar o fenômeno com nitidez: nem repetição de mecanismos pré-estabelecidos e nem representação de termos e imagens recolhidos na memória, a expressão, ao atrelar pensamento e fala, coloca a linguagem como um campo de ação cavado pelo corpo no mundo, uma maneira de engendrar intencionalidades e, em suma, de ser no mundo. Não é necessário que a palavra exista como ideia para ser conhecida e pronunciada: “Basta que eu possua sua essência articular e sonora como uma das modulações, um dos usos possíveis de meu corpo. [...] a palavra não é um certo lugar de meu mundo linguístico, ela faz parte de meu equipamento, só tenho um meio de representá-la para mim, é pronunciá-la” (PhP, p.246). A expressão permite ver com clareza a articulação entre a conduta motora e a atividade significante.

Falamos até agora da expressão de um sujeito presente; mas o que dizer então quando imaginamos a expressão de um sujeito ausente? Merleau-Ponty fala de uma espécie de “pseudopresença” de seu colega Pedro¹⁸, que, a despeito de como é formada sua imagem, é visado e recriado em sua relação com o mundo, na maneira como trata e se dirige ao mundo que o circunda. Vejamos como se dá essa operação imaginativa.

---

¹⁷ Merleau-Ponty traz aqui a distinção que Bergson faz entre memória-hábito e recordação. Ora, para entrarmos nessa discussão, é preciso compreender o que significa o conceito de imagem em Bergson e como ele se relaciona com a percepção. Em Bergson, cuja filosofia ainda resvala no dualismo entre realismo e idealismo, a imagem encarna esse nexos entre o corpo e a consciência, pois não é nem objeto real e nem representação consciente, posto que depende da memória para se fazer e da sua relação com outras imagens sensíveis para se fazer. A rigor, ela está a meio caminho da coisa e da sua representação. Vendo isso, constatamos que “aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa experiência passada. Na maioria das vezes, estas lembranças deslocam nossas percepções reais, das quais não retemos então mais que algumas indicações, simples ‘signos’ destinados a nos trazerem à memória antigas imagens” (BERGSON, 2006, p.30). A memória trabalha em concomitância com a percepção, pois, ao retomar lembranças em cada objeto percebido, mobiliza potências e possibilidades de ação do corpo. Ora, mas estando ainda aferrado ao plano dualista, o autor de *Matéria e memória* traz essas duas variantes: a saber, a memória enquanto hábito (disposição para uma ação real e pontual) e a memória como recordação (evocação espontânea e imaginativa de uma imagem enquanto representação) Por isso, é preciso grafar a diferença entre essas duas modalidades: a memória “ora se fará na própria ação, e pelo funcionamento completamente automático do mecanismo apropriado às circunstâncias; ora implicará um trabalho do espírito, que irá buscar no passado, para dirigi-las ao presente, as representações mais capazes de se inserirem na situação atual.” (BERGSON, 2006, p.84). Fica evidente aqui o que separa Merleau-Ponty de seu antecessor (pelo fato do fenomenólogo combater as posturas dualistas), mas a passagem evocada permite também iluminar seus pontos em comum: nos dois filósofos, a recordação se insere num contexto de ação real através de uma *retomada* (*reprise*), sempre entrevista no momento em que o corpo está agindo no mundo, inserido numa circunstância que lhe reclama um posicionamento. Apesar de tributário duma filosofia dualista (ainda profundamente cartesiana), Bergson já antecipa essa profunda comunhão do corpo com o mundo, isto é, a sua existência em movimento. A despeito das críticas e dos posicionamentos diferentes, é nesse terreno que sua filosofia e a de Merleau-Ponty caminham lado a lado.

¹⁸ A tradução optou pela variante lusófona de “Pierre”.

Quando o amigo Pedro é evocado, o que é trazido à consciência não é a ideia de Pedro ou a sua percepção esmaecida pelo tempo de ausência ou pela superposição de outras imagens. Ao imaginá-lo, é forjada uma espécie de “pseudopresença”, em que o Pedro imaginário é trazido em seu modo de estar no mundo, em sua expressão, na maneira de perceber o mundo e de nele dirigir suas intencionalidades. Logo, não é apenas sua representação mental ou a cópia de sua aparência que é evocada, mas toda a sua conduta. É a partir dessa conduta que se formará, qual sejam, as imagens verbais de Pedro ou de qualquer outra pessoa ausente.

Existe, portanto, uma fala originária a fundamentar toda e qualquer imagem verbal, fala essa que testemunha o mundo pré-tético que servirá de base a todas as idealizações, e “assim como Pedro imaginado é apenas uma das modalidades de meu ser no mundo, a imagem verbal é uma das modalidades de minha gesticulação fonética, dada com muitas outras na consciência global de meu corpo” (PhP, p.246). Nem dado sensível, nem representação mental, a fala é ser no mundo, maneira de se relacionar, de tratar e de se orientar ao mundo e no mundo, e é nesse sentido que podemos lhe atribuir o papel de ser um poder de expressão natural (cf. PhP, p.247) desempenhado pelo corpo.

Já não tem sentido, pois, tentar estabelecer quaisquer relações de exterioridade entre fala e pensamento. A palavra não é mais a vestimenta ou o signo de um pensamento, pois não somente o designa, mas se torna a sua presença no mundo sensível, seu emblema ou seu corpo (PhP, p. 247). Ademais, por trás dos gestos e da fala, não existe um pensamento já concluído, mas toda uma significação se fazendo. A palavra habita o objeto e torna possível o “milagre da expressão” (no sentido de algo maravilhoso e surpreendente que vem à tona como o novo, tomando-se o sentido literal do termo *miraculum*), como lemos no comentário de Moura:

enquanto aquilo que me garante a “quase presença” da significação no sensível, ela tem por tarefa garantir que, a partir do aspecto parcial, é a aparência total que pode ser, não possuída, mas seguramente vislumbrada. A expressão será, então, a certeza de que, se a infinidade das aparências jamais me será dada como presente, posso superar de alguma forma essa situação e ter ao meu alcance essa infinidade como “quase-presente”. (MOURA, 2001, p.258)

Merleau-Ponty não apenas usa as potências da expressividade nesse capítulo para jogar a pá de cal sobre a longa tradição dos preconceitos clássicos, mas conduz o leitor, ao término da primeira seção de sua obra, ao novo estatuto filosófico do corpo que vem exaustivamente propondo, que é o de corpo fenomenal. A discussão do

fenômeno da fala abre terreno para a inserção desse corpo falante: ao executar a operação expressiva, o corpo não apenas lança mão de significações que estariam ao seu dispor como instrumentos, mas, ao habitar e rearranjar a linguagem, “faz a significação existir como uma coisa no próprio coração do texto, ela a faz viver em um organismo de palavras, ela a instala no escritor ou no leitor como um novo órgão dos sentidos, abre para nossa experiência um novo campo ou uma nova dimensão” (PhP, p.248), reabrindo o passado ao se alimentar dos sedimentos das aquisições culturais e da memória afetiva. Isso se observa, para se tomar a analogia utilizada pelo filósofo, nos fenômenos de expressão no teatro e na música. Ao apreciarmos uma sonata, a significação musical da peça toda é inseparável dos sons e silêncios que a conduzem, de modo que é impossível fragmentar a sonata em notas musicais e sons distintos, seu sentido habita o todo e dele é inseparável. No teatro, quando uma atriz encarna o papel de Fedra, há um momento de total indistinção entre o corpo da atriz real e o da personagem, de modo que os sentidos se misturam e se interpenetram¹⁹.

Ao alinhar fala e pensamento, Merleau-Ponty coloca as significações no mundo e faz com que toda significação, toda ideia e toda imagem sejam entes encarnados²⁰, presenças que podem ser percebidas. Toda expressão é movimento existencial- e por isso precisa contar com o sedimentado, ou seja, com todo o universo de aquisições culturais no qual o indivíduo está mergulhado.

Portanto, é necessário reiterar as palavras de Merleau-Ponty

A nova intenção significativa só se conhece a si mesma recobrando-se de significações já disponíveis, resultado de atos de expressão anteriores. As significações disponíveis

---

¹⁹ “A significação musical é inseparável dos sons que a conduzem: antes que a tenhamos ouvido, nenhuma análise permite-nos adivinhá-la; uma vez terminada a execução, só poderemos, em nossas análises intelectuais da música, reportar-nos ao momento da experiência [...]. Da mesma maneira, a atriz torna-se invisível, e é Fedra quem aparece. A significação devora os signos e Fedra tomou posse de Berma tão bem, que seu êxtase em Fedra nos parece ser o máximo do natural e da facilidade.” (PhP, p.248)

²⁰ Ao afirmar que o sentido *habita* a palavra (o verbo habitar adquirindo aqui o caráter de algo que é inerente, próprio e familiar à palavra, estabelecendo entre os dois uma relação de intimidade e apagando possíveis estranhamentos e discrepâncias entre os dois termos), Merleau-Ponty instaura a indistinção entre o quê seria da ordem do empírico (o som, a pronúncia, a escrita) e da ordem do intelectual (a ideia propriamente dita, a adequação necessária com o objeto nomeado) ao tomar os dois domínios como intrínsecos. Há aqui uma curiosa relação de *inerência como transcendência* apontada por Françoise Dastur, que consiste na “matriz mesma duma intencionalidade que não é mais simplesmente ‘objetivante’, mas sim ‘operante’, segundo os próprios termos de Husserl, porque ela é o fato duma consciência que se projeta tanto no mundo físico como no mundo cultural” (DASTUR, 2001, p.51). O problema de outrem na filosofia merleau-pontyana nasce daí, dessa consciência que, como excesso e transbordamento na natureza e na cultura, seja numa relação direta ou no anonimato, é consciência encarnada no mundo. E o ato de desejar o outro é tributário de minha encarnação, que se descobre encarnada ao experimentar a encarnação do outro. Voltaremos aprofundadamente a essa questão nos capítulos pertinentes.

entrelaçam-se repentinamente segundo uma lei desconhecida, e de uma vez por todas um novo ser cultural começou a existir. (PhP, p.249)

Esse “novo ser cultural”, que é uma espécie de excesso sobre o mundo, isto é, um sentido ainda aberto e indefinido, é enigma a ser explorado por novas e outras intenções de expressão.

3.2. Fala falante e fala falada: o corpo como fonte de significado

Esse excesso sobre o mundo não é tarefa delegada ao corpo fenomenal por mera escolha ou pelo contato imediato que este estabelece com o mundo. Ao reaproximarmos o sentido da palavra, a expressão verbal perdendo seu papel de instrumento das significações da consciência e se atrelando intrinsecamente à sua forma sensível de manifestação, essa imanência de palavra e sentido é que o faz com que o corpo seja o agente da expressão, capaz de comunicar um sentido ao assumir os caracteres do mundo sensível e retomá-los num novo movimento existencial.

Ora, essa capacidade de se ultrapassar pela expressão não se limita apenas às modalidades da linguagem verbal, posto que a palavra não é uma forma privilegiada de expressão, mas sim uma das várias maneiras pelas quais o corpo se exprime na existência. Nesse sentido, podemos alinhar a fala e os gestos como duas diferentes maneiras pelas quais o corpo manifesta, constrói e comunica significados, mas que, malgrado suas diferenças formais, exprimem uma mesma relação com o mundo. Se delegássemos à fala a supremacia de forma superior de expressividade, seríamos ainda tributários de uma consciência desencarnada e alheia perante o mundo, onde qualquer ideia de comunicação se faria impossível. Não haveria expressão, apenas uma reflexão solipsista sobre conceitos gerais e transcendentais, que não traduziriam propriamente uma experiência sensível. Ora, se há expressão, é necessário que haja algo ou alguém para o qual tal manifestação se dirija e que possa retomá-la em seu sentido instituído. Só há comunicação, portanto, quando as falas, os gestos, as feições, o comportamento e todo o aparato motor envolvido no ato de exprimir se colocam em um mundo e entre outros corpos.

Para que haja comunicação e o sentido viceje plenamente nas palavras e gestos, é preciso que a expressão seja encarnada. Observemos o comentário de José Bettencourt da Câmara, concentrado especificamente no fenômeno de expressão.

Corpos se exprimem e falam, não espíritos. Não é uma consciência que, exterior ao mundo, soberanamente o abarca e o designa que no texto da *Phénoménologie de la Perception* evoca a expressão “sujeito falante” (que poderíamos, ou deveríamos, alargar

à de “sujeito expressivo”), outrossim um corpo que, pertencendo ao mundo, não deixa de usufruir da propriedade reflexiva que dele como que lhe permite afastar-se, para o dizer. (CÂMARA, 2005, p.111)

É o corpo, pois, que torna possível e que consoma o ato expressivo (que não só depende, mas é correlato da percepção); é pela retomada de hábitos adquiridos, pelo engajamento nas demandas atuais e concretas e pelo movimento de transcendência da elaboração de novas significações que se engendra o dito “milagre” da expressão. A correlação com a percepção, por sua vez, testemunha uma relação *orgânica* entre sujeito e mundo.

Analisemos essa questão. Imanente às suas aparições sensíveis, o sentido nasce, por um lado, do corpo que se entranha no meio mundano e, por outro, do mundo concreto que, por meio dos corpos que nele se movimentam, consoma sua significação ao trazer novos significados à existência pelo ato de perceber e testemunhar as percepções. Nesse sentido, o comentário de Dastur é esclarecedor, pois reforça a instalação do sujeito fenomênico num mundo que suscita e fomenta significado:

Não se pode, com efeito, separar o signo (sensível) da significação (inteligível) sem mascarar a relação *orgânica* do sujeito e do mundo e sem ocultar a transcendência ativa da consciência, que não só pode se dirigir ao mundo porque já está, pelo corpo, instalada nele. Merleau-Ponty é assim conduzido a pensar a relação do corpo e da existência sobre o modelo da expressão do pensamento pela palavra, quando esta é palavra falante, na qual o exprimido não existe a despeito da expressão. (DASTUR, 2001, p.42-43)²¹

Como tal problema se desenvolve ao trazermos o corpo para o centro desse debate? O caminho que Merleau-Ponty nos convida a trilhar aponta para a expressividade corporal como condição de existência de um mundo intersubjetivo, no qual haveria uma fala instituída, um conjunto de significações previamente disponíveis, solo originário no qual, pelo comércio com o mundo e pelo contato com os outros corpos, novos gestos poderiam ser compreendidos e retomados.

---

²¹ Porém, a imanência entre o signo (gesto sensível) e a significação (sentido encarnado) não é uma diluição ou fusão de um no outro, como o comentário de Françoise Dastur pode sugerir ou como o andamento de nossa pesquisa pode levar a concluir. Há nos signos linguísticos, tanto nos verbais quanto nas demais formas de expressão corporal, uma relação diacrítica entre os vários signos envolvidos na operação expressiva, que se estabelece nas diferenças, discrepâncias e na proximidade oblíqua entre eles, de modo que “a relação lateral do signo ao signo só aparece, portanto, na intersecção e como que no intervalo entre as palavras” (S, p.68). As lacunas diacríticas entre signo e significado não encerram, portanto, uma imanência fechada, mas, ao demarcar diferenças, possibilitam a tessitura dum sentido operante, nunca acabado, sempre em vias de se preparar, fazer e consumir. Do contrário, “os signos só possuiriam uma função de advertência, advertiriam o ouvinte de ter que considerar apenas um de *seus* pensamentos” (S, p.68, grifo do autor). A distância aberta entre as dimensões do signo linguístico (“as vozes do silêncio”) é que garante a continuidade entre o pensamento e a fala, e não a sua abolição: “é um sentido lateral ou oblíquo, que figura entre as palavras- é uma outra maneira de sacudir o aparelho da linguagem ou da narrativa para dele arrancar um novo som” (S, p.75).

Vejamos como se dá esse fenômeno de comunicação. Merleau-Ponty é taxativo ao afirmar que não necessitamos procurar pelo sentido do comportamento e das reações do outro em memórias, impressões, representações e demais experiências internas. Um exemplo é a conduta da cólera: sua intenção não está atrás do gesto, da expressão facial e corporal e da movimentação agressiva, pois o próprio gesticular do colérico é seu significado (cf. PhP, p.251). Mas os gestos e intenções neles desenhados não são percebidos como coisas, ou seja, como objetos dotados de propriedades constantes e intrínsecas; é preciso, ademais, que o gestual e a conduta motora falem ao corpo, despertem suas intenções. Um comportamento só tem sentido para o corpo se este se descobre capaz da mesma conduta; é por isso que, por exemplo, “não compreendo a mímica sexual do cão, menos ainda a do besouro e do louva-a-deus”, e, numa ilustração ainda mais enfática, “se por acaso acontece que uma criança testemunhe uma cena sexual, [...] [ela] será apenas um espetáculo insólito e inquietante, ela não terá sentido se a criança ainda não atingiu o grau de maturidade sexual em que esse comportamento se torna possível para ela” (PhP, p.251).

Deste modo, a comunicação se dá através dos corpos, posto que é compreensão pelos gestos do outro. O gesto (assim como a palavra) não é coisa, seu significado nunca é dado, mas é algo a ser sempre retomado pela mímica existencial do corpo. A comunicação só se torna possível quando há “reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro. Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu” (PhP, p.251).

É pelo gesto, portanto, que objetos intencionais se desenhavam nas fronteiras no entorno do campo perceptivo e é nele que se efetiva e se atualiza o movimento existencial. Expressando-se, o sujeito está no terreno não de um “eu penso”, mas de um “eu posso”, retomando uma fórmula já enunciada nas reflexões sobre a motricidade. É se expressando (ou seja, irrompendo no exterior e deixando-se perceber pelos outros) que o ser no mundo se torna possível e passível de compreensão.

Merleau-Ponty insiste muito na questão da compreensão a despeito do entendimento dos gestos, e não apenas de modo a criticar a atitude categorial. Qual é, pois, o motivo da insistência em direcionar sua argumentação para a compreensão como gesto de retomada? Mais uma vez, ele defende a encarnação do corpo em detrimento do corpo como ente objetivo. Acompanhemos como ele descreve a percepção de um prosaico objeto cotidiano, que em seu texto é representado por uma chaminé. A

existência efetiva de uma chaminé vislumbrada pelo autor não é atestada pela reunião de suas visões perspectivas- como, por exemplo, seus variados perfis tomados em diferentes ângulos de visão- numa espécie de geometral ou modelo de chaminé que conferisse coerência a tal reunião de dados díspares, mas a comprovação de que há uma chaminé real se dá pelas suas próprias evidências perceptivas, por cada aspecto ou face que ela oferece para ser vista e sentida, e “é isso que me dá a certeza de obter dela, pelo desenrolar da experiência perceptiva, uma série indefinida de visões concordantes” (PhP, p.252). Da mesma forma que cada gesto, cada fala e cada comportamento comunicado no mundo manifestam uma identidade e uma significação que não dependem da subsunção de uma ideia para ganharem coerência: “assim como o esquema corporal, a chaminé é um sistema de equivalências que não se funda no reconhecimento de alguma lei, mas na experiência de uma presença corporal” (PhP, p.252). É isso que permite estabelecer uma relação intrínseca entre percepção, expressão e comunicação. Sendo assim, a compreensão de gestos, objetos e falas só é possível por um corpo engajado no mundo, envolvido em tarefas que o obriguem a se confrontar com o outro e manejar os objetos que sua situação lhe oferece. Esse tipo de compreensão é claramente distinto da compreensão científica, pois “é por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo ‘coisas’” (PhP, p.253), isto é, a percepção de outrem e das coisas não se faz pela reunião de dados fragmentados e manipuláveis, mas pela sua presença sensível, retomada pelo arco intencional projetado pelo sujeito fenomênico.

Devido a essas implicações entre comunicação, percepção e expressão é que o sentido do gesto e da palavra é imanente à sua manifestação sensível. Gesto e palavra são relação com o mundo, irrupção de individualidades, intencionalidades tornadas tangíveis e visíveis. Nas palavras de Merleau-Ponty,

As significações disponíveis, quer dizer, os atos de expressão anteriores, estabelecem entre os sujeitos falantes um mundo comum ao qual a fala atual e nova se refere, assim como o gesto ao mundo sensível. E o sentido da fala é apenas o modo pelo qual ela maneja esse mundo linguístico, ou pelo qual ela modula nesse teclado de significações adquiridas. (PhP, p.253)

Toda expressão pressupõe, portanto, um mundo de significações sedimentadas, ou seja, disponíveis e instituídas; pois é se descobrindo falante duma determinada língua, entranhado num contexto linguístico e subordinado a convenções gerais que um sujeito pode preparar novas significações e novos modos de se comunicar.

Porém, a entrada em cena das convenções linguísticas e de variados sistemas de expressão (as formas idiomáticas) traz à tona o difícil problema das relações entre natureza e cultura, refletido em várias discussões que se travam ao longo de toda a obra de Merleau-Ponty. No âmbito mais específico da *Fenomenologia da Percepção*, vínhamos caminhando no plano da imanência do pensamento e da fala, isto é, da imbricação e mútua implicação entre gesto e palavra. Com o surgimento da convenção linguística há uma quebra, ressurgem o fantasma das dualidades objetivas: o gesto motor é atribuído ao domínio do natural, quer dizer, do espontâneo e necessário, prescrevendo uma imanência absoluta entre gesto e seu significado, pois, tomando-se esse argumento, facilmente se concluiria que “o sorriso, o rosto distendido, a alegria dos gestos contêm realmente o ritmo de ação, o modo de ser no mundo que são o próprio júbilo” (PhP, p.254). Já na fala, que se utiliza de um idioma, uma língua ou um determinado modo de falar já consolidado, “o elo entre o signo verbal e sua significação não é inteiramente fortuito, como o mostra suficientemente a existência de várias línguas?” (PhP, p.254).

Nesse sentido, a dualidade que se estabelece é entre uma expressão necessária (o gesto, relacionado à natureza) e uma expressão contingente (a fala, ligada à cultura). Nas duas visões, perde-se o essencial perseguido por Merleau-Ponty, que é a relação intramundana que o sujeito institui através da linguagem, o seu nexos com a percepção, a tarefa de assumir um mundo e nele fazer germinar um significado encarnado.

Ao evocar a linguagem, o filósofo busca descrever suas motivações ao se direcionar e engendrar um sentido, e não a sua função conceitual, na qual cada signo linguístico ou construção sintática representaria um objeto ou uma ideia. É a linguagem emocional que está em cena aqui, não aquela que se relaciona com o mundo por semelhança ou analogia, mas a linguagem que traz sua essência emocional, que convida o sujeito a se engajar no mundo; é o sentido emocional da palavra (cf. PhP, p.254), visível na poesia, que é preciso descrever. Uma linguagem *encarnada*, portanto afetiva, relativa à experiência pré-objetiva.

Se trouxermos a linguagem, com todas as suas regras, variações (como as gírias e dialetos), leis, seus estrangeirismos e neologismos, suas racionalizações e codificações por parte dos gramáticos, suas funções de metalinguagem, dentre outras particularidades, para o plano do pré-objetivo, descobriremos que não há nada de contingente e que todas essas peculiaridades e acasos contribuem para a gênese de uma maneira de se relacionar com o mundo, tal como todos os hábitos e motivações

acumulados durante uma vida inteira participam integralmente da existência. O problema da variedade de convenções linguísticas desaparece, pois

A predominância das vogais em uma língua, das consoantes em outra, os sistemas de construção e de sintaxe não representariam tantas convenções arbitrárias para exprimir o mesmo pensamento, mas várias maneiras, para o corpo humano, de celebrar o mundo e finalmente de vivê-lo. Daí proviria o fato de que o sentido *pleno* de uma língua nunca é traduzível em outra. (PhP, p.255)

A convenção é, então, ponto de partida: a fala nova, seja ela poética, científica, filosófica, ou mesmo uma inusitada e inesperada fala coloquial, precisa de um contexto atual, isto é, uma fala sedimentada, onde já esteja instalada, para reorganizar-se em novos significados. É impossível que exista uma língua totalmente arbitrária, desprovida de contextos de ação, atemporal e concebida *ex nihilo*. Também é impossível uma língua que atinja a mais alta objetividade e o mais alto grau de clareza em sua expressão. Em contrapartida, cada linguagem possui uma maneira de tratar o mundo. A variedade de convenções linguísticas exprime diferentes modos de retomar os significados sedimentados. É por isso que “uma natureza puramente convencional do sinal nunca foi aceite por Merleau-Ponty- o que, para o filósofo, explica por que afinal temos uma única língua, por melhor que dominemos outras, e por que se admite para cada língua um gênio próprio e a impossibilidade daí decorrente da completa tradução do sentido de umas pelas outras” (CÂMARA, 2005, p.57). A ideia de *gênio próprio*, trazida pelo comentador, explicita o fato de que toda língua reclama, como o gesto, um contexto de ação e uma atitude existencial, porque “para assimilar completamente uma língua, seria preciso assumir o mundo que ela exprime, e nunca pertencemos a dois mundos ao mesmo tempo” (PhP, p.255).

A fala é, portanto, uma ação, é pensamento em ato. Ela demanda um pleno comércio com o mundo pré-objetivo, de modo que uma fala transcendente, nascida fora do mundo, perfeitamente exata e purificada de seus pormenores sensíveis é uma quimera. Por esse motivo, Merleau-Ponty nos mostra, com dois exemplos bem assertivos, que a pretensão de uma linguagem ou notação universal é um esforço vão, pois não há uma camada contingente que possa ser separada de uma camada “necessária” na expressão linguística. A presunção de exatidão de um algoritmo convencional, no fundo, só exprimirá “a Natureza sem o homem”, ou seja, o mundo como representação conceitual, não sendo jamais a notação de um pensamento puro e

claro para si mesmo (PhP, p.255)²². Já a música é um tipo de linguagem que não precisaria de convenções, pois seu sentido estaria presente em cada um dos momentos da expressão²³, o que também não é verdade, pois ela também é contato e retomada dos sons e silêncios do mundo.

A tentativa de criação de linguagens puras atesta mais um esforço para estabelecer uma clivagem entre natureza e cultura, instituindo uma suposta dicotomia entre “signos naturais” e “signos artificiais”. Estamos de volta à perspectiva da visão de sobrevoos e ao pensamento dual dos preconceitos clássicos. Retomemos a discussão que vínhamos fazendo algumas linhas atrás: ao se observar a predominância de vogais numa língua e de consoantes em outra, isto é, a presença de determinados padrões de sintaxe e de construção gramatical que variam de idioma para idioma, ressurgem a questão da dicotomia entre a natureza (de caráter universal) e a cultura (de caráter particular), que traz consigo a oposição clássica entre necessidade (que supõe a existência de leis naturais e atemporais) e a contingência (que propõe uma variedade de formas diferentes de expressão espontânea).

Como Merleau-Ponty, empenhado na dissolução dessas dicotomias, responde a esse impasse? O filósofo busca eliminar o conflito instaurado por essa dualidade

---

²² Pelo que se vê neste texto de 1945, o algoritmo, representado como uma expressão pura e universal, imune a ambiguidades e desvios linguísticos, fazia parte das inquietações filosóficas de Merleau-Ponty já na época da redação de sua tese de doutoramento e viria a ser retomado num ensaio escrito no final dos anos 50, publicado apenas postumamente. É sob essa mesma leitura que o conceito de algoritmo será criticado num texto recolhido em sua inacabada *A Prosa do Mundo*. No manuscrito lê-se que “na pureza do algoritmo, ela [a linguagem] se libera de todo compromisso com o desenrolar dos signos que ela comanda e legitima, ao mesmo tempo que estes lhe correspondem tão exatamente que a expressão nada deixa a desejar e nos parece conter o sentido mesmo” (PM, p.201-202). A pretensão de universalidade e exatidão da expressão matemática (no caso, o algoritmo) baseia-se no fato de que, dada um número inteiro n , todas as suas derivações (como $n+1$, $n-1$, $n/2$) já estariam contidas desde o início no próprio número como propriedades intrínsecas, mesmo que ainda não deduzidas. Há aí uma suposta atemporalidade nos entes matemáticos, o que serviria para justificar sua clareza e seu valor axiomático. Porém, o que Merleau-Ponty observa nas operações algébricas é que “vemos apenas que certas relações que se supõem dadas implicam necessariamente outras relações, e é porque escolhemos as primeiras como princípio e definição do objeto que as outras nos aparecem como *suas* consequências” (PM, p.202). Há, pois, uma ordem de acontecimentos e um sistema de equivalências nas operações matemáticas, os mesmos princípios operantes da percepção, o que permite enxergar uma temporalidade e uma experiência dos entes matemáticos como reconquistas e retomadas de significação. Isso implica em que o algoritmo, tal como outras significações, está no mundo, nasce dele e é nele que se desdobra. Conclui o filósofo então que “o essencial do pensamento matemático, portanto, está nesse momento em que uma estrutura se descentra, se abre a uma interrogação, e se reorganiza segundo um sentido novo que não obstante é o sentido dessa mesma estrutura” (PM, p.210). O algoritmo não é, pois, tão diferente de outras formas de expressão como a poesia, a pintura, a dança, a fala e o gesto em geral; ele é mais uma das maneiras de se manifestar um significado interior no mundo exterior, de fazê-lo encarnar-se como sensível.

²³ “O sentido de uma frase parece-nos do começo ao fim inteligível, separável dessa própria frase e definido em um mundo inteligível. [...] Na música, ao contrário, nenhum vocabulário é pressuposto, o sentido aparece ligado à presença empírica dos sons, e é por isso que a música nos parece muda.” (PhP, p.255-256)

dicotômica ao afirmar que, antes da oposição, há *passagem* da necessidade na contingência e vice-versa. Falando mais especificamente sobre a expressão, é a natureza que permite que existam inúmeras maneiras de exprimir o mundo e é essa particularidade de cada forma de expressão tributária do caráter originário do natural. É o que nos indica o comentário de Chauí sobre o fenômeno da fala:

Quando alguém fala, põe em movimento todo o sistema de diferenças que constituem a língua e das quais depende o sentido proferido; alude a significações passadas e vindouras numa constelação significativa essencial para o sentido presente; relaciona-se com outrem, de cuja escuta e resposta dependem seu próprio investimento como sujeito falante; corporifica seu pensamento à medida que o vai dizendo. Enigmática, misteriosa e totalidade aberta, a linguagem é apavorante, desde que o filósofo se distancie do comportamento dos falantes para acercar-se da experiência da fala como nascimento da expressão subindo do fundo silencioso da percepção. (CHAUI, 2002, p.17)

A descrição da fala como movimento expressivo que emerge do fundo silencioso da percepção do mundo natural ilustra a passagem da contingência em meio ao necessário: o corpo, que é um ente natural, torna-se um ente cultural ao exprimir suas intenções e motivações, lançando mão de condutas motoras e signos culturais sedimentados, sustentando sua particularidade sob um fundo de universalidade. Por conta disto é que nenhuma língua, tomada como maneira típica ou particular de um corpo se expressar, pode ser plenamente traduzida, posto que nenhuma linguagem é redutível a outra e que cada corpo acolhe e vivencia o mundo a partir de suas próprias intencionalidades. A diferença entre os signos naturais e signos culturais é apenas de grau; o que diferencia natureza de cultura é a universalidade da primeira em detrimento da particularidade da outra, o que afasta de antemão a hipótese duma cisão substancial.

Ora, tal fenômeno de cisão ocorreria caso a linguagem fosse apenas um instrumento para se nomear e manipular ou objetos, isto é, vestimenta para o pensamento e efeito causal dos objetos sobre a sensibilidade psicomotora, justamente as duas posições combatidas por Merleau-Ponty. Pois no sujeito percipiente “o signo artificial não se reduz ao signo natural porque não há signo natural no homem” (PhP, p.256), o que enxerga com mais ênfase nos gestos emocionais. Ao observar a reação emocional de um sujeito num determinado contexto de ação (seja uma reação raivosa, uma demonstração de alegria, um sinal de tristeza, um movimento de desejo, o padecer de um sentimento), “a emoção, enquanto variação de nosso ser no mundo, é contingente em relação aos dispositivos mecânicos contidos em nosso corpo, e manifesta aquele mesmo poder de ordenar os estímulos e as situações que está no seu auge no plano da

linguagem” (PhP, p.256). Como a expressão, nesse exemplo da conduta emocional, é a maneira de tratar o mundo através de infinitas modulações do corpo, é impossível identificar duas dimensões opostas no sujeito, uma consagrada à natureza e outra tributária da cultura. No ato de perceber e expressar há fusão e indistinção entre o que é espontâneo e o que é da ordem do convencional.

Tudo no corpo e no seu movimento de existência é contingente, inclusive a maneira pela qual se manifesta e o modo com o qual reage às situações dadas, pois “não é apenas o gesto que é contingente em relação à organização corporal, é a própria maneira de acolher a situação e de vivê-la” (PhP, p.256). Como exemplo, Merleau-Ponty traz as diferenças entre a mímica existencial da cólera entre um oriental e um ocidental: no japonês, a fúria e a raiva são representadas pelo sorriso, enquanto que num europeu ela é acompanhada pelo rubor das faces, pela voz sibilante e por movimentos bruscos e agressivos. Não interessa aqui a maneira convencional pela qual a cólera é vivida, seus pontos em comum e suas divergências, o fato de o ocidental e o oriental possuírem os mesmos órgãos, o que há de natural ou de arbitrário ou o contexto cultural em que tal emoção está inserida: interessa que o corpo, a despeito dos variados usos que pode ter, é potência de organizar os estímulos numa conduta e num contexto significativos, quer dizer, num movimento de *retomada*. Aqui “o que importa é a maneira pela qual eles fazem uso de seu corpo. [...] É impossível sobrepor, no homem, uma primeira camada de comportamentos que chamaríamos de ‘naturais’ e um mundo cultural ou espiritual fabricado. [...] A simples presença de um ser vivo já transforma o mundo físico, [...] dá aos seus estímulos um sentido que eles não tinham” (PhP, p.256-257).

Desta maneira, descobrimos o significado existencial da linguagem e da expressão. Como a clareza e a exatidão da fala se originam dum fundo de obscuridade, formado de convenções arbitrárias, significados já instituídos e dum excesso sobre o mundo, descobrimos que “a fala é a única, entre todas as operações expressivas, capaz de sedimentar-se e de constituir um saber intersubjetivo” (PhP, p.257-258). Ela reclama um contexto de ação, um movimento no mundo, a mobilização das potências de nosso corpo; remetendo-nos a outra passagem de nosso texto, tal como a motricidade, ela não é da ordem do “eu penso”, mas da ordem do “eu posso”. É por isso que os problemas de linguagem, em especial a afasia²⁴, têm de ser analisados numa perspectiva existencial.

---

²⁴ Nesta passagem Merleau-Ponty faz referência aos recentes avanços na análise e na pesquisa da afasia e dos distúrbios motores que acometem a fala e a linguagem na sua época. A análise existencial dos

Sendo assim, cabe a pergunta: se a fala é potência de expressão, o que exatamente ela comunica? Quais as significações que ela traz, já que não é representação do pensamento? Se ela instaura a possibilidade da abertura ao outro por meio da sedimentação dum saber intersubjetivo, como ela pode consumir o pensamento ao manifestá-lo? Ora, antes de ser uma enunciação ou apresentação de signos linguísticos, a fala “é tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações” (PhP, p.262). Todo o gestual motor envolvido no ato de falar, as modulações de timbre e entonação e a utilização das palavras testemunham uma operação de retomada das capacidades naturais direcionada à construção de novos significados e novas direções. A fala é atitude e posicionamento no mundo, imbricação do natural e do cultural, investimento de sentido e aberta a outrem, sendo integralmente motricidade e inteligência.

Desta maneira, com o intelecto e a corporeidade atuando em concomitância,

O gesto fonético realiza, para o sujeito falante e para aqueles que o escutam, uma certa estrutura da experiência, uma certa modulação da existência, exatamente como um comportamento de meu corpo investe os objetos que me circundam, para mim e para o outro, de uma certa significação. (PhP, p.262)

---

distúrbios dos afásicos, contudo, não supera as concepções empiristas rumo a um novo idealismo ou a uma função de representação da fala, mas desvela, nas manifestações objetivas do pensamento e da expressão, uma intencionalidade do sujeito que se projeta no mundo, um movimento de retomada. Ao recapitular a experiência de classificações de cores, em que o doente não consegue subsumir as amostras dadas segundo uma classe ou um princípio de classificação (por exemplo, reunir todas as tonalidades de vermelho no conjunto geral “vermelho”), quando cada objeto colorido está reduzido a sua existência individual, “percebemos que a atividade categorial, antes de ser um pensamento ou um conhecimento, é uma certa maneira de relacionar-se ao mundo e, correlativamente, um estilo ou uma configuração da experiência” (PhP, p.259). O doente não reconhece as cores como semelhantes, não consegue perceber as relações entre os tons. Nele falta uma paisagem mental que permita estabelecer relações entre os vários objetos percebidos num mesmo campo. O que está comprometida é a relação deste doente com o mundo: como nos exemplos que já examinamos anteriormente no texto, ele está confinado à sua realidade concreta e imediata e seu corpo é incapaz de movimentos espontâneos e sem uma meta à vista. A linguagem expressiva manifesta possibilidades, virtualidades e potências no seu trato com o mundo. Voltando ao caso de Schneider, Merleau-Ponty relembra que seu uso da linguagem (e das capacidades motoras vinculadas a ela) também mostra essa falta de espontaneidade: observando sua maneira de se expressar, o autor salienta que “ele quase só fala quando o questionam, ou, se ele mesmo toma a iniciativa de uma questão, são sempre questões estereotipadas [...]. Ele nunca usa a linguagem para exprimir uma situação apenas possível, e as proposições falsas (o céu é negro) não têm sentido para ele.” (PhP, p.265). Como sabemos, o ferimento de guerra não afeta diretamente o aparelho fonético de Schneider, bem como as lesões cerebrais não atingiram as regiões da fala. Também não são traumas e neuroses que desorganizam as operações categoriais de seu intelecto, mas é essa ausência duma paisagem mental, essa existência truncada e essa pouca espontaneidade no contato com o mundo que fazem com que a experiência da fala em Schneider seja precária, pois “ela não deixa de ter este tipo de evidência e de suficiência do real que abafa toda interrogação, toda referência ao possível, toda surpresa, toda improvisação” (PhP, p.266). Por que, então, Merleau-Ponty insiste tanto nas patologias para corroborar suas teses? Em todos os casos patológicos enumerados na *Fenomenologia da Percepção*, o que é explicitado é uma total determinação do comportamento do doente por seus sintomas, retirando-lhe toda liberdade e espontaneidade, ou seja, alijando-o de um movimento de temporalidade real. A discussão, entretanto, é muito ampla (e exige que se examina toda a obra de Merleau-Ponty), e sua amplitude extrapola os limites e intenções deste trabalho.

Para melhor compreender e descrever o fenômeno expressivo, recapitulemos algumas reflexões sobre o corpo já desenvolvidas em seções anteriores desta dissertação. Ao investigarmos as objeções à ideia de que o corpo seria um objeto manipulável, descobrimos que, além de seu contato com o concreto e atual, ele é capaz de assimilar uma gama variada de comportamentos e de retomá-los em resposta a uma solicitação atual. Tais hábitos se mantêm disponíveis enquanto nos movimentamos em nossa existência e são modificados e reintegrados ao nosso ser no mundo assim que uma nova conduta é exigida. Esta persistência do passado encarnada pelo hábito existe em tensão com nosso movimento que se dirige ao porvir e ao virtual, no uso espontâneo e criativo de nosso corpo, o que é atestado pelo exame fenomênico de nossa motricidade. Essa sutil temporalidade entre o passado (hábito), o atual (o corpo presente, síntese de corpo atual e movimento concreto) e o porvir (o movimento abstrato) desenha a própria expressividade como movimento de existir, de se fazer presente no mundo e de acolher e ser acolhido por outrem. Ao usarmos o alfabeto e a sintaxe de uma língua para manifestar nossos pensamentos, ou ainda quando lançamos mão de gestos e sinais comuns de nosso cotidiano e de nossos costumes para exprimir uma determinada emoção ou sensação, o que ocorre é que “um sistema de poderes definidos repentinamente se descentra, rompe-se e reorganiza-se sob uma lei desconhecida pelo sujeito ou pelo testemunho exterior” (PhP, p.263), e assim a expressão transcende o corpo e se faz visível e encarnada no exterior. É por isso que a fala não apenas *representa* o pensamento, mas o *consume*. É por isso que não apenas possuímos a faculdade ou capacidade de comunicar, mas sim a potência de significar. É por isso também que a palavra tem um sentido.

Logo, a expressão demanda que haja um movimento de apreensão e comunicação de sentido, numa clara dinâmica de refluxo e fluxo. Portanto, na conclusão do filósofo, “é preciso reconhecer então essa potência aberta e indefinida de significar [...] como um fato último pelo qual o homem se transcende em direção a um comportamento novo, ou em direção ao outro, ou em direção ao seu próprio pensamento, através de seu corpo e de sua fala” (PhP, p.263).

Nem coisa e nem conceito, a expressão (e todos os fenômenos que lhe dizem respeito, incluindo aí a fala, a linguagem, os gestos e a abertura ao outro) é sempre manifestação de nosso ser no mundo, manifestação nossa para os outros e dos outros para nós, manifestação e retomada do mundo que nos engloba. Tal manifestação

explicita nosso elo com o mundo, com sua dimensão temporal, suas lacunas e com os outros sujeitos que percebem e se exprimem. Porém, as linguagens não se formam por meras arbitrariedades ou gratuidades, bem como não se fazem apenas pelo respeito a regras e convenções. Há, como observamos algumas linhas acima, um trabalho de retomada e modificação dos signos e significados sedimentados, de modo que, quebrando sua ordem estabelecida, há um rearranjo e um remanejamento de expressões que permitem a instituição de sentidos novos. Ao consumir o pensamento, a fala expõe duas dimensões de seu contato com o mundo, nomeados por Merleau-Ponty como *fala falante* e *fala falada*:

A primeira é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente. Aqui, a existência polariza-se em um certo “sentido” que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ela procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio não ser. A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural. Mas o ato de expressão constitui um mundo linguístico e um mundo cultural, ele faz voltas a cair no ser aquilo que tendia para além. Daí a fala falada que desfruta as significações disponíveis como a uma fortuna obtida. (PhP, p.267)

Ao corpo, este ente que não é nem um mecanismo receptor de estímulos e nem um invólucro para a consciência, que é capaz tanto de reagir ao que lhe é atual quanto de preparar o horizonte do porvir, compete portanto esse poder ou potência de efetivar suas significações na fala. É por sua capacidade de perceber e se projetar no mundo que o corpo se torna a fonte legítima das significações, pois, como identifica Dastur em sua análise, “vê-se claramente por aí que esse ‘poder de expressão natural’ que Merleau-Ponty reconhece no corpo humano provém de sua capacidade geral de recolher em si o que o excede e que é essa expressão do ser a partir dos seres, que é a verdadeira origem tanto da idealidade quanto da palavra” (DASTUR, 2001, p.65-66). Na esteira do comentário de Dastur, podemos ainda acrescentar, à guisa de complemento, que é o poder natural de expressão (encarnado na motricidade corporal como capacidade de produzir movimentos significantes) que possibilita a abertura de um mundo cultural de signos instituídos. Observamos esse caractere natural especificamente na fala falada: a sedimentação de formas linguísticas retira o poder intencional e expressivo da palavra, levando-a a uma naturalização inerte (característica de um preconceito realista) ou artificializando-a por completo na imagem estéril da representação ideal (reforçando o preconceito idealista). Ao contrário, o nascimento da fala falante exhibe a linguagem em sua máxima potência expressiva; ao retomar todo esse sedimento, num movimento que mescla tudo o que é natural e cultural em vista duma expressão renovada, a fala falante

atua como um poder instituinte que esclarece o sentido do instituído- em outras palavras, a potência expressiva do corpo fenomenal é movimento de existência mundana, de gênese de sentido entranhada no mundo e que dele é dependente para se fazer.

Ao chegar à linguagem, que fecha a primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty atribui ao corpo fenomenal essa potência de significar e nela coloca o centro de sua percepção, isto é, de sua experiência mundana de retomada e ultrapassamento, de plena existência encarnada. Não sendo mais esgotada nas interpretações como coisa e como consciência, a experiência primeva do corpo pré-objetivo aproxima existência e linguagem pelo fato de que esta última, em seu movimento de existir, “se reitera, apoia-se em si mesma ou que, assim como uma onda, ajunta-se e retoma-se para projetar-se para além de si mesma” (PhP, p.267). Ao se transcender produzindo novos significados e expressões, o corpo exerce sobre um mundo excesso sempre inacabado e, por isso mesmo, enigmático. Com lacunas que se oferecem para ser retomadas e completadas.

É este um curioso paradoxo encontrado ao término desta seção do texto merleau-pontyano: em sua intenção de descrever a experiência do corpo (e não de explicar ou analisar, como o autor deixa claro no início da *Fenomenologia*), suas reflexões o conduzem até um corpo enigmático, que definitivamente não se esgota nem se clarifica por completo numa única interpretação.

3.3. Conclusão

A tradição cartesiana de pensamento questionada por Merleau-Ponty nos capítulos dedicados ao fenômeno do corpo propõe de antemão um impasse que limita todos os discursos e conceitos que se podem formar acerca da existência, pois toda a questão se reduz ao fato de que se existe *ou* como coisa *ou* como consciência (ou, para nos ater ao vocabulário consagrado pela tradição, ou se é corpo ou se é alma). O corpo acaba cingido numa alternativa radical entre uma soma de partes sem interior ou como o desdobramento de uma subjetividade absoluta. Nos dois casos, a hipótese de uma síntese ou articulação *partes intra partes* é tomada como desordem, mixórdia, confusão. Ora, ao interrogar a experiência do corpo no ato de perceber, acolher e exprimir um mundo sensível, Merleau-Ponty ilumina a ambiguidade (cf. PhP, p.268) que é característica da experiência de não apenas *ter* um corpo, mas de *ser* um corpo.

Eis esse curioso ente que é nosso esteio e que nos coloca em um mundo, do corpo ambíguo é impossível se formar uma ideia clara e distinta, bem como um juízo definitivo que o esgote e o explique perfeitamente. É daí que emergem os fenômenos paradoxais do membro fantasma, da estranha apatia e da falta de espontaneidade de Schneider, das falhas dos afásicos e dos portadores de outros distúrbios de linguagem e raciocínio, resumidos na célebre passagem das mãos que se tocam ao mesmo tempo em que são tocadas.

A experiência ambígua do corpo coloca-o por inteiro com suas várias hesitações e contradições num mesmo drama, engajando todas as suas potências parciais num movimento único e singular de existir. Mas não esqueçamos de que essas reflexões (e a teoria da expressão em particular, para nos atermos à discussão da presente seção) conduzem ao fato de que a percepção, ao contrário duma visão de sobrevoo ou duma perspectiva presuntivamente absoluta, é limitada e parcial, possui potências que esbarram em limites, seja pelas barreiras do próprio corpo e seja pela configuração da paisagem do percebido. Tal como a experiência de perceber, o fenômeno do corpo próprio comporta lacunas, fragmentos e zonas de obscuridade. Incompleta, é nessa experiência ambígua que devemos colocar o problema do desejo, de um corpo libidinal que, não sendo um objeto fechado em si, deseja o outro e nele projeta suas intenções.

Todavia, o movimento pelo qual o sujeito toma partido e se projeta no mundo (que é identificado à existência), vimos na análise da teoria da expressão, envolve uma mobilização de suas potências e uma retomada do mundo sensível, a fim de se produzir um novo significado e de se desempenhar novas condutas e intenções. Mesmo que parcial, a percepção implica numa plasticidade de suas expressões e num esforço contínuo de instituição e recriação de significações. O campo do mundo pré-objetivo sustenta, pois, essa ambiguidade fundamental: embora limitada na percepção, a existência se mobiliza e se ultrapassa pela expressão. O desejo comunga também essa natureza ambígua: é movimento e ímpeto rumo ao outro que é desconhecido e que, de certo modo, é sua negação.

Podemos enquadrar o desejo e a afetividade no plano do pré-objetivo, posto que o ato de desejar não é um juízo da consciência, pois expressa uma força corporal que se lança rumo a outrem. Então, o problema, antes de tudo, se volta não para o pensamento da possibilidade do outro, mas para a percepção e a expressão dos outros em meio à existência. Como se percebe o outro e sua irrupção no mundo? Tal é a pergunta com a qual pretendemos abrir o capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2. O MUNDO PERCEBIDO: a exploração existencial

O estatuto do corpo próprio instituído por Merleau-Ponty mostra-se desde o início como (inter)dependente do mundo sensível no qual está mergulhado. Sua unidade motriz de expressão só se efetiva enquanto houver um espaço para se mover e uma figura para se manifestar. Daí a necessidade de uma descrição fenomenológica da percepção, pois só o corpo é capaz de perceber (captar e elaborar) o mundo feito de um estofado sensível, ao mesmo tempo em que a condição de tal percepção é que esse mesmo corpo esteja mergulhado e entranhado na carne do mundo, partilhando o mesmo solo com seus fenômenos, vivendo e se movendo entre eles. O corpo próprio não sobrevoa ou representa o mundo (pois não procede por análises reflexivas), mas se deixa impregnar por ele; nessa comunhão existencial é que a experiência do desejo de e por outrem se torna não apenas possível, mas concreta e efetiva. O outro surge para mim como mais um dos elementos que emergem da espessura sensível do mundo percebido. Antes de sobrevoar e contemplar, o corpo *explora* o mundo que é ao mesmo tempo sua habitação e um enigma a ser investigado.

Chegamos então a uma das mais belas definições que Merleau-Ponty dá do sujeito encarnado: “o corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema” (PhP, p.273). A analogia do coração ilustra a experiência mundana que a percepção vem instaurar: o corpo do sujeito não apenas se submete às modificações e apelos do exterior, mas se abre a eles e os engloba, assimila-os segundo seus sentidos, elabora-os num contexto de ação, cria novas percepções e forma com eles um sistema que se retroalimenta continuamente do ato de perceber e do fato de ser percebido (tal como um coração que bombeia sangue e calor para que todos os órgãos se mantenham ativos e cujo próprio ímpeto de bombear o mantém vivo).

Mas como se dá essa encarnação do sujeito corporal no mundo? Já na primeira parte da *Fenomenologia* encontramos várias pistas: o espaço fenomênico do corpo que possibilita a síntese de suas funções e sentidos²⁵ partilha de uma organização análoga à

---

²⁵ Como se lê no capítulo IV da primeira parte, intitulado sugestivamente como “A síntese do corpo próprio”: “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.” (PhP, p.212). Merleau-Ponty neste capítulo antecipa, pela espacialidade do corpo próprio, a espacialidade análoga do mundo percebido. Na verdade, as duas espacialidades não podem ser lidas como duas dimensões ou camadas distintas da experiência, como se entre elas houvesse uma cisão; ao contrário, ambas operam em

do espaço mundano, que, enquanto espaço pré-objetivo, é campo que permite a integração de suas várias regiões e dimensões através do movimento do sujeito da percepção. Descendo da perspectiva de sobrevoos e adotando uma visão adjacente aos objetos visados, o corpo reconhece a unidade das perspectivas ao se descobrir como um ente móvel entre tantos outros; os perfis e ângulos com os quais observa o apartamento e os seus objetos são costurados num fluxo coerente de percepções porque “[tenho] consciência de meu próprio movimento e de meu corpo como idêntico através das fases desse movimento.” (PhP, p.273).

Pois bem: após efetuar a descrição do corpo enraizado no mundo, é necessário agora iluminar a experiência do mundo tal como aparece para o sujeito corpóreo. Sigamos a senda trilhada pelo filósofo: no apartamento em que habita, todos os perfis, ângulos e regiões nas quais a habitação é vista são reconhecidos como perfis, ângulos e regiões de um mesmo local, pois o corpo, que é capaz de movimento e cuja percepção é sempre lacunar e parcial, pode se movimentar pelos seus aposentos e experimentá-los cada um em sua figura. Quando o olhar esbarra num cubo de seis faces (ou em qualquer outro objeto de formato semelhante), só uma de suas faces se oferece à visão, e quando o objeto é girado pode-se ver, pela deformação angular da face visada, o surgimento dos outros lados. Ora é o cubo que precisa ser mudado de posição para que o corpo o examine, ora é o corpo que precisa se deslocar para reconhecer as várias regiões do mesmo apartamento. O que se vê aqui é o prolongamento do espaço corporal no espaço físico do exterior (ou o transbordamento do espaço do mundo no corpo)²⁶: essa experiência movente e perspectiva de um mesmo campo de fenômenos leva à constatação de que “a percepção exterior e a percepção do corpo próprio variam conjuntamente porque elas são as duas faces de um mesmo ato” (PhP, p.276).

---

estreita continuidade e contiguidade, posto que não são substâncias distintas. Podemos até afirmar, não sem uma certa coragem, que é o mesmo espaço fenomênico que opera tanto no corpo como fora dele, mas com potências diferentes. Eis aí o sentido genuíno da *encarnação*, conceito que permeia toda a obra merleau-pontyana: partilha e vivência do mesmo espaço, em que o sujeito tanto habita o mundo quando se deixa habitar intimamente por ele.

²⁶ A espacialidade do corpo próprio é, por suas limitações perceptivo-motoras, um espaço parcial e não total. Embora esteja encerrado em horizontes estritos, esse espaço instaura, por suas limitações mesmas, uma dimensão de inerência do corpo aos fenômenos mundanos. A consequência principal dessa espacialidade peculiar do sujeito encarnado é uma viragem teórica no próprio sentido da consciência: “ao face a face da consciência reflexiva e do objeto puro, Merleau-Ponty o substitui pela convivência de um sujeito encarnado, indistintamente perceptivo e ativo, e de um mundo percebido, polo desta existência ainda anônima e, por conseguinte, irreduzível a um puro objeto. Porque, enquanto encarnada, a consciência não pode ser transparente a si mesma mas, ao contrário, escapa de si mesma, e a transcendência de seu objeto se encontra preservada” (BARBARAS, 2009, p.44). A limitação do espaço percebido, longe de ter um sentido negativo, institui, entretanto, a inerência da consciência ao seu mundo, trazendo-a para junto dos fenômenos.

Os quadros clínicos evocados por Merleau-Ponty ao longo de sua dissertação (membro fantasma, anosognose, aloquiria, heautoscopia, diplopia, as deficiências motoras e cognitivas de Schneider) corroboram essa tese: a experiência deformada dos doentes é reflexo da desorganização e dos distúrbios de seu esquema corporal. Nos portadores desses distúrbios o que ocorre é sua limitação ao espaço do corpo próprio, encerrando-o em seus contornos e separando-o da espacialidade do mundo percebido; em suma, o que ocorre é uma anomalia no esquema corporal, que nem ao menos precisa de um estímulo externo para se manifestar. Como no exemplo dos pacientes que sofriam de heautoscopia, o surgimento da imagem duplicada de seu próprio corpo é sentida como uma fuga da “substância” do corpo próprio, precedida por sintomas de devaneio, delírio e angústia (cf. PhP, p.276-277). Outro exemplo é a ilusão de Aristóteles, ocasionada pela posição inabitual dos dedos, que tornaria impossível a percepção de um mesmo objeto. Nela, uma bola é tocada por dois dedos cruzados (o indicador e o médio), e, segundo o Estagirita, pela confusão das sensações táteis e pelo entrelaçamento desconfortável dos dedos, o sujeito sentiria o toque de duas bolas prensadas em sua mão. Ora, o que acontece, tanto no caso mencionado por Aristóteles quanto nos demais doentes, é a perda da capacidade de síntese dos dados sensíveis. Nessas situações, o corpo opera em regime de cisão com o mundo, tal como no realismo do pensamento objetivado. Ao se perscrutar um objeto com o tato, todas as sensações parciais se ligam e se completam numa síntese muito semelhante à interdependência que há entre os órgãos e membros do corpo próprio, pois “a síntese do objeto se faz através da síntese do corpo próprio, ela é sua réplica ou seu correlativo, e literalmente é a mesma coisa perceber uma única bola e dispor dos dois dedos como de um órgão único” (PhP, p.276).

Para que haja uma relação de equilíbrio, uma continuidade e um sistema de equivalências entre os objetos e seres percebidos no mundo, é preciso que esse equilíbrio, essa continuidade e essa equivalência se estabeleçam também entre as regiões do corpo do sujeito. Se há síntese entre cada sentido é porque há síntese entre as sensações, posto que “toda percepção exterior é imediatamente sinônima de uma certa percepção de meu corpo, assim como toda percepção de meu corpo se explicita na linguagem da percepção exterior” (PhP, p.277). Em suma, já que estamos falando sobre a percepção de um mundo sensível (e não sobre o pensamento ou a representação deste mundo), essa experiência encarnada presume desde o princípio esse entrelaçamento

entre o sujeito como corpo percipiente e potência motora e o mundo como espaço que acolhe e possibilita sua ação.

Refaçamos a pergunta: *como a experiência do desejo de outrem se torna possível nessa experiência do mundo percebido?* É preciso, ademais, refazer o trajeto filosófico de Merleau-Ponty, guiado pelo imperativo de que “[é] preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo” (PhP, p.278). Tal será nossa intenção no capítulo que segue.

2.1.1. O sentir como ato e a sensibilidade como atividade

Primeiramente, o sentir exige duas condições primevas: um *campo* em que se desdobrará a percepção das coisas sensíveis (pois sentir uma coisa qualquer é tomar contato com suas cores, seu peso, sua textura, bem como com a maneira pela qual esses caracteres sensíveis se relacionam com ambiente ao seu redor e com as demais coisas em sua vizinhança) e um *comportamento* ou maneira pela e com a qual o corpo acolhe e reage a seus estímulos sensoriais. Nessas condições, estamos plenamente no terreno de um contato ingênuo com o mundo, e é esse espontâneo contato com pré-objetivo que é testemunhado pela percepção.

Antes de tudo, rememoremos o que foi discutido até agora acerca da sensibilidade. Começamos por recusar quaisquer relações de causalidade e contiguidade entre o em-si e o para-si; conforme foi examinado no capítulo I, o sentir e o sensível não são dois momentos distintos, polarizados numa relação de exterioridade; não se trata de discutir o sentir como um estado de consciência (em que o mundo exterior causaria alterações no corpo que sente; postura tributária do preconceito empirista) e nem o sensível como a consciência de um estado subjetivo (esta, por sua vez, ecoando o preconceito intelectualista). Ao invés de buscar a articulação das dimensões da sensibilidade numa instância ulterior e finalista, Merleau-Ponty toma justamente a senda contrária: é retrospectivamente, numa ambiguidade originária, que o ato de sentir e o entorno sensível do mundo se misturam e testemunham a experiência fundamental do irrefletido²⁷, que será condição para a experiência reflexiva e objetiva.

---

²⁷ Ao descrever o vislumbre da cor vermelha, Barbaras mostra a indistinção total entre o corpo que percebe e a coisa que é percebida no momento em que a visão se consoma, pois, ao se afirmar que algo é vermelho, ao mesmo tempo se explicita a sensação vivida no interior do corpo e se aponta a coloração real do objeto no mundo. Tal observação permite ao comentador francês afirmar que “o sentir é a experiência de uma indistinção entre o subjetivo e o objetivo, de uma unidade que precede sua diferença. [...] A indistinção que caracteriza a sensação não é qualquer uma: é indistinção de um senciante e de um

Tal afirmação torna-se mais clara quando Merleau-Ponty analisa as reações pontuais de alguns pacientes (principalmente cerebelosos e afetados por lesões no córtex frontal) a estímulos visuais de cores primárias. Nos sujeitos em estados normais de saúde, argumenta o autor, é impossível enxergar reações motoras pontuais à coloração do ambiente, posto que neles a percepção operante elabora o seu ambiente de forma espontânea, no curso de sua existência e de seu horizonte temporal. Nos doentes, porém, nos quais a estrutura da experiência está comprometida, o fenômeno pode ser vislumbrado com a máxima clareza, posto que se trata duma experiência que desde o início se apresenta fragmentada.

Vejamos: a excitação de cada cor primária produz diferentes reações no tônus muscular, isto é, diversos modos através dos quais o corpo elabora o percebido e prepara suas respostas motoras. A amplitude e a direção de um gesto como a flexão de um braço que aponta algo no espaço é modificada conforme o paciente é exposto a tonalidades de vermelho, amarelo, azul e verde. Percebe-se, na exposição ao amarelo e ao vermelho, a predominância de movimentos de abdução, descrita pelos pacientes como um movimento “escorregadio” e autocentrado no próprio corpo, de modo a recuar o doente nos limites de sua extensão. Ao contrário, a exibição do verde e do azul incita a movimentos bruscos e acelerados para o exterior, dirigidos à circunvizinhança do sujeito, de modo que “os movimentos para o exterior são acelerados pelo verde e atrasados pelo vermelho” (PhP, p.282). Contudo, as reações não se restringem ao tônus muscular e ao aparelho locomotor: a nitidez da visão também é comprometida conforme a cor que se apresenta, uma vez que “a cor do campo visual torna as reações do sujeito mais ou menos exatas [...]. Com um campo visual verde, a apreciação é exata; com um campo visual vermelho, ela é inexata por excesso” (PhP, p.282). Mesmo as percepções mais abstratas, como estimativas e especulações sobre o peso dum objeto ou acerca do tempo transcorrido durante um evento, medidas inexatas por excelência, são mais propensas ao erro quando o paciente é bombardeado pelo amarelo e pelo vermelho e à precisão e exatidão quando pelo verde e o azul.

---

sentido” (BARBARAS, 2009, p.13). A ambiguidade essencial está no coração do irrefletido, mesmo que não consiga dissolver completamente os dualismos (posto que o senciante e o sentido ainda existem, mesmo que entrelaçados e interdependentes), e é apenas quando o pensamento se objetiva (e se separa em categorias e identidades através de uma série de negações) que a dualidade se estabelece. Entretanto, o fenômeno da sensibilidade lança luz sobre o caráter fundante da experiência irrefletida, que é pré-objetiva. O irrefletido é condição de abertura para o mundo; tal é uma das teses que será mantida desde o começo até as obras tardias de Merleau-Ponty. Examinaremos mais aprofundadamente a importância do irrefletido ainda nesta seção.

Cada cor (ou grupo de cores) é, portanto, dotada de um distinto valor motor: os tons mais quentes favorecem a abdução e os mais frios à adução, sendo que “a adução significa que o organismo se volta para o estímulo e é atraído pelo mundo; a abdução, que ele se desvia do estímulo e retira-se para seu centro” (PhP, p.282). Não importa a orientação, intensidade, efeito ou função das cores; todas possibilitam (e medem) o grau de abertura e de fechamento, de avanço ou de recuo do corpo perante o mundo.

Mas há algo na natureza física da luz que facilita alguns gestos e obstrua outros? Seria alguma característica ou propriedade intrínseca da luz ou dos olhos que causaria tais efeitos motores? Para que uma certa conduta motora fosse disparada por um estímulo determinado, ela deveria operar como uma alteração no equilíbrio do corpo, e este, por sua vez, deveria se manter passivo. Seríamos novamente reféns do postulado de uma causalidade linear caso adotássemos a explicação por meio de um modelo físico. Todavia, “as reações motoras provocadas pelo azul [e também pelas outras cores] [...] não são efeitos, no corpo objetivo, da cor definida por um certo comprimento de onda e uma certa intensidade; um azul obtido por contraste e ao qual não corresponde então nenhum fenômeno físico envolve-se do mesmo halo motor” (PhP, p.283). Uma explicação intelectualista também não dá conta do fenômeno: a consciência de uma cor, ou o pensamento de vê-la, não governa a maneira com que o corpo a acolhe e a retoma no curso de sua existência. O comportamento não nasce de uma vontade deliberada de reagir desta ou daquela maneira a um determinado matiz, nem a mesmo a sensação como tal pode se identificar à sua representação mental, pois ocorre que “o vermelho pode exagerar minhas reações sem que eu me aperceba disso” (PhP, p.283).

Sem explicação pela física ou pela consciência, é no cerne da existência que se compreende a sincronia do corpo e de suas sensações visuais. O significado existencial do comportamento envolvido pelo espectro das cores decorre de que

elas atingem em mim uma certa montagem geral pela qual sou adaptado ao mundo, se elas me convidam a uma nova maneira de avaliar e se, por outro lado, a motricidade deixa de ser a simples consciência de minhas mudanças de lugar presentes ou futuras para tornar-se a função que, a cada momento, estabelece meus padrões de grandeza, a amplitude variável de meu ser no mundo. (PhP, p.283).

Porém, o efeito dessas cores nunca é exatamente o mesmo, ele não configura padrões de percepção e de comportamento. Variando-se tanto as condições de saúde quanto o contexto no qual a cor é evocada, as diferenças nos resultados são gritantes: uma outra doente afirma que o verde “me fecha em mim mesmo e me põe em paz”. Sobre as cores frias, que antes descentram o sujeito e o polarizavam no exterior,

Merleau-Ponty cita afirmações de Kandinsky e de Goethe, para os quais, respectivamente, o verde “não nos pede nada e não nos convoca a nada”, e o azul parece “ceder a nosso olhar”. Entretanto, sobre o vermelho, Goethe diz que é uma cor que “entranha-se no olho”, ao passo que o relato de uma paciente de Goldstein é evocado para marcar a natureza “dilacerante” do vermelho e a sensação “picante” do amarelo (cf. PhP, p.284). Nesses relatos aparentemente contraditórios “temos de um lado, com o vermelho e o amarelo, ‘a experiência de um arrancamento, de um movimento que se distancia do centro’, e de um outro lado, com o azul e o verde, temos a experiência do ‘repouso e da concentração’” (PhP, p.284).

Como conciliar reações e significados tão díspares, que levam os fenômenos a se contradizerem? Observemos que, quer o mesmo tom intensifique ou barre uma determinada disposição motora, “a cor, antes de ser vista, anuncia-se então pela experiência de uma certa atitude do corpo que só convém a ela e a determina com precisão” (PhP, p.284). Ao contrapor descrições que a princípio parecem se anular mutuamente (pelo menos do ponto de vista lógico e empírico), Merleau-Ponty esclarece o *significado existencial* da conduta motora e da sensação da cor: os estímulos visuais convidam o corpo a se adaptar ao mundo e a nele introduzir sua subjetividade (num sentido especificamente temporal, isto é, localizando seu passado e retomando-o em prol dum porvir), caracterizando o sujeito como “uma potência que co-nasce em um certo meio de existência ou se sincroniza com ele” (PhP, p.285). Quanto às cores, não importa o efeito, seja ele de adução ou abdução, pois ele é contingente; importa observar que a cor exprime uma atitude existencial, um posicionamento no mundo, que se traduz na amplificação ou retração do ser motor.

A descrição das sensações visuais mais primárias nos leva a esta primeira conclusão: o sentir manifesta uma profunda sincronia entre a sensibilidade latente do corpo e o sensível que irradia do exterior. Podemos ainda falar de codependência entre as duas dimensões: os olhos se abrem para perscrutar o mundo a fim de procurar algo para ser visto, os objetos sensíveis se oferecem a um sujeito que é capaz de enxergá-los, consumando o fenômeno pleno da sensibilidade. Trata-se de uma atitude corporal que, esboçada pelo sujeito no entorno de seu mundo, recebe do exterior a confirmação²⁸ e assim se realiza. Nas palavras do autor, enquanto ser senciente, “dou ouvidos ou olho à

---

²⁸ O sono é o exemplo destacado por Merleau-Ponty, que o ilustra com a maior clareza: ao adotar uma postura de quietude e relaxamento, o autor escreve que “eu respirava lenta e profundamente para chamar o sono [...]; um certo ritmo respiratório, há pouco desejado por mim, torna-se meu próprio ser, e o sono, até ali visado enquanto significação, repentinamente se faz situação” (PhP, p.285).

espera de uma sensação e, repentinamente, o sensível toma meu ouvido ou meu olhar, eu entrego uma parte de meu corpo ou mesmo meu corpo inteiro a essa maneira de vibrar e de preencher o espaço que é o azul ou o vermelho” (PhP, p.286).

Mais do que sincronia ou codependência, o cruzamento do sentir com a sensação é uma experiência de *comunhão*²⁹.

o sensível não apenas tem uma significação motora e vital, mas é uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo retoma e assume se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão (PhP, p.286).

Ao ato de sentir é restituída a dignidade filosófica que lhe foi subtraída pela dualidade do em-si e para-si, identificando-o à consciência intencional: a percepção do azul ou do vermelho é percepção de *algo* dotado de características que se apresentam como azuis ou vermelhas para a consciência, o contato com uma mesa ou cadeira é contato com uma *coisa* que se configura idealmente como mesa ou cadeira³⁰. A

---

²⁹ Há aqui, antes da citação seguinte, um curioso paralelo entre a noção de comunhão (no sentido de uma indistinção entre sentir e sensação) e o sacramento católico da Eucaristia: “Assim como o sacramento não apenas simboliza uma operação da Graça sob espécies sensíveis, mas é ainda a presença real de Deus, faz com que ela resida em um fragmento de espaço e a comunica àqueles que comem o pão consagrado” (PhP, p.286). Ora, é num sentido profundamente moderno (ligado ao contexto da Reforma e da Contrarreforma no século XVII) que Merleau-Ponty se refere à Eucaristia nesta passagem. Com essa analogia, o fenomenólogo traz uma leitura simbólica do ritual, tal qual elaborado pelas igrejas reformadas. Qual é, pois, a visão dos autores modernos sobre a Eucaristia? No momento das mudanças desencadeadas pela Reforma, Adam pontua que “o sacramento é primeiramente um signo, o desdobramento de um símbolo. O signo é escolhido por seu valor simbólico, pela semelhança com o valor espiritual. A eficácia do sacramento vem da palavra pronunciada [...]. A palavra constitui o sacramento; ela é santificação [...]. Mas esse pão é unificador, pois é a reunião de milhares de grãos; é o símbolo da unificação dos fiéis em Cristo” (ADAM, 2000, p.13), retomando as reflexões agostinianas sobre o tema. A ingestão do corpo místico na hóstia consagrada é a imagem de uma sincronia entre o exterior (o pão e o vinho consagrados) e o interior (a alma do próprio Cristo), ou do sensível (as espécies consagradas) e do sentir (o sujeito que as come), de modo que, na interpenetração das duas dimensões, desfecha-se um ato único de ser de indistinção (daí o sentido de “comunhão”, que é emprestado por Merleau-Ponty). Contudo, essa leitura pelo símbolo da união com Deus nega o dogma da transubstanciação, posto que o vinho e o pão são representações de um Deus transcendente; no texto merleau-pontyano, tal interpretação ecoa um preconceito clássico (num paralelo com o ato de sentir, a sensação transcende o sujeito e se torna, *grosso modo*, o fenômeno manifesto numa coisa em si incognoscível). Mas como recuperar então esse sentido de comunhão entre sentir e sensível? Para tanto, é preciso adotar uma perspectiva contrarreformista, que justifique racionalmente a posição católica, sem precisar recorrer ao fideísmo e à apologética. É neste ponto que Adam traz à tona a ideia numa *transubstanciação natural* proposta por Descartes: “há portanto, para Descartes, uma transubstanciação natural no fenômeno da digestão, quando comemos do pão e bebemos do vinho; eles se tornam partes de nosso corpo. Por um lado, há também referência à união do corpo com a alma, pois sem esta união não se poderia falar do pão e do vinho tal como falamos antes. Por outro, há identidade numérica, pois pão e vinho permanecem os mesmos” (ADAM, 2000, p.62). Na comunhão descrita por Merleau-Ponty ocorre algo parecido: as espécies sensíveis do exterior, que independem do entendimento, transformam-se em comportamentos acoplados ao corpo próprio. Do ponto de vista filosófico, tal como as espécies sensíveis trazem em si a presença de Cristo, os entes sensíveis manifestam a presença de um mundo fenomênico que invade o sujeito e se torna intrínseco a ele.

³⁰ A esse *algo* referido pela percepção é atribuída uma identidade que se mantém constante, a despeito das diversas maneiras pelas quais é percebido (pois a percepção de algo vermelho ou azul pode se dar de diferentes maneiras, bem como o contato com uma mesa ou cadeira pode ser efetuado de diversos

sensação, que envolve uma comunhão com o mundo, a posterior acolhida de seus caracteres sensoriais e a elaboração destes num comportamento motor, é mais que “o conhecimento ou a posição de um certo *quale* identificável através de todas as experiências que tenho dele” (PhP, p.288), isto é, não se reduz a uma reflexão sobre o objeto sensível e sua representação mental.

A ideia de motricidade em Merleau-Ponty- que envolve a retomada de um passado sedimentado em hábitos e o esforço de preparação de um porvir, ainda que abstrato- retira os privilégios da consciência e reconhece a importância também do corpo sensível e motor para a intencionalidade. De fato, a consciência não é obscurecida ou suprimida, mas está presente *juntamente com* o corpo, ele a arrasta consigo e ela necessita dele para sentir (e conseqüentemente conhecer) os vários aspectos do ser difusos no mundo. Enquanto o intelecto se encarrega de formular representações e imagens a partir dos conteúdos sensíveis, ao corpo é confiada a tarefa de se abrir ao mundo, de captar e acolher as sensações, de afetar e ser afetado por elas, de harmonizar seu aparato sensório-motor para que o sensível seja devidamente engendrado.

Essa consciência sensível é o que mais propriamente podemos chamar de consciência intencional, evocando um dos pilares da filosofia husserliana e de toda a corrente fenomenológica. A crítica ao dualismo metafísico, à separação entre alma e corpo e à dicotomia do em si e do para si é feita por Merleau-Ponty numa perspectiva fenomenológica; a saber, trata-se de, no registro da intencionalidade, compreender como a consciência pode se dar como consciência perceptiva ou sensível. Se em Husserl toda consciência é *consciência de algo*, no âmbito da consciência encarnada de

---

modos). Como, porém, recuperar a estabilidade desse *algo* ou *coisa* em meio aos seus inúmeros modos de doação para a percepção? Recorramos a Husserl: “a percepção mesma, porém, é o que é no fluxo constante da consciência; e é ela mesma um fluxo constante: o agora da percepção se converte sem cessar na consciência subsequente de um passado recente, e ao mesmo tempo um novo agora já desponta etc. Não só a coisa percebida em geral, mas também tudo aquilo que a ela se atribui, como partes, lados, momentos [...]. A cor da coisa vista não é, por princípio, momento real da consciência de cor, ela aparece, mas, enquanto aparece, a aparência pode e *tem* [grifo do autor], na experiência que a exhibe, continuamente de se alterar” (HUSSERL, 2006, p.98). É a síntese temporal do percebido (que vai preenchendo as lacunas que a visão e o tato não conseguem alcançar e renovando os horizontes do mundo num fluxo *ad infinitum*) que garante a identidade da coisa percebida; o azul e o vermelho serão então percebidos como matizes de azul e vermelho que variam conforme a coisa é percebida sob múltiplos perfis. Mais do que isso, o fluxo permite não apenas que a coisa percebida sustente sua identidade em meio à miríade de suas perspectivas de doação, mas também a sua montagem no todo da percepção. Segundo a leitura de Salanskis, “o fluxo é uma entidade coletiva, [pois] existem múltiplos vividos reunidos no fluxo. Ele é um *tecido* [grifo do autor], e isso significa que os vividos mantêm entre si relações não indiferentes, características do fluxo” (SALANSKIS, 2006, p.22), isto é, a síntese temporal é condição para o estabelecimento de um sistema de equivalências. A descrição do ato de perceber atesta mais firmemente a filiação de Merleau-Ponty à fenomenologia husserliana e, no que tange ao mundo percebido, a sua concordância com as raízes fundamentais da escola fenomenológica.

Merleau-Ponty a percepção só pode ser *percepção de algo*. Qual é, portanto, a maior consequência desse remanejamento de conceitos?

A sensação é intencional porque encontro no sensível a proposição de um certo rimo de existência- abdução ou adução- e porque, dando sequência a essa proposição, introduzindo-me na forma de existência que assim me é sugerida, reporto-me a um ser exterior, seja para abrir-me seja para fechar-me a ele. [...] [As qualidades sensíveis,] o sujeito que sente não as põe como objetos, mas simpatiza com elas, as faz suas e encontra nelas a sua lei momentânea. (PhP, p.288)

Ao se defrontar com um mundo de coisas que oferecem sua cor, seu peso, sua textura e sua espessura à inspeção pelos sentidos, o corpo inteiro contribui para receber esses caracteres em sua plenitude: o olho se ajusta à vibração da cor, o movimento da mão desenha o contorno do objeto ao qual ela se acoplará (seja ele mole ou rijo), o objeto invadindo o sujeito e este o inspecionando em contato direto, de modo que se confirmam as noções de indistinção e comunhão que discutíamos anteriormente. Aqui, como afirma Merleau-Ponty, não há quaisquer relações de causalidade, excluindo a alternativa que havia entre um sujeito que agia e um objeto que padecia e vice-versa. Entranhando-se no sensível, o sujeito não é negação ou lacuna, um “buraco no ser”, evocando a expressão hegeliana, “mas um vazio, uma prega que se fez e que pode desfazer-se” (PhP, p.290)³¹.

---

³¹ Merleau-Ponty identifica o termo como de Hegel, mas a ideia do sujeito como “buraco no ser” foi cunhada por Kojève em seus cursos e conferências sobre a *Fenomenologia do Espírito*. Na *Nota sobre a eternidade, o tempo e o conceito*, a ideia do sujeito como uma fissura que rompe a continuidade e a coesão do ser (aqui tomado como o Espírito Absoluto) é a de um *desejo de reconhecimento*, isto é, um desejo essencialmente negativo, que repudia o tempo presente e luta contra ele de maneira a construir um futuro que ainda só existe enquanto projeto de transformação da situação atual. Nesses termos, “o desejo é portanto necessariamente o desejo de negar o dado real ou o presente. E a realidade do desejo vem da negação da realidade dada. [...] O desejo determinado pelo futuro só aparece, no presente, como uma realidade [...] se tiver negado um real, isto é, um passado. O modo como o passado foi (negativamente) formado em função do futuro é que determina a qualidade do real presente. Só é um presente humano ou histórico o presente determinado assim pelo futuro e pelo passado” (KOJÈVE, 2002, p.348-349). Antes de tudo, destaquemos o contraponto entre o comentador russo e o filósofo francês: Kojève é tributário de uma radical antropologia filosófica (iniciada e consumada pelo movimento dialético de desejo e reconhecimento); em contrapartida, Merleau-Ponty descentra o sujeito ao constatar a atmosfera de anonimato e generalidade que implica toda percepção. Após essa discórdia inicial, vemos, no movimento temporal do desejo, o terreno comum partilhado pelos dois pensadores: a temporalidade kojéviana, que coloca um futuro como ponto de partida, a negação do passado como intermédio e o presente como síntese dos dois opostos, traduz em outra linguagem o movimento de retomada operado pela motricidade corporal (o movimento rumo ao porvir implica uma retomada do passado sedimentado, e este porvir, pelo fluxo da experiência mesma, não tarda a se constituir como presente). Voltemos ao contraponto evocado: substituindo a metáfora de um “buraco” (interrupção brusca e negativa), Merleau-Ponty traz a imagem do “vazio” e da “prega” (isto é, descontinuidades que delimitam uma mudança, mas que não necessariamente implicam numa ruptura) para recuperar um aspecto específico do pensamento de Kojève (a comunhão do sensível e do sentido num único movimento) sem, contudo, corroborar os seus exageros (a antropologia filosófica que corrobora os preconceitos do para-si). Trata-se aqui duma sutileza filosófica, mas que guarda um importante traço do pensamento merleau-pontyano sobre o sentir.

O sentir, ultrapassando a pura passividade das sensações em-si e a absoluta atividade do para-si, torna-se genuinamente *percepção* ao constatar a inerência do sujeito carnal, isto é, a comunhão de um corpo cognoscente e de uma consciência encarnada, ao mundo sensível e sentido. Na percepção do mundo há, encarnada no corpo, uma consciência sensível que é anterior e originária em relação à consciência intelectual; por esse motivo, ela não pode ser analisada, tampouco definida, sob o risco de se objetivar. O que nos resta é descrevê-la no transcorrer de sua experiência mundana.

Prossigamos então com esta descrição. Quais as primeiras constatações a que chegamos observando o desenrolar da percepção? Merleau-Ponty aponta duas características principais da consciência perceptiva.

Em primeiro lugar, “*toda percepção acontece em uma atmosfera de generalidade e se dá a nós como anônima*” (PhP, p.290, grifo nosso), o que significa afirmar que o sentir não exprime uma tomada de decisão ou um posicionamento pessoal (não escolho ver o azul do céu, a visão não é fruto de uma deliberação ou de uma vontade dirigida pelos olhos), mas uma situação dada (vejo o azul porque sou sensível ao espectro de cores e elas lá estão, estimulando as organelas de meus olhos); em suma, o anonimato de toda percepção significa que o sujeito está desde sempre aberto ao sensível, qual uma adesão pré-pessoal ao mundo, uma presença já situada da qual o sujeito só toma consciência tardiamente³². Não há, pois, um princípio e uma finalidade expressas na percepção (como se o sentir fosse um processo demarcado entre outros em meio ao tecido da existência); o perceber é algo que está sempre *em vias de se fazer*³³, um descentramento perpétuo do sujeito e um transbordamento incessante do mundo, pois quando “experimento uma sensação, sinto que ela diz respeito não ao meu ser

---

³² Merleau-Ponty usa o nascimento e a morte, duas experiências extremas na existência individual, mas que por isso mesmo se dão num total despojamento da dimensão pessoal: “nem meu nascimento nem minha morte podem aparecer-me como experiências minhas, já que, seu eu os pensasse assim, eu me suporia preexistente ou sobrevivente a mim mesmo para poder experimentá-los [...]. Portanto, só posso apreender-me como ‘já nascido’ ou ‘ainda vivo’ [...]: sei que se nasce e que se morre, mas não posso conhecer meu nascimento e minha morte” (PhP, p.290-291).

³³ Isso torna a percepção tributária de uma *duração imanente*, expressa numa diferenciação interna e numa transformação constante que integra tanto as diversas regiões do corpo (tornando-o de fato um organismo) e as dimensões do mundo percebido, estabelecendo sistemas de equivalência entre suas dimensões. Eis mais uma herança de Bergson, que só é explicitada anos depois da publicação de sua tese de doutoramento, no ensaio *Bergson se faisant*. Nele, Merleau-Ponty define a duração “não apenas [como] mudança, porvir, mobilidade, pois ela é o ser no sentido vivo e ativo da palavra. O tempo não é colocado ao lado do ser, mas compreendido como ser nascente” (S, p.300). Deste modo, o sentir é ato que se dá *sub specie durationis*, de modo que, percebendo o mundo e seus elementos, “acredita-se ver um gesto único, como aquele de minha mão vista por mim, por trás dos detalhes convergentes, e a ‘marcha rumo à visão’ nas espécies se suspende no ato total da visão” (S, p.303).

próprio, aquele do qual sou responsável e do qual decido, mas a um outro eu que já tomou partido pelo mundo, que já se abriu a alguns de seus aspectos e sincronizou-se a ele” (PhP, p.291).

É isso que nos leva diretamente à segunda característica indicada pelo filósofo: *“a sensação só pode ser anônima porque é parcial”* (PhP, p.291, grifo nosso). Quando um determinado objeto é vislumbrado, sempre o é a partir duma certa perspectiva e dum ângulo do corpo, o que impede que ele seja perscrutado simultaneamente de todas as direções ou que todas as suas características se mostrem por inteiro, pois, ao proceder com o exame visual, “sinto sempre que ainda existe ser por além daquilo que atualmente vejo” (PhP, p.291). Sendo parcial, a percepção de algo sempre promete mais perfis do que são apresentados, evidenciando o fato de que toda a sensação traz em si uma camada de obscuridade- que é esteio para a sua clareza- e de profundidade- que abre brechas para que ela seja completada e expandida por percepções ulteriores. A experiência de descentramento se acirra, pois a parcialidade exige que o sujeito saia de si e se mova em meio aos objetos percebidos, para que deles tenha experiências mais profundas e significativas, e assim, dando voz ao filósofo, descobre-se que “não estou por inteiro nessas operações, elas permanecem marginais, produzem-se adiante de mim, o eu que vê ou o eu que ouve são de alguma maneira um eu especializado” (PhP, p.292).

Ao analisarmos essas duas características, retornamos ao conceito de comunhão ou sincronia que discutimos acima. A analogia com o sacramento eucarístico e a evocação do fenômeno físico iluminam uma espécie de consciência que é originária em relação à consciência de si. Trata-se de um tipo de consciência que “não é a espectadora da vida psicológica que se desenrola no meio do mundo dos objetos, [...] [mas] a própria personagem que se dá em espetáculo- identificação entre espectador e espetáculo, cumplicidade entre a visão e o visível” (PRADO JÚNIOR, 1988, p.111), como vemos na leitura de Bento Prado Jr.. Essa consciência perceptiva tem como ponto de partida a cumplicidade originária entre o sujeito e o espetáculo visado e, neste sentido, serve como base e condição para a existência da consciência subjetiva (originada duma cisão ou ruptura)³⁴.

---

³⁴ Mesmo que o escopo de sua obra seja outro (uma ontologia da Presença do sujeito, assentada numa acurada análise da negatividade na filosofia bergsoniana), Bento Prado lê a obra bergsoniana a partir de Merleau-Ponty e dele não se desgarra em momento algum. O que motiva esse intenso diálogo é a herança dos preconceitos clássicos, que paira como uma sombra sobre o pensamento francês da primeira metade do século XX. Vemos, no comentário de Prado, a crítica aos preconceitos clássicos elaborada de outro modo: “o determinista e o adepto do livre arbítrio somente analisam o comportamento do *outro* [grifo do autor], isto é, tornam-se espectadores, cuja consciência chega à opção interna do sujeito a partir das

Ao invés de depender da representação, a consciência perceptiva se realiza nas sensações. A sensação, por sua vez, se desenrola parcial e anonimamente, arrancando o sujeito do centro e colocando-o na periferia do mundo, entre outros objetos e outros sujeitos percipientes. Além do quê, é impossível para a sensação abarcar todo o mundo numa única visada: seus limites são bem nítidos e permitem que ela se projete para além de si mesma, numa experiência inesgotável e ilimitada. Deste modo, a sensação é imbuída de um caráter singular; não sendo propriedade de um sujeito ou de um entendimento, ela está sempre inserida num *campo perceptivo*, no qual também o sujeito que percebe está mergulhado:

Dizer que tenho um campo visual é dizer que, por posição, tenho acesso e abertura a um sistema de seres, os seres visuais, que eles estão à disposição de meu olhar em virtude de uma espécie de contrato primordial e por um dom da natureza, sem nenhum esforço de minha parte; é dizer portanto que a visão é pré-pessoal; e é dizer ao mesmo tempo que ela é sempre limitada, que existe sempre em torno de minha visão atual um horizonte de coisas não vistas ou mesmo não visíveis. A visão é *um pensamento sujeito a um certo campo* [grifo do autor] e é isso que chamamos de um *sentido* [grifo do autor]. (PhP, p.292).

Possuir um campo perceptivo significa dispor de uma abertura prévia (e também da possibilidade de fechamento ou de afastamento) a um universo de seres que comungam da mesma sensibilidade (sensíveis e capazes de causar sensações), que comunicam um amplo leque de experiências (seja de acolhida ou repulsa, seja de indistinção ou de diferenciação), delimitados por um horizonte motor e sensorial (de seres e experiências possíveis, não vistas, imaginárias, incompletas, improváveis, impossíveis e em vias de se realizar). Além de um horizonte corporal e espacial, o campo também permite um horizonte temporal, através da memória sedimentada e da duração que flui rumo ao porvir; segundo Bento Prado, também opera no campo “a contribuição da memória, que introduz na percepção do presente a dimensão do passado, enriquecendo-a e deformando-a ao mesmo tempo” (PRADO JÚNIOR, 1988, p.131).

Ao introduzir a noção de campo perceptivo, Merleau-Ponty desencadeia uma virada teórica nas reflexões sobre a sensibilidade, ancorada nos pilares maciços do

---

causas ou dos motivos dessa opção. [...] Eles pensam a decisão como *já dada* [grifo do autor]: a opção pelo determinismo ou pelo livre arbítrio será uma escolha retrospectiva” (PRADO JÚNIOR, 1988, p.105). Lendo-se o determinismo como o preconceito empirista e o livre arbítrio como o preconceito intelectualista, tanto o filósofo brasileiro quanto os dois franceses concordam que, originariamente, há cumplicidade e indistinção entre sujeito e mundo, e que a dicotomia que os objetiva vem de uma ruptura que os empobrece enquanto experiência. Justificamos a relevância do comentário e das intervenções pelo ponto em comum que incita e conecta as três filosofias.

sentir e do sensível, em permanente deriva entre atividade e passividade. Ao falar de campo, Merleau-Ponty acolhe a ambiguidade essencial que se interpunha entre as duas dimensões, sem que elas sejam depuradas, e testemunha a experiência mundana que estava até então oculta.

Temos a experiência de um mundo, não no sentido de um sistema de relações que determinam inteiramente cada acontecimento, mas no sentido de uma totalidade aberta cuja síntese não pode ser acabada. Temos a experiência de um Eu, não no sentido de uma subjetividade absoluta, mas indivisivelmente desfeito e refeito pelo curso do tempo. A unidade do sujeito ou do objeto não é uma unidade real, mas uma unidade presuntiva no horizonte da experiência; é preciso reencontrar, para alguém da ideia do sujeito e da ideia do objeto, o fato de minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial em que nascem tanto as ideias como as coisas. (PhP, p.296)

O campo perceptivo é um recorte do e no mundo, que possibilita a descoberta de uma camada originária da existência, onde há sincronia e entranhamento totais entre sujeito e objeto; esta camada é a dimensão pré-objetiva propriamente dita, o ser opaco e irrefletido que é condição de toda objetividade possível. O campo das sensações é justamente a camada de contato com este ser, que só pode ser retomada pelo corpo próprio num genuíno ato de sentir ou numa sensibilidade que se configura como atividade do corpo próprio (posto que o campo, para ser como tal, precisa ser sedimentado e retomado continuamente). O ato da sensibilidade e o ato de retomada são um e o mesmo.

Retomar uma percepção é harmonizar o corpo percipiente com as cores, o som, o volume, o sabor e o aroma de um objeto do mundo, sincronizar-se com o seu ritmo de existência e, enfim, voltar a si mesmo pelo caminho indicado pelo objeto exterior e o acolher em seu campo sensorial próprio, incorporando-o como um anexo ou prolongamento das faculdades sensório-motoras do corpo próprio. Para desfechar este ato, como dissemos acima, o sujeito precisa de um campo que instaure o espaço dos movimentos que complementam os sentidos (seja para se abrir aos estímulos e seja para se encerrar nos limites do corpo). Entranhada num campo, a sensação

não é mais uma matéria indiferente e um momento abstrato, mas uma de nossas superfícies de contato com o ser, uma estrutura de consciência, e, em lugar de um espaço único, condição universal de todas as qualidades, nós temos com cada uma delas uma maneira particular de ser no espaço e, de alguma maneira, de fazer espaço. Não é nem contraditório nem impossível que cada sentido constitua um pequeno mundo no interior do grande, e é até mesmo em razão de sua particularidade que ele é necessário ao todo e se abre a este. (PhP, p.299)

O corpo, através das potencialidades envolvidas no ato de sentir, institui o seu campo perceptivo como espaço em que se efetivarão suas percepções, espaço este em

que também ele se moverá e se fará significação irrompida no mundo visível (retomando as análises que empreendemos anteriormente na seção 1.2. do cap. I). Nos horizontes desse campo se desenrolarão os movimentos que levarão o sujeito a vasculhar sensorialmente os objetos ao seu redor e a se deixar afetar por eles.

Porém, a sensibilidade como atividade, que oscila perenemente entre uma disposição a ser afetado e pelo ato de afetar cada região do mundo pelas reações motoras, encerra uma dimensão de *automovimento*, que, em contrapartida, exprime a própria autoprodução do real no seio do campo perceptivo. Neste sentido, seguimos a trilha aberta pelo comentário de Colonna, que pondera que

sensação e movimento são inseparáveis, e o estatuto da subjetividade senciente é essencialmente motor. O afeto é o que prolonga toda sensação em movimento e que faz do movimento uma sensação incoativa. O vivente é capaz de aproximação, de fuga e de orientação porque é caracterizado por seu automovimento. Compreende-se então porque a motricidade do vivente correlativamente nomeia a abertura como transcendência: é que a aproximação e o movimento são infinitos, o vivente jamais conseguindo se esgotar até a totalidade do mundo, do qual nada mais é que uma parte. (COLONNA, 2002, p.220)

Aproximação e afastamento exigem um espaço entre o sujeito e as coisas, tanto para que este se posicione perante os objetos de seu campo quanto para que aquelas estabeleçam a distância que as torna ou próximas ou remotas em relação ao sujeito; em suma, um espaço que seja o terreno da estruturação significativa do sensível, que estabeleça linhas de força e ação entre o corpo próprio e as coisas visadas e que abra margem para a transcendência intimamente ligada ao movimento existencial.

Mas o espaço do qual falamos no interior do campo das sensações não possui o mesmo estatuto do espaço geométrico; não se trata de um espaço único e indivisível, sobre o qual é possível traçar todas as variantes e coordenadas de um movimento absoluto. O espaço no qual Merleau-Ponty instala o campo perceptivo é pré-objetivo, isto é, é o espaço nascido em continuidade com a experiência ingênua do mundo; espaço de *simultaneidade* que é atravessado a todo momento por turbilhões variados de sensações, que se completam e se estruturam, e que é simultaneamente habitado por outros sujeitos encarnados, dotados de corpos capazes da mesma experiência de percepção.

Qual é, pois, essa simultaneidade que governa o espaço das sensações? Em que sentido podemos conceber essa ideia de simultâneo? Ou, formulando mais refinadamente a pergunta: qual é o espaço vivenciado pelo corpo em sua abertura e

movimento nos meandros do mundo percebido? Como Merleau-Ponty procede com a descrição desta experiência?

2.1.2. Espaço e simultaneidade: condição de existência para a coisa percebida

As descrições que analisamos até então manifestam e cumprem o novo estatuto filosófico do corpo próprio: a sensibilidade é um ato que encontra coisas dotadas de características sensíveis e variados perfis, interrogados por cada sentido do corpo à sua maneira, mas todos se complementando e se imbricando reciprocamente. Essa percepção do exterior exige uma conduta motora (para abrir ou cerrar os sentidos) e um campo em que se distribuirão as coisas sensíveis. A noção de campo é decisiva: a percepção precisa de um domínio recortado no mundo para se efetivar, tanto para demarcar seus limites (posto que perceber não é vislumbrar o mundo em sobrevoo), como para se mover rumo a um objeto colocado como princípio ou meta dum determinado projeto. A noção de campo pressupõe um horizonte de simultaneidade e sincronia entre os elementos da percepção, assentados numa teia de relações de implicação recíproca³⁵. Nos nós dessa teia o corpo buscará se harmonizar sensorialmente com o exterior.

Mais do que isso, a noção de campo percebido altera a maneira pela qual opera a sensibilidade. Não se trata de lidar racionalmente com representações de objetos, expurgadas de todos os caracteres sensíveis por uma atividade categorial e reduzidas à aparição para o intelecto, mas com coisas reais, manifestações de uma interioridade tácita no tecido sensível, cujas qualidades se arranjam num todo significativo.

Não se pode separar aspectos como cor, volume, textura, peso e outras, pois todos se dão mesclados na percepção:

---

³⁵ À noção de campo se junta a de *figura* (*Gestalt*), que não somente a completa, como ainda reforça seu significado. Em ambas, há a estruturação de vários componentes heterogêneos, que estabelecem relações de tensão e implicação entre si, construindo um sentido global que não se reduz à soma ou fusão de todas as partes. É interessante pinçar essas reflexões, ainda em germe, na *Estrutura do Comportamento*, em que Merleau-Ponty, recorrendo sobre os estímulos sensoriais, argumenta que “os estímulos físicos só agem no organismo nele suscitando uma resposta global que varia qualitativamente quando eles variam quantitativamente; exercem, com relação a ele, mais o papel de ocasiões que de causas; a reação depende, mais que das propriedades materiais dos estímulos, de seu significado vital” (SC, p.250). A psicologia da Forma, ainda que parcialmente, estabelece um ponto crucial na filosofia merleau-pontyana: a interdependência das partes para tecer o todo e a inerência dele em todas as regiões da Forma confirmam que a sensibilidade necessita de um espaço que se comporte como estrutura: o espaço é o fundo sob o qual as regiões do campo perceptivo vão se organizar, o corpo é a abertura duma perspectiva desse mundo e, por conseguinte, uma das partes da *Gestalt*, não sendo, evidentemente, o ponto central ou a peça-chave. Isso vai ficar mais claro logo à frente, quando chegarmos ao conceito de nível espacial.

Cada cor, no que ela tem de mais íntimo, não é senão a estrutura interior da coisa manifestada no exterior. O brilho do ouro apresenta-nos sensivelmente sua composição homogênea, a cor embaçada da madeira apresenta-nos sua composição heterogênea. [...] A forma dos objetos não é seu contorno geométrico: ela tem uma certa relação com sua natureza própria e fala a todos os nossos sentidos ao mesmo tempo em que fala à visão. [...] Enfim, o movimento dos objetos visíveis não é o simplesmente deslocamento das manchas de cor que lhes correspondem no campo visual. (PhP, p.308-309)

É o que permite dizer que, antes de se constituírem como representação intelectual, as coisas, em seu aparecimento sensível, são *sistemas de equivalências*: complexos de caracteres sensíveis em harmonia, entrecruzamentos de propriedades materiais que produzem a identidade de um objeto, interrogado simultaneamente por todos os sentidos.

A maneira como a coisa se dispõe e se comporta no espaço (tanto em repouso quanto em movimento; no exemplo mencionado pelo filósofo, um pássaro, ao alçar voo de um galho, imprime nele um movimento que permite ver seus graus de flexibilidade e elasticidade, bem como o volume e a rigidez da madeira (PhP, p.309)), sua relação com os outros elementos do campo, sua orientação ao se mostrar para o sujeito e o modo como ele se lança a ela, todas essas implicações motoras e espaciais subjazem à ordem e às tensões internas dos sistemas de equivalências. De antemão, podemos afirmar que o espaço é que torna possível a percepção. Sem ele, sem suas lacunas, suas distâncias, seus obstáculos e seus horizontes delimitados, existiria tão somente um mundo geometricamente concebido, acessível apenas ao intelecto e estruturado por categorias.

Retornamos à problemática da espacialidade e motricidade, agora sob um outro ângulo. Se a espacialidade do corpo próprio ligava-se especificamente à potência de expressão e à ultrapassagem da situação atual, quais são as implicações da espacialidade do mundo percebido? O que seria esse espaço originário, anterior às objetivações que o esquadriham num esquema de eixos e abscissas, meridianos e paralelas, coordenadas e vetores?

Qual é, enfim, o papel do espaço pré-objetivo para a sensibilidade? Para tanto, Merleau-Ponty elege três fenômenos fundamentais para sua análise, que ilustram três facetas do comportamento espacial do corpo: a orientação da altura, a profundidade e o próprio movimento.

Merleau-Ponty começa com uma crítica à noção de espaço como ambiente em que se enformam os objetos. Essa ideia, cara à tradição filosófica, remete ao espaço

como forma da intuição³⁶ sensível. À forma compete um tipo de espacialidade transcendental e, por isso mesmo, supraempírica, o que é criticado pelo fenomenólogo francês. O espaço em que o sujeito se põe em situação, contudo, não é nem um ambiente que repousa numa dimensão *a priori*, seja ela real (um local que torne possível várias posições cambiantes entre objetos) ou lógica (espaço de inclusão ou exclusão de fenômenos em diferentes classes). Não se trata de uma relação de continente e conteúdo, ou de “imaginá-lo [o espaço] como uma espécie de éter no qual todas as coisas mergulham, ou de concebê-lo abstratamente com um caráter que lhe seja comum, [mas sim] devemos pensá-lo como a potência universal de suas conexões” (PhP, p.328).

É preciso, desde o início, retomar a diferença entre a *espacialidade de posição* (objetivada, posta sobre o espaço real, que o esquadrinha num conjunto de coordenadas e eixos geométricos) e a *espacialidade de situação* (pré-tética, ela é a própria experiência em estado nascente, levando em conta a inerência de um sujeito motriz e sensível no mundo). A espacialidade de posição diz respeito ao corpo como um objeto inerte que apenas muda de posição segundo um referencial (ou seja, no domínio do corpo habitual e do movimento concreto, exprimindo-se segundo a fala falada), enquanto que a espacialidade de situação recoloca o corpo no espaço, finca suas raízes,

---

³⁶ Sempre que fala de intuição, Kant se refere à capacidade da mente de ser afetada pelos objetos exteriores, na maneira com que são dados à sensibilidade; em vocabulário fenomenológico, falaríamos de modos de doação da coisa sensível. Porém, ao se dispor a receber e subsumir a matéria desses dados sensíveis, já opera uma forma anterior ao pensamento, isto é, uma *forma a priori* que independe da experiência real. Uma dessas formas da intuição sensível é justamente o espaço, que engendra a experiência sensível na simultaneidade e na contiguidade de fenômenos. Contudo, há dois registros do significado de forma do espaço na *Crítica da Razão Pura*. Na exposição metafísica do conceito, “o espaço é uma representação necessária *a priori* que serve de fundamento a todas as intuições externas. Ninguém pode jamais representar-se que não há espaço, mesmo podendo perfeitamente pensar que nenhum objeto se encontra no espaço. Ele é considerado, assim, como a condição de possibilidade dos fenômenos” (KANT, 2013, p.74). Aqui, Kant e Merleau-Ponty estão parcialmente de acordo; na leitura metafísica do fenômeno espacial, é a ideia de um campo (espaço delimitado) que torna possível a percepção e a sensibilidade encarnada. Porém, o contraponto surge quando o filósofo de Königsberg procede à exposição transcendental: nela, a espacialidade é puramente subjetiva, pois “o espaço é tão somente a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, i. e., a única condição subjetiva da sensibilidade sob a qual nos é possível a intuição externa. [...] Nós só podemos, portanto, falar de espaço, de entes extensos, etc., do ponto de vista de um ser humano. Se saímos da única condição subjetiva sob a qual podemos receber a intuição externa, i. e., tal como podemos ser afetados pelos objetos, então a representação do espaço não significa absolutamente nada” (KANT, 2013, p.76-77). Mas como podem se coadunar duas posições tão díspares, a concórdia lado a lado com a oposição? Não é nossa intenção mapear e analisar as influências cruzadas entre o pensamento do fenomenólogo e o sistema do autor das *Críticas* (nem haveria espaço suficiente, em se considerando o objetivo desta dissertação), mas é interessante destacar esse ponto: as duas filosofias convergem no instante da exposição metafísica, pois ambas comungam do mesmo objetivo (que é descrever o papel originário do espaço na sensibilidade, como ele se configura como gênese e condição para os fenômenos sensíveis), porém divergem quanto ao método utilizado: Kant apela à transcendência da forma *a priori*, depurada de toda experiência concreta, enquanto que Merleau-Ponty, fiel à sua escola filosófica, defende uma experiência sensível doadora de sentido, amparado pela descrição fenomênica da matéria sensível.

torna-o familiar ao mundo e, por assim dizer, opera como corpo atual, segundo o movimento abstrato e exercendo a fala falante. Deste modo, enquanto instalado na espacialidade de posição, “posso pelo menos pensar uma pura mudança de lugar que não modificaria em nada o móbil, e por conseguinte uma pura *posição*, distinta da *situação* do objeto em seu contexto concreto” (PhP, p.328). Tomando-se o espaço nessa perspectiva, o corpo em movimento manifesta apenas uma mudança transitória de lugar, em que não há qualquer mudança do móbil enquanto tal, tanto externa quanto interna. O que poderíamos facilmente identificar como uma causalidade em terceira pessoa.

Um móbil tomado a partir de sua posição atual necessita de uma referência para medir e localizar os pontos de seu deslocamento; de modo que Merleau-Ponty critica essa objetivação do espaço como forma por se mostrar dependente do transcendental: em suma, a experiência do sujeito instalado no espaço, nele se movendo, repousando e se situando, não é interrogada. Trata-se de uma experiência originária e fundante do espaço que Merleau-Ponty quer trazer a lume.

Antes de descrever o movimento, o autor se concentra no repouso que o precede, em que os objetos ainda imóveis se posicionam estáticos, possuindo uma extremidade “alta” e uma “baixa” que demarcam sua altura. No experimento de Stratton³⁷, que analisa as diferentes reações motoras do corpo no instante em que a visão é invertida de cima a baixo, um paciente é munido de óculos que giram o foco de sua retina em 180 graus. No primeiro dia da experiência, a paisagem é vista como irreal, suas regiões estão confusas, os objetos deslocados de seu lugar habitual, a movimentação do corpo esboça as mesmas reações que tinha antes que seu foco se invertesse. Já no segundo dia há um rearranjo do campo visual: “a paisagem não está mais invertida, é o corpo que está em posição anormal” (PhP, p.329). O campo de sua ação tátil, contudo, continua ligado ao fundo perceptivo de sua visão normal. A experiência prossegue: “do terceiro ao sétimo dia, o corpo se apruma progressivamente e enfim parece estar em posição normal, sobretudo quando o paciente está ativo. [...] Os objetos exteriores têm cada vez mais o aspecto da ‘realidade’” (PhP, p.329).

Se inicialmente a experiência total do paciente passava por uma dissociação entre o campo visual (invertido pelos óculos) e o tátil, observamos que, conforme se prolonga o uso dos óculos inversores, seu corpo vai se aprumando e se corrigindo em

---

³⁷ O experimento ao qual Merleau-Ponty se refere foi realizado por George M. Stratton ao longo da década de 1890 e recebe o nome de *Some Preliminary Experiments on Vision without Inversion of Retinal Image*. Trata-se de uma série de experiências que analisam o fenômeno da adaptação perceptual, isto é, a capacidade plástica do cérebro de elaborar diferentes visões e maneiras de perceber o mundo.

relação ao novo campo visual. Durante essa fase de adaptação, “as novas aparências visuais, que no início estavam isoladas sobre um fundo de espaço antigo, envolvem-se de um horizonte orientado como elas, primeiramente (terceiro dia) ao preço de um esforço consciente, em seguida (sétimo dia) sem nenhum esforço” (PhP, p.329-330).

O que ocorre é uma adaptação que lentamente vai conduzindo o sujeito da consciência de seu estado e de seu desconforto (e da necessidade de movimentos planejados que o recolocam na nova configuração espacial) à espontaneidade de habitar e existir numa outra espacialidade. Suas noções de direita e esquerda, antes confusas, se restabelecem, reequilibrando os dois campos sensoriais. A partir do quinto dia, o sujeito já consegue caminhar sem se confundir ou se desequilibrar.

Ao término do experimento, com a retirada dos óculos, as reações motoras estão novamente invertidas e a percepção dos objetos a olho nu é bizarra, tão confusa quanto nos primeiros dias de uso dos óculos. Produz-se uma nova fase de incômodo: “quando se retiram os óculos, os objetos parecem sem dúvida não invertidos, mas ‘bizarros, e as reações motoras estão invertidas: o paciente estende a mão direita quando seria preciso estender a esquerda” (PhP, p.330). Não se trata de uma preponderância do visual em relação ao tátil ou vice-versa, em que cada campo insistiria em se manter atrelado ao fundo de cada uma das experiências; o sujeito não restabelece a experiência normal através da persistência de certas “imagens visuais” anteriores, que guiariam suas condutas motoras, ou de alguns hábitos motores, que corrigiriam os dados da visão; mas sim pela adesão a um novo fundo espacial. Assim que o corpo se apruma, particularmente após o terceiro dia, os campos visual e tátil se sincronizam e operam em harmonia.

Desta maneira, não existe um em si direito ou em si invertido; ambos são conceitos nascidos de uma mesma experiência espacial originária, de um sujeito que existe movendo-se nos meandros e sendas de um campo de sensações. Nele, as esferas do tato e da visão não valem por si mesmas como puros referenciais, sem privilégios ontológicos ou epistemológicos. Para que se possa falar de horizontal e vertical, basta tomar dois pontos da coisa como referenciais de alto e baixo; trata-se tão somente da adoção dum sistema variável de aparências. Não é a determinação dos parâmetros do referencial ou a ancoragem do sujeito num ponto que serviria como referencial das posições de alto e baixo (bem como de direito e invertido, ou de outros eixos direcionais), porque nenhum conteúdo, por si só, é “direito” ou “oblíquo”, isto é, está orientado e posicionado por si mesmo, como se a posição fosse um traço inerente.

O experimento de Wertheimer³⁸ reverbera essas mesmas questões e, em concomitância com o de Stratton, fornece pistas mais precisas para se descrever a espacialidade de situação. Nele, um espelho que deforma o ângulo de visão em 45 graus em relação a um eixo vertical produz diferentes arranjos perceptivos quando um sujeito visualiza o quarto através dele: “primeiramente, o sujeito vê o quarto ‘oblíquo’. Um homem que ali se desloca parece caminhar inclinado para o lado. Um pedaço de papelão que cai ao longo da guarnição da porta parece cair segundo uma direção oblíqua” (PhP, p.334). Porém, após algum tempo de exposição, tal como vimos no paciente de Stratton, o sujeito de Wertheimer vai alinhando o corpo, as paredes perdem sua aparência torta e a queda do pedaço de papelão se torna retilínea, de modo que a inclinação acaba por se neutralizar, atestando “uma redistribuição espontânea do alto e do baixo, sem nenhuma exploração motora” (PhP, p.334). Ora, mas o que haveria de diferente na experiência de Wertheimer em relação aos resultados obtidos por Stratton? Ocorre que as diferentes situações em que se dão percepções distorcidas (através do espelho inclinado) se corrigem espontaneamente por um ato imediato do sujeito, sem necessidade dum ponto de ancoragem para uma perspectiva otimizada ou de uma decisão consciente, de modo que “a orientação [do sensível] é constituído por um ato global do sujeito perceptivo” (PhP, p.335).

Sendo assim, a diferença entre o “alto” e o “baixo”, bem como entre “direito” e “invertido”, não deriva da natureza do objeto, mas se configura como variação do seu *nível espacial* em relação ao todo da experiência. O nível espacial serve como baliza ou feixe de linhas de força contidos no próprio espetáculo sensível, guias e caminhos para o desdobramento da percepção. São as inúmeras experiências de nível que articulam o oblíquo e o direito numa mesma vivência do espaço, tal como a orientação e a direção dos objetos. No contexto do experimento de Wertheimer

Esse espetáculo induz um outro nível em relação ao qual o conjunto do campo visual pode novamente parecer direito. Tudo se passa como se certos objetos (as paredes, as portas e o corpo do homem no quarto), determinados como oblíquos em relação a um nível dado, pretendessem fornecer por si as direções privilegiadas, atraíssem para si a vertical, desempenhassem o papel de “pontos de ancoragem” e fizessem o nível precedentemente estabelecido oscilar. (PhP, p.335)

---

³⁸ O experimento de Max Wertheimer mencionado por Merleau-Ponty se chama *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung* [Estudos Experimentais sobre a Visão do Movimento, em tradução livre], e foi realizado em 1912. Apesar dos resultados diferentes e da maior sofisticação dos métodos, o escopo do trabalho era muito similar ao de Stratton, isto é, o estudo das adaptações motoras e perceptivas do sujeito frente a uma situação adversa.

Contudo, o nível espacial não se confunde com uma orientação típica do corpo próprio em posição normal, que forneceria a perspectiva privilegiada donde se efetivaria a percepção mais correta e exata. O corpo próprio não apenas está em relação com o espaço, mas também com outros setores da existência³⁹. Ele não deve ser tomado como dimensão que se situa para além dos níveis (e que assim os determinaria a partir de uma instância transcendental) ou como objeto submetido a uma série de níveis espaciais impostos pelo mundo exterior, preexistentes à percepção.

Pelo contrário: é na experiência corporal e motriz do sujeito mergulhado no espaço que se deve encontrar a gênese do nível espacial. É a noção de camada (como as expusemos no primeiro capítulo em relação ao corpo habitual e atual, aos movimentos concreto e abstrato e às falas falante e falada) que se deve associar o nível espacial; se quando falávamos de camada existencial nos reportávamos ao corpo próprio em situação, o nível espacial surge como dimensão de estruturação da experiência do mundo percebido.

Voltemos aos resultados das observações de Wertheimer e Stratton. Ao se acostumar com uma visão de ponta-cabeça ou com o reflexo inclinado dum espelho deformador, alinhando suas reações motoras ao ângulo do eixo de sua visão, o corpo “desempenha um papel essencial no estabelecimento de um nível. As variações do tônus muscular, mesmo com um campo visual pleno, modificam a vertical aparente a ponto de o sujeito inclinar a cabeça para situá-la paralelamente a essa vertical desviada” (PhP, p.336). Aqui, o corpo perceptivo contribui para a determinação dos níveis espaciais, operando como seu eixo principal. Porém, tal alinhamento de nível não é uma reação já preparada para uma solicitação externa pontual, tampouco uma vontade que constituiria um nível objetivo a partir do qual o exterior deveria se submeter; o corpo apenas estabelece os níveis de sua experiência enquanto o mundo for um polo de ações possíveis. Observemos atentamente o pressuposto com o qual trabalha a experiência de Wertheimer: o paciente só se adapta ao plano inclinado enquanto seu corpo encontrar uma gama de ações possíveis- como perambular pela extensão do aposento, sentar-se à mesa, abrir um armário, repousar na cama ou dispor da mobília- isto é, enquanto o

---

³⁹ “Se sem dúvida alguma a consciência do corpo próprio contribui para a constituição do nível- uma pessoa, cuja cabeça está inclinada, coloca em posição oblíqua um cordão móvel que lhe solicitam colocar verticalmente- nessa função ela está em concorrência com os outros setores da experiência” (PhP, p.335). O corpo, como ser em situação, coordena e integra outras funções que não necessariamente se ligam à orientação espacial e à motricidade. Deste modo, o nível espacial acaba por estruturar um mosaico de funções no corpo próprio (ele permite, por exemplo, que os variados sentidos e seus dados se comuniquem e se impliquem mutuamente).

espaço se mostrar como um ambiente habitável. Em outras palavras, um recorte espacial que permita que sua movimentação abstrata se cumpra enquanto concretude e que as ações de seu corpo se sedimentem em hábitos motores. Ao instituir e alinhar um nível espacial, o corpo agora é “sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo ‘lugar’ fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer” (PhP, p.336). É este corpo virtual, portanto, que, ao arrastar e contar com a materialidade do corpo real, presente em cada instante de sua existência, elabora novos movimentos, desenha novos níveis espaciais e elege novos espaços para atualizar suas percepções.

Portanto, o corpo em situação (como potência de tarefas atuais e projetos vindouros) é o principal responsável pela instituição dos níveis espaciais, posto que é ele que habita o espaço. O corpo virtual, enquanto potência e veículo de ação, surge assim que o sujeito toma posse do espaço objetivo. O nível espacial é o símbolo dessa posse e retomada do mundo, o marco de fronteira que o torna seu. Este, forjado pelo corpo virtual, mede o poder do sujeito sobre seu mundo, sela um pacto com o espaço no qual está inserido.

A constituição de um nível espacial é apenas um dos meios da constituição de um mundo pleno: meu corpo tem poder sobre o mundo quando minha percepção me oferece um espetáculo tão variado e tão claramente articulado quanto possível, e quando minhas intenções motoras, desdobrando-se, recebem do mundo as respostas que esperam. Esse máximo de nitidez na percepção e na ação define um *solo* [grifo do autor] perceptivo, um fundo de minha vida, um ambiente geral para a coexistência de meu corpo e do mundo. (PhP, p.337)

Este solo é o que atravessa e conecta as camadas existenciais por um liame de temporalidade, em permanente tensão e síntese entre as regiões do corpo próprio, e que cavam no mundo percebido um campo de ações possíveis, onde a atividade do sentir se prepara e se consoma. Sob estas constatações, os efeitos observados durante os experimentos de Wertheimer e Stratton se esclarecem: ao equilibrar seu movimento segundo os ângulos inclinados refletidos pelos espelhos deformadores, “o campo perceptivo se apruma e, no final da experiência, eu o identifico sem conceito, porque me transporto inteiro para o novo espetáculo e porque coloco ali, por assim dizer, o meu centro de gravidade” (PhP, p.338), o que explica, por tabela, o porquê dos objetos parecerem irreais ao serem vistos num foco invertido.

Sob o nível espacial, os fenômenos de largura e profundidade adquirem outro significado. Ambos não são coisas visíveis, isto é, não existe uma largura “em si” ou um

objeto material que represente intrinsecamente o largo e o estreito, mas é a medida das relações de implicação que os elementos do mundo estabelecem entre si que determina se tal coisa é larga ou profunda. Os níveis espaciais, ao balizarem a experiência de harmonização das potências motoras com as possibilidades oferecidas pelo meio exterior, articulam também as várias regiões e domínios da existência. Segundo Raphaël Gély,

diferentes explicações, compreensões e modelizações da experiência perceptiva se articulam em diferentes níveis de ativação e estruturação dela mesma, embora não exista uma única percepção vivida e diferentes teorias, cada uma pretendendo possuir a melhor chave de interpretação da experiência em questão, mas diferentes teorias antecipando a cada vez um certo tipo de experiência perceptiva. (GÉLY, 2005, p.2)

Cada região da vida do indivíduo (da dimensão fisiológica da biologia à história individual da psicologia, do momento factual da atualidade aos projetos que se lançam ao virtual, da manifestação visível de seus pensamentos aos afetos silenciados em seu interior) corresponde a um nível espacial aprumado segundo o campo em que se desenrola e articulado com todos os outros que o envolvem.

No entanto, se existe essa articulação entre níveis heterogêneos, é preciso que o espaço tenha uma dimensão de profundidade, isto é, um arranjo de campo para acolher e organizar esses variados níveis. Tal como a orientação espacial foi descrita no âmbito do pré-tético, é necessário fazer essa mesma descrição com a profundidade.

Primeiramente, a ideia de um espaço neutro (geométrico, abstrato e, portanto, objetivo) deve ser contestada. Ainda na trilha do comentário de Gély, um espaço objetivado é o local onde se traçam objetos sólidos, que são concebidos não como coisas percebidas, mas como substâncias que engendram representações:

Com efeito, no mundo dos objetos sólidos, as coisas parecem se doar cada uma como uma substância, como o que existe por si e como o que está em relação de exterioridade com a totalidade das outras substâncias. [...] Dito de outro modo, o espaço no qual as coisas percebidas se acham em um espaço neutro. Tal coisa está lá e outra coisa está aqui. Entre elas não há nada. (GÉLY, 2005, p.31).

No espaço neutro não existem níveis, posto que é um plano sem profundidade, em que o percebido, como uma soma de múltiplas substâncias, não estabelece relações de articulação interna entre seus elementos. Como os intervalos entre os objetos não são uma coisa visível ou manipulável, a profundidade tende a ser associada a uma espécie de “largura vista de perfil”, isto é, à visão oblíqua de uma justaposição de pontos. Neste sentido, entre os objetos reina uma largura intrínseca, posta pela consciência desse

espaço geométrico, onde “a profundidade não pode ser vista porque ela não se desdobra sob nosso olhar e só lhe aparece abreviadamente” (PhP, p.343). Se a largura possibilita uma distância tridimensional entre os objetos, é apenas por uma perspectiva errônea ou por um mau posicionamento do corpo.

Observemos como a identificação com a largura provém de uma objetivação do fenômeno da profundidade. No caso do corpo mal situado, como a largura se mostra em perfil, basta ajustá-lo ao ângulo que permite vislumbrar simultaneamente todos os objetos justapostos, sem que a distância os disperse ou separe, tornando a profundidade apenas um evento errôneo numa série de visões que caminha para a estabilidade; o que há é um reflexo do preconceito empirista. Já no caso do intelectualismo, a profundidade não é efeito colateral de uma visão oblíqua, mas necessita de “um sujeito pensante que faça sua síntese, porque ele reflete em uma profundidade realizada, em uma justaposição de pontos simultâneos que não é a profundidade tal como ela se oferece a mim, mas a profundidade para um espectador situado lateralmente, quer dizer, finalmente a largura” (PhP, p.344). Nos dois casos, a profundidade é *posta* sobre a dimensão da largura, tanto pelo exterior bruto quanto pela consciência intelectual.

A identificação da profundidade com a largura só é possível para um sujeito apartado do espetáculo sensível, isto é, para um espectador imparcial que não habita o espaço, cujo corpo não finca nenhum nível espacial no campo das potências motoras. Por conseguinte, “para tratar a profundidade como uma largura considerada de perfil, para chegar a um espaço isótropo, é preciso que o sujeito abandone seu lugar, seu ponto de vista sobre o mundo, e se pense em uma espécie de ubiquidade” (PhP, p.344)⁴⁰, o que significa um retorno ao espaço fenomenal, que é, ainda que presuntivamente, passível de ser abarcado por inteiro pelas potências motoras.

No domínio do pré-objetivo, a profundidade não é coisa; não é contingência nascida de experiências fragmentadas do exterior, tampouco é síntese engendrada pelo intelecto;

ela não pode nem ser extraída destas, nem ser posta nelas pela consciência; ela anuncia um certo elo indissolúvel entre as coisas e mim, pelo qual estou situado diante delas, enquanto a largura pode, à primeira vista, passar por uma relação entre as próprias coisas, em que o sujeito não está implicado (PhP, p.345).

---

⁴⁰ “O intelectualismo e o empirismo não nos dão um relato da experiência humana do mundo: eles dizem o que Deus poderia pensar dela” (PhP, p.344).

A experiência da profundidade só pode ser concebida como relação e dimensão da experiência existencial. Não há justaposição de pontos autóctones, mas arranjo e composição entre os diferentes elementos e regiões do campo perceptivo.

Mas como se fundamenta esta relação, sem reduzi-la à polaridade entre o sujeito e um objeto ou fato dados? Merleau-Ponty recorre à descrição da experiência perceptiva da profundidade, ancorada em dois fenômenos em especial: a grandeza aparente dos objetos e a convergência dos olhos na fixação dum móbil. Lança mão de três objetos do cotidiano: um piano e a mesa de um aposento (em repouso, obviamente) e um automóvel. Os dois fenômenos espaciais foram escolhidos pelo fato de se darem em situação, isto é, por refletirem uma relação imediata e presente do corpo com o ambiente ao redor, sem a mediação da consciência ou de qualquer representação.

Primeiramente, os objetos são dados: à frente está a mesa, atrás dela se localiza o piano e, mais adiante, um carro que subitamente começa a se distanciar. Há, primeiramente, entre o sujeito e todos os objetos visados, “um intervalo crescente que de onde estou não posso ver, mas que se indica a mim pela grandeza aparente do objeto” (PhP, p.345). Esses interstícios entre cada um, longe de serem fragmentos dum espaço indiferenciado, realçam os contornos de cada objeto, desenhando a sua grandeza aparente, que é, a rigor, o signo mais claro da extensão. Isso se falamos apenas nos objetos em repouso. Já no automóvel que se aproxima os olhos que o fixam tendem a convergir seguindo a sua aproximação, fixando-o gradualmente no campo de visão (o que permite deduzir que, em caso de afastamento, eles divirjam e dispersem a visão do objeto).

O que há nesses dois exemplos é a presença do corpo na formulação da visão da grandeza e do movimento. Se ele vivencia o objeto e o desvenda pela percepção, “é sob a condição de saber que existe um mundo de objetos indeformáveis, que, diante desse mundo, meu corpo é como um espelho e que, assim como a imagem do espelho, aquela que se forma no corpo-tela é exatamente proporcional ao intervalo que o separa do objeto” (PhP, p.346). Mais do que isso, o corpo “tela” evocado por Merleau-Ponty não apenas recebe de fora as dimensões das coisas, limitando-se a inscrevê-las em seus órgãos sensoriais, mas percebe as distâncias e grandezas “sob a condição de inserir meus olhos, meu corpo e o exterior em um mesmo espaço objetivo” (PhP, p.346), projetando-se para fora de si e se colocando no mundo.

Ao exibirem sua largura e volume, as coisas possibilitam que o corpo perceba as distâncias e linhas de força traçadas sobre o campo perceptivo, para com elas e a partir

delas elaborar uma conduta motora. Nessa implicação recíproca entre corpo e espaço exterior, a percepção da grandeza aparente e a da convergência da visão não nem causas (no sentido de implicarem uma imagem positiva e real da profundidade) e nem efeitos (como se a profundidade fosse algo preexistente, isto é, profundidade *a priori*), ao contrário: “elas estão presentes na experiência da profundidade como o *motivo*, mesmo quando não está articulado e posto à parte, está presente na decisão. [...] Entende-se por isso [por motivo] que ela tem sua origem em certos fatos dados, não que esses fatos por si sós tenham a potência física de produzi-la, mas enquanto eles oferecem razões para empreendê-la” (PhP, p.348). O motivo (e a decisão) exprimem um sentido ou razão para o corpo se engajar no mundo percebido, posto que “são dois elementos de uma situação: o primeiro é a situação enquanto fato, o segundo é a situação assumida” (PhP, p.349). Implicam a retomada de um projeto mundano, a sua realização e consumação- ilustrados na experiência de uma viagem de luto. Nela, exemplifica Merleau-Ponty, há um motivo claramente manifestado: uma morte na família propõe uma viagem em que a presença do autor é requerida; assim que ele se decide em empreender a viagem, encontrar os parentes e participar dos ritos fúnebres, a decisão cumpre o motivo e permite que ele se engaje no evento e retome a situação (a princípio impessoal e involuntária) como um projeto pessoal. Voltaremos posteriormente à noção de motivo para melhor estudar suas consequências.

Tomando-as, portanto, como motivos que implicam na experiência da profundidade, grandeza aparente e convergência exprimem um modo de olhar o mundo e de *se* olhar *no* mundo, quer dizer, uma maneira de retomar um projeto ou uma situação. Elas não operam como coordenadas geométricas que tornariam possível a percepção da profundidade, mas “tacitamente elas a motivam, enquanto já incluem em seu sentido e enquanto já são, uma e outra, uma certa maneira de olhar à distância” (PhP, p.349).

Isso ocorre porque a percepção não é dirigida e signos e significações, mas é contato direto do sujeito com o próprio mundo. As grandezas percebidas atestam a sua presença incontestável, com objetos que se comportam como um polo de ações possíveis- mas não possibilitam um cálculo preciso de suas dimensões, como no exemplo do cinzeiro: é impossível, a olho nu, determinar seus raios e seu diâmetro, necessitando, para isso, da fragmentação do espaço percebido e dum procedimento de observação, munido de instrumentos que auxiliam os sentidos: “fecho um olho, tomo um instrumento de medida, por exemplo um lápis que seguro com o braço estendido, e

marco no lápis a grandeza interceptada pelo cinzeiro” (PhP, p.351). Como a profundidade é percebida (antes de ser constatada ou concebida), as deformações perspectivas e a parcialidade da visão não são deformações do próprio objeto ou frutos duma sensibilidade degradada, mas diferentes modos de doação dos objetos percebidos, de maneiras pelas quais eles podem ser retomados pela sensibilidade ativa. No exemplo da estrada, por exemplo, ao vislumbrar suas margens confluindo no horizonte, o sujeito não consegue determinar se elas correm em paralelo ao seu corpo ou se possuem uma tendência convergente, pois “através de sua deformação virtual, *estou na estrada ela mesma*, e a profundidade é essa própria intenção que não põe nem a projeção perspectiva da estrada, nem a estrada ‘verdadeira’” (PhP, p.351). O mesmo se observa na visão de um homem que toma distância: a duzentos passos, ele parece menor do que quando estava a cinco, mas não houve nenhuma alteração qualitativa ou quantitativa de sua altura: a rigor, trata-se de dois modos de doação que o fazem aparecer em dois contextos espaciais distintos. A única diferença é que, vislumbrando-se a pessoa ao longe, ela aparece como “uma figura muito menos articulada, que [...] oferece ao meu olhar pontos de apoio menos numerosos e menos precisos, que [...] está menos estritamente engrenado ao meu poder explorador” (PhP, p.352), isto é, como uma doação de sentido em menor escala.

Mas não é da doação de sentido de uma essência para uma consciência desencarnada que falamos, mas da percepção de um campo de possibilidades motoras para um sujeito encarnado; estamos, para retomar uma expressão que foi examinada no primeiro capítulo, não no domínio estrito de um “eu penso”, mas no horizonte aberto de um “eu posso”. O campo aberto pela profundidade possibilita o estabelecimento de diversos pontos de vista sobre um mesmo fenômeno- o mesmo se pode dizer sobre os níveis espaciais, que são também diversas maneiras de coexistir com o objeto visado (não nos esqueçamos do elo intrínseco entre percepção e expressão), isto é, uma multiplicidade de modos de afetar e ser afetado pela coisa percebida. No terreno da visão, por exemplo, Bimbenet destaca a incompletude das perspectivas como o fundamento dessas múltiplas possibilidades:

Para nós, a visão não se limita ao presente da tarefa a cumprir ou ao lugar onde ela se cumpre; ela é, ao contrário, um “ponto de vista”, isto é, um ponto do espaço e do tempo, que se torna permutável com outros por visar uma única coisa; ponto que intenta conectar, na espessura do seu aqui-presente, uma infinidade de outros pontos. Nesse sentido, a visão é, antes de tudo, “o sentido do virtual”: é sempre ver mais do que se vê, porque é definir seu próprio ponto de vista como equivalente em direito com todos os outros pontos de vista sobre a mesma coisa. (BIMBENET, 2004, p.73)

Os pontos de vista fincam, no campo do percebido, uma infinidade de modos de perceber, isto é, modos de interpelar, questionar, interrogar e retomar as coisas vistas no espetáculo sensível. Em cada uma dessas modalidades da percepção há sempre a relação com o virtual e o possível, nunca esgotando a paisagem do percebido, elaborando-se, nas vagas deste movimento, o trabalho criativo de retomada do corpo atual, do movimento abstrato e da fala falante. O caso da visão é emblemático: as regiões do espetáculo sensível que se mostram ocultas ou marginais são, na verdade, regiões a ser exploradas numa outra perspectiva ou numa nova mirada. Em outras palavras, por não esgotar o real, a visão encontra em seus limites a continuidade de um processo que nunca finda⁴¹. O mesmo pode ser dito dos outros sentidos: a profundidade institui linhas de força e pontos de referência que, tal como operam as perspectivas na visão, servem como sistemas de potências motoras para o corpo inteiro.

Esses vários pontos de vista ou potências motoras, por se lançarem e se consumarem no mundo percebido, acarretam um descentramento do sujeito, no sentido de que a síntese perceptiva não é posta pelo entendimento, tampouco recebida como uma substância totalmente exterior ao corpo que a percebe, mera agente de efeitos fortuitos e fragmentados entre si. Há, na experiência de percepção espacial, uma espécie de “sacudidela” (*Bouleversement*)⁴², um apelo para que o sujeito abandone os contornos de seu corpo e, como sujeito percipiente “sacudido”, consume a sensibilidade no meio externo. O que caracteriza essa experiência de descentramento é, mais propriamente, a oposição entre uma paisagem (o desvelamento gradual de um olhar, que, a cada

---

⁴¹ Tal como todo sentido, a visão, ao esbarrar com seus limites próprios, leva o sujeito para fora de si e, consequentemente, propõe novos arranjos e estruturas para seu campo perceptivo: “assim a visão, desde quando se integra à atitude categorial, destitui o privilégio do corpo próprio, descerra o nó dessas ‘estruturas fortes’ em prol duma comunicação de pontos de vista. É a mesma peregrinação virtual que demanda a leitura de um plano, pois se trata de adotar o ponto de vista inusitado de uma visão em profundidade, que ainda por cima requer a ultrapassagem das estruturas vividas” (BIMBENET, 2004, p.74). A profundidade não é um espaço neutro onde os pontos de vista se escandiriam como números numa tabela, mas o meio que os torna possíveis e que também constrói, numa significação conjunta e simultânea de todas as partes, uma totalidade expressiva (relacionando-se à Forma, uma das principais bases teóricas da primeira filosofia de Merleau-Ponty), que, entretanto, se autoproduz a cada novo arranjo de seus elementos (refletindo os constantes refluxos entre percepção e expressão).

⁴² As traduções mais comuns para o verbo *bouleverser* são geralmente “perturbar”, “transtornar” e, num registro mais coloquial, “bagunçar”. Contudo, optamos por “sacudir” pelo fato deste termo exprimir com mais precisão o sentido comunicado por Merleau-Ponty. “Transtornar” e “perturbar” trazem consigo uma conotação patológica (haja vista o uso que se faz na medicina, particularmente na psiquiatria e na neurologia, da palavra “transtorno”), enquanto que “perturbar” comunica a ideia de um distúrbio vindo de fora (aquele que perturba é sempre um agente ou fato externo a quem sofre a perturbação). Por isso, “sacudidela”, “sacudir” e “ser sacudido” torna mais claro o sentido que Merleau-Ponty confere ao seu *bouleversement*: um movimento imanente ao fenômeno, que muda seus elementos e regiões de lugar, mas que estabelece novas relações e implicações entre eles, ou seja, novos arranjos do percebido.

perspectiva e a cada passo dado deslinda novos detalhes e descobre traços anteriormente ocultos) e um mero local ou sítio, área demarcada num espaço objetivado. É o que explicita a análise de Gély:

É a partir dele [do espaço exterior] e não a partir de nós que o espaço se abre em si mesmo e se espacializa. Ele é desde então o ponto de origem do horizonte sob o qual tudo, aí compreendido eu mesmo como sujeito percipiente, está em evidência. Nesse sentido, uma paisagem, conquanto seja vivida fenomenologicamente, não é um mero local. (GÉLY, 2005, p.82).

Há, portanto, em cada ponto de vista ou no esboço de cada gesto ou conduta, a abertura de um campo com ritmo, alcance e articulações internas próprias. O sujeito sai de si mesmo e se coloca numa situação a princípio estranha e contingente, mas na qual se engaja e passa a habitar. O descentramento instala uma dimensão de alteridade, isto é, as relações espaciais não são dadas como substâncias exteriores ou postas pelo poder de síntese das categorias do intelecto, mas se mostram e desenham seu sentido tal como são em si mesmas, para corpos sensíveis que se dispõem a acolhê-las na percepção.

Por conseguinte, as diferentes relações espaciais entrecruzadas nos objetos exteriores (grandeza aparente, convergência, distanciamento, largura e altura percebidas) não são nem coisas em si e nem representações categoriais, ou seja, não são relações objetivadas- grandeza aparente, convergência da visão e distância se autoimplicam e se significam reciprocamente:

Dizer que um objeto ocupa pouco lugar no campo visual é dizer, em última análise, que ele não apresenta uma configuração suficientemente rica para esgotar minha potência de visão nítida. Meu campo visual não tem nenhuma capacidade definida e pode conter mais ou menos coisas, justamente, segundo as vejo “de longe” ou “de perto”. Portanto, a grandeza aparente não é definível à parte da distância: ela é implicada por esta, assim como a implica. Convergência, grandeza aparente e distância se leem umas nas outras, se simbolizam e se significam naturalmente umas às outras (PhP, p.352)

Elas são, pois, como os níveis espaciais, regiões de um mesmo fenômeno, expressões variadas de uma experiência única, atestados do fato de que o sujeito se situa no espaço ao invés de se colocar ao centro ou acima. Uma vez situado num mundo que o invade por todas as vias e o envolve em todas as direções, o sujeito pode vivenciar a experiência de perceber uma paisagem.

Mas o que seria essa experiência? O que significa vislumbrar uma paisagem ao invés de visualizar um conjunto de representações de objetos? Sabendo que ela se diferencia da experiência do espaço objetivado, qual a implicação principal de se

descobrir mergulhado numa paisagem que, antes de ser testemunhada pela consciência, é vivida pela percepção?

Na profundidade, o campo visual e motor se alarga e se equilibra numa direção que permite que os objetos sejam vistos tal como se apresentam no espaço, interpostos, distantes, próximos, sobrepostos, em movimento ou imóveis. A profundidade sempre *dá algo a ver*, enquanto que o nível espacial em que o sujeito se encontra, seu ponto de ancoragem, permite que esse *algo* seja visto. Estamos diante das duas dimensões que montam a estrutura da paisagem sensível: o sujeito que percebe e se expressa e o espetáculo sensorio que vai se exibindo aos poucos, concomitante às capacidades motoras de quem o percebe. Não são, pois, os objetos externos e nem as categorias da consciência que fazem a experiência da paisagem, mas o sujeito enquanto está engajado e engrenado aos fenômenos do mundo vivido: “sou eu quem tem a experiência da paisagem, mas tenho consciência, nessa experiência, de assumir uma situação de fato, de reunir um sentido esparso por todos os fenômenos e de dizer aquilo que eles querem dizer de si mesmos” (PhP, p.355).

Entretanto, o ato de reunir esses fenômenos esparsos não é uma síntese de ligação mediada por categorias, pois o percebido, longe de se constituir por um ato intelectual do sujeito, liga-se espontaneamente sem a mediação da consciência, através de uma síntese perceptiva que se desenrola autonomamente no exterior. A ideia de reunir e sintetizar um mundo tecido por vários domínios ou “pequenos mundos” (dentre eles, o pequeno mundo do biológico, do psicológico e do sociológico, entre outros) implica numa espécie de idealismo mitigado, na qual o corpo sensorial, movendo-se na profundidade de seu campo, comporta-se como consciência encarregada de ligar os fenômenos segundo a categoria (também mitigada) da natureza (ou mundo) como fiadora de todas as ligações. Tal é o inusitado paradoxo ao qual o leitor é conduzido:

Vejo “o” mundo, que em sua evidência indecomponível me aparece como necessário, eternamente de acordo consigo mesmo; ele é como que a garantia soberana de que meus diferentes sentidos sempre se confirmarão uns aos outros, e que o pequeno mundo sobre o qual cada um deles se abre está previamente lastreado sobre um único mundo intersensorial. Mas esta necessidade não é somente para nós, ela repousa sobre a história específica e individual dum corpo que pacientemente se compõe consigo próprio e que não cessa, em cada percepção, de selar pactos dos pequenos mundos entre si ou de acomodá-los no grande. (BIMBENET, 2004, p. 103-104)

O corpo só se comportaria como consciência ou categoria caso houvesse entre eles uma relação de dualidade⁴³ e não de autoimplicação e circularidade. Ora, e como tal circularidade entre corpo e mundo é possível? Como espessura do mundo, a natureza atua como uma espécie de “consciência naturante”⁴⁴ (a expressão é de Bimbenet), isto é, esteio ontológico que garante a existência de todos os campos, expressões e percepções possíveis, do mesmo modo que o corpo (e sua multiplicidade de comportamentos e situações assumidas) desempenha o papel de consciência naturada, que nada mais é do que o campo que realiza a vida e a existência do sujeito, desdobrando-o em inúmeros comportamentos, motivações e significações. Nesse sentido, a profundidade que vínhamos analisando e descrevendo até então é a justa expressão da natureza enquanto consciência naturante que oferece algo a ser visto e retomado.

Portanto, o sujeito, mergulhado nesse mundo profundo de coisas que se dão a ver, exerce a atividade de uma espécie de gênio perceptivo, encarregado de organizar e nivelar o espetáculo do percebido. No exemplo do cubo desenhado podemos observar com mais clareza essa operação: à frente, apenas uma das faces e parte das arestas podem ser vislumbradas. Porém, mesmo truncado e limitado a uma única perspectiva, o cubo não deixa de possuir todos os seus lados; as faces ocultas ainda contam na figura total, elas são presumidas na parte exibida. Como a profundidade é disposição e interposição de objetos no espaço, concluímos com o filósofo que “as seis faces e as doze arestas iguais não fazem todo o sentido da profundidade e, ao contrário, essa definição não tem nenhum sentido sem a profundidade. As seis faces e as doze arestas só podem coexistir e ao mesmo tempo permanecer iguais para mim se elas se dispõem

---

⁴³ “Em suma, é um novo idealismo que transparece aqui, entre a consciência naturante e a consciência naturada: certamente uma e outra são concebidas como comportamentos, e então colocadas sobre um plano comum onde uma pretende integrar a outra e se fundar sobre ela; mas esses são, contudo, dois tipos de comportamento tão adversos que, como vemos, mal poderiam se fundar efetivamente um sobre o outro” (BIMBENET, 2004, p.100). A dualidade é sugerida porque o sentido das consciências naturante e naturada é tomado segundo uma perspectiva objetivista: corpo e mundo existiriam por si sós e se contraporiam como duas substâncias autônomas, e à existência caberia unicamente encontrar um meio de articulação entre ambos (no caso, seria a absorção de um pelo outro ou a fusão das duas em uma outra substância). Merleau-Ponty escapa a este impasse ao correlacionar percepção e mundo: o mundo só pode oferecer um espetáculo sensível para um sujeito que o perceba, e o sujeito só percebe um mundo que se oferece como algo a ser visto, tocado, sentido, etc. As duas modalidades de consciência não são, portanto substâncias que se fundiriam ou se dissociariam, mas regiões e aspectos complementares de um único fenômeno, a saber, a experiência da própria percepção.

⁴⁴ “A consciência naturada não é o que poderia ser para o realismo empírico ou para o intelectualismo; contra essas duas formas do pensamento objetivo, que teriam no fundo como modelo o ser da coisa material, Merleau-Ponty faz valer uma natureza que é antes vivente do que material. [...] A natureza é, em nós, uma vida, quer dizer, é já a compreensão duma situação e o caminho rumo a um meio prático; como tal, ela nos apresenta o alicerce primeiro de nossa adesão ao ser, do qual não fugimos jamais, até a nossa sublimação sob a forma duma consciência autônoma” (BIMBENET, 2004, p.105).

em profundidade” (PhP, p.356). O cubo só se organiza e se compõe como cubo sob o olhar em profundidade de alguém que o interroga perceptivamente, vislumbrando suas partes visíveis e presumindo as regiões invisíveis. Do mesmo modo, a distância não é só medida do poder do sujeito sobre seu campo, mas sua temporalidade intrínseca, de modo que “quando digo que vejo um objeto à distância, quero dizer que já o possuo ou que ainda o possuo, ele está no futuro e no passado, ao mesmo tempo em que no espaço” (PhP, p.357). A percepção à distância exprime, em última instância, a temporalidade do raio de ação do sujeito no espaço. Mesmo as outras grandezas que dependem da profundidade, caso da altura e da largura, são tributárias desta descoberta, pois “quando dizemos que um objeto é gigantesco ou minúsculo, que ele está distante ou próximo [...] [dizemos isso] apenas em relação a um certo ‘alcance’ de nossos gestos, a um certo ‘poder’ do corpo fenomenal sobre sua circunvizinhança” (PhP, p.359).

A profundidade é, portanto, a dimensão espaço-temporal que permite a articulação entre os elementos do mundo percebido e destes com os sujeitos que os percebem. Só há percepção legítima, de um universo de objetos próximos perfilados contra um fundo que os envolve e de um entorno onde o sujeito se engaja, conquanto haja um campo profundo em que estes elementos estejam mergulhados.

Essa presença simultânea a experiências que todavia se excluem, essa implicação de uma na outra, essa contração em um único ato perceptivo de todo um processo possível fazem a originalidade da profundidade, ela é a dimensão segundo a qual as coisas ou os elementos das coisas se envolvem uns aos outros, enquanto a largura e a altura são as dimensões as quais eles se justapõem. (PhP, p.357)

Se o nível espacial simboliza a situação que crava a coisa percebida no campo perceptivo e a justapõe perante os demais elementos de sua circunvizinhança, a profundidade encarna a experiência do descentramento do sujeito e dos objetos que se misturam e se combinam infindavelmente, em novos arranjos e situações que se fazem e se desfazem constantemente, manifestando a fluidez perpétua do mundo sensível. A fenomenologia do espaço nos leva a descrever uma experiência tecida de avanços e reflexos, ordem e desordem, obscuridade e nitidez, distância e proximidade, passado e porvir, experiência que é antes de tudo rítmica e contingente e que, em vista da configuração espacial implicada pela profundidade, nunca se esgota numa única visada ou num único movimento.

Nível espacial (horizontal/vertical) e profundidade (altura/largura) exprimem variações do poder do sujeito sobre a circunvizinhança que o envolve e sobre o mundo que está para além dos seus horizontes sensíveis: o nível espacial estabelece um ponto

de partida a partir do qual se desdobra um campo de ação circunscrito às suas capacidades motoras e sensoriais. Há ainda uma terceira variação do poder do corpo fenomenal, o movimento, que articula e consoma os caminhos percorridos pelas duas primeiras. Esta, porém, subjaz implicitamente às outras duas e está subentendida desde os primeiros exemplos. Por que, então, Merleau-Ponty opta por descrever o movimento tardiamente, mesmo estando pressuposto desde o início? Ora, trata-se de uma estratégia teórica para desbaratar a objetividade; como se trata da descrição da *experiência* do movimento (e não da análise do *pensamento* ou do *conceito* de movimentação), Merleau-Ponty traça o campo e as condições que tornam possível o vislumbre do fenômeno de mover-se, para só então examiná-lo sob a égide do corpo perceptivo.

Pois bem, é numa descrição imediata da experiência mais ingênua de movimento que o filósofo se coloca. A primeira imagem do movimento é um deslocamento, uma mudança de posição ou de lugar dentro duma área delimitada. Merleau-Ponty se vale do exemplo duma pedra atirada a esmo, que corta o ar como um bólido que, após percorrer uma trajetória, vai perdendo seu impulso gradualmente até voltar ao repouso com a queda. A pedra, que segue um itinerário, apenas vai deslizando de uma posição a outra sucessivamente, sem sofrer nenhuma mudança qualitativa referente à sua forma, peso, textura ou composição. O que ocorre é que “a pedra mesma, direi, na realidade, não é modificada pelo movimento. É a mesma pedra que eu segurava em minha mão e que reencontro caída ao final do trajeto, portanto, é a mesma pedra que atravessou o ar” (PhP, p.361). Separam-se o móbil que protagoniza o movimento e o movente que lhe fornece o fundo: a pedra invariável desliza de um ambiente a outro e sua trajetória “só pode ser uma mudança nas relações entre a pedra e a circunvizinhança” (PhP, p.361), isto é, o deslocamento puro de um objeto entre um ponto e outro.

A pedra arremessada não se altera durante sua trajetória de voo, pois não se trata de substituição ou sobreposição, em cada segmento da linha que desenha no ar, de uma pedra por outra, como se o projétil seguinte ocupasse o lugar do precedente e se deixasse desmanchar para dar passagem a um sucessor, num constante encadeamento até o fim do trajeto. Eis uma das dimensões do movimento: o móbil, encarnado no bólido de pedra, precisa ser o mesmo durante todo o movimento, pois “não existe movimento sem um móbil que o sustente sem interrupção, do ponto de partida ao ponto de chegada” (PhP, p. 362). A outra dimensão é relativa ao fundo no qual se executa o deslocamento: como o movimento não é uma propriedade intrínseca ao móbil, ele precisa de uma circunvizinhança para atravessar e desfechar sua trajetória. Sem um

campo que torne possível o seu arremesso (que nada mais é que a largura, profundidade ou distância que irá percorrer), o móbil permanece em repouso (por mais absurda que possa soar a afirmação), não tendo um ponto de partida e nem de chegada, tampouco os intermédios para atravessar. Por isso, móbil e fundo são duas dimensões que compõem um mesmo fenômeno: “uma vez feita a distinção entre o móbil e o movimento, não há então movimento sem móbil, não há movimento sem referencial objetivo e não há movimento absoluto” (PhP, p.362). Essa experiência ingênua desvela os caracteres do movimento no plano pré-objetivo e fenomênico: sempre se dá entre dois pontos, situados em extremidades, ligados por uma infinidade de pontos intermediários que, no trânsito de um extremo ao outro, são invisíveis e inseparáveis, constituindo-se na sua terceira dimensão.

Essa descrição, contudo, leva a outros problemas. Merleau-Ponty evoca o paradoxo de Zenão⁴⁵, para o qual o movimento percebido desta maneira recairia em absurdo: caso a pedra simplesmente traçasse uma trajetória sucessiva de posições, ocupando uma depois de outra, obrigando-se a percorrê-la do começo ao fim numa fragmentação infinita de segmentos de reta, como fases ou estágios que se sucedem, como poderia existir movimento? Do mesmo modo que a pedra não se reproduz em cada centímetro de seu deslocamento, a percepção não enxerga os pontos intermediários entre o ponto de partida e chegada: “o movimento nunca é a ocupação sucessiva, por um móbil, de todas as posições situadas entre os dois extremos” (PhP, p.363). Seu trajeto não se divide em várias trajetórias menores e conectadas por pontos precisamente localizados. No exemplo dos operários que descarregam uma carreta e do lápis sobre uma folha de papel⁴⁶, o movimento é percebido integralmente como transição direta do ponto de partida (um nível espacial cravado no campo) e uma meta (localizada em alguma região demarcada pela profundidade do mundo). Ele é um fenômeno único, com três dimensões se interpenetrando e se sustentando num mesmo sentido:

---

⁴⁵ “A partir do momento em que introduzimos a ideia de um móbil que permanece o mesmo através de seu movimento, os argumentos de Zenão voltam a ser válidos. Em vão nós lhe oporíamos que não é preciso considerar o movimento como uma série de posições descontínuas alternadamente ocupadas em uma série de instantes descontínuos, e que o espaço e o tempo não são feitos de uma reunião de elementos discretos” (PhP, p.362).

⁴⁶ “Se observo operários que descarregam um caminhão lançando tijolos um para o outro, vejo o braço do operário em sua posição inicial e em sua posição final, não o vejo em nenhuma posição intermediária, e todavia tenho uma percepção viva de seu movimento. Se passo rapidamente o lápis diante de uma folha de papel na qual marquei um ponto de referência, em nenhum momento tenho consciência de que o lápis se encontra acima do ponto de referência, não vejo nenhuma das posições intermediárias e todavia tenho a experiência do movimento” (PhP, p.364).

O movimento desaparece no momento mesmo em que é o mais conforme à definição que dele dá o pensamento objetivo. Assim, podem-se obter fenômenos em que o móbil só aparece apreendido no movimento. Para ele, mover-se não é passar alternadamente por uma série indefinida de posições, ele só é dado começando, prosseguindo ou terminando seu movimento. (PhP, p.364)

Percebido em ato no mundo sensível, no instante de seu desfechar, sem a necessidade da mediação de uma representação ou ideia, o movimento é a consumação da experiência do espaço, que a descoberta do corpo próprio coloca como potencial ou possível, completando-se ao romper a imobilidade do nível espacial e fazendo-se *in loco* a exploração das potências de ação oferecidas pela profundidade. Antes, é preciso comparar o movimento à transformação⁴⁷ ou metamorfose, à passagem de um estado ou fase ao outro, sem que haja qualquer ruptura entre ambos: “é preciso haver uma relação interna entre aquilo que se aniquila e aquilo que nasce; é preciso que um e outro sejam duas manifestações ou duas aparições, duas etapas de um mesmo algo que alternadamente se apresenta sob essas duas formas” (PhP, p.365).

A percepção do movimento (ou o movimento no plano do pré-tético) só é apreendida com todas as suas partes coexistindo ao mesmo tempo, entranhadas e implicadas umas nas outras, não numa sequência ou numa ordem de sucessão, mas estruturadas num evento único, pois “a percepção do movimento só pode ser percepção *do movimento* e reconhecê-lo como tal se ela o apreende com sua significação de movimento e com todos os momentos que lhe são constitutivos, particularmente com a identidade do móbil” (PhP, p.366); do contrário, a riqueza perceptiva do movimento é perdida, reduzindo-o a representação do movimentado, renunciando-se à experiência do movimento em favor de um pensamento do movimento.

Porém, mesmo que envolvidos num fenômeno único, móbil e movente colaboram em sentidos diferentes. O movente traça as margens do campo que servirá de fundo para a movimentação, enquanto o móbil é o protagonista do movimento que rasga esse fundo. Grosso modo, o senso comum (ou melhor, a visão da atitude natural) enxergaria o movimento como um composto de dois elementos distintos, facilmente separáveis pela razão ou pela observação experimental, a um cabendo uma configuração invariável (o fundo estático) e ao outro propriedades que, a despeito do deslocamento espacial, seriam imutáveis. No movimento mesmo, tanto móbil quanto movente não sofreriam nenhuma mutação qualitativa ou quantitativa.

---

⁴⁷ “Ocorre com o movimento como com a transformação: quando digo que o faquir transforma um ovo em lenço, ou que o mágico se transforma em um pássaro no teto de seu palácio, não quero dizer apenas que um objeto ou um ser desapareceu e foi instantaneamente substituído por um outro” (PhP, p.365).

Ora, malgrado a pedra, encontrada no chão após a queda, manter todas as suas propriedades objetivas, não é pelo conhecimento das características fixas que se deduz ou calcula o seu movimento; pensemos, por exemplo, num círculo, escolhido por Merleau-Ponty como a figura mais rudimentar do movimento, nada mais que a rotação de uma reta ao redor dum ponto imóvel. Não é preciso saber a medida de seus raios ou o valor de seu diâmetro para conhecê-lo, pois “ele se indica para mim, ele se faz reconhecer e distinguir de qualquer outra figura por sua fisionomia circular” (PhP, p.369). Antes de ser pensado (e representado geometricamente), é percebido como tal, pelo imediato contato com os sentidos; do mesmo modo, “o movimento não supõe necessariamente um móbil, quer dizer, um objeto definido por um conjunto de propriedades determinadas, basta que ele encerre um ‘algo se move’, no máximo um ‘algo de colorido’ ou de ‘luminoso’, sem cor nem luz efetivas” (PhP, p.369). Mais do que deslocamento entre dois pontos, o movimento é “passagem”⁴⁸, “trânsito”, “transição”, “salto”, mutação no ser espacial do móbil e do movente.

Nessa linha de pensamento, o repouso não é uma qualidade intrínseca à paisagem. Ela aparece como estática unicamente pelas relações entrelaçadas de cada elemento e região do campo percebido. As coisas aparecem paradas ou em trânsito conforme o olhar do sujeito as interpela, e por conseguinte, “segundo damos a tal parte do campo valor de figura ou valor de fundo, ela nos parece em movimento ou em repouso” (PhP, p.373). O espaço vivido e interrogado pelo poder motor do corpo é o local em que se estabelecem relações *entre* objetos, em que os elementos e habitantes do mundo sensível não se justapõem, mas constroem, segundo seus modos de ser ou comportamentos, um significado global sempre em vias de se fazer, retomar, desvelar, e surgir num porvir inesgotável. É por isso que, ao vislumbrar o leito dum riacho ou o campanário duma torre de aldeia, “a nuvem voa acima do campanário e o riacho flui sob a ponte se é a nuvem e o riacho que nós olhamos. O campanário cai através do céu e a ponte desliza sobre um riacho imóvel se é o campanário ou a ponte que olhamos” (PhP, p.373), da mesma maneira que, num trem em movimento, o vagão onde o sujeito observador se instala será ponto de ancoragem para contemplar a paisagem circundante.

---

⁴⁸ Peguemos o exemplo do voo de um pássaro sobre um jardim. A ave, uma massa confusa de cores, plumas e trinados no instante em que paira no ar, mostra-se completa e nítida ao pousar num galho. A unidade de cada caractere sensível não é sintetizada pelo conhecimento das propriedades de cada elemento que foram o pássaro, nem há necessidade de subsunção pela consciência. É o próprio movimento que se deixa conhecer como tal: “Não sou eu quem reconheço, em cada um dos pontos e dos instantes atravessados, o mesmo pássaro definido por caracteres explícitos, é o pássaro, voando, que faz a unidade de seu movimento, é ele que se desloca, é este tumulto plumoso ainda aqui que já está ali em uma espécie de ubiquidade, como o cometa com sua cauda” (PhP, p.370-371).

De sua poltrona, tal como o percebe, o vagão permanece em repouso, enquanto as árvores do exterior deslizam sob as janelas, porque “o que dá a uma parte do campo valor de móbil, a uma outra valor de fundo, é a maneira pela qual estabelecemos nossas relações com elas pelo ato do olhar” (PhP, p.373).

As relações do sujeito corpóreo com o espaço são, portanto, desdobramentos do poder de suas capacidades sensorimotoras. A fixação dos objetos pelo olhar, sua distância e tamanho, manifestam o poder de ação do corpo frente à sua meta, que tanto pode ser um objeto em si, um problema proposto, uma paisagem, uma conduta ou até outra pessoa, o alcance de suas potências investidas numa determinada tarefa. A profundidade e a largura exprimem a dificuldade e os percalços, os desafios que levam o corpo a se descentrar e se voltar para um campo incerto e um horizonte inexplorado. O nível espacial é o princípio, pedra angular, ponto de ancoragem que prepara o movimento, culminação dessa comunhão espaço-temporal com o mundo.

Tal como com as coisas, as dimensões espaciais coexistem simultaneamente, sem justaposição ou hierarquia, engrenadas num fenômeno único, a *Presença*.

As coisas coexistem no espaço porque estão *presentes* ao mesmo sujeito perceptivo e envolvidas na mesma onde temporal. Mas a unidade e a individualidade de cada vaga temporal só é possível se ela está espremida entre a precedente e a seguinte, e se a mesma pulsação temporal que a faz jorrar retém ainda a precedente e contém antecipadamente a seguinte. [...] O presente vivido encerra em sua espessura um passado e um futuro. [...] Nós conhecemos um movimento e um movente sem nenhuma consciência das posições objetivas, assim como conhecemos um objeto à distância e sua grandeza verdadeira sem nenhuma interpretação, e assim como a cada momento sabemos o lugar de um acontecimento na espessura de nosso passado sem nenhuma evocação expressa. (PhP, p.371)

Analisemos esse conceito tão peculiar, que é inclusive da lavra de um filósofo brasileiro e serve como importante chave para o pensamento merleau-pontyano. Bento Prado concebe a Presença como o “estar” (em contraposição ao “ser”) dos objetos e dos sujeitos: o corpo *está* entre coisas, as coisas *estão* juntamente com o sujeito, todos dividem a mesma nesga de espaço e vaga temporal no mundo. Ao contrário de muitas outras línguas, o português há uma clara separação (não apenas morfológica) entre ser e estar: ao primeiro compete um estado ou disposição duradouros, perenes, constantes e estáveis, numa completa e imediata identificação entre pensamento e coisa; já o segundo carrega um sentido mais transitório, de algo que surge, se estabelece, se perpetua e finda no tempo, algo sujeito ao porvir.

Relacionando-se com o espaço, a presença que surge nos escritos de Merleau-Ponty é, ainda em germe, a descoberta radical de Bento Prado: a subjetividade que se

forma no e a partir do espaço, na temporalidade inscrita no mundo, que nunca emerge por completo, mas está sempre em processo de surgir e ressurgir, tomar e retomar, consciência *nunca feita, mas sempre se fazendo*:

Descobrir a necessidade de percepção a partir de um centro de indeterminação não é, portanto, construir a consciência *ex nihilo*. O surgimento da consciência no seio do universo das imagens não é, neste sentido, um *acontecimento absoluto*. Não é a irrupção de algo não preparado anteriormente. É, antes, resultado, explicitação ou atualização de uma “tendência” já inscrita nas próprias imagens. Se a imagem pode *ser*, sem *ser percebida*, se há um hiato entre o *esse* e o *percipi*, isto não impede que ela continue a ser uma imagem, isto é, *espetáculo possível*. (PRADO JÚNIOR, 1989, p.157)

Ora, mas como a Presença trabalha no sentido de entender fenomenicamente o espaço? Uma vez marcado com o signo da simultaneidade de suas dimensões, a Presença sincroniza sujeito e mundo para dissolver todo ranço de cisão e dualidade que poderia existir. Trata-se do lugar em que as coisas se põem a existir junto com suas relações:

Não se trata da presença enquanto aparição de um objeto, nem da presença como aptidão do sujeito a abrir para uma exterioridade (presença *a* alguma coisa), mas do *lugar* onde se torna presente algo para alguém. Nesse sentido, o intuito do Bento é o de uma reconciliação entre consciência e presença: mostrar que tem um lugar prévio como condição do encontro entre sujeito e objeto equivale a estabelecer que a consciência é originariamente ligada à presença, ou seja que sua proximidade ou unidade prevalecem sobre sua diferença. (BARBARAS, 2009a, p.41)

O espaço é então esse campo originário, campo de todos os campos, que faz com que o sujeito esteja junto com as coisas e os outros sujeitos, que faz com que toda relação (estreita ou distante, frontal ou oblíqua) não seja apenas possível, mas também presente.

2.1.3. Conclusão

O contato do sujeito encarnado com o mundo percebido rejeita as duas alternativas extremas que lhe seriam oferecidas por um simplório pensamento aferrado no domínio das causalidades: sua inerência à circunvizinhança sensível não é nem a violência dos objetos em si que afetam os sentidos passivos do sujeito, um mero receptor de impressões, nem a tranquilidade monótona do sobrevoo da consciência, acomodada na contemplação do mundo, sem se envolver e se entranhar nos meandros e rincões mundanos. A inerência supera a extrema dualidade entre os dois modelos e, nesse sentido, não apenas coloca, mas de fato situa o sujeito na esfera mundana, engaja-o num mundo descontínuo que, a despeito das regiões ocultas e inexploradas, não lhe é totalmente estranho, podendo tornar-se seu habitat. Mas o sujeito percipiente não é seu

centro, seu senhor, não rege nem suas origens e nem seus fins; exerce poder sobre ele, ainda que limitado, alcança horizontes longínquos, mas não os torna absolutos. Suas possibilidades são infinitas, mas nunca eternas.

Vimos ao longo destas duas seções que o sentir ultrapassa a alternativa entre uma passividade integral e uma pura ação do intelecto, para se instalar na zona intermediária: como *ato de sentir*, o sujeito acolhe uma solicitação externa, reage a ela, acolhe-a em seu mundo particular, apropria-se com sua memória, fá-la coabitar seu campo e, acima de tudo, sela um laço entre o mundo como polo de ações e exigência de atitudes e comportamentos e seu corpo como superfície de contato e motor de novos sentidos e ações. Porém, para que existam essas solicitações, não basta que apenas o sujeito esteja enraizado numa galáxia de coisas sensíveis; é preciso que essas coisas encontrem um espaço ou Presença que permita que se relacionem entre si, estabeleçam tensões internas e externas, posicionem-se, coloquem-se na situação que será completada pela presença do sujeito. As dimensões espaciais cumprem o papel das inúmeras modulações do corpo e todos os objetos no seu ímpeto de existir.

De antemão, Merleau-Ponty não coloca o tamanho, o repouso, o movimento e o volume como qualidades próprias aos objetos; nem as investe com o sentido de categorias reguladoras da experiência; não coloca as dimensões do espaço como coordenadas, mas novamente como modificações da experiência sensorimotora. O que está em jogo não é somente o desvelar e a defesa do espaço pré-objetivo (presente, ainda que implícito, nos capítulos dedicados à espacialidade corporal), mas tematizar a percepção não como característica *do* sujeito ou *deste* objeto em especial, e sim como relação firmada *entre* sujeito e objeto, *entre* um sujeito e outros semelhantes, *entre* este objeto e todos os outros. Percepção que não pode ser arrolada na classe da representação, ideia, causa ou coisa, mas que é estrutura, nervura, esqueleto e esquema da existência.

Assim, o mundo polariza o corpo com o turbilhão incessante de cenários que oferece, onde se encontram vários chamados à ação e múltiplas possibilidades de engajamento. Essa polarização traz consigo uma outra questão: o que atrai (ou repele) o sujeito? O que anima as solicitações do sensível? Qual a força que coloca em movimento toda a trama de fios intencionais?

Certamente não é uma decisão absoluta por parte da consciência subjetiva (embora o sujeito deva se situar segundo uma conduta própria) e nem uma imperiosa tirania do exterior a condicionar o corpo próprio (mas, como vimos, o meio externo

suscita condutas, como no caso das reações motoras ocasionadas pela irradiação das cores).

Ao invés de causas, o real percebido é animado por *motivações*. Os motivos são intenções internas que, para se consumarem, necessitam de uma resposta positiva do exterior visado. Ao invés duma ideia, a motivação fornece uma paisagem que gradativamente reúne os sentidos fragmentados dos fenômenos dispersos, construindo um significado mutante no próprio jorro das percepções que vão se sucedendo e se imbricando. É, pois, só a partir da tecelagem que se pode falar de um motivo da percepção:

Como numa tapeçaria, numa renda, num quadro ou numa fuga, nos quais o motivo puxa, separa, une, enlaça e cruza fios, traços ou sons, configura um desenho ou tema a cuja volta se distribuem os outros fios, traços ou sons, e orienta o trabalho do artesão e do artista, assim também o motivo central de uma filosofia é a constelação de palavras e de ideias numa configuração de sentido. O motivo é o que vai surgir e, ao mesmo tempo, o que guia esse surgimento. Donde seu segundo sentido: o motivo como origem. Não como uma “causa” passada, mas como inquietação que motiva a obra, sustentando seu fazer-se no presente. (CHAUI, 2002, p.22)

O corpo como veículo da existência está sempre engajado numa tarefa mundana; sua visão fixa objetos, marca fluxos, desfralda horizontes, estabelece caminhos. Ou está polarizado por uma necessidade urgente: uma obstrução, um caminho a atravessar, um enigma a decifrar, uma decisão a ser formulada e assumida. Sua maneira genuína de existir é como polo de ações e potências motoras, ou seja, uma *existência em movimento*.

É a partir da motivação que o corpo se engrena ao mundo, habita-o e nele constrói (modificando e retomando) novas significações:

A motivação é a alternativa para esclarecer as conexões entre o corpo e seu meio. [...] O sentido parcial das situações exige uma determinada postura do corpo para que o sistema entre eles formado atinja o equilíbrio. Essa regulação é mediada pelo esquema corporal, repertório de equivalência entre o corpo e o mundo passíveis de se sincronizarem com as situações. A inserção do corpo no mundo ocorre segundo a amplitude perceptivo-motora disponibilizada pelo aparato psicofísico. Não há, do ponto de vista fenomenológico, um mundo independente a determinar do exterior a existência humana como sua causa; há solicitações sensíveis que devem ser correlatas às atitudes corporais, a fim de a situação fáctica ter algum sentido. (FERRAZ, 2006, p.145)

Podemos ainda falar, nessa potência do corpo para a abertura a novas solicitações, de uma *transcendência*. Sem se cristalizar numa teleologia, a motivação tampouco pode ser compreendida como um movimento cego, uma orientação irracional que nada faz senão celebrar a contingência. Por outro lado, o espaço, ao possibilitar que as coisas se movam e se organizem numa figura coerente, não as esgota numa única

visada, não as desnuda numa limpidez de sentido só creditada às representações, mas, para assegurar seu aparecimento, instaura zonas ocultas entre elas, esconde umas para outras surgirem, delimita lacunas e divisas que separam as regiões dum único cenário. De modo que as faces expostas e os limites das coisas vistas são promessas ou antecipações de novas possibilidades e de sentidos em latência.

Isso é chamado por Gély de *transcendência marginal*, quer dizer, a motivação que impulsiona o sujeito a partir das margens que delimitam a aparição dos objetos:

Nesta descrição, Merleau-Ponty mostra que o sujeito percipiente só se relaciona com a realidade percebendo que está paradoxalmente aberto à transformação possível da própria percepção dessa realidade, pela irrupção de novas realidades até então ocultas. Assim, o que faz com que a coisa apareça, no sentido fenomenológico, que sua fenomenalidade seja irreduzível à objetividade, é que tudo, as margens, o escondido, qualquer coisa pode se pôr a irradiar, isto é, pode reconfigurar o campo. [...] A abertura paradoxal do sujeito ao que viria para reorganizar seu campo perceptivo é, pois, o que lhe permite viver como que presente às coisas. (GÉLY, 2005, p.95)

Portanto, uma aparição é sempre um ocultamento, uma promessa de que ainda há muito a ser conhecido e desvendado, toda limitação é motivo para que a percepção continue a ser feita, todo espaço é, enquanto lacuna e vácuo, ambiente para que as coisas nele estabeleçam relações e cruzem significados, todo movimento é potência motora que se relaciona com o ausente, o distante e o porvir. Tudo isso acarreta, evidentemente, uma nova maneira de perceber a coisa: uma inspeção perceptiva que, nunca definitivamente acabada, é tarefa que se atualiza a cada nova característica (re)encontrada. A coisa percebida é totalmente diferente de uma coisa *pensada* ou *representada*.

2.2. RUMO AO OUTRO: o fenômeno do aparecer no mundo sensível

2.2.1. A coisa sensível como iniciação ao mundo

Pois bem, como podemos definir a coisa pelo contato mais primário que com ela podemos ter? Nessa primeira visada, descobrimos que “uma coisa tem *sua* grandeza e *sua* forma próprias sob as variações perspectivas que são apenas aparentes” (PhP, p.401). Toda percepção se dá através dessas variações, das diferentes perspectivas que o corpo próprio assume ao vislumbrar um determinado objeto, mas, como no exemplo do quadrado visto obliquamente como losango, por mais que perscrutemos as coisas por variados ângulos “sempre temos o meio de reconhecê-las, e elas mesmas nos fornecem um referencial em relação ao qual podemos fixar enfim as aparências fugidias” (PhP,

p.401). A coisa pode se doar de variadas maneiras (perspectivas), mas sempre se guiando por propriedades físicas quem se mantêm por toda a experiência; eis uma definição inicial do fenômeno de constância⁴⁹, crucial para se entender como se dá a gênese do objeto pela percepção.

Esse papel de referencial constante seria desempenhado pela grandeza e pela forma, de modo que a coisa percebida facilmente se reduziria a “uma gama de grandezas e de formas *determinadas* [grifo do autor], entre as quais bastaria escolher uma, que se tornaria a grandeza ou a forma real” (PhP, p.402). Ora, eis que estamos no preconceito subjetivista: cada perspectiva do objeto contaria como uma imagem psíquica, e a coisa percebida se constituiria na consciência como reunião das representações mais adequadas em detrimento das perspectivas oblíquas. Abandonaríamos a aparência pela sua significação, e a empreitada filosófica de uma fenomenologia da percepção cairia no absurdo.

Ora, o que está em jogo aqui é “compreender como uma forma ou uma grandeza determinada [...] pode mostrar-se diante de mim, cristalizar-se no fluxo de minhas experiências e enfim ser-me dada” (PhP, p.402). O erro está em tomar grandeza e forma como caracteres intrínsecos de um objeto individual, seus *quale* indecomponíveis, enquanto que, na experiência perceptiva, elas são “apenas nomes para designar as relações entre as partes do campo fenomenal” (PhP, p.402). Não nos esqueçamos de que toda percepção se desdobra em um campo, e que a constância é tão somente a expressão de sua organização estrutural. O exemplo do porta-caneta é esclarecedor: sua grandeza constante é desprezível caso ele esteja posicionado de maneira muito próximo dos olhos, pois, não importando suas proporções reais, a proximidade com o corpo fará com que ele cubra todo o campo de visão. O mesmo se pode dizer do losango, que nada mais é do que a aparência oblíqua do quadrado⁵⁰. Os perfis aparentes do objeto guiam o

---

⁴⁹ A constância leva a crer que, por trás de todas as perspectivas, exista uma orientação ideal do objeto, que torna todas essas visadas possíveis: “o quadrado visto obliquamente, que é quase um losango, só se distingue do losango verdadeiro se levamos em conta a orientação, se, por exemplo, escolhermos a aparência em apresentação frontal como a única decisiva e se reportamos toda aparência dada àquilo que ela se tornaria nessas condições” (PhP, p.402) Grandeza e forma seriam então tomadas como a tal “aparência decisiva”, ou seja, coordenadas que garantiriam a coerência interna do arranjo total. Veremos mais à frente como esse argumento bate de frente com a ideia de percepção e como reforça o prejuízo clássico da consciência constituinte.

⁵⁰ Interessante notar que Merleau-Ponty nunca desqualifica a aparência, colocando-a como uma iniciação ao objeto, mais uma vez afastando-se dos prejuízos clássicos que combate tão renhidamente. Restituída em sua dignidade filosófica, a aparência não é tomada como deformação ou ilusão da realidade. Esta não é um *ens realissimum* que estaria por trás de todas as aparições, mas “o invariante ou a lei das variações correlativas da aparência visual e de sua distância aparente. A realidade não é uma aparência privilegiada que permaneceria sob as outras, ela é a armação de relações às quais todas as aparências satisfazem”.

corpo próprio a uma posição excelente do objeto porque, balizando a inspeção perceptiva, “com cada uma dessas configurações me é dada a orientação do objeto que a torna possível, e porque elas se oferecem em um contexto de relações que tornam equivalentes *a priori* as diferentes apresentações perceptivas” (PhP, p.403) .

Assim sendo, os ditos dados brutos da percepção (como as aparências deformadas do cubo ou de alguma outra forma geométrica) evocam o objeto total através da posição que o corpo próprio assume perante ele. Eis o que significa tomar o sentido perceptivo de cada elemento como uma *iniciação* ao objeto:

Uma forma ou uma grandeza apenas aparente é aquela que ainda não está situada no sistema rigoroso que formam em conjunto os fenômenos e meu corpo. Logo que toma lugar ali, ela reencontra sua verdade, a deformação perspectiva não é mais sofrida, mas compreendida. A aparência só é enganosa e só é aparência no sentido próprio quando é indeterminada. (PhP, pp.403-404)

Aparências fugidias ou indeterminadas significam, portanto, uma experiência truncada em que cada dado perceptivo é tomado isoladamente, como um dado estanque, fragmentando uma experiência que desde o início é fluida e contínua. Grandeza e forma verdadeiras asseguram, pois, a coerência do objeto percebido, o arranjo pelo qual o fenômeno se desenha aos olhos do sujeito que o perscruta.

Dessa maneira, o objeto exterior a nós permanece em-si, dotado de caracteres invariáveis, que vão fornecer a sua posição correta “porque todos os valores possíveis que pode receber em grandeza e em forma estão antecipadamente incluídos na fórmula de suas relações com o contexto.” (PhP, p.404).

Nesse ponto do texto, há uma curiosa inflexão por parte de Merleau-Ponty: se por um lado ele parece encerrar todo o problema relativo à percepção das aparências do objeto ao identificar seus elementos invariáveis, por outro alerta para o fato de que tal problemática não foi totalmente resolvida, evocando o prejuízo idealista de se tomar cada aparência como uma representação e as grandezas constantes como categorias que

regulam o fenômeno⁵¹. Há nisso uma crítica discreta a Kant e à maneira como sua filosofia vai interrogar os fenômenos⁵².

Contudo, é preciso reinserir o corpo próprio como protagonista dessas percepções, pois é ele, e não uma consciência constituinte, que irá decifrar o objeto através de suas grandezas. É ele quem vai conceber o objeto trilhando o caminho traçado por suas proporções constantes. Não podemos perder de vista, contudo, que as percepções ocorrem no seio de um mundo, e que mesmo estando o olhar orientado para um determinado objeto, as coisas que o circundam participarão de todo o espetáculo. As grandezas, mesmo que constantes, não devem ser pensadas antes de ser percebidas. Observando a mobília de seu quarto sem que ela funcione como um eixo de coordenadas do ambiente, Merleau-Ponty funda a constância das grandezas na coerência da própria percepção, e não na de um pensamento ulterior: “porque percebo a mesa com sua grandeza e sua forma definidas que presumo, para toda mudança da distância ou da orientação, uma mudança correlativa da grandeza e da forma- e não o inverso” (PhP, p.405). Segundo o filósofo, o erro está no fato de que desde o início as grandezas são tomadas determinadas, enquanto que em momento algum se discute como elas se determinam no âmbito da experiência.

E o que permitirá, portanto, que essas grandezas se constituam como elementos invariáveis que confirmem uma identidade ao objeto, ou seja, como elas se estruturam como constantes? Ora, é preciso retomar a experiência bruta da percepção, o contato ingênuo do corpo cognoscente com seu universo sensível: como reafirma Merleau-Ponty, para a ciência, as vicissitudes da percepção são desprezadas, pois um objeto visto a cem passos ou mirado de perto permanece o mesmo. Já em se falando do sujeito no ato de perceber, a distância exprime uma potência de seu corpo para explorá-lo (seja pelo tato ou pela visão) e assim “identifico o objeto em todas as suas posições, em todas as suas distâncias, sob todas as suas aparências, enquanto todas as perspectivas

---

⁵¹ Nesse sentido, grandeza e forma verdadeiras funcionariam como coordenadas *a priori* da percepção. Vejamos o comentário de Merleau-Ponty: “Kant tem razão em dizer que a percepção é, por si só, polarizada em direção ao objeto. Mas, junto a ele, é a aparência enquanto aparência que se torna incompreensível” (PhP, pp.404-405). Se, por um lado, o objeto não pode repousar num em-si absoluto, por outro seus aspectos perspectivos não se limitam à dimensão do para-si. Tal é a grande dificuldade acarretada pelo estilo interrogativo da filosofia de Merleau-Ponty, que, mais do que refutar ou combater as duas posições filosóficas, busca uma articulação originária entre ambas.

⁵² “A consciência perceptiva não nos dá a percepção como uma ciência, a grandeza e a forma como leis [...]. Kant, assim como o cientista, toma por adquiridos os resultados dessa experiência pré-científica e só pode silenciar sobre ela porque os utiliza”. (PhP, p.405)

convergem para a percepção que obtenho em uma certa distância e uma certa orientação típica.” (PhP, p.405).

Porém, não se trata de desvendar um objeto oculto por detrás da sua aparência perspectiva (suas variadas aparições fenomênicas), mas de recuperar um nexos nesse fluxo de percepções que confira ao objeto sua significação. Para exemplificar, Merleau-Ponty recorre à arte: todo quadro pede um ângulo ideal para melhor ser inspecionado pelo olhar e secretar seu sentido ao espectador. Do mesmo modo, em se falando do corpo próprio, as percepções confusas ocorrem apenas por excesso ou falta, por uma falta de equilíbrio de campo, como no caso em que examinamos o corpo de muito perto (ao observar um segmento de pele) ou de muito longe (reduzindo-o a uma imagem no horizonte, “uma boneca ou autômato”, segundo o filósofo).

Tomada então no âmbito de um campo perceptivo, “a distância de mim ao objeto não é uma grandeza que cresce ou decresce, mas uma tensão que oscila em torno de uma norma” (PhP, p.406), e as grandezas se comunicam ao corpo no termo de uma dilatação ou contração de seu campo fenomenal. Um dos erros do prejuízo subjetivista era justamente o de desprezar essa noção de campo. Situando o corpo entre o mundo e suas coisas, vemos que, ao vasculhar cada aparência ou aparição das coisas, seja por uma orientação reta ou por uma perspectiva oblíqua, “cada atitude de meu corpo é de um só golpe potência de um certo espetáculo, porque para mim cada espetáculo é aquilo que é em uma certa situação cinestésica” (PhP, p.406), e o sentido das grandezas e formas constantes como iniciação ao objeto se esclarece: é enquanto horizonte de minha experiência que as dimensões invariáveis de um objeto permitem construir sua identidade ao longo do fluxo ininterrupto da percepção.

Deste modo, as constantes da coisa não se formam a despeito das visadas do corpo, mas

Ao contrário [...] é preciso dizer que minha experiência desemboca nas coisas e se transcende nelas porque ela sempre se efetua no quadro de uma certa montagem em relação ao mundo, que é a definição de meu corpo. As grandezas e as formas apenas dão modalidade a esse poder global sobre o mundo. (PhP, p.407)

É por isso que um objeto parece pequeno ao nosso olhar quando é abarcado por inteiro numa única visada, e enorme quando escapa e vai além de nosso campo visual.

Entretanto, não são só essas qualidades geométricas que fornecem uma iniciação à coisa, mas, como afirma Merleau-Ponty, qualidades táteis e visuais como o peso, dureza e cor desvendam o sentido dos objetos de modo mais profundo que esses

caracteres, posto que se dirigem com maior potência aos órgãos sensório-motores. Mais do que isso, nesses caracteres sensíveis, como no caso dos táteis e visuais, também se verifica o fenômeno de constância. O filósofo começa sua investigação pela visão exatamente por esse sentido ter a capacidade de se projetar para além do corpo, abarcando um campo que está além de seu contorno efetivo, sendo, dentre todos os sentidos, aquele que se lança ao possível e virtual⁵³.

Pois bem, iniciemos pela constância da cor própria ao objeto sob a luz. A mesa parda evocada pelo autor, a despeito dos graus de luminosidade com os quais é percebida, variando ora para tons mais claros e ora opacos, permanece contudo com a mesma coloração. Podemos facilmente explicar esse fenômeno por uma espécie de cor em “condições normais”, ou seja, a imagem da cor que é mais frequente a nosso olhar, ou, no caso da mesa ser deslocada a grande distância, podemos substituí-la por uma espécie de “cor-recordação” conservada na memória. Porém, nos dois casos, alerta o fenomenólogo, teríamos apenas “reconstruções artificiais do fenômeno” (cf. PhP pp.408-409), ou seja, cores enquanto representações subjetivas, adulterando o sentido originário da percepção da mesa, posto que “não se pode dizer que o pardo da mesa se ofereça sob todas as iluminações como o mesmo pardo, como a mesma qualidade efetivamente dada pela recordação” (PhP, p.409)

A observação de outros fenômenos análogos de iluminação entrevê mais claramente este impasse: quando um papel branco é vislumbrado num ambiente de baixa iluminação, seu tom esbranquiçado facilmente decai sob a sombra e assume tonalidades de cinza. Repetindo-se a mesma experiência com outras variáveis, quando um papel acinzentado é bombardeado por um potente foco de luz ou a superfície fosca de uma parede branca é colocada em obscuridade, suas cores variam a ponto de se transmutarem em seus contrários, com o cinza se clareando e o branco escurecendo. Em todos esses exemplos, o que se vê é a modificação da cor segundo a iluminação do campo.

---

⁵³ Impossível não recordar aqui da noção de *arco intencional*, que foi debatida pelo autor no cap. III da primeira parte. Segundo Merleau-Ponty, o arco intencional possibilita um arranjo da experiência que “projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, [...] [fazendo] a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade.” (PhP, p.190). A visão, ao abarcar a situação atual, propõe um posicionamento e uma maneira de tratar o mundo, situando cada aparência perspectiva da coisa (em concomitância com os caracteres constantes) em estreita relação com cada sentido e função do corpo do sujeito, competindo para a gênese de um significado. Merleau-Ponty até usa a analogia com uma espécie de “acasalamento” do sujeito com o mundo. Essa relação com o arco intencional ficará mais evidente logo à frente, quando se tratar dos fenômenos de constância na experiência do tato.

Desta maneira, a luz desempenha o papel de desdobrar as cores no campo perceptivo; a cor deixa de ser, então, uma qualidade⁵⁴ pura da coisa e, tal como as grandezas, sua constância é antes uma possibilidade de abertura do corpo próprio do que a cristalização de um caractere objetivo.

Em meio ao campo perceptivo, cor e luz não mais podem ser tomados como dois elementos distintos, mas antes como regiões de uma mesma estrutura. Um dos erros do pensamento objetivo era o de tomar as cores e a iluminação como características isoladas do objeto que elas representam, refletindo os prejuízos clássicos da tradição: ora luz e cor são qualidades próprias da coisa, independentes da maneira como são sentidos pelo sujeito, e a constância será definida pela prevalência de impressões deixadas nos sentidos (ecoando o prejuízo empirista e mecanicista), ora ambos são categorias epistemológicas operantes na consciência antes da experiência efetiva (prejuízo subjetivista). Ora, ao recorrer à percepção ingênua, contemplando a caneta preta que tem à mão, Merleau-Ponty propõe a ideia de uma cor-função e da luz como o reflexo que chama a coisa à existência (cf. PhP, p.410), pois, mesmo mantendo sua coloração idêntica em todos os reflexos e gradações da luz do sol, a cor do objeto vai além dele, expande-se como um negrume que se infiltra por todo o espaço, modulado em cada uma de suas aparições pelas variações de luz.

Quais as consequências da descoberta da luz como reflexo e da cor como função em nossa experiência sensorial? Para além de um prejuízo objetivo, a estrutura luz-cor institui um campo para seu desdobramento, que, segundo o filósofo, é o que precisa ser descrito a fim de se obter o verdadeiro significado da noção de constância (cf. PhP, p.411).

Essa imbricação da iluminação e da cor fica mais evidente quando impomos alterações em seu campo, como anteparos que bloqueiam a visão, ou até mesmo quando entrecerramos os olhos e limitamos a quantidade de luz captada pela retina. Nos dois casos, é a iluminação que se altera, juntamente com as cores dos objetos refletidos; geralmente, ao se limitar a fonte de luz, objetos brancos se acinzentam, enquanto que objetos cinza clareiam de modo ofuscante. Para ilustrar essa situação, Merleau-Ponty descreve um experimento em que tomam parte duas caixas iluminadas, uma clara e outra escura, uma pouco iluminada e outra profusamente banhada por um foco

---

⁵⁴ Mais uma vez, a crítica aos prejuízos clássicos do pensamento e a necessidade de se instaurar uma experiência originária: “A fraqueza do empirismo, assim como do intelectualismo, é não reconhecer outras cores senão as qualidades fixas que aparecem na atitude reflexiva, quando na percepção viva a cor é uma introdução à coisa” (PhP, p.409)

luminoso, mas de modo que ambas recebam a mesma quantidade de luz (cf. PhP, p.412). De início, a observação das suas superfícies as encontra dominadas por uma única cor cinza, um tom chapado e desprovido de gradações. Mas tudo muda quando se introduz em cada caixa um pedaço de papel, utilizado como anteparo para refletir a luz (um papel branco na caixa negra ou um negro na caixa branca): “a primeira aparece como negra e violentamente iluminada, a outra como branca e fracamente iluminada” (PhP, p.412); em resumo, a figura (cor) se integrou ao fundo (luz) e produziu uma camada significativa.

A descrição dessa experiência, entre outras que são constantemente evocadas pelo autor, permite provar que “o fator decisivo no fenômeno de constância, que o anteparo põe fora de jogo e que funciona na visão livre, é a articulação do conjunto do campo, a riqueza e a sutileza das estruturas que ele comporta” (PhP, p.413). Descobrimos então as três dimensões dessa estrutura, a luz, a cor e o campo, mas ainda não estamos certos de seus significados. Por isso, é pertinente perguntarmos junto com o filósofo: “*Em que sentido se deve dizer que a cor do objeto permanece constante? O que é a organização do espetáculo e o campo em que ele se organiza? Enfim, o que é uma iluminação?*” (PhP, p.414, grifos do autor).

Merleau-Ponty interroga o objeto primeiramente pela visão não por uma questão puramente técnica (como se o sentido de ver assumisse um papel puramente instrumental, relegando à visão o papel de principal aparato sensorial ou como superior aos demais sentidos), nem por qualquer outro motivo arbitrário: a visão é, segundo o filósofo, o sentido que melhor expressa essa abertura do sujeito ao mundo, o seu contato ingênuo com as coisas e também a projeção de seu ser rumo ao virtual e ao possível. Nesse sentido, estamos de acordo com o comentário de Ramos, pois, toda vez que uma figura é perscrutada pelo olhar, seja ele um olhar científico ou clínico, já objetivado, seja um olhar ingênuo e, portanto, pré-objetivo, “é iniciado um processo de exploração temporal dos demais aspectos dessa figura, e aquilo que estava lá num fundo inumano passa a habitar a percepção humana e a gozar de uma expressividade que não possuía, pois é pela percepção que o objeto é animado” (RAMOS, 2013, p. 110). Em suma, o processo de iniciação ao objeto, ao qual já insistentemente aludimos, opera-se em duas dimensões: por um lado, pelas características constantes do objeto, e, por outro, pela captação de suas nuances luminosas pela visão.

Portanto, o que significa a iluminação para um olho que a experimenta? Ora, pensemos na maneira como se enxerga um reflexo de luz: tomado em si mesmo, ele

nada mais que uma mancha ofuscante, “poças de claridade”, como diz o autor. O reflexo nunca é visto em si mesmo, mas sempre quando clarifica um objeto; por esse motivo é que uma pintura sem reflexo deixa a figura embaçada e obscura, tal como se dá com as pinturas rupestres. Quando o foco luminoso se objetiva e se torna representação de si mesmo, como na fotografia e no cinema, geralmente se transforma numa coisa, como o raio de luz que, numa determinada cena de filme, se solidifica qual um bastão, fazendo com que o olhar perca esse viés exploratório (cf. PhP, pp.414-415). O que se observa nesses fenômenos é que a luz paradoxalmente perde sua função de iluminar.

Desses casos examinados, conclui Merleau-Ponty que “a iluminação e o reflexo só desempenham seu papel se se apagam enquanto intermediários discretos e *se conduzem* nosso olhar ao invés de retê-lo” (PhP, p.415, grifo do autor). A iluminação torna-se o guia do sentido da visão, como no exemplo do dono da casa que vai se movimentando e conduzindo o visitante que desconhece a disposição de seus cômodos, seu caminhos, meandros e becos: ela “conduz meu olhar e me fazer ver o objeto, então é porque num certo sentido ela *conhece* e *vê* o objeto” (PhP, p.415, grifo do autor); tal como o anfitrião, ela explora o ambiente e nele se guia rumo a uma meta, desdobrando-se em direção a um horizonte virtual. Além de guia, a luz também faz as coisas visíveis, pois até mesmo um teatro sem espectadores presume algo a ser visto e exibido⁵⁵, desenhando-se com as variações dos matizes das cores e no desdobramento das sombras uma lógica perceptiva, um encadeamento de elementos que formam propriamente um cenário.

Sendo assim, desvelamos uma função originária da luz que supera o seu empobrecimento como luz objetiva. Apresentando-lhe o mundo sensível e guiando o

---

⁵⁵ Poderíamos aproximar o fenômeno da sensibilidade a uma espécie de atualização de potências, tal como foi ousadamente proposto por Renaud Barbaras no ensaio *La puissance du visible?* Em sua análise, o comentador presume que os sentidos, claramente diferentes da matéria sensível, superariam a sua dualidade substancial através de uma alteração, que os reuniria num fenômeno único: “o sujeito se torna capaz de sentir- a atualização é aqui passagem da potência da espécie à sensibilidade individual- mas a sensação propriamente dita é atualização dessa sensibilidade sob a ação de um sensível exterior: com efeito, ainda que inteligível, desprovido de matéria, inseparável da inteligência, a coisa individual sobre a qual recai a sensação é material e, por conseguinte, exterior ao sujeito senciente” (BARBARAS, 2009, p.16). Entretanto, o sujeito e o objeto visado ainda seriam diferentes entre si, excluindo qualquer tentativa de síntese. O argumento defendido é arriscado, mas esclarece vários outros aspectos acerca do problema da luz que vínhamos discutindo: quando um objeto é iluminado (tornando-se visível, ou seja, sensível em potência), observa-se uma preparação e organização de seu campo fenomênico, deixando-o grávido (*enceinte*) de significados nascendo, dispondo-o ao olhar explorador do sujeito. Apesar da arriscada aproximação de Aristóteles por parte de Barbaras, o sensível como potência e a sensibilidade como ato permitem estabelecer uma relação intrínseca entre o sujeito e o mundo, e tal inerência é condição de possibilidade para a própria percepção.

corpo próprio em meio aos seus caminhos, engajando-o numa realidade que pode ser vista, observada, mirada e examinada, “só se pode compreender esse fenômeno se o espetáculo, longe de ser uma soma de objetos, um mosaico de qualidades exposto diante de um sujeito acósmico, enreda o sujeito e lhe propõe um pacto” (PhP, p.416). Com efeito, não estamos diante dos fenômenos luminosos como de qualidades positivas, observáveis e quantificáveis, mas eles nos abrem a um espetáculo que a todo instante pode ser retomado por nós, no qual podemos nos engajar. A penumbra, como fenômeno de escassez ou mesmo ausência de luz suficiente, deixa de ser uma experiência de escuridão assim que nos embrenhamos nela e a assumimos, a ponto até de enxergar os objetos que ela antes escondia (cf. PhP, p.416); a iluminação elétrica, de cor amarelada e incandescente, como fenômeno de intensidade luminosa, não difunde uma única coloração e nem se torna a qualidade dominante no espectro de cores⁵⁶.

Sendo assim, descobrimos a iluminação como guia de nosso olhar, potência de se fazer visível, isto é, iniciação à percepção, desempenhando a importante tarefa de instituir um pacto originário com o mundo. Respondemos a uma das três perguntas elaboradas pelo filósofo, mas ainda nos restar indagar sobre o sentido das cores e da organização do campo. Passemos agora ao fenômeno das cores constantes.

Merleau-Ponty recusa a cor como uma qualidade pura dos objetos, algo como um caractere que poderia ser facilmente isolado do objeto percebido. Vimos também que a luz contribui para o desdobramento dos vários matizes de cor, principalmente em se tratando dos fenômenos de iluminação e penumbra, excluindo a hipótese de uma cor enquanto qualidade absoluta por detrás de cada uma de suas variações. Como entender, portanto, o lugar da cor na estrutura do campo fenomenal, já que ela não é só um elemento que se somaria ao espetáculo?

Ora, Merleau-Ponty recorre à arte pictórica para melhor compreender essa questão. Um quadro numa galeria pode ser mais bem contemplado de uma distância adequada, numa perspectiva ideal, donde pode se perceber o lugar representativo das cores e da iluminação na figura total da obra. Nele, as cores deixam de ser manchas e

---

⁵⁶ Vale destacar esse exemplo mencionado para se entender como a luz auxilia na organização do campo: num primeiro instante, ao se vislumbrar um ambiente fechado e iluminado por eletricidade, após sair da luz diurna, o ambiente todo pode até aparecer amarelado; mas logo a luz da lâmpada incandescente desaparece, seu tom amarelado se torna desprezível todas as outras cores do local se desdobram em seus próprios matizes. Assim, “é preciso dizer que a luz amarela, assumindo a função de iluminação, tende a situar-se aquém de qualquer cor, tende para o zero de cor e que, correlativamente, os objetos distribuem-se as cores do espectro segundo o grau e o modo de sua resistência a essa nova atmosfera. Portanto, toda cor-*quale* é mediada por uma cor-função, determina-se em relação a um nível que é variável” (PhP, p.417). Falaremos das cores logo adiante.

modelam o todo da figura, numa espécie de “síntese” ou “lógica da iluminação”, em que há “uma compossibilidade(sic) das partes do campo visual que se pode explicitar em proposições disjuntivas, [...] mas que em primeiro lugar é vivida como consistência do quadro ou realidade do espetáculo” (PhP, p.419). O mesmo se pode dizer do verde de uma montanha: isolando-se do contexto total do percebido, decompondo cada um de seus caracteres sensíveis, o verde do prado facilmente deixa de ser o verde da paisagem para se converter numa característica geral, perdendo-se todo o sentido da percepção.

Portanto, a cor-função apontada por Merleau-Ponty “nunca é simplesmente cor, mas cor de um certo objeto” (PhP, p.419). No exemplo colocado, o azul de um tapete comunica-se com os demais caracteres do objeto, tal como sua textura lanosa. Deste modo, a cor possui uma função representativa e construtora de sentido, que, combinada à abertura proporcionada pela luz, elabora a uma síntese perceptiva dos elementos do mundo ao nosso redor, que vai se fazendo (e refazendo) ao longo da experiência, reunindo e conferindo significado aos dados esparsos e fortuitos da percepção. É nessa elaboração da experiência que se vai desvendar o significado da constância das cores:

Nossa percepção inteira é animada por uma lógica que atribui a cada objeto todas as suas determinações em função daquelas dos outros e que “barra” como irreal todo dado aberrante, ela é inteira subtendida pela certeza do mundo⁵⁷. [...] A constância da cor é apenas um momento abstrato da constância das coisas, e a constância das coisas está fundada na consciência primordial do mundo enquanto horizonte de todas as nossas experiências. [...] é na medida em que minha percepção é em si aberta a um mundo e a coisas que reconheço cores constantes. (PhP, pp.419-420).

Pois bem, a constância será a chave para decifrar a organização do campo fenomênico. Ela está presente em todos os fenômenos perceptivos: além da visão, há uma constância na temperatura, no peso e nas percepções táteis. Estas, por sua vez, guardam uma inusitada semelhança com a visão, no que toca à distribuição das impressões por todo o corpo e pela sua capacidade exploratória.

Vejamos. A percepção do peso permanece a mesma, constante, pouco importando quais os músculos ou membros que estejam envolvidos no movimento. Não

---

⁵⁷ Impossível não se remeter aqui à noção de *fé perceptiva*, conceito que fornecerá a base para várias reflexões da obra tardia de Merleau-Ponty. A *fé perceptiva* exprime exatamente essa primeira certeza de se perceber um mundo, essa adesão primordial ao que é percebido que é o ponto de partida de toda filosofia e toda ciência. Conforme se lê no parágrafo de abertura, “vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos- fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de ‘opiniões’ mudas, implícitas em nossa vida” (VI, p.16). Apesar das diferenças que diversos pesquisadores apontam entre a obra primeira e a obra tardia e as tentativas de se classificar o pensamento merleau-pontiano em fases distintas, uma preocupação permeia todos os seus escritos, que é justamente a de descrever (no lado da fenomenologia) ou compreender (no caso da ontologia) os fenômenos recortados na *fé perceptiva*.

importam quais as condições atuais do corpo, esteja ele numa posição livre ou desconfortável, ou com uma mão ou braço atado, ou obrigado a erguer um peso com os dedos, a cabeça ou até mesmo os dentes, a impressão tátil do objeto pesado é interpretada por todo o aparato corporal, que prepara e elabora aos movimentos e posições necessários à sua manipulação. Contudo, não se trata duma operação de consciência, em que o peso deixaria impressões locais e que, ao reuni-las, a consciência decidiria por assumir uma determinada postura ou selecionaria um padrão de movimentos. Pelo contrário, estamos num domínio anterior ao pensamento, e é o próprio corpo, coordenando-se em cada uma de suas regiões, que se lança na tarefa de sustentar o peso. Tudo se passa no próprio corpo, que não é utilizado, segundo Merleau-Ponty, tal como um engenheiro se dispõe de sua máquina. Os órgãos motores se coordenam naturalmente, engajando-se e situando-se na situação efetiva, e é “na unidade de um ‘eu posso’ que as operações de diferentes órgãos aparecem como equivalentes” (PhP, p.421)⁵⁸. Deste modo, as propriedades constantes do peso esboçam um apelo às potências do corpo próprio, um princípio de sincronia com ele, uma abertura às suas faculdades sensíveis, tal “como a propriedade identificável de uma coisa sobre o fundo de nosso corpo enquanto sistema de gestos equivalentes. [...] o movimento do corpo próprio é para o tato aquilo que a iluminação é para a visão.” (PhP, p.422).

Examinemos então a descrição que o autor nos oferece sobre o tato. Trata-se, mais do que a visão, de um sentido com um potencial exploratório muito maior: através de gestos de toque e apreensão, o corpo como que se lança para fora de si, inspecionando e interrogando os objetos ao seu redor; mas desta vez, ao contrário da visão, os objetos visados estão muito mais próximos, em contato direto. O tato tanto pode abrir ao mundo exterior (quando pegamos um objeto próximo a nossas mãos, por exemplo) quando se fechar sobre si mesmo, como quando tocamos nossa outra mão ou a dobra interna de

---

⁵⁸ Merleau-Ponty retoma aqui a noção de intencionalidade motriz, discutida no cap. III da primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*. Ao descrever a movimentação do corpo próprio como um movimento rumo a virtualidades e horizontes possíveis, esboçando um sentido que seria impossível de se observar num corpo *partes extra partes*, o corpo que é capaz de movimentos abstratos que retomam a situação e a modificam não “está no espaço nem tampouco [...] está no tempo. Ele *habita* o espaço e o tempo” (PhP, p.193). Dizer que o corpo habita o mundo não apenas reforça sua inerência a ele, mas também implica que todo e qualquer movimento é imediatamente uma maneira de tratar o mundo, alterá-lo, tomar posição diante de suas situações e até mesmo de padecer e se manter suscetível às suas solicitações. Vai daí que a potência assume uma posição mais importante do que o pensamento: é antes ela, e não a consciência, quem formula uma significação para os atos do corpo.

algum órgão. Pelo tato apreendemos várias qualidades diferentes, como o rugoso e o liso.

Entretanto, essa exploração tátil não é apenas uma faculdade receptiva que capturaria impressões fugazes ou estanques. Sentir o rugoso, o liso e o áspero não é só receber um conjunto de qualidades fragmentadas. No tatear, o movimento e o tempo atuam tal como a luz, conduzindo e desdobrando a sensação, enformando-a, estruturando-a num arranjo total e, por exemplo, “o liso não é uma soma de pressões semelhantes, mas a maneira pela qual uma superfície utiliza o tempo de nossa exploração tátil ou modula o movimento de nossa mão” (PhP, p. 423). Há, por trás das representações de cada sensação do tato, um fundo em que cada uma delas exprime uma modificação de uma maneira de tratar o mundo, como no exemplo dos fios de linho e das cerdas de uma escova (cf. PhP, p.423): entre os extremos do liso e do áspero, não há um “nada tátil”, mas uma passagem, duas diferentes maneiras de explorar o mundo e reagir às suas solicitações.

E quem reconhece o liso e o rugoso? Certamente que não é uma consciência que usa o corpo como um instrumento que lhe traz elementos do exterior. A exploração tátil é executada pelas mãos e por órgãos adjacentes e dotados de funções similares e complementares, como o resto da pele. A síntese não é ligada pelas categorias do entendimento, mas se faz pela participação do corpo todo enquanto polarizado no e pelo mundo sensível, enquanto lançado a essas coisas que provocam sua sensibilidade. Para que haja então essa síntese, é preciso que os caracteres táteis e visuais transbordem nos outros sentidos e que o corpo todo se mobilize nessa tarefa.

Não apenas me sirvo de meus dedos e de meu corpo inteiro como de um só órgão, mas ainda, graças a essa unidade do corpo, as percepções táteis obtidas por um órgão são imediatamente traduzidas na linguagem dos outros órgãos. [...] Portanto, cada contato de um objeto com uma parte de nosso corpo objetivo é na realidade contato com a totalidade do corpo fenomenal atual ou possível. Eis como pode realizar-se a constância de um objeto tátil através de suas diferentes manifestações. [...] Ele [o corpo] vai ao encontro da experiência tátil por todas as suas superfícies e todos os seus órgãos ao mesmo tempo, ele traz consigo uma certa típica do ‘mundo’ tátil. (PhP, pp.424-425)

A constância dos caracteres táteis incita o corpo a explorá-lo e enformá-lo, construindo sua identidade ao longo das percepções e sintetizando-as num objeto único. É deste modo que a constância age, organizando os dados sensoriais num campo integrado ao desvendar o estilo ou a típica exprimida pela constância dos caracteres sensíveis dos objetos. Respondemos assim à terceira das perguntas propostas por Merleau-Ponty, aquela relativa à organização do campo fenomenal.

Tais são os significados a que chegamos ao descrever o fenômeno da constância na percepção⁵⁹. Contudo, faz-se necessário retomar a pergunta que enunciávamos ao início deste capítulo: o que uma fenomenologia da percepção pode nos ensinar (levando em conta a percepção das coisas) acerca de nossas relações com a Natureza que nos envolve e na qual estamos encarnados?

A leitura do presente capítulo conduz a uma reviravolta no conceito de coisa. Ente que se mantém o mesmo em todas as experiências sensoriais, suas propriedades visuais e táteis não são nem qualidades autóctones e nem categorias, mas tudo “aquilo que é reencontrado ou retomado por nosso olhar ou por nosso movimento, uma questão à qual eles respondem exatamente” (PhP, p.425). Portanto, os dados dos sentidos, tal como o duro, o mole, o granuloso, o liso e o áspero para o tato e a iluminação ofuscante, os matizes de cores e a penumbra para a visão, expressam “uma certa maneira de me unir ao fenômeno e de comunicar-me com ele” (PhP, p.425), ora invadindo os sentidos e preenchendo o corpo de significações, ora oferecendo-se em seus perfis para uma exploração perspectiva por parte da percepção.

Com essa afirmação, atingimos uma tese crucial da filosofia merleau-pontyana: o que há entre sujeito e objeto é *coexistência*, ou seja, um existir em que cada um está envolvido no outro, de modo que não há mais sentido em se falar de uma distinção substancial. A suposição desta existência conjunta já presume que o modo de existir da coisa seja análogo ao do sujeito percipiente, daí a insistência de Merleau-Ponty em comparar o corpo a uma obra de arte e a existência mundana a um cenário ou situação teatral. Se a constância das propriedades contribui para desenhar a identidade ou a articulação simbólica da coisa em todas as suas manifestações, sua experiência efetiva será “o momento em que sob todos os aspectos ele [o fenômeno] estaria em seu máximo de articulação, e os ‘dados dos diferentes sentidos’ estão orientados em direção a este polo único” (PhP, p.427). Os caracteres constantes comunicam-se uns aos outros, competem todos para a emergência de um significado, cada dado sensorial suscitando e

---

⁵⁹ A constância organiza uma espécie de “estilo” da experiência, que é a própria organização do campo. Sobre isso, observemos o comentário de Moutinho: “O mundo conserva o mesmo estilo para mim porque *permanece*, porque está aí desde sempre, desde a primeira percepção; essa permanência do mundo é a permanência da generalidade, do horizonte de toda percepção, do fundo de que todo percebido não é senão a figura.” (MOUTINHO, 2006, p.186-187). Desta maneira, a constância das propriedades da coisa é a própria condição para que haja percepção visual e/ou tátil, sendo o mundo o fundo inesgotável da percepção e a condição suprema para a gênese de significados. Contudo, essa ideia de permanência ainda supõe a permanência *para* uma consciência, mesmo que encarnada. Apesar das dificuldades e limitações teóricas da *Fenomenologia da Percepção*, o fato do corpo se polarizar em direção ao mundo percebido já presume uma saída da consciência, de modo que, embora não se esteja totalmente livre do prejuízo idealista, a obra (e o capítulo aqui analisado) já ensaiam uma superação deste impasse.

levando a outros, e é por isso que Merleau-Ponty evoca os quadros de Cézanne, que dizia que as cores de sua tela trariam até o odor da paisagem retratada⁶⁰.

Chegamos assim ao nível da expressão. Tal como um quadro impressionista pode sugerir até os perfumes da figura, ou que a ideia de diabo implique no aroma de enxofre ou no calor do fogo, ou que o próprio fenômeno físico da incandescência se manifeste numa espécie de “vibração” que leva o metal a se dilatar e avermelhar, a coisa reúne em cada uma dessas variações uma maneira de se doar e se fazer ao mundo, isto é, modos diferenciados de *ser no mundo*, ou ainda “um interior que se revela no exterior, uma significação que irrompe no mundo e aí se põe a existir, e que só se pode compreender plenamente procurando-a em seu lugar com o olhar” (PhP, p.428). Cai por terra, assim, o argumento de que as coisas se encerrariam num em si absoluto. Por outro lado, o fato da coisa cavar seu sentido na manifestação perceptiva implica em alguém que perceba, “porque suas articulações são as mesmas de nossa existência, e porque ela se põe na extremidade de um olhar ou ao termo de uma investigação sensorial que a investe de humanidade” (PhP, p.429).

Pois bem, ao colocar a constância sensória como a organização do campo fenomenal, Merleau-Ponty postula que a percepção de uma coisa é antes de tudo a sua retomada pela experiência de um significado latente e em constante gênese. A coisa como significação implica, pois na percepção como acesso a um sentido nascente, como perene iniciação e abertura ao mundo; deste modo, os objetos sensíveis, ao irromperem no exterior como significação, podem ser facilmente comparados a comportamentos, ou ainda à presença de outrem.

Sua significação é o vestígio de uma existência, legível e compreensível por uma outra existência. A percepção natural não é uma ciência, não põe as coisas às quais se dirige, não as distancia para observá-las, ela vive com elas, ela é a ‘opinião’ ou a ‘fê originária’ que nos liga a um mundo como à nossa pátria, o ser do percebido é o ser antepredicativo em direção ao qual nossa existência total está polarizada. (PhP, p.431).

Pois bem: além de sua inerência à Natureza, o sujeito elabora suas significações (sua cultura, por exemplo) nesse livre comércio com o meio natural, em que se dá

---

⁶⁰ Quando, pelo contrário, uma sensação permanece fechada em si, sem falar ou se desdobrar nos outros sentidos, estamos diante do fenômeno da alucinação. Trata-se de uma experiência truncada e parcial, em que a percepção experimenta uma deformação estrutural: “Se um fenômeno [...] só se oferece a um de meus sentidos, ele é um fantasma, e só se aproximará da existência real se, por acaso, ele se tornar capaz de falar aos meus outros sentidos” (PhP, 427). A alucinação como fenômeno patológico figura, ao lado do caso de Schneider, como mais um distúrbio existencial, ou seja, uma experiência fragmentada e obscurecida por uma anomalia do corpo próprio. Isto será analisado com a devida profundidade na próxima seção.

propriamente a experiência pré-objetiva, a fecunda experiência desse ser antepredicativo anterior às idealizações e construções da ciência. As coisas sensíveis iniciam o sujeito ao mundo, ao convocá-lo pela sensibilidade a se engajar com o corpo nas situações que o envolvem, e é nesse entrecruzamento que o sujeito retoma os significados que a Natureza lhe fornece e os elabora em novas significações e em novos meios de existir. Além de trazer esse sentido nascente intrínseco, a Natureza só pode ser mundo pois oferece significações para vários outros sujeitos percipientes, numa experiência que é por si só inesgotável. Vejamos o comentário de Chauí sobre essa questão:

A realidade natural não é multiplicidade plana de coisas nem caos, mas mundo sensível, que não é um fim nem uma ideia reguladora, mas ser à distância, fulguração, em cada aqui e agora, de uma promessa indefinida de experiências. Não é espaço geométrico, mas topológico, onde há o “alto” celeste e da moral elevada, o “baixo” infernal e da baixeza de caráter, o “lado” esquerdo agourento e o “lado” direito dos bons augúrios. Não possui propriedades métricas, pois perto e longe nascem da nossa pressa, fadiga ou esperança; aberto e fechado exprime nossa ousadia ou pavor. Traz essências afetivas como o lugar onde nascemos, onde mortos queridos estão enterrados, onde um amor começou ou terminou, onde uma guerra aconteceu. (CHAUI, 2002, p.69)

Iniciar-se é mergulhar numa experiência profundamente afetiva (pois um iniciado é quem já experimentou e aceitou se unir à comunidade mundana), experiência que nunca se esgota ou se encerra por completo: a iniciação é algo que sempre recomeça e que sempre deixa algo de misterioso para ser conhecido ou desvendado. Há um convite por parte dos objetos sensíveis, emitido por suas cores, texturas, cheiros, sons e sabores, que necessita ser acolhido pela percepção para se realizar. O sentir aguarda pelo chamado desse conteúdo sensorial para se dar em ato. Toda percepção nasce do entrecruzamento dessas duas forças complementares.

Porém, o que ocorre quando a percepção não encontra na coisa sensível o mundo que ela esperava encontrar? Ou quando a entrega da coisa aos sentidos se dá de maneira nebulosa ou trincada? Tal como as coisas iniciam os sentidos em seus mistérios e no rumo duma experiência plena, elas também podem levá-los ao erro e ao engano, contaminando seu mundo de ilusões. A percepção, ainda que traga o sujeito ao coração do mundo, não está livre de imprecisões e equívocos, posto que não é uma notação exata do real. A ela cabe uma zona obscura, o reino dos devaneios e da alucinação.

2.2.2. A ambivalência da percepção no fenômeno alucinatório

A entrada em cena da alucinação, da ilusão, do sonho e do delírio marca um contraponto inusitado na filosofia de Merleau-Ponty. Não se trata apenas de sintomas ou

consequências da incompletude intrínseca da percepção, comportando-se como erros que a consciência retificaria, numa triagem categorial do fenômeno bruto, ou lacunas que a mesma consciência preencheria e completaria com conceitos supraempíricos. Porém, como é possível perceber algo que não está aqui nem ali, mas que mesmo sendo negado empiricamente insiste em se fazer presente? Como se podem sentir coisas ou vivenciar fatos que não existem concretamente para outros sujeitos? Como pode o corpo construir um mundo privado ao mesmo tempo em que está aberto a outro mundo que é, desde a primeira percepção, um mundo comum?

É evidente que não se trata dum primado anômalo da mente, causado por uma firme convicção solipsista que, em última instância, levaria a faculdade imaginativa a prevalecer sobre o corpo. A alucinação se produz mais frequentemente como fruto de algum desequilíbrio físico-químico, geralmente associado ao cérebro e à rede neural, mas não são suas causas objetivas (que seriam de amplo interesse do cientista ou do médico) que estão em questão neste momento. Ao invés de restituir as causas objetivas e funcionais do distúrbio, é preciso investigar como o louco devaneia, como sua percepção se enevoa, ou ainda como se dá, em seu cerne, a experiência alucinatória e delirante.

Merleau-Ponty começa analisando os relatos dos efeitos da ingestão de mescalina na percepção espacial. Neles, há uma completa separação entre o espaço corporal e o espaço exterior: os objetos, enormes ao longe, se tornam minúsculos quando aproximados dos olhos. Já as partes do corpo, como mãos, braços, boca e pernas, são grotescamente gigantes, a ponto de sobrepujarem o resto do corpo e reduzi-lo a um apêndice. Os objetos ao redor e os espaços entre eles se tornam distantes, encerrando uma vastidão incomensurável. Todo movimento vai ficando lento até que tudo caia numa semi-imobilidade, dando ao sujeito a sensação de estar sozinho e abandonado num grande espaço vazio (cf. PhP, p.379). Para um esquizofrênico, que não necessariamente ingeriu mescalina ou qualquer outro agente químico, não há somente essa degradação do espaço, mas também a ruptura entre os nexos causais dos fatos e coisas: ele escuta o gorjeio dum pássaro, mas não consegue relacionar o trinado à ave, como se ambos fossem dois fatos isolados, impossíveis de se encaixar. Outro portador do mesmo transtorno não consegue, ao vislumbrar um relógio, perceber a passagem do ponteiro pelas horas e relacioná-la ao balanço do pêndulo.

Ocorre que o corpo, recolhido em si, contraindo seu campo motor numa circunvizinhança cada vez mais restrita e rasa, decompõe e distorce a paisagem na qual

vivia e habitava. As conexões se rompem e as relações desfiam e embolam devido a uma significativa perda de poder motor: “ora, se o mundo se pulveriza ou se desloca, é porque o corpo próprio deixou de ser corpo cognoscente, de envolver todos os objetos em uma apreensão única, e essa degradação do corpo em organismo deve ser ela mesma relacionada ao desfalecimento do tempo, que não se ergue mais em direção a um futuro e torna a cair sobre si mesmo” (PhP, p.380).

Quando seu mundo perde articulação e coerência, o sujeito percipiente tende a se separar e constituir uma “espacialidade sem coisas”, uma espécie de mundo ilusório, futuro palco para as sombras de seus devaneios. Isso advém do fato de que o corpo necessita de uma paisagem para se situar e projetar, que não necessariamente é a sua localização atual; a paisagem perceptiva não é um puro dado empírico, “nosso corpo e nossa percepção sempre nos solicitam a considerar como centro do mundo a paisagem que eles nos oferecem. Mas esta paisagem não é necessariamente aquela de nossa vida”, possuindo uma labilidade que é justamente perdida no caso dos insanos e esquizofrênicos, fazendo com que “o estreitamento do espaço vivido, que não deixa mais ao doente nenhuma margem, não deixa mais ao acaso nenhum papel” (PhP, p.385). Por isso, um esquizofrênico colocado frente à paisagem neutra duma montanha logo vai senti-la como estranha e ameaçadora⁶¹. Os delírios persecutórios e pavorosos exprimem um sentimento de impotência, justificável através da perda de um poder existencial de projeção e retomada do sentir, onde “tudo é espantoso, absurdo ou irreal, porque o movimento da existência em direção às coisas não tem mais sua energia, porque ele se manifesta em sua contingência e porque o mundo não é mais óbvio” (PhP, p.386), que grassa, evidentemente, na perda da espontaneidade vital. Solto num mundo hostil (sem um ponto de ancoragem; por isso a demência quase sempre se faz acompanhar por desordens motoras e proprioceptivas), à mercê das contingências (pois não há movimento ao porvir), assaltado por um turbilhão de dados sensíveis (seu sentir não mais é ato, mas completa submissão), o esquizofrênico paradoxalmente é um sujeito *que não se encarna*- mas que tampouco recorre ao sobrevoos. Sua vã tentativa de encarnação é pela criação de um mundo privado, o mundo da alucinação.

---

⁶¹ “Na montanha, um esquizofrênico detém-se diante de uma paisagem. Depois de um momento, ele se sente como que ameaçado. Nasce nele um interesse especial por tudo o que o circunda, como se do exterior lhe fosse posta uma questão para a qual ele não pôde encontrar resposta. Repentinamente, a paisagem lhe é arrebatada por uma força estranha. É como se um segundo céu negro, sem limites, penetrasse no céu azul da tarde” (PhP., p.385).

A construção do mundo ilusório se beneficia da apropriação de elementos e estruturas espaciais do mundo percebido, de modo que, mesmo nas profundezas mais sombrias da loucura, “os fantasmas são fragmentos do mundo claro, e tomam-lhe de empréstimo todo o prestígio que possam ter” (PhP, p.387). O que se vê nitidamente é uma deterioração da estrutura espaço-temporal: a apropriação se faz por um corte grosseiro, incisão torta, fragmentação caótica. O que nos leva a concluir que

o que cria a alucinação, assim como o mito, é o estreitamento do espaço vivido, o enraizamento das coisas em nosso corpo, a vertiginosa proximidade do objeto, a solidariedade entre o homem e o mundo que está não abolida, mas recalcada pela percepção de todos os dias ou pelo pensamento objetivo, e que a consciência filosófica reencontra. (PhP, p.391)

É por essa negatividade de princípio que se deve ler e descrever o fenômeno alucinatório. Não há nunca um trabalho de iniciação, exploração e expressão do mundo, como no sentir e na experiência de inspeção do objeto sensível. O dopado e o esquizofrênico (e, por tabela, o sonhador adormecido, guardando-se as devidas proporções) não enriquecem ou acrescentam profundidades e perspectivas ao mundo percebido, mas, ao contrário, “a experiência da alucinação permite colocar em evidência o que pode advir na vida do sujeito, quando esta dimensão fundamental da vida fenomenológica e perceptiva que é o tocar a distância vai de mal a pior” (GÉLY, 2005, p.146). Ou seja, o fenômeno alucinatório lança luz sobre uma relação conflituosa do sujeito com o mundo. Ao invés de um questionamento sobre a presença ambígua dum fantasma ou miragem, a alucinação deve ser lida mais como um problema advindo da *ausência*: “o que está em jogo na alucinação não é, pois, essencialmente, a questão da constituição objetiva de uma realidade percebida. É antes a presença do sujeito ao que é percebido” (GÉLY, 2005, pp.148-149).

Dotada dum caráter negativo, a alucinação escapa a qualquer tentativa de tematizá-la como sintoma objetivo regido por causas pontuais (como no caso dum desequilíbrio neurofisiológico e psíquico) ou como um juízo errôneo construído sobre o real, caso adotássemos o preconceito intelectualista. Tais são as maneiras pelas quais o fenômeno alucinatório é encarado pelo senso comum, cujas origens remontam a uma visão objetivista: a alucinação se confunde com a percepção, o doente toma como verdadeiros os delírios e permanece insistentemente neste erro até que alguma evidência forte o corrija. Ao defini-la como ausência ou empobrecimento da experiência sensorial, Merleau-Ponty dissocia alucinação e percepção. Esta separação permite, inclusive, desvendar as raízes pré-objetivas da ilusão:

A alucinação desintegra o real sob nossos olhos, ela o substitui por uma quase-realidade, das duas maneiras o fenômeno alucinatório nos reconduz aos fundamentos pré-lógicos de nosso conhecimento e confirma aquilo que se acaba de dizer sobre a coisa e sobre o mundo. O fato capital é que a maior parte do tempo os doentes distinguem suas alucinações e suas percepções. (PhP, p.448)

Merleau-Ponty parte desta constatação para investigar o significado da ausência no fenômeno da alucinação. Nos vários casos clínicos que descreve, em que figuram esquizofrênicos, senis e alcoólatras, isto é, pacientes cujas estruturas cognitivas se encontram comprometidas, há um conjunto de sensações confusas, mas não exatamente irreais: um esquizofrênico experimenta ilusões táteis duma corrente elétrica atravessando seus músculos, outro vê uma estranha figura vigiando-o pela janela do jardim, uma outra paciente escuta a própria voz pronunciando ao gramofone palavras que não são suas e que anunciam a visão dum anjo branco, uma portadora de senilidade alimenta o devaneio de que sua cama está permanentemente polvilhada de pó de arroz, um alcoólatra, no auge da embriaguez, confunde a mão do médico que o trata com um porquinho-da-Índia (cf. PhP, p.448). Em todos os delírios as imagens são montadas a partir de dados e impressões reais, manifestando, ainda que precariamente, alguns rudimentos de percepção. Porém, nos casos descritos, mesmo durante as crises, os alucinados distinguem grande diferença entre o real e o imaginário. Seus delírios carecem de nitidez e nexos causal, e mesmo de concretude e profundidade, artificiais e difusas como, na analogia mencionada por Merleau-Ponty, um jovem simulando a voz de um ancião ou um alemão tentando falar iídiche, evidenciando que “o mundo mórbido é factício, e que lhe falta algo para ser uma ‘realidade’” (PhP, p.449).

Todos esses pacientes têm em comum o fato de não acreditarem em seus devaneios, explicitando que “a alucinação não é um juízo ou crença temerária pelas mesmas razões que a impedem de ser um conteúdo sensorial: o juízo ou a crença só poderiam consistir em pôr a alucinação como verdadeira” (PhP, p.449). O real continua prevalecendo sobre os doentes, o que mostra que a ilusão não é algo que por si só velaria ou mesmo os isolaria da percepção: o paciente com alucinações táteis percebe que será operado ao receber de fato uma corrente elétrica, o esquizofrênico se sobressalta quando uma pessoa de verdade ocupa o local no jardim antes reservado ao perseguidor imaginário, a outra esquizofrênica reconhece uma voz que não é sua ao gramofone e não sofre sua epifania, a demente senil percebe que o pó de arroz aplicado em sua cama é mais úmido que o de suas alucinações e o alcoólatra observa que o médico segura um animal vivo em frente ao seu rosto. Aqui, a realidade se distingue da

alucinação por trazer mais detalhes sensíveis, mais nitidez e mais relações com o entorno percebido. Mas, mesmo diferenciando a alucinação da realidade, os pacientes ainda sofrem seus efeitos e sentem sua presença. Como é possível que uma ilusão rejeitada objetivamente seja manifestada afetivamente?

Desde o início, buscou-se uma explicação intelectualista⁶² para a ilusão: o paciente é enredado pela ação duma crença irresistível, a alucinação existe enquanto engano; a ilusão seria *posta* ao invés de sentida e vivida. Nessa perspectiva, a alucinação é levada para o campo do juízo: o alucinado apenas comete um equívoco na sua faculdade de julgar, a ilusão é posta como objeto enganoso, tudo se resolve no plano do *cogito* e dos *cogitata* através de uma solução lógica. Com a introdução de uma “impostura alucinatória”, isto é, do fato de que os próprios doentes identificam a irrealidade de seus delírios, o sentido de ausência se reforça.

Ao invés de construir os objetos na consciência, o alucinado vive uma falta; sua experiência é tão truncada quanto a de um portador do membro fantasma ou de um paciente com sintomas análogos aos de Schneider. O que lhe falta em relação ao sujeito normal? Numa pessoa que não sofre de alucinações, a experiência do mundo percebido é plena, os dados de seus sentidos se completam, uma espessura de duração os atravessa, conferindo-lhes coerência num todo harmonioso, de modo que a verdade se torna imanente aos fenômenos: “minha percepção faz coexistir um número indefinido de cadeias perceptivas [da experiência perceptiva] que a confirmariam em todos os pontos e concordariam entre si” (PhP, p.454). Há profundidade nesse mundo: como os sentidos se comunicam e se arranjam, constrói-se um mundo que é partilhado e ao mesmo tempo explorado por outros sujeitos percipientes, cuja realidade e profundidade são indubitáveis.

---

⁶² “No intelectualismo, há o esforço por se desembaraçar da alucinação, construí-la, deduzir aquilo que ela pode ser a partir de uma certa ideia da consciência. O *cogito* nos ensina que a existência da consciência confunde-se com a consciência de existir, que portanto nela não pode haver nada sem que ela o saiba, que, reciprocamente, tudo aquilo que sabe com certeza ela o encontra em si mesma, que por conseguinte a verdade ou a falsidade de uma experiência não devem consistir em sua relação a um real exterior, mas devem ser legíveis nela a título de denominações intrínsecas, sem o que nunca poderiam ser reconhecidas” (PhP, p.450). O intelectualismo contra o qual Merleau-Ponty escreve é aquele do cartesianismo, para o qual o pensamento coincide exatamente com o sujeito, não restando nenhuma margem para a ambivalência. Nessa linha de pensamento, o sujeito não só reconheceria suas alucinações, como também estaria consciente de sua construção, pois tudo se passaria em sua consciência e todos os seus pensamentos estariam simultaneamente presentes. Ora, tal coincidência, como se depreende das conclusões as quais Merleau-Ponty nos conduz, é apenas presuntiva, existindo apenas enquanto intencionalidade. O preconceito intelectualista aqui inscrito não dá conta de explicar plenamente a impostura alucinatória, pois, como se verá adiante, o alucinado só distingue as percepções das ilusões através do empobrecimento de seus campos sensoriais e do recuo em relação ao mundo intersubjetivo.

Em contrapartida, “o alucinado não crê tanto [em suas alucinações]: o fenômeno alucinatório não faz parte do mundo, quer dizer, ele não é *acessível*, não existe caminho definido que conduza dele a todas as outras experiências do sujeito alucinado ou à experiência dos sujeitos sãos” (PhP, p.454). A alucinação desde o início está fora do mundo intersubjetivo, nascendo a partir dos fragmentos duma experiência empobrecida: “é porque lhe falta a plenitude, a articulação interna que fazem com que a coisa verdadeira repouse ‘em si’, aja e exista por si mesma. A coisa alucinatoria não é, como a coisa verdadeira, atulhada de pequenas percepções que a sustentam na existência. Ela é uma significação implícita e inarticulada” (PhP, p.454).

Explica-se dessa maneira a curiosa atitude de impostura dos alucinados. Os pacientes que sofrem de alucinações estão conscientes de seus delírios pois, ao não conseguirem compartilhar suas experiências com outros sujeitos percipientes- no caso de vozes escutadas dentro da cabeça ou de fantasmas avistados-, projetam-se imagens a partir do corpo próprio, que não encontram correspondência no exterior, tampouco uma motivação ou tarefa que as polarize. A alucinação se dá numa profusão de imagens chapadas, borradas ou incompletas porque “não está no mundo, mas ‘diante’ dele, porque o corpo alucinado perdeu sua inserção no sistema das aparências” (PhP, p.455). Trata-se sempre de pequenos registros sensíveis (um ruído, uma sombra, uma corrente de ar, uma picada, um beliscão, uma pontada quente ou fria, etc.) sofridos no corpo próprio, sem que exista um agente externo a causá-las ou uma tarefa as desencadeie ou reclame sua consumação. Do mesmo modo, um objeto ilusório entrevisto durante um episódio delirante não apresenta faces ocultas, tampouco cores e formas ambíguas, o sujeito o vislumbra numa única mirada que lhe desvenda todas as faces, nenhum fio intencional o prende ao fundo. A rigor, as alucinações se colocam à parte do fluxo do percebido, pois perceber uma paisagem ou coisa, levando-se em conta que toda percepção nunca é completa e comporta uma dimensão de ambiguidade, é ter uma experiência contínua em cada visada vai completando e corrigindo a anterior, dando-lhe mais nitidez e concretude.

É por isso que a leitura de Merleau-Ponty coloca de antemão a percepção e a alucinação como separadas. Não há a crença cega num objeto imaginário, mas um distúrbio nas próprias potências sensoriais do corpo (uma espécie de “enlouquecimento”, como ilustra o filósofo), que se retiram da riqueza do mundo percebido para se confinarem nos limites estreitos de certos campos sensoriais.

As alucinações só são ligadas a um certo domínio sensorial enquanto cada campo sensorial oferece à alteração da existência possibilidades de expressão particulares. [...] O alucinado não vê, não ouve no sentido normal, ele usa de seus campos sensoriais e de sua inserção natural em um mundo para fabricar-se, com os fragmentos deste mundo, um ambiente factício conforme à intenção total de seu ser. (PhP, p.457)

O preconceito intelectualista não se sustenta: para que o fenômeno alucinatório fosse considerado um juízo, haveria a necessidade de se reportar ao que Merleau-Ponty nomeia de “mundo geográfico”, isto é, o mundo de uma espacialidade de posição, no qual mesmo o conteúdo alucinatório se inclinaria às categorias operantes e às leis da objetividade. O que não ocorre: mesmo para ser considerada uma impressão errônea ou um juízo incoerente, a alucinação necessitaria de um referencial tanto interno (o reconhecimento pelo próprio *cogito*) quanto externo (a relação de inadequação entre a ilusão sensorial e a realidade exterior). A impostura alucinatória lança mão da própria ambivalência para romper com toda uma tradição filosófica, pautada pelo pressuposto de que o sujeito tem plena convicção de seus delírios, de que uma fé subjetiva o projetava suas imagens sob e contra o mundo percebido. O que Merleau-Ponty propõe é justamente o contrário: é por não acreditar em suas ilusões, e sabê-las falsas, que o sujeito pode ter a experiência da alucinação. Ela é a perda do poder concreto do sujeito sobre o seu mundo, seu descolamento da temporalidade, a deterioração de suas potências motoras e expressivas: é a completa marginalidade dum corpo abandonado a si próprio. Um corte se opera entre percepção e alucinação.

Contudo, embora alienado do mundo sensível, o alucinado ainda sente em si os efeitos de seus delírios. Seus fantasmas são reais, seus perseguidores de fato vivem sem seu encaixe, a comida que ele alega estar envenenada só é tóxica para ele. O mundo alucinatório *existe efetivamente* para o sujeito que sofre seus devaneios, uma vez que, mesmo reconhecidamente falso, ele conta em sua vida, possui sentido, influencia suas motivações. Pouco importa que não haja um agente ou causa externa: o corpo do alucinado sofre suas vertigens, suas agulhadas, seus calafrios e visagens. Objetivamente separadas, fenomenicamente percepção e alucinação expressam o mesmo fenômeno de maneiras antagônicas.

Nesse contexto, a impostura nada mais é que a substituição do percebido pelo alucinatório, em que este passa a valer como real; um câmbio de operadores, mas conservando a mesma função.

A alucinação não é uma percepção, mas *ela vale como* realidade, só ela conta para o alucinado. O mundo percebido perdeu sua força expressiva, e o sistema alucinatório a usurpou. Embora a alucinação não seja uma percepção, há uma impostura alucinatória e

é isso que não compreenderemos nunca se fizermos da alucinação uma operação intelectual. É preciso que a alucinação, por mais diferente que ela seja de uma percepção, possa suplantá-la e existir para o doente mais do que suas próprias percepções. Isso só é possível se alucinação e percepção são modalidades de uma única função primordial pela qual dispomos em torno de nós um ambiente de uma estrutura definida, pela qual nós nos situamos ora em pleno mundo, ora à margem do mundo. (PhP, p.458)

Há então um movimento pendular regendo o sujeito na tessitura de suas relações mundanas, que nunca é uma alienação ou um contato absolutos. Os exemplos dos doentes mencionados nesta seção mostram que as imagens de seus delírios extraem seus elementos do próprio mundo: um perseguidor imaginário exprime uma experiência possível de perseguição, uma agulhada, beliscão e picada a possibilidade de experimentar e vivenciar o incômodo da dor, a comida envenenada o horizonte inevitável de decadência e morte. Há uma silenciosa colaboração do percebido no surgimento das quimeras, que está distante da percepção efetiva.

É, pois, ao imaginário que se devem relacionar as diversas modalidades do fenômeno alucinatório. A imaginação desempenha um papel originário: no seio do pré-tético, ela envolve percepção e alucinação numa única experiência de *Presença* (no sentido forte que lhe foi conferido por Bento Prado Jr., tal como o demonstramos anteriormente) a um mundo que é, simultaneamente, horizonte inabarcável de projetos e fonte inesgotável de sentido, absoluto presuntivo e produtividade eterna. O que a caracteriza é uma espécie de adesão primeva ao mundo, expressa no “movimento que nos instala no mundo antes de toda ciência e de toda verificação, por uma espécie de ‘fé’ ou ‘opinião originária’- ou que, ao contrário, se afunda em nossas aparências privadas” (PhP, p.459), que faz com que tanto os fantasmas quanto as coisas sejam agregados no mesmo domínio mundano.

O imaginário para Merleau-Ponty engloba o terreno das livres variações da percepção. Trata-se de uma perspectiva que escapa aos preconceitos clássicos que leem a imaginação como projeção arbitrária da consciência ou falseamento da realidade. O comentário de Annabelle Dufourcq aponta nitidamente essa mudança de visão ao ponderar que

O imaginário deixa aqui de ser uma representação mental projetada arbitrariamente pelo sujeito, sem objeto real ou presente, mas, mesmo enquanto registro de representações específicas (sonho, devaneio, fantasma, ficção), não está de todo modo fora de questão considerar o imaginário como estritamente subjetivo e sem objeto real porque o sentido aí se apresenta segundo modalidades *comuns* [grifo da autora] de doação diacrítica e simbólica. Generalizar a noção de imaginário permite a Merleau-Ponty insistir na não positividade do sentido. (DUFOURCQ, 2005, p.328)

Essa textura imaginária⁶³ do real atravessa tanto o fluxo de percepções de um momento presente (a situação que o sujeito vivencia imediatamente, o meio em que habita, a linguagem de que faz uso, as tarefas que lhe são solicitadas e motivadas) quanto a memória de eventos remotos e os sonhos e ilusões que afloram em meio aos interstícios da existência. A impostura alucinatória evidencia também uma fraqueza intrínseca da percepção: nela, não há nunca uma posse total do mundo, suas potências podem ser refreadas, a consciência perceptiva é frequentemente ludibriada pelo próprio estofamento sensível do mundo, há sempre uma margem de sombra que faz com que as sensações sejam incompletas, trazendo em si o germe do equívoco. A percepção não trabalha com dados positivos; do contrário, seria uma faculdade paralela ao entendimento. Retomando uma analogia recorrente durante todo o texto merleau-pontiano, se apenas uma face do cubo ou um lado da casa podem ser vistos a cada vez, as faces e lados ocultos só podem ser presumidos imaginariamente.

A única diferença do normal em relação ao doente é o fato de que a consciência do sujeito sadio está suficientemente engajada no mundo para experimentar o fluxo perceptivo: mesmo em suas percepções mais ambíguas e incertas, em ocasiões em que a cognição do campo está prejudicada ou em breves relances que confundem seus olhos ou ouvidos, as primeiras percepções ilusórias são logo corrigidas pelas percepções seguintes, enquanto o sujeito as retoma num único fluxo e assim, nessa experiência contínua de iniciação às coisas sensíveis, todo um mundo vai se fazendo. Já o doente sofre a perda desse fluxo e desse enraizamento mundano: nele, os campos sensoriais se fragmentam e se fecham, de modo que suas percepções parciais não se corrigem e, coaguladas numa única espessura de duração, persistem mesmo quando a realidade as nega.

Unificadas na imaginação, cada uma a seu modo, percepção e alucinação são dois testemunhos díspares da presença inalienável do mundo, substrato, ambiente e causa de todas as percepções, do qual o corpo é uma parte inseparável. Tanto na imagem surgida no sonho quanto no objeto concreto que se tem à mão e à vista d'olhos,

---

⁶³ Esta ideia é explicitamente forjada em *O Olho e o Espírito*, quando Merleau-Ponty argumenta que “o imaginário está muito mais perto e muito mais longe do atual: mais perto, porque é o diagrama de sua vida em meu corpo, sua polpa ou seu avesso carnal [...]. Muito mais longe, porque o quadro só é um análogo segundo o corpo, porque ele não oferece ao espírito uma ocasião de repensar as relações constitutivas das coisas” (OE, p.19). A ideia de uma textura implica numa origem comum da percepção e da imaginação, pois, “já que as coisas e meu corpo são feitos do mesmo estofamento, cumpre que sua visão se produza de alguma maneira nelas, ou ainda que a visibilidade manifesta delas se acompanhe nele de uma visibilidade secreta [...]. Qualidade, luz, cor, profundidade, que estão a uma certa distância diante de nós, só estão aí porque despertam um eco em nosso corpo, porque este as acolhe” (OE, p.18).

fulgura um mundo do qual é impossível duvidar, o solo de onde brotam todas as expressões sensíveis.

Perguntar-se se o mundo é real é não entender o que se diz, já que o mundo é justamente não uma soma de coisas que sempre se poderia colocar em dúvida, mas o reservatório inesgotável de onde as coisas são tiradas. O percebido tomado por inteiro, com o horizonte mundial *que anuncia ao mesmo tempo sua disjunção possível e sua substituição eventual por uma outra percepção* [grifo do autor], absolutamente não nos engana. Não poderia haver erro ali onde ainda não há verdade, mas realidade, onde ainda não há necessidade, mas facticidade. (PhP, p.460)

Contra toda uma tradição cartesiana que partia da dúvida na existência de um mundo sensível e na absoluta verdade da consciência, Merleau-Ponty contrapõe uma inversão que dá um novo ponto de origem à sua filosofia: se o mundo existe indubitavelmente, a despeito dos equívocos, da rica variedade de significados e expressões e da multiplicidade de perspectivas com as quais é possível vislumbrá-lo, é a consciência que é colocada em dúvida e considerada fonte de enganos. Daí a experiência do alucinado: o estado alucinatório, em tudo que possui de impostor, manifesta a fraqueza, o recuo, a fuga do corpo. Em suma, a pobreza de suas expressões, a perda de suas capacidades motoras e de seu poder sobre o espaço, a interrupção brusca da exploração sensível de seu campo, que é sempre uma possibilidade a pairar sobre o corpo, especialmente quando este adoece, sucumbe à fadiga ou se deixa desfalecer.

É o mundo, ao invés da consciência subjetiva, que acolhe tanto a experiência da lucidez quanto o devaneio. A alucinação é nada menos que uma região do imaginário, e este, junto com a percepção, a configura como uma das possibilidades da experiência sensível: “Ter alucinações e, em geral, imaginar é aproveitar essa tolerância do mundo antepredicativo e nossa vizinhança vertiginosa com todo ser na experiência sincrética” (PhP, p.459).

2.2.3. Conclusão

Nas duas partes da *Fenomenologia da Percepção* consagradas ao estudo do corpo fenomenal, Merleau-Ponty aplica exaustivamente um método que persistirá até suas obras derradeiras: o retorno às mesmas perguntas e problemas propostos no início, mas a partir de níveis de leitura diferentes, levando-os a outros rumos a cada vez que revisita cada uma das questões. Não é apenas um método de leitura circular, mas, seguindo-se a metáfora, uma leitura em espiral, em que cada camada envolve e aprofunda a camada precedente.

No caso da primeira e segunda partes da *Fenomenologia da Percepção*, no fenômeno do ser no mundo enquanto corpo sensível e motriz, trilharam-se duas leituras convergentes, que, a despeito de partirem de pontos opostos, entrelaçam-se em suas conclusões. A questão da existência é abordada a partir do que a tradição dualista cartesiana considerava como duas dimensões polarizadas do ser: o sujeito (corpo) e o mundo (espaço). O trajeto de Merleau-Ponty, contudo, demarca uma originalidade indelével ao introduzir a sensibilidade (ou o ato do sentir) entre os dois domínios, colocando entre eles um ponto em comum que findará por dissolver essa dualidade. Tanto o corpo sente quanto o mundo se oferece como sensível; se antes se fazia uma leitura a partir da polarização, agora o que se busca é uma abordagem a partir da circularidade entre ambos, pois tanto o sentir quanto o sensível se envolvem numa única experiência, que é mais propriamente o que Merleau-Ponty nomeia como retomada (*reprise*).

A estrutura com a qual o filósofo constrói sua descrição fenomenal da percepção é um constante farfalhar entre duas regiões do tema da existência encarnada, em que tanto o corpo percipiente quanto o mundo percebido espelham as mesmas questões a partir de profundidades distintas. No corpo, a aquisição, retomada e modificação de hábitos motores relacionam-se com a atividade de sentir os fenômenos oferecidos pelo mundo, através do esboço de comportamentos que evidenciam ora uma atitude de acolhimento, proximidade e comunidade, ora uma conduta de recuo, resistência e até mesmo rejeição; as modulações do corpo próprio em sua movimentação espaço-temporal exprimem diferentes variações de poder sobre o espaço; por fim, a expressividade, ao integrar a intencionalidade às regiões somáticas e motoras a fim de produzir um sentido que excede o sujeito, está também presente nos elementos do mundo sensível, em cada perfil do objeto perscrutado, em cada mancha de cor esboçada sob uma nesga de luz, em cada forma que oferece faces e perfis ocultos.

Contudo, ao descrever a alucinação sob as lentes do que chama de “impostura alucinatória”, Merleau-Ponty introduz um ponto ambíguo que termina por contrabalançar todo o trajeto argumentativo desenrolado até então. A alucinação, em sua ambivalência essencial, desnuda as limitações da consciência perceptiva, o descentramento do sujeito e a inerência do erro e da ilusão a toda e qualquer verdade perceptiva. O imaginário transborda na realidade e se mescla à percepção, selando uma severa contestação dirigida às filosofias da consciência, particularmente aquelas que bebem na fonte do pensamento cartesiano.

Mostramos neste capítulo a inversão defendida por Merleau-Ponty no que tange ao estatuto da verdade: a certeza do mundo torna-se apodítica e o *cogito* vem a ser passível de dúvida e engano; a subjetividade não é mais posse absoluta de si, a única coincidência é do mundo consigo mesmo.

Ao descrever o fenômeno da percepção, objeto claramente desprezado pelas inúmeras vertentes do intelectualismo, o fenomenólogo francês identifica as fraquezas claudicantes do corpo, o seu poder limitado, a sua capacidade de cometer erros e de falsear certezas. Há nos primeiros capítulos da *Fenomenologia da Percepção* todo um esforço para se recuperar a dignidade filosófica do corpo fenomenal para além dos preconceitos empiristas e intelectualistas, o que se cumpre através da descoberta da expressividade; já nas descrições da segunda parte, em seu encontro com o mundo percebido, a leitura nos leva a crer que o corpo vai se esfacelando e esgotando, até chegar ao cume de seus fracassos com a possibilidade da alucinação.

Como este corpo alquebrado e de mínima dignidade filosófica pode ainda desempenhar a função de veículo da existência?

Não há, nas inúmeras limitações da percepção, um sentido negativo. Pelo contrário: o negativo em Merleau-Ponty executa uma tarefa importantíssima:

Digo que percebo corretamente quando meu corpo tem um poder preciso sobre o espetáculo, mas isso não quer dizer que alguma vez essa poder seja total; [...] Na experiência de uma verdade perceptiva, presumo que a concordância até aqui sentida se manteria para uma observação mais detalhada; confio no mundo. Perceber é envolver de um só golpe todo um futuro de experiências em um presente que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo. [...] Minha adesão ao mundo me permite compensar as oscilações do *cogito*, remover um *cogito* em benefício de um outro e ir encontrar a verdade de meu pensamento para além de sua aparência. (PhP, p.399)

A limitação é, portanto, o *motivo* para que cada percepção seja aberta, reaberta, corrigida e completada pelas percepções seguintes, é ímpeto para que o espetáculo perceptivo perdure. A noção de motivação resgata a dignidade perdida para as doenças sensorimotoras e para a alucinação; ela é, desde o início, *possibilidade e latência de sentido, sentido se fazendo e se manifestando, sentido que se anuncia no horizonte, gravidez (prégnance) de sentido*. Neste âmbito a imaginação se torna intrínseca à percepção.

Porém, é preciso que o sujeito se descentre do mundo e se torne não um Sujeito Transcendental cuja consciência abarcaria o todo perceptivo, mas um dos vários sujeitos dotados de corpos que percebem e vivem o espetáculo do mundo. Até então, Merleau-Ponty concentrou suas descrições na percepção de objetos externos e, nos instantes em

que se debruçou sobre comportamentos, foi para analisar a conduta repetitiva dos doentes.

É preciso lançar luz sobre a existência de um *eros* operante na percepção, que é justamente essa consciência da falta e a busca pelo que a preencheria. Esse desejo pelo sentido ausente é tanto do corpo que ainda tem muito a perceber quanto do mundo que reserva muito para ser percebido.

Retornemos à existência encarnada: “a consciência do mundo não está *fundada* na consciência de si, mas elas são rigorosamente contemporâneas: para mim existe um mundo porque eu não me ignoro; sou não dissimulado a mim mesmo porque tenho um mundo” (PhP, p.400). Ou seja, o sujeito se conhece, se realiza e se manifesta sempre no e através do mundo. É esse pertencimento originário que torna possível a existência do desejo. Isto é, se o corpo é potência expressiva dotada de existência motriz, e a sensibilidade é o movimento que interpela e interroga o mundo, a existência em ato é abertura ao outro, qual seja, desejo e libido; ímpeto rumo a outrem e abertura ao exterior.

O desejo não é uma leitura que se acrescentaria à motricidade e à sensibilidade, mas a trama que tensiona os dois fios e os costura num tecido único; junto com a alteridade, ambos fornecem a motivação da íntima circularidade estabelecida entre corpo e mundo, entre motricidade e sensibilidade e entre diferentes subjetividades.

CAPÍTULO 3: A EXPERIÊNCIA DO AFETO: A APARIÇÃO DE OUTREM

A temática do desejo, terceira camada de leitura do corpo na *Fenomenologia da Percepção*, curiosamente não se concentra numa seção específica do texto. Ela atravessa as duas partes da obra que se dedicam à descrição do corpo- como veículo existencial do sujeito e vivente que habita o mundo percebido através dum incessante movimento de retomada- em dois capítulos chave, a princípio distantes na extensão do texto, mas que se conectam em seus temas e inclusive costuram uma estreita continuidade entre ambas as partes.

A abordagem do fenômeno da sexualidade “dramática” (isto é, o desejo tomado como instituição de significado e um dos fios condutores da existência humana) e da aparição de outrem como “rastros existenciais” é feita por Merleau-Ponty em dois

capítulos distintos: a questão do corpo sexuado é analisada em profundidade no capítulo V da primeira parte (que é consagrada à descrição do corpo fenomenal), no intitulado *O corpo como ser sexuado*; já as relações com outrem são esmiuçadas no capítulo IV da segunda parte (que trata do mundo humano), sob o título *Outrem e o mundo humano*. Há um nexos lógico e temático entre as duas seções. Lógico pelo fato de que se localizam próximos à conclusão de dois blocos de reflexões, um consagrado ao corpo e outro ao mundo, e fornecem uma estrutura que permite integrar todos os fenômenos descritos anteriormente; temático porque os dois fenômenos vislumbrados (o desejo e a alteridade) expressam o movimento intrínseco ao corpo encarnado de se abrir ao mundo, a outrem e ao porvir, que é, em suma, uma manifestação da temporalidade fundamental de toda existência mundana.

Os problemas que queremos elucidar são: pode a afetividade ser concebida em separado da sexualidade inerente ao corpo? Por que os fenômenos de cunho sexual acabam adquirindo os mais variados sentidos? Nossa meta é identificar a constituição da afetividade vivida numa relação intersubjetiva, abordando-a através do corpo sexuado e da percepção do mundo.

É a libido como Eros que este capítulo tratará de investigar, isto é, o desejo como força que anima os corpos a se ligarem entre si e estabelecerem relações encarnadas, que não sejam apenas associações entre *cogitationes* ou consciências diferentes, mas retomada de projetos e intencionalidades que rompem os limites do solipsismo intelectualista e estabelecem uma genuína intersubjetividade.

3.1. Corpo sexuado: o desejo como drama

Merleau-Ponty inicia a descrição do corpo sexuado identificando-o como a região em que os objetos passam a existir “pelo desejo ou pelo amor”, isto é, definindo-o pela capacidade de afetar e pela disposição a ser afetado por outros corpos. Porém, ao trazer a afetividade a lume, Merleau-Ponty escreve contra uma corrente de psicologia associacionista, de clara inspiração behaviorista, que a concebe “como um mosaico de estados afetivos, prazeres e dores fechados em si mesmos, que não se compreendem e só podem explicar-se por nossa organização corporal” (PhP, pp.213-214). Nela, as sensações de prazer e dor são associadas a ideias e circunstâncias contingentes, que conduzem a representações ideais da dor ou do prazer, afastando-as de seu caráter mais propriamente existencial. Por conseguinte, “o sujeito define-se por seu poder de representação, e a afetividade não é reconhecida como um modo original de

consciência” (PhP, p.214). O sujeito torna-se então uma consciência passiva, que representa seus prazeres e dores (em suma, o todo de seus afetos) escolhendo aderi-los a certas situações, eventos, episódios ou até mesmo outros sujeitos. A afetividade se transforma numa questão de escolha ou de ação pura, cindindo-se na dicotomia entre atividade e passividade. Nesta linha de raciocínio, “todo desfalecimento da sexualidade deveria reconduzir-se ou à perda de certas representações, ou então a um enfraquecimento do prazer” (PhP, p.214), levando o sujeito a se reduzir a um “feixe de instintos”, ou seja, a um conjunto de leis naturais que o orientariam para uma meta pré-concebida ou de disposições prévias que o determinariam a sentir certos afetos em detrimento de outros.

Ora, tal postura associacionista ignora o fato de que, para adquirir significado existencial, a sexualidade tem de se engrenar à história pessoal e intencional do sujeito, para além do domínio do somático e instintivo. Como estamos de volta à primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty irá mais uma vez utilizar a descrição dum comportamento patológico para identificar suas estruturas existenciais mais básicas. No caso, aqui serão vislumbradas a apatia afetivo-sexual do soldado Schneider e o comportamento esquivo e arredo da moça afônica.

Em Schneider, manifesta-se um conjunto de sintomas que poderiam ser classificados como uma espécie de “inércia sexual”. Na sua conduta habitual, pautada por uma indiferença e uma apatia não intencionais, observa-se uma perda da capacidade de aderir afetivamente à situação dada, isto é, de se engajar num projeto pessoal ao mesmo tempo em que retoma a situação que lhe é apresentada, engrenando-os numa mesma e única vaga existencial. Por exemplo, numa situação de clara conotação sexual, “imagens obscenas, conversações sobre temas sexuais, a percepção de um corpo não fazem nascer nele nenhum desejo. O doente quase não abraça e o beijo não tem para ele valor de estimulação sexual. As reações são estritamente locais e não começam sem contato. [...] A cada momento, as coisas se passam como se o paciente ignorasse o que deve fazer” (PhP, p.214). Tal como ocorria com o movimento abstrato, Schneider perdeu a espontaneidade para se engajar e se irrealizar na situação exigida: sua conduta sexual se limita a uma resposta automática, dirigida a uma tarefa concreta e atual. Somaticamente, apesar das consequências pontuais do ferimento de guerra, Schneider ainda é capaz de receber estímulos táteis e visuais e de vivenciar sensações de excitação, ainda que de maneira mecânica: seus orgasmos e poluições são muito rápidos

e de ínfima intensidade, sua iniciativa sexual para abordar uma parceira é nula e, no caso duma relação sexual prontamente iniciada, seu ciclo é muito instável.

Qual seria a posição da psicologia associacionista quanto às reações de Schneider? Sua inércia sexual não se explica por um complexo de associações regidas por prazer e dor: em todas as situações, Schneider não representa nenhum dos contextos como prazerosos ou dolorosos. Pelo contrário; sua apatia não é simplesmente a falta de consciência da situação (Schneider está consciente de que o estimulam sexualmente), mas a incapacidade para completar o ciclo motivado pela situação. Ela tampouco é acarretada por um problema fisiológico; apesar dos estilhaços afetarem seu cérebro e sua rede neural, os órgãos genitais não sofreram danos estruturais, pois, do contrário, não ocorreriam poluções.

Se tanto a postura realista quanto a intelectualista não dão conta de explicar a experiência erótica, quais apontamentos podemos retirar da observação da inércia sexual de Schneider? Merleau-Ponty traz à tona o fato de que “a patologia põe em evidência, entre o automatismo e a representação, uma zona vital em que se elaboram as possibilidades sexuais do doente, assim como acima suas possibilidades motoras, perceptivas e até mesmo suas possibilidades intelectuais” (PhP, p.215). Não se trata então de explicar a sexualidade em si, recuperando suas causas elementares e esmiuçando uma infinidade de efeitos consignados, mas de descrever a maneira como o corpo, enquanto ente sexuado, é capaz de elaborar e vivenciar uma experiência afetiva. Ao contrário de Schneider, um indivíduo em condições normais é envolvido afetivamente pela situação e seu corpo imediatamente se engrena ao campo: “no normal, um corpo não é percebido apenas como um objeto qualquer, [...]: o corpo visual é subtendido por um esquema sexual, estritamente individual, que acentua as zonas erógenas, desenha uma fisionomia sexual e reclama os gestos do corpo masculino, ele mesmo integrado a essa totalidade afetiva” (PhP, pp.215-216).

Fica claro, portanto, o sentido existencial da sexualidade, e “o que desapareceu no doente foi o poder de projetar diante de si um mundo sexual, de colocar-se em situação erótica ou [...] de mantê-la ou de dar-lhe uma sequência até a satisfação” (PhP, p.216). Mais do que uma representação do mundo dos valores e significados pessoais do indivíduo (pois em Schneider não se deterioraram apenas as relações pessoais, mas todo a sua arquitetura afetiva)⁶⁴, a sexualidade intrínseca ao corpo exprime uma gama de

---

⁶⁴ “Para ele, os rostos não são nem simpáticos nem antipáticos, as pessoas só se qualificam a esse respeito se ele lida diretamente com elas e de acordo com a atitude que adotam em relação a ele, a atenção e a

diferentes maneiras de viver com e contra o outro, com e contra o mundo e, em última instância, com e contra si próprio.

Há toda uma história pessoal que pulsa em cada manifestação do desejo, filigranada nas inúmeras camadas da experiência afetiva. A afetividade, tal como a expressão, a espacialidade e a sensibilidade, é mais uma das facetas da potência do corpo enquanto veículo da existência, o que nos mostra o comentário de Ferraz:

A região dos sentimentos e pulsões exhibe a função de projeção do *ser no mundo sem* [grifos do autor] apresentar seu resultado como independente da infraestrutura existencial humana, como ocorre com a função espacial; tal região permite elucidar mais facilmente a atividade de organização de um meio como um campo de vivências significativas. (FERRAZ, 2006, p.100)

Contudo, se a posição de Ferraz corrobora o papel da sexualidade como uma variação do ser no mundo, como uma das múltiplas modalidades de situação, ela suscita involuntariamente uma interpretação psicanalítica da existência, que tomaria a infraestrutura sexual e a potência libidinal como as principais chaves de leitura da situação do sujeito. O que é problemático para Merleau-Ponty, que, mesmo se munindo de valiosas influências freudianas, critica os abusos teóricos cometidos pela psicanálise ao colocar a sexualidade como elemento central da existência.

É por isso que o caso da moça afônica⁶⁵ é evocado. Ele mostra outra forma de deterioração da sexualidade existencial, desta vez relacionada a uma situação em que não há causa física para o distúrbio. Nela, a afonia é causada pelo confronto com uma situação problemática: a família se opunha ao seu relacionamento com um rapaz, chegando inclusive a proibi-la de manter qualquer contato com ele. Ocorre primeiramente um distúrbio do sono, seguindo-se à perda total do apetite (que a impede de deglutir alimentos e líquidos, mesmo que a garganta não apresente sinais de paralisia), evoluindo então para a perda da fala.

Ao contrário de Schneider, cujas lesões cerebrais facilmente serviriam para corroborar uma explicação objetiva para sua doença, a moça não apresenta nenhuma causa física para a afonia. Se adotássemos o ponto de vista da objetividade, poderíamos creditar a deficiência de Schneider à degradação dos circuitos orgânicos envolvidos na captação de estímulos e no acionamento de funções instintivas, e a neurose da moça à decisão consciente de renunciar à fala como reação à situação adversa. Porém, tal como

---

solicitude que lhe testemunham. O sol e a chuva não são nem alegres nem tristes, o humor só depende das funções orgânicas elementares, o mundo é afetivamente neutro” (PhP, p.217).

⁶⁵ O caso mencionado por Merleau-Ponty é o de uma paciente de Ludwig Binswanger, relatado na obra *Über Psychotherapie* (1935).

no soldado, os sintomas da moça afônica apresentam uma ambiguidade da qual o pensamento objetivo não consegue dar conta; como Schneider, não há lesionamento dos órgãos envolvidos no ato, mas a perda da capacidade de se dispor intencionalmente do corpo em situação.

Observemos como suas neuroses se manifestam fenomenicamente. Há, após a insônia e a anorexia, um sintoma preponderante que é a afonia. A fala não é apenas uma reação sonora aos estímulos do meio ambiente, mas uma potência expressiva que institui novas significações, advindas da consumação do pensamento no exterior, levando à retomada das expressões de outrem a partir da própria subjetividade. Ela é a potência corporal mais alinhada à subjetividade e à alteridade. Deste modo, a recusa à fala é, antes de ser sintoma ou decisão drástica, recusa intencional ao estabelecimento da coexistência com outrem: “se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência. A afonia representa então uma recusa da coexistência, assim como, em outras pessoas, a crise nervosa é o meio de fugir da situação” (PhP, p.222). A afonia é o coroamento da degradação progressiva da intersubjetividade: a perda do sono reflete o fechamento da vida da paciente a qualquer projeto possível e imaginário, a anorexia simboliza a resistência a acolher em seu corpo as novas situações e os novos corpos que encontra, terminando por se encerrar num mundo privado sem qualquer possibilidade de comunicação com o outro.

Mas ela não escolhe, em nenhum momento, abrir mão dos sonhos, rejeitar a comida ou silenciar voluntariamente. Há aqui uma atitude de descentramento muito próxima da impostura alucinatória. Observemos o desenrolar da descrição de Merleau-Ponty. O filósofo volta sua atenção para o fato de que o episódio afônico não é inédito; ele já ocorrera em outro contexto, na infância da moça, durante um terremoto. Num instante de pavor, ela se sentiu acuada diante da possibilidade da morte, interrompendo seu movimento ao porvir e sua abertura a outrem. Assim, “na infância da paciente, a angústia se traduzira pela afonia porque a iminência da morte interrompia violentamente a coexistência e reconduzia a paciente à sua sorte pessoal” (PhP, p.222). A mesma reação se produz quando, ao ter todo um projeto rechaçado e dissolvido pela família, a moça retoma em outro nível a experiência do desamparo, perdendo, portanto, o poder de se engajar na própria vida, anulando todas as suas possibilidades futuras, o que ocorria antes com a iminência da morte evocada durante o terror.

Antes de ser causada ou almejada, a perda da fala é índice (negativo) do poder do sujeito de se situar num campo existencial e, em suma, de se posicionar perante e junto ao outro.

Essa adesão ou essa recusa situam o sujeito em uma situação definida, e delimitam para ele o campo mental imediatamente disponível, assim como a aquisição ou perda de um órgão sensorial dá ou subtrai um objeto do campo físico às suas capturas diretas. [...] se me torno afônico [...] é todo o campo de possibilidades que desmorona, eu me retiro até mesmo deste modo de comunicação e significação que é o silêncio. [...] [Na afonia] O doente separa-se de sua voz, assim como certos insetos cortam sua própria pata. Literalmente, ele fica sem voz. (PhP, pp.224-225)

A sexualidade é então potência para aderir ou recusar a existência nos mais variados níveis, para acolher ou repelir o outro, exprimindo em cada modalidade do desejo uma atitude ora de abertura, ora de recuo. Contudo, deve ela ser tomada como a principal estrutura da existência ou a sua chave de leitura privilegiada? Não se trata duma camada existencial julgada superior, à qual os outros setores da existência se subordinariam, e que serviria como *arché* das outras dimensões da vida individual; em contrapartida, também não pode ser colocada numa relação lateral com o todo da existência individual, como se se tratasse duma escolha ou duma característica contingente da vida do sujeito. Se, por um lado, como mostra o comentário de Ferraz, “a sexualidade, assim como outras modalidades do ser no mundo, elabora a forma geral da existência humana por meio da qual se erige uma história pessoal” (FERRAZ, 2006, pp.100-101), por outro Merleau-Ponty pontua que a psicanálise oferece um “duplo movimento de pensamento”, ao constatar que, ao mesmo tempo em que reconhece e endossa a importância da atmosfera sexual no todo da vida individual, “ela ‘incha’ a noção de sexualidade a ponto de integrar a ela toda a existência” (PhP, p.219).

Como medir a amplitude das contribuições da psicanálise, levando em conta esse duplo movimento, sem oscilar entre as dúplices atitudes do dogmatismo e da crítica severa? Apesar dos pontos problemáticos levantados por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, a influência do pensamento de Freud em sua filosofia já se encontra presente na época de *A Estrutura do Comportamento* (1942). Em sua tese complementar, Merleau-Ponty coteja alguns conceitos chave para criticar a causalidade operante no discurso da psicologia, a qual tomaria os fenômenos psíquicos e os comportamentos anômalos como efeitos de alguma causa material e direta, localizadas em objetos externos ao sujeito, dedutível a partir deles próprios. Deste modo, a cada sintoma, seja ele mental ou comportamental, corresponderia uma causa determinada,

como certo estímulo ou situação problemática, desencadeando uma resposta programada do indivíduo.

Ora, no que diz respeito ao sonho, Freud já se posiciona de modo contrário: distanciando-se do sentido manifesto de suas imagens e símbolos, o médico austríaco argumenta que no sonhar opera um “conteúdo latente num conjunto de forças e de seres psíquicos inconscientes que entram em conflito com contraforças de censura, o conteúdo manifesto do sonho resultando dessa espécie de ação energética” (SC, p.275). O sonho é portanto *estrutura*: arranjo de elementos cujas partes interdependentes constroem um sentido global. Não interessa indagar pela soma ou natureza dos elementos envolvidos, mas pelas relações entrelaçadas entre cada região da *Gestalt* em questão.

O mesmo se dá, segundo Merleau-Ponty, com os demais fenômenos descritos por Freud, como o recalque, os complexos, a repressão, a sublimação, as transferências e as operações de compensação. Neles, não há apenas a fixação de um objeto ou situação como sua causa eficiente, da qual decorreriam determinados efeitos e reações, mas há como que “uma estruturação progressiva e descontínua do comportamento” (SC, p.276). Isso fica mais claro ao se analisar o comportamento do portador dum complexo: mesmo num adulto com atitudes maduras e adequadas para sua idade, a aparição de um comportamento infantil e estereotipado sub-repticiamente oculto pela conduta normal significa que, a despeito das experiências novas que se vão acumulando, há uma situação de desorganização e angústia da infância que perdura como algo estável, de modo que “[o complexo] está presente, fora dos momentos nos quais se manifesta, apenas como o conhecimento de uma língua está presente quando não a falamos” (SC, p.277). A situação angustiante da infância não é propriamente a causa de um comportamento inadequado na idade adulta (que seria acarretado pelo confronto com situações ou contextos análogos), que seria parcialmente reabsorvida pela evolução do comportamento na idade, mas é antes um modo de estruturação da experiência. Trata-se da existência mesma do sujeito que se vai tecendo por dentro:

A lembrança da infância, que dá a chave de um sonho, o acontecimento traumático que dá a chave de uma atitude e que a análise consegue desvendar não são pois as *causas* do sonho ou do comportamento. São para o analista o meio de entender uma montagem ou uma atitude presentes. (SC, p.277-278)

Merleau-Ponty não toma então a sexualidade como *causa* geral do comportamento, ou ainda como o operador de seus fenômenos (do contrário estaríamos

reificando o corpo e o inconsciente), mas a entende como o arranjo de uma estrutura que integra o sexual a outros setores e domínios da vida do sujeito, conferindo sentido a outras partes e recebendo delas o seu sentido principal.

A psicanálise freudiana retorna depois num momento posterior, quinze anos após a publicação da *Fenomenologia da Percepção*, no ensaio *L'homme et l'adversité*, que faz parte de *Signes* (1960). Para compreender plenamente a inflexão presente na *Fenomenologia da Percepção*, é preciso examinar não apenas a maturação de sua filosofia nos passos da tese complementar de 1942, mas também alguns pontos chave de sua reflexão tardia. No ensaio supracitado, Merleau-Ponty investiga a passagem de um corpo tomado a partir do preconceito mecanicista, isto é, como aglomerado de instintos e reflexos naturais, cuja sexualidade se limitava apenas ao biológico e genital, para o corpo como sistema de forças e tensões inconscientes, que se vai moldando significativamente pelo contato com a cultura e a sociedade. A solução encontrada por Freud está nas fases do desenvolvimento da libido, que, ao invés de se constituírem como passagem instintiva de comportamentos primitivos para condutas complexas, nas quais haveria apenas a aquisição cega de reflexos motores mais sofisticados, evidenciam a maturação gradual de uma mesma intencionalidade, na qual

a ligação da criança aos pais, tão potente tanto para começar quanto para retardar esta história, não é ela mesma de ordem instintiva. [...] A realidade psicológica última é, para Freud, o sistema das atrações e tensões que religa a criança às figuras parentais, pois, através delas e de outras, ela exaustivamente ensaia diferentes *posições*, cuja última será sua atitude adulta. (S, 371)

O que se vê são manifestações mais elementares da mesma intencionalidade que se expressa na forma da afonia da moça e da inércia sexual de Schneider. O modo com que a criança faz uso de seu corpo, as potências que este mobiliza ao se descobrir capaz de contrações e distensões mais livres e controláveis, o significado dessas vibrações musculares, as reações esboçadas no comportamento dos adultos que a visam, o próprio reconhecimento de seu corpo como veículo expressivo, tudo corrobora a visão merleau-pontyana de Freud, reconhecendo sua percepção na constatação da “função espiritual do corpo” e da “encarnação do espírito” (S, 375).

Segundo Merleau-Ponty, Freud começa atribuindo um sentido espiritual às funções do corpo, tomando-as como meios para a realização de ações articuladas à existência. Assim, órgãos elementares como a boca e o ânus, encarregados de funções básicas como ingestão e excreção, passam a valer como meios ou potências rudimentares, com as quais o corpo organiza e se relaciona com o mundo. Na criança,

que ainda não dispõe de um repertório apurado de expressões, movimentos como contração e expansão se polarizam na direção de outrem; mamar ou morder e contrair e liberar são modalidades diferentes de uma mesma projeção no mundo, de um único esforço de convivência com outrem.

Mais do que isso, a divisão do amadurecimento sexual em fases não presume uma evolução linear, em que cada estágio inferior seria superado pelo precedente, que preencheria suas lacunas, corrigiria suas limitações e terminaria por absorvê-lo na montagem de uma forma mais sofisticada, na qual, em suma, a pobreza de movimentos da boca seria abandonada em favor do controle mais preciso do ânus. Na visão de Merleau-Ponty, Freud enxerga no comportamento da criança uma espécie de vida adulta *prematura (prématurée)*, na qual se pode ler “nas condutas esfinterianas da criança uma primeira escolha de suas relações de generosidade ou de avareza para com outrem. [...] [corpo e sexo não são] nem causa, nem simples instrumento ou meio, são eles o veículo, o ponto de apoio, o móbil de nossa vida” (S, 373). Mesmo na fase genital perduram os significados das fases anal e oral, que, arriscaríamos afirmar, atravessam todo o período fálico e de latência, embora de modo mais complexo, mas expressando sempre a mesma atitude de abertura ou de fechamento. A ideia do desenvolvimento através das fases do amadurecimento sexual, articulada à crítica da causalidade em psicologia, leva o corpo sexuado a transcender a mera dimensão do somático e biológico. Tais são as contribuições de Freud, que em muito superam a problemática do duplo movimento de pensamento trazido pela psicanálise.

Como essas constatações podem ser aplicadas na compreensão dos sintomas do soldado e da moça? Grosso modo, uma visão apressada relacionaria a afonia a um distúrbio na fase oral do desenvolvimento, enquanto que a apatia de Schneider poderia ser deduzida como uma retenção exacerbada de suas emoções, associando-o a uma fixação na fase anal. No entanto, tomando-se o corpo como potência expressiva, a sexualidade como estruturação e o desenvolvimento das fases do amadurecimento como integrações de condutas superiores, os sintomas sexuais de ambos refletem muito mais a sua maneira de coexistir com outrem do que os efeitos orgânicos de algum trauma ou doença: “se os próprios estímulos táteis [...] perderam sua significação sexual, foi porque, por assim dizer, eles deixaram de falar ao seu corpo, de situá-lo do ponto de vista da sexualidade, ou, em outros termos, porque o doente deixou de endereçar ao seu ambiente essa questão muda e permanente que é a sexualidade normal” (PhP, p.216), o que evidencia, em Schneider, a incapacidade de compreender o sentido da situação

sexual impresso nos gestos e atitudes do outro que o interpela. No caso da moça, “a afonia não representa apenas uma recusa de falar, a anorexia uma recusa de viver, elas são essa recusa do outro ou essa recusa do futuro arrancadas da natureza transitiva dos ‘fenômenos interiores, generalizadas, consumadas, tornadas situação de fato’ (PhP, p.227).

O sentido da sexualidade na existência se esclarece, embora tal esclarecimento leve o fenômeno a um nível mais complexo. O desejo não se insere como uma mera função que se acrescentaria à massa de órgãos do corpo mecânico, governada por um tipo especial de aptidão instintiva; tampouco é a dimensão da vida que, como uma categoria proeminente às demais dimensões do sujeito, confere sentido a todas as outras. Ora, apesar de se refletir na existência, a sexualidade não é o reflexo total de todos os projetos: não há predomínio, por exemplo da vida política, das posições ideológicas e mesmo das decisões racionais sobre o afeto, e nem da vida sexual sobre estes setores, pois, fiando-se nas palavras do fenomenólogo, “não se trata de diluir a sexualidade na existência, como se fosse apenas um epifenômeno” (PhP, p.220)⁶⁶.

Tudo isso reclama uma visão sobre a sexualidade que a coloca em outro patamar conceitual. A rigor, ela não é camada existencial, nem nível da experiência, nem uma região determinada do ser do sujeito, nem uma estrutura autóctone e tampouco uma modulação da experiência que circunscreveria em contornos precisos o que é do domínio do sexual e o que não é. Pode ser considerada uma motivação, ao se colocar como potência de organização do real, mas isso seria mais uma vez especificá-la e reduzi-la a um função muito peculiar. Não é camada hilética em que se baseiam todas as ações humanas e muito menos uma finalidade intrínseca à natureza humana, o que significaria, nesses dois argumentos, reafirmar o caráter instintivo do preconceito empirista de dois modos diferentes. Como campo de possibilidades a pairar sobre cada elemento da experiência mundana, perpassando todos os níveis de espessura de sua duração, é a uma espécie de *atmosfera* que devemos relacionar a sexualidade, atmosfera

---

⁶⁶ “Mas a vida sexual não é o simples reflexo da existência: uma vida eficaz, na ordem política e ideológica, por exemplo, pode acompanhar-se de uma sexualidade deteriorada, e ela pode até mesmo beneficiar-se dessa deterioração” (PhP, p.220). O que Merleau-Ponty quer dizer aqui é que a sexualidade, embora presente e permeável a todas as regiões do ser no mundo, não cumpre o papel de um determinismo na vida do indivíduo. O exemplo de Casanova é paradigmático: hábil no cortejo e no desempenho sexual, o galanteador não consegue manter a mesma maestria em suas outras relações sociais. O sucesso libertino não se reflete em sua vida total, mas nem por isso pode-se confinar sua sexualidade num setor isolado e que estaria “abaixo” da vida. O que há é que a sexualidade, pairando sobre todas as dimensões mundanas do sujeito, abre possibilidades até mesmo para seu enfraquecimento e seu isolamento. Isso ficará mais claro a seguir, quando se investigará a noção de atmosfera.

que envolve todo o arco intencional do sujeito, ressaltando seu caráter ambíguo, algo que, das mais profundas intimidades da subjetividade ao campo das relações humanas e sociais, “irradia como que um odor ou um som” (PhP, p.233).

Como atmosfera, a sexualidade se infiltra em todas as regiões da vida do sujeito, sem contudo condicioná-las ontologicamente. Articulada com a expressão motriz e com a atividade do sentir, a intencionalidade sexual é um campo de possibilidades que recobre o horizonte da experiência mundana, disposição a afetar e ser afetado, pois, como coloca Chauí

[O corpo] É ser sexuado, pois o sexo não é causa nem efeito de manifestações físicas do desejo, mas atmosfera sexual, maneira de existir com ou contra os outros, de viver neles ou por eles (como no sonho e na neurose), de resgatar ou de perder o passado na criação ou na repetição do presente. (CHAUI, 2002, pp.68-69)

É isso que faz com que o desejo só possa ser compreendido na existência humana enquanto *drama* que é vivido, sofrido e engendrado pelo próprio sujeito desejante. Drama que engaja uma vida inteira em si, que secreta sentido nas articulações de cada fragmento da experiência total, que tensiona e relaxa fios intencionais, que instaura porvires, retoma memórias, estabelece níveis de espacialidade e engrena o imaginário ao real, conferindo coerência e continuidade a cada faceta do percebido que é desvendada e conhecida. É o que falta a Schneider, pois o que nele se perdeu foi “um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, deem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo” (PhP, p.215). Já na afonia, tal atmosfera se torna rarefeita, de modo que, ao calar e recusar a possibilidade de convivência, a moça renuncia a “uma zona vital em que se elaboram as possibilidades sexuais [...], assim como acima suas possibilidades motoras, perceptivas e até mesmo suas possibilidades intelectuais” (PhP, p.215).

Ao corpo motriz, sensível e expressivo, une-se o corpo sexuado como mais uma camada existencial do mesmo sujeito encarnado. O desejo dramático permite então enxergar com clareza como as coisas, o mundo e, principalmente, os outros corpos percipientes podem passar a existir sob a égide da libido, do amor e de outros sentimentos que precedem a razão. O sentido da afetividade em Merleau-Ponty abarca o próprio ser no mundo: é enquanto ser que deseja e é desejado que o sujeito se torna significação encarnada no mundo, se situa no campo perceptivo como projeto e sentido nascente, exprime esses novos sentidos em gênese pela retomada das significações que o outro lhe entrega e que permitem que o pensamento se consume na fala. É o afeto que

move, que faz com que o corpo se engrene no mundo sensório em que é iniciado, que leva seu poder motriz a se desdobrar em inúmeras variações sobre o espaço fenomênico. É, porém, um movimento reversível desde o princípio: o desejo pressupõe também uma disposição a se abrir ao outro, a ser desejado e a sofrer as consequências do afeto de outrem sobre si. É o que faz com que a iniciação sensória ao mundo seja movimento sempre em vias de se completar, cujos horizontes limitados prometem novas perspectivas e profundidades, com que a expressão nunca seja definitiva e absolutamente transparente, com que percepções errôneas, como as ilusões, permitam que o sujeito se descentre e se afaste do mundo, podendo imaginar um “novo” mundo e mesmo um outro sujeito diferente de si mesmo.

Não é à toa que Merleau-Ponty identifica uma significação metafísica em atitudes corriqueiras como o pudor e o desejo, por exemplo. Neles, vislumbra-se não apenas uma reação costumeira a certos estímulos ou situação, mas graus de intersubjetividade. Na experiência do desejo, o sujeito se descobre à mercê de outras visões que não a sua; toda descoberta da intersubjetividade é, por sua vez, uma radical despersonalização, no sentido de que a consciência, antiga fortaleza da verdade e do pensamento, descobre-se escamoteada, deslocada do centro para a periferia.

Porém, é essa possibilidade de ser reduzido a mero objeto perante o olhar de outrem que faz com que o sujeito vivencie uma genuína individuação através do desejo. A individualidade se sustenta então sob o solo do anonimato, o que, segundo Bonan, significa uma aderência primeva do sujeito a outros corpos e a mundo que ele próprio desconhece.

O corpo, como superfície de impressão, é um espelho em que se refletem as significações que ele próprio não criou; de maneira que, ao poder de ser tomado sensivelmente, isto, na *afetividade*, corresponde a expressão de significações afetivas no mundo. A estimulação percebida como sexual provoca assim, em contrapartida, uma coloração sexual de todo o campo de presença, a criação original e inteira dum mundo sexual como se ele pudesse ser integralmente instrumento ou místico. O processo dinâmico que ameaça sem cessar a individualidade da despersonalização e, em sentido inverso, constitui a individualidade do sujeito sobre a base do anonimato do sentir, elabora por sua vez um estrato de intersubjetividade enquanto é sexual. (BONAN, 2001, pp.124-125, grifo do autor)

Afastando-se da consciência e de sua visão de sobrevoos, é o corpo e sua intrínseca ambiguidade, que faz com que existência e sexualidade se confundam, com que o passado transborde no presente e o presente prepare o porvir, com suas lacunas que prometem um espetáculo a se desenrolar *ad infinitum*, que se liga a outros corpos seja desejando-os ou os recusando, que torna o mundo humano. O desejo, drama

coextensivo e perene, desbrava um novo campo: a intersubjetividade, coexistência interpessoal, em suma, alteridade encarnada.

3.2. O enigma de outrem e sua opacidade fundamental

Como ente sexuado, o corpo fenomenal reclama a ligação com outros corpos para além do simbólico e do ideal. Nessa ligação, o afeto tem como escopo a manifestação sensível do eu e do outro num mundo comum, que faz com que ambos se entreguem a outras visadas sensíveis; o que cria como consequência uma outra atmosfera coextensiva à sexual, que é a do anonimato, isto é, da possibilidade de cada pessoa ser mirada como objeto ideal.

Porém, ao esboçar um comportamento, o corpo transcende a ordem objetiva e, pelo mesmo desejo que é capaz de objetivá-lo, mostra-se como outro projeto existencial encarnado no seio do mundo. Ora, é pelo erotismo inerente à experiência libidinal que se descobre o corpo do outro como fenomenal e capaz das mesmas potências e intenções do corpo do sujeito que o visa, pois “a percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência. [...] Há uma ‘compreensão’ erótica que não é da ordem do entendimento” (PhP, p.217).

Contudo, pelo fato de se dirigir a um corpo que também percebe, interage e vive no mesmo mundo, a atmosfera sexual subjacente a toda percepção erótica envolve todos os sujeitos num fundo de anonimato. É o golpe de misericórdia aplicado ao preconceito intelectualista: a existência anônima despoja a consciência subjetiva de seu papel constituinte e abre a possibilidade da existência de múltiplas consciências habitando o mesmo mundo. Em suma, a experiência libidinal abre o sujeito para a experiência do outro.

Essa “vida anônima”, nas palavras de Merleau-Ponty, começa quando o sujeito se descobre mergulhado na natureza, pelo contato que estabelece com ela através do tato, da visão e da audição, sentidos que, antes mesmo de uma tomada de consciência ou de uma escolha racional, já estão operantes, testemunhando-lhe a presença do mundo que sempre já está ali e, por conseguinte, preparando a percepção de um mundo humano mais profundo. Se pode perceber algo ou alguém anonimamente, como um objeto à margem de seu campo sensorial, o anonimato faz com que o próprio sujeito seja visado pelos outros como um objeto sem história.

Como o outro é então percebido e integrado a uma história pessoal? Se o anonimato conduz à objetivação, o contato mais rudimentar que se pode ter com outrem é pelo encontro com objetos que trazem em si a marca de um comportamento ou de intencionalidade alheia. Como afirma o filósofo, “tenho em torno de mim estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo. Cada um desses objetos traz implicitamente a marca da ação humana à qual ele serve” (PhP, p.465). Tanto os utensílios e instrumentos quanto as edificações e monumentos não deixam de ser objetos naturais, pois existem enquanto arranjos de características sensoriais, mas eles emitem uma atmosfera de sentido que os poderia qualificar como *objetos culturais*. Ora, o que “cultura” significa aqui, sabendo-se que em muitas ocasiões toda uma tradição filosófica e uma miríade de correntes de pensamento se desenvolveram tomando natureza e cultura como duas dimensões separadas? E como Merleau-Ponty concilia as duas visões, colocando a cultura como algo que se erige sobre e através da natureza?

O objeto cultural surge quando ele traz em si a cristalização de um comportamento humano, ou seja, se ele é rastro existencial de um sujeito ausente. Nos objetos culturais sempre crepitará uma sutil intencionalidade, que não se encontra na coisa puramente natural, que secreta o seu significado enquanto meio ou fim de determinada ação humana: nos exemplos que vimos acima, o rastro existencial se mostra muito claro no cachimbo, na colher e na sineta, instrumentos para se fumar, comer e chamar, respectivamente, o que poderíamos estender aos demais exemplos e às intencionalidades que eles sinalizam. Por isso, “no objeto cultural, eu sinto, sob um véu de anonimato, a presença próxima de outrem. [...] é pela percepção de um ato humano ou de um outro homem que a percepção do mundo cultural poderia verificar-se” (PhP, p.466).

Há uma sedimentação de atos e significados humanos, algo análogo ao que ocorria com os hábitos motores e a memória expressiva do corpo. Porém, a presença do outro não se faz apenas pelo contato indireto mediado por utensílios, registros, pegadas ou vestígios. Se a percepção de outrem não é um pensamento que a partir das próprias categorias deduz a estrutura de outras subjetividades, é preciso que seja um contato direto e encarnado com o corpo do outro.

Ora, dentre todos os objetos culturais, Merleau-Ponty destaca o corpo como o principal deles, pois nenhum outro objeto consegue ser a cristalização mais clara de um projeto humano. Por isso, o problema da alteridade em sua filosofia será a indagação

sobre como “uma intenção, um pensamento, um projeto podem separar-se do sujeito pessoal e tornar-se visíveis fora dele em seu corpo, no ambiente em que ele se constrói” (PhP, p.467). Estamos novamente de volta à discussão da seção 1.3. do cap. 1, sobre um pensamento que pode se tornar visível e se fazer em outra consciência, agora sob outro prisma. A questão central agora é *como uma existência anônima pode vir a se tornar uma existência pessoal?*

Primeiramente, para que o corpo seja compreendido como rastro existencial, é preciso que nele opere uma intrínseca capacidade de aderir e de retomar um sentido que, seguindo-se a expressão de Merleau-Ponty, está “esparso” em meio aos fenômenos. Para tanto, faz-se necessário restituir a inerência da consciência ao corpo e deste com o mundo através de uma crítica da objetivação corporal e da transcendência da subjetividade, pois “nunca se fará compreender como a significação e a intencionalidade podem habitar edifícios de moléculas ou aglomerados de células” (PhP, p.470). Por outro lado, a simples possibilidade de outrem, isto é, da existência de um Alter Ego, presume uma consciência transparente, que deve ser tomada “não mais como uma consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento” (PhP, p.470); em outras palavras, uma consciência que seja desde o princípio percepção e expressão, excesso sobre o mundo e abertura ao outro.

O que está em jogo aqui é a base de toda relação de alteridade: a reciprocidade de intenções que se pode estabelecer entre dois ou mais sujeitos que percebem e habitam o mesmo mundo, que compartilham a mesma experiência em um único campo perceptivo, que reconhecem o outro pelas expressões e comportamentos desfechados em seu corpo. O que estava entrevisto discretamente no capítulo sobre o corpo sexuado, isto é, a atmosfera sexual em que o contato se estabelecia entre corpos anônimos que se comunicavam sem a necessidade de mediação do *cogito*, é plenamente consumado pela noção de rastro existencial: a reciprocidade entre os sujeitos perceptivos se dá pela percepção de que o corpo de outrem é capaz das mesmas condutas motoras, do mesmo movimento de retenção e retomada presumido pela fala, do mesmo poder sobre o espaço e sobre o tempo.

Para se compreender como o outro se anuncia no campo perceptivo pelas intenções que transparecem em seu corpo, a pergunta sobre a alteridade deve se dirigir essencialmente a uma existência anônima. Se, por um lado, garante-se com esse artifício a fecundidade da experiência ingênua do pré-objetivo, por outro se eliminam do corpo

as interpretações intelectualistas e realistas, que partem de uma definição objetiva que se dá por empobrecimento da experiência originária da percepção.

É por isso que a descrição do comportamento motor do bebê de quinze meses⁶⁷ é evocada. Trata-se a rigor de uma *descrição*, e não de conceituação ou análise; também não há uma atitude contemplativa ou experimental por parte do filósofo, posto que ele interage imediatamente com a criança, sem se colocar em visão de sobrevoos. O bebê é escolhido como caso exemplar em detrimento de qualquer outra pessoa por conta de sua situação de completo anonimato: suas reações, que veremos a seguir, não são refletidas ou deliberadas, mas já manifestam a aderência ao campo perceptivo mundano.

Toda a ação se desenvolve num contexto de brincadeira. O filósofo busca enxergar as reações motoras do bebê aos comportamentos que esboça em seu próprio corpo.

Um bebê de quinze meses abre a boca se por brincadeira ponho um de seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E todavia ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com os meus. Isso ocorre porque sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos para morder, e porque minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele imediatamente capaz das mesmas intenções. A “mordida” tem para ele imediatamente uma significação intersubjetiva. Ele percebe suas intenções em seu corpo, como o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções. (PhP, pp.471-472)

Não é por uma tomada de consciência que a presença de outrem se impõe e se estende como continuidade do próprio sujeito, mas pelo reconhecimento do corpo fenomenal engrenado ao mundo. O bebê, pela sua pouca idade, ainda não tem consciência de si, sua subjetividade está no estágio mais rudimentar, mas ele já habita os mesmos campos sensoriais que o adulto, estabelece com ele relações análogas, reconhece um outro que tem um corpo capaz das mesmas potências que o seu, ainda que ele seja totalmente diferente. Duas percepções diferentes se cruzam e se entrelaçam no mesmo mundo.

Ocorre o mesmo, num plano mais complexo, com a linguagem. Ao interpelar e dialogar com alguém, “constitui-se um terreno comum entre outrem e mim, meu pensamento e o seu se formam um só tecido, meus ditos e aqueles do interlocutor são reclamados pelo estado da discussão. [...] nós somos, um para o outro, colaboradores em

---

⁶⁷ No original, “un bébé de quinze mois”. É muito pouco comum no português do Brasil a utilização desta nomenclatura, pois o hábito coloquial e os costumes preferem se referir à idade da criança como “um ano e três meses”. Porém, em respeito aos originais e à tradução adotada na pesquisa, optamos por manter a grafia tal como está dada.

uma reciprocidade perfeita, nossas perspectivas escorregam uma na outra, nós coexistimos através de um mesmo mundo” (PhP, pp.474-475). Ou seja, há o encontro entre duas subjetividades, duas consciências que habitam o mesmo campo sensorial e a mesma vaga temporal, cujos projetos se cruzam por se deixarem polarizar pelo mesmo mundo. Como escreve Bonan,

a linguagem nos dá acesso a uma dimensão anterior à distinção dos sujeitos, assim como a um gestual geral cujo sentido é imanente e imediatamente tomado [...]. A expressão se inscreve então num espaço elíptico, espaço no qual as subjetividades ocupam fazem sua morada e polarizam o campo que definem por sua presença física, seus gestos, a reciprocidade de suas intenções e a reversibilidade de suas condutas. (BONAN, 2001, p.128).

quer dizer, o mundo perceptivo, ao solicitar tarefas e afetar os órgãos dos sentidos e a atmosfera libidinal dos sujeitos, permite que eles se descubram percebendo, habitando e explorando o mesmo mundo.

Porém, tomar apenas o mundo sensível e a linguagem instituída como fundamento da alteridade afasta o desejo do âmbito da intersubjetividade. A atmosfera sexual que discutimos na seção anterior não seria emitida e interpenetrada pelos corpos que percebem, mas se reduziria a um campo contíguo à linguagem convencional. Os corpos não poderiam existir pelo desejo ou pelo amor, mas apenas pelo mundo que os envolve.

É por isso que a brincadeira com o bebê é evocada. Nela, onde há apenas a linguagem motora dos gestos, a criança reconhece perceptivamente a semelhança de seu corpo com o do adulto, a ponto de saber que sua boca, a arcada dentária e a mandíbula formam um “aparelho de morder”, sem a necessidade de inferir e função de cada órgão ou de apelar a um conjunto de experiências memorizadas. Sobre este caso, Barbaras lança luz sobre o fato de que

A relação com outrem é imediata: longe de ser inferida a partir de conteúdos sensíveis, ela é desde já presente nos e como seus conteúdos, isto é, como seu próprio corpo. A originariedade [*originarité*] da percepção de outrem exclui que esta percepção repouse sobre uma inferência. A prioridade genética, posta em evidência pela observação psicológica, tem aqui valor transcendental: a experiência de outrem atesta o caráter essencialmente significante da consciência. [...] [Entretanto] um tal raciocínio não permitiria em caso algum inferir a semelhança objetiva dos corpos da existência de uma *outra* consciência, mas apenas a presença de *minha* consciência na outra. (BARBARAS, 2001, p.40, grifos do autor)

Como rastro existencial, o corpo de outrem manifesta o acabamento que é exigido pelo corpo do sujeito. Há, como na linguagem, continuidade entre o que se passa no corpo de um sujeito e no de outro, como se, ao se reconhecerem como viventes

de um único mundo, os corpos de ambos formassem um sistema e articulassem um único movimento de percepção. Tudo de passa como se o gestual e a linguagem falada por outrem viessem para preencher as lacunas e completar as percepções, imaginações e expressões do sujeito que os percebe. Por conta disso, “outrem não está cercado em minha perspectiva sobre o mundo porque esta mesma perspectiva não tem limites definidos, porque ela escorrega espontaneamente na perspectiva de outrem e porque elas são ambas recolhidas em um só mundo” (PhP, p.473). O rastro existencial funda então o que poderíamos chamar de intercorporeidade⁶⁸, na qual os corpos se articulam todos num mesmo esforço expressivo, sistema que termina por funda um mundo cultural e social, em que os corpos dos vários sujeitos, ao se perceberem e se afetarem mutuamente, tornam-se “o verso e o reverso de um único fenômeno, e a existência anônima da qual meu corpo é a cada momento o rastro habita doravante estes dois corpos ao mesmo tempo” (PhP, p.474). O mundo cultural, tal qual é anunciado nos objetos e utensílios, nada mais é do que a extensão e o termo deste processo intercorporal. Há nele um comportamento e uma existência sedimentados, que são retomados pela potência motora⁶⁹ do sujeito que toma posse e faz uso desses instrumentos.

Em todas as aparições de outrem, é de sujeitos percipientes e psicofísicos que se fala. Ora, isso é consequência direta das constatações expostas no capítulo sobre a sexualidade: os sujeitos encarnados visam o outro através da sensibilidade e o veem como horizonte de potências motoras; tal qual com a coisa, esses corpos anônimos são tomados em seu espaço e situação e cada faceta e comportamento não manifesta sua

---

⁶⁸ A noção de intercorporeidade figura com maior ênfase no pensamento fenomenológico do século XX, mas não é exclusiva da filosofia contemporânea e nem mesmo estranha à tradição filosófica. Há algumas menções a fenômenos intercorporais, isto é, a alteridades fundadas na ligação e na continuidade entre os afetos do corpo, em alguns pensadores da Modernidade. Aqui recolhemos um trecho em que Espinosa, no século XVII, explica o fenômeno da intercorporeidade a seu amigo e interlocutor Pieter Balling, através da descrição do caso em que um pai supostamente vivenciava presságios dos episódios da vida de seu filho. Na carta 17, ao explicar a imaginação como efeito de causas corpóreas e mentais, Espinosa deduz que “um pai ama tanto a seu filho que ele e seu querido são um e o mesmo. E como [...] se deve dar no pensamento uma ideia das afecções da essência do filho e das coisas que dela se seguem; e como o pai, em virtude da união que tem com seu filho, é uma parte do mesmo, a alma do pai deve participar necessariamente da essência ideal do filho, de suas afecções e do que delas se deriva” (SPINOZA, 1988, p.159). Ao conviver estreitamente com o filho, o pai conhece suas reações corporais e a partir desse conhecimento pode imaginar o que acontecerá a ele futuramente. Ora, a concepção espinosista é muito próxima de Merleau-Ponty no que tange à semelhança entre os corpos percipientes; é pelo contato com o comportamento do outro que se vão ler, em seus gestos, voz, mãos, rosto e tônus muscular, a emoção expressada no exterior. Apesar de evidentes diferenças, as concepções de Espinosa e Merleau-Ponty concordam ao colocar o corpo como meio em que se elaboram e se exibem as emoções, bem como o contato encarnado (perceptivo, portanto) como fundamento da alteridade.

⁶⁹ “Ela anexa a si objetos naturais desviando-os de seu sentido imediato, ela constrói-se(sic) utensílios, instrumentos, ela se projeta no ambiente em objetos culturais” (PhP, p.474).

essência inteira, mas é uma iniciação ao ser cuja síntese se desenrola temporalmente. Todavia, mesmo estando presente à percepção de seu interlocutor, o corpo de outrem nunca deixa de ser objeto cultural, transparecendo seu anonimato e uma margem de opacidade.

Tal paradoxo é suscitado, além da libido, pela desmontagem do *cogito* que é tecida durante todo o capítulo IV da segunda parte da *Fenomenologia da Percepção*. Ao postular a presença, ainda que presuntiva, nos rastros existenciais, ou a presença real na atmosfera erótica, Merleau-Ponty institui uma “experiência para vários”, na qual o Ego constituinte perde seus poderes de pôr o mundo. O para si é dissolvido pela simples possibilidade de um alter Ego, isto é, de outra subjetividade a habitar o mesmo mundo, que obviamente não pode ser constituído pelas duas. O anonimato existencial⁷⁰ é quem garante essa pluralidade de consciências.

Por outro lado, essas múltiplas subjetividades anônimas são consciências encarnadas. Nelas, são os comportamentos, hábitos motores e a fala que se manifestam no campo fenomenal. Como demonstramos na seção anterior, a intersubjetividade encarnada não é uma relação que se estabelece entre consciências totalmente transparentes e presentes a si mesmas, mas percepção do corpo do outro, de seus comportamentos, de sua expressão falante e gestual. Como percepção, trata-se de abertura ao outro que nunca se consuma por completo.

Exemplos concretos disso são as experiências da cólera e do luto, nas quais uma profunda intimidade transborda no público e é vivenciada coletivamente. Merleau-Ponty descreve a conduta de um amigo chamado Paulo⁷¹ em seus momentos de fúria e dor. Nele, são observadas as mímicas e emoções envolvidas em ambos os contextos. Apesar de manifestar externamente os sinais de seu desconforto e desamparo, a situação de luto e cólera tem significados diferentes para Paulo e para Merleau-Ponty. Apesar de partilharem uma mesma experiência fenomenal, dado o mundo comum que habitam e a semelhança estrutural de seus corpos, a coexistência mostra que “o luto de outrem e sua cólera nunca têm exatamente o mesmo sentido para ele e para mim. Para ele, trata-se de situações vividas, para mim de situações apresentadas” (PhP, p.477). Essa discrepância ocorre não só no plano afetivo: no caso de um projeto estabelecido entre os dois amigos com um compromisso e um objetivo em comum, “este projeto comum não é um projeto

---

⁷⁰ “Em suma, nivelamos o Eu e o Tu em uma experiência para vários, introduzimos o impessoal no centro da subjetividade, apagamos a individualidade das perspectivas, mas, nessa confusão geral, não fizemos desaparecer, com o Ego, também o alter Ego?” (PhP, pp.476-477).

⁷¹ A tradução brasileira optou pela variante lusófona de Paul.

único, e ele não se oferece sob os mesmos aspectos para mim e para Paulo, nós não nos atemos a ele um tanto quanto o outro, nem, em todo caso, da mesma maneira, e isso pelo único fato de que Paulo é Paulo e eu sou eu” (PhP, p.477). Subjaz, portanto, em todas as experiências intersubjetivas, uma espécie de *fundo de subjetividade*, um *eu pessoal e anônimo* a partir do qual os sujeitos lançam seus projetos no mundo que envolve a todos.

Mesmo destituindo a consciência de seu poder constituinte, a pluralidade de consciências não resolve o problema da intersubjetividade. Permanece um anonimato que não se restringe apenas à corporeidade. Trata-se de um Si indeclinável, que, sem tomar o partido de nenhum preconceito clássico, significa a presença do sujeito enquanto projeto de si mesmo em todas as dimensões e paragens de sua existência encarnada. Nesta perspectiva,

o Si aparece justamente na retomada temporal dessa generalidade, desse passado sedimentado, porque essa retomada implica uma presença de si a si, legível, como veremos, a partir da estrutura do tempo. É o que permite a suspensão da comunicação, já que eu posso retirar-me do mundo e mergulhar em minha natureza, [...] mas ela não é jamais aniquilada, pois eu me encontro inevitavelmente situado e, assim, sou dado à percepção. (MOUTINHO, 2006, p.212)

A observação de Moutinho marca uma distância originária entre o sujeito e os projetos, situações e histórias que ele retoma e nas quais se engaja. O anonimato instalado entre os sujeitos e seus projetos estende-se então para o sujeito para consigo mesmo. Posturas pessoais, como a prostração do luto e a indignação da cólera, projetos comuns como um casamento⁷² e mesmo a assunção de uma história e um contexto pessoais são todas modalidades e variações desse Si, desse fundo subjetivo, dessa generalidade primeva, que mostra que toda existência “sempre permanece aquém dos atos em que quer engajar-se, [...], casos particulares de sua intransponível generalidade”, e no seio da qual “toda afirmação, todo engajamento e mesmo toda negação, toda dúvida tem lugar em um campo previamente aberto” (PhP, p.479).

Analisemos mais atentamente esse fundo de subjetividade que é o Si indeclinável. Ele é o fundo do qual todos os sentidos e atos do sujeito emanam, o que garante a coesão de suas experiências pessoais e a coerência do horizonte de seus projetos, e do mesmo modo é a dimensão que o impede de se fundir à consciência de

---

⁷² “Merleau-Ponty menciona um casal em que “o amor não é igual dos dois lados”: “um se envolve nesse amor e nele põe em jogo sua vida; o outro permanece livre, para ele esse amor é apenas uma maneira contingente de viver. O primeiro sente seu ser e sua substância dissiparem-se nesta liberdade que permanece inteira diante dele” (PhP, p.478).

outrem. Se a presença desse Si é o que destitui o Ego de sua função transcendental, por outro ela mergulha as subjetividades encarnadas, os inúmeros alter Egos, numa infinidade de mundos privados que, a certo custo, ensaiam uma discreta aproximação de outrem pela percepção superficial de seus comportamentos e pela criação de frágeis “intermundos”. Ao fim, o solipsismo parece incontornável, qual uma fatalidade. Porém, a solidão desse Si indeclinável só vale enquanto o sujeito estiver enraizado num mundo que lhe é estranho e que não constituiu, junto a outros sujeitos que, como ele, engendram seus projetos nesse meio anônimo.

Se o Si já é abertura para um mundo, como então sustentar a hipótese do solipsismo? Se o corpo de outrem, mesmo olhado como um objeto sem história nem consciência, é rastro da presença de outro projeto de existência, como descartar a intersubjetividade?

Primeiramente, tanto a solidão quanto a comunicação não são alternativas que se autoexcluem. A comunicação, ainda que parcial, é possível: duas pessoas podem articular um projeto comum, mesmo que cada um o viva à sua maneira e segundo suas possibilidades, como o mostramos neste capítulo. O afastamento também: a experiência da imaginação e da alucinação atesta uma existência opaca. Em ambas, a presença do mundo é incontestável: na comunicação, os dois sujeitos, cada um a partir de seu fundo subjetivo, assumem o mundo; no solipsismo, o mundo é recusado de dentro, a existência cai num estado de generalidade como o da moça afônica, que vive uma vida puramente orgânica sem nela depositar o seu projeto pessoal, mas que permanece ali ainda que anônima, podendo ser reaberta e retomada a qualquer momento.

Comunicação e solipsismo não são, portanto, duas alternativas, como as concepções do em si e do para si, mas duas manifestações de um ser que está sempre em situação. A diferença, a rigor, é de grau e intensidade: do mesmo modo que “a recusa em comunicar-se ainda é um modo de comunicação”, por outro lado “o solipsismo só seria rigorosamente verdadeiro para alguém que conseguisse constatar tacitamente a sua existência em ser nada e sem fazer nada, o que é impossível, já que existir é ser no mundo” (PhP, p.484). Como a carnalidade sensorial do mundo, a conduta visível e movente de outrem solicita uma atitude, que tanto pode ser de engajamento quanto de rejeição. Ambas as atitudes, no entanto, não se excluem por contradição e nem se destroem por antagonismo; pois, no domínio do pré-tético, elas se dão como duas modificações do mesmo fundo subjetivo. Anabelle Dufourcq retoma o argumento a favor da ambiguidade essencial do corpo ao apontar que “introjeção e projeção

permanecem essencialmente como utensílios suscetíveis de mau uso, ambos caracterizam uma relação para com outrem que é fatalmente tentativa e ambiguidade, uma relação que consiste em pressentir uma profunda intimidade entre outrem e eu” (DUFOURCQ, 2005, p.314).

O Si indeclinável não é tão somente o último bastião da consciência subjetiva, que, a despeito duma abertura fenomênica, ainda resistiria no sujeito como uma negatividade subjacente a todos os fenômenos, do mesmo modo que a coexistência através dos rastros da conduta visível não pode ser reduzir a uma intersubjetividade tecida de impressões fortuitas, o que seria do agrado de um realismo dos mais grosseiros. Outrem é antes percebido do que dado ou concebido; toda percepção é potência expressiva, o que significa dizer que ela não se encerra em si mesma como um bloco ou aglomerado de propriedades sensíveis que existiria em si como um objeto sem perspectivas ocultas ou sem horizonte temporal. Nestes termos, o comportamento que o outro esboça através de seu corpo e que se sedimenta em rastros existenciais, e até mesmo o sentimento ou a intenção que permanece oculta pela opacidade de sua fala e de seus gestos, é algo que excede o seu ser dado. Por isso todos os objetos que trazem impressos em si a marca duma intencionalidade, como a colher, a sineta e o cachimbo, podem ser desviados do fim a que servem e ser empregados de maneiras inusitadas ou em contextos imprevistos. Por isso a fúria e o nojo do amigo Paulo são vistos e vividos do exterior de modos e intensidade diferentes dos quais Paulo os sente e vive a partir de sua própria subjetividade.

Podemos afirmar, a rigor, que a atmosfera sexual e afetiva que traz em si a possibilidade de viver contra ou a favor de outrem e de se enraizar ou se esquivar do mundo é emitida e sustentada pelo fundo subjetivo do Si indeclinável e que, a partir dele, se infiltram e se envolvem todas as dimensões da vida do sujeito. Para além de um solipsismo ou de uma comunicação mitigados, esse mesmo eu anônimo transborda os limites da consciência e se faz coexistência, mundo intersubjetivo, mundo social. Assim se esclarece como outrem pode existir pelo desejo e pelo amor, isto é, como uma intencionalidade pode ser afetiva:

A partir do momento em que a existência se concentra e se engaja em uma conduta, ela cai sob a percepção. Como qualquer outra percepção, esta afirma mais coisas do que realmente apreende: quando digo que vejo o cinzeiro [e outro sujeito, por conseguinte] que está ali, suponho acabado um desenvolvimento da experiência que iria ao infinito, envolvo todo um porvir perceptivo. Da mesma maneira, quando digo que conheço alguém ou que o amo, para além de suas qualidades eu viso um fundo inesgotável que um dia pode fazer estilhaçar a imagem que me faço dessa pessoa. É a este preço que

existem para nós as coisas e os ‘outros’, não por uma ilusão, mas por um ato violento que é a própria percepção. (PhP, p.485)

Por conta disso, a alteridade em Merleau-Ponty carregará consigo o gosto indefectível de um enigma. Enigma de outrem, cujas intenções nunca se dão por completo e que, para se tornarem visíveis, encerrarão em si zonas de sombra e invisibilidade. Enigma do eu consigo mesmo, pois, do fundo de sua subjetividade, nunca há transparência total entre o que é pensado e o que é agido, apenas um projeto que pode ser negado ou retomado a qualquer momento; enigma do mundo sensível, enquanto campo de inesgotáveis porvires. Nas três leituras do corpo que apresentamos, o desejo é aquela que articula e atapeta as duas, pois, como no caso da intencionalidade amorosa, ela é a trama que congrega todos os comportamentos e expressões, ainda que conflitantes.

Na leitura de Dufourcq, trata-se da trama de uma motivação que traz impregnada em seus fios a marca da mesma ambiguidade que, para Merleau-Ponty, confere à experiência a sua maior riqueza:

O amor é a profunda coesão dos múltiplos comportamentos que tecem minha existência. [...] Ser autenticamente amoroso é ser “tomado por inteiro”, é quando cada um de meus atos, cada um de meus pensamentos, está polarizado por esta ligação ao ser amado, quando meu passado prefiguraria esta ligação e quando cada novo comportamento a confirma. [...] Mas esta maneira singular de existir nunca se dá positivamente, ela também se dá e se oculta num mesmo movimento, perfila em filigrana os múltiplos comportamentos aparentes de outrem. (DUFOURCQ, 2005, p.313)

A atmosfera amorosa é, ao mesmo tempo, origem e consequência de um *mundo social*, de um campo de possibilidades que, na mesma trilha aberta pela ambiguidade do mundo e do corpo, é ímpeto e consumação da intersubjetividade encarnada. Articulando a leitura do novo estatuto ontológico do corpo e da exploração sensível como o ato mais puro do sujeito, o desejo encontra uma alteridade radical a permear os primórdios da obra merleau-pontyana (lembremos que a *Fenomenologia da Percepção* é fruto de seu doutorado e que inaugura, de certa maneira, o trajeto de sua filosofia) e propõe uma visão renovadora de sua tese: discurso sobre o corpo como veículo da existência, a *Fenomenologia* é um tratado sobre a *liberdade radical* do sujeito, enquanto potência de retomar e irrealizar o mundo que lhe é dado.

4. Considerações finais

Motricidade, sensibilidade e desejo. Três facetas do corpo que perpassam as duas primeiras partes da *Fenomenologia da Percepção*, que, ao colocar a descrição dos fenômenos sensoriais, motores e expressivos do sujeito enquanto mergulhado e implicado nas questões do mundo, preparam o terreno para uma terceira parte que voltará a três problemas filosóficos tradicionais, o *cogito*, o tempo e a liberdade, abordados não mais a partir dos polos do sujeito e do objeto, mas da relação cruzada que ambos estabelecem. O projeto filosófico merleau-pontyano, esboçado nesses seus primeiros trabalhos, não busca determinar ou postular o ser a partir de consciências ou objetos postos, mas sim descrever, de modo espontâneo e imediato, a trama de relações que consciência e objeto estabelecem e implicam entre si. A solução encontrada pelo filósofo não é partir do em si nem do para si, mas do nexos que os finca num terreno comum e estabelece entre eles uma ambiguidade que impede que ambos sejam tomados como substâncias distintas ou regiões do ser que não se comunicam. Este nexos, ambíguo e problemático desde o início, cuja unidade é garantida por um esquema sempre em vias de se desmanchar e se recompor, é o corpo fenomenal. O corpo é o elemento crucial do pensamento merleau-pontyano pois ele é o ponto de partida mais seguro para a elaboração de sua descrição fenomenológica, é a superfície de contato primordial do sujeito com o *Lebenswelt* e, como indicado na introdução da *Fenomenologia da Percepção*, é o local onde a redução fenomenológica se torna possível. O corpo fenomenal é anterior à objetividade e, nesse sentido, seu contato com o real escapa a quaisquer mediações. Por conseguinte, o mundo pode ser lido como a *arché* da experiência, mas não como uma origem descoberta pela análise transcendental ou pela dedução de um princípio; esse curioso solo da existência é descoberto pelo contato com suas regiões fragmentadas, seus campos limitados e parciais, suas perspectivas oblíquas; é a experiência de um sujeito lançado em um mundo *mais velho do que ele*, que solicita suas ações e é motivação que o enreda incessantemente.

Mais ainda estamos num plano muito geral da filosofia merleau-pontyana, ironicamente numa espécie de visão de sobrevoos. É preciso observar os materiais que o fenomenólogo maneja durante sua argumentação, o método que o guia, os procedimentos que é obrigado a aplicar e o escopo que se consoma na obra acabada. Ora, a *Fenomenologia da Percepção* é basicamente a tese de doutoramento de Merleau-Ponty e, como todo trabalho de pesquisa, segue regras e obedece aos rigores da atividade científica.

Nesse sentido, a fenomenologia do corpo esboçada nas duas primeiras partes é a fundamentação teórica da liberdade fundamental de uma existência encarnada; para se usar uma metáfora, lá Merleau-Ponty abre a trilha e pavimenta uma estrada para desembocar em seu verdadeiro objetivo. Há duas leituras explícitas e específicas de cada uma das partes: a motricidade e a sensibilidade, que estão muito claramente delineadas na proposta de cada capítulo. Porém, trazemos a lume uma terceira, implícita e diluída nas duas, que é a do desejo. A nosso ver, o desejo não apenas articula as duas partes, mas as espelha: a potência motriz, que acarreta a expressão como modulação dos sentidos do corpo, é desejo que se volta a um outro sensível e encarnada, o ato de sentir é abertura desejante de um mundo para um corpo percipiente. O laço que as une não é apenas lógico, mas fenomenológico.

A estratégia de Merleau-Ponty consiste então em apresentar o corpo sob um novo estatuto na primeira parte para logo após observar e descrever os seus desenvolvimentos na segunda. É toda uma operação de fundamentação teórica que é pensada nessas duas primeiras leituras. Porém, escapando a uma abordagem puramente funcionalista e pragmática, a leitura do desejo introduz a essência verdadeiramente filosófica à pesquisa.

A sexualidade dramática, isto é, o engajamento da vida individual no campo afetivo, seja para negá-lo, seja para afirmá-lo, é originariamente instituição de sentido, abertura dum campo de porvires e de intencionalidades possíveis. A terceira leitura que analisamos torna-se, portanto, a síntese das duas outras: a motricidade é manifestação duma faceta do desejo interna ao corpo, já a sensibilidade é a confirmação externa do mesmo movimento desejante. O fenômeno do corpo sexuado e da encarnação de outrem é um e o mesmo: disposição a afetar e a ser afetado, dele não se pode mais falar em termos de uma atividade ou de uma passividade, mas sim no de uma *liberdade para instituir*.

Ora, a instituição será um tema a ser revisitado tardiamente por Merleau-Ponty, num curso ministrado entre 1954 e 1955 no Collège de France. Nele, a instituição amorosa é definida como uma *promessa*, isto é, um campo de possibilidades que se abre no mundo do sujeito e se deixa trespassar pelas vicissitudes do acaso e pelos acidentes da contingência, sem, contudo, descartá-los como elementos estranhos e intrusos. Tal como a instituição é definida nas notas de curso, a promessa envolvida no amor é inscrição de uma história pessoal e comunitária, de um sentido que se vai entretecendo numa cadeia de episódios e acontecimentos da vida.

No caso mais específico da instituição dos sentimentos, esta promessa ou projeto inclui o outro nos seus caminhos, esbarrando com os seus próprios projetos e lacunas. Elíptica, descontínua, tortuosa, numa fatal oscilação entre ilusão e certeza, assim se define a instituição amorosa:

Ele [o amor] é criado por juramento, por decisão, isto é, conduta prometida. Mas nós nos levamos a sério, isto é, terminamos por sentir, e não somente agir, segundo a promessa. Se não nos sentimos prometendo, é que não se decidiu ou prometeu verdadeiramente, uma meia decisão é decisão de ser e não ser ao mesmo tempo. A verdadeira decisão faz o sentimento. (IP, p. 63)

Se a decisão encarna esse ímpeto de retomar o mundo natural e de nele edificar um novo nível de experiência, o mundo humano, pleno de significações que nunca cessam de se engendrar, é no rumo de uma liberdade que se encaminham as três leituras. O tema da liberdade é minuciosamente discutido no cap. III da terceira parte da *Fenomenologia da Percepção*, que, contudo, não está no âmbito de nossa pesquisa, posto que nos concentramos primariamente nas descrições e questões atreladas ao corpo fenomenal.

No entanto, sem entrar no mérito da discussão do estatuto da liberdade, o que nos consumiria muito mais espaço e levaria a sair do escopo e da linha de argumentação desta pesquisa, a descoberta da dimensão do desejo como liberdade de instituição nos obriga a mencionar algumas reflexões acerca deste poder de retomada do sujeito. Primeiramente, a liberdade da qual fala Merleau-Ponty não é fruto duma vontade absoluta ou da autonomia do livre-arbítrio. Trata-se, tal como a grande maioria de seus conceitos, de uma liberdade *encarnada*: liberdade de decisões e ações que nunca se consuma por completo, que sempre se engendra num campo de horizontes claramente delimitados. Também não é uma liberdade que é posta pelo sujeito ao se descobrir no mundo; em mais um dos intrincados e fecundos paradoxos nos quais nos enredamos em sua filosofia, Merleau-Ponty demonstra que o sujeito descobre a própria liberdade ao se dar conta de que está mergulhado num mundo anterior à sua própria vida, já instituído e sedimentado, que o envolve anonimamente e o obriga a tomar partido.

Ultrapassado de todos os lados por meus próprios atos, afogado na generalidade, todavia sou aquele por quem eles são vividos, com minha primeira percepção foi inaugurado um ser insaciável que se apropria de tudo aquilo que pode encontrar, a quem nada pode ser pura e simplesmente dado porque ele recebeu o mundo em partilha e desde então traz em si mesmo o projeto de todo ser possível, porque de uma vez por todas este foi cimentado em seu campo de experiência. (PhP, p.480)

Projeto de si mesmo, o sujeito nunca é posto sobre o mundo, tampouco põe o mundo diante de si; escapa às explicações causais ou psicológicas pelo simples fato de que não é objeto concreto nem puro espírito, mas potência de expressão que não cessa de afetar o mundo ao seu redor e de sofrer os seus afetos, e nesta afetividade, em meio a um turbilhão de solicitações do exterior, de possibilidades de ação e de realização de porvires, há ainda espaço para que o sujeito testemunhe uma *vida significativa*. Vida que não é uma definição positiva ao gosto das ciências biológicas, da medicina ou mesmo das ciências sociais, tampouco conceito ou categoria que integraria todos os fenômenos vitais do ponto de vista epistemológico. Vida que é liberdade, isto é, perigo, instabilidade, dúvida, possibilidade, abertura, assunção de si mesmo, assunção do mundo, erro, alucinação, sonho, projeto que está sempre se escrevendo, retificando, alterando e se refazendo. Vida em que cada escolha que tolhe esta mesma liberdade contribui para que o projeto individual ganhe novos matizes e permaneça não como *télos* inatingível, mas como origem inexpugnável.

É sendo sem restrições nem reservas aquilo que sou presentemente que tenho oportunidade de progredir, é vivendo meu tempo que posso compreender os outros tempos, é me entranhando no presente e no mundo, assumindo resolutamente aquilo que sou por acaso, querendo aquilo que quero, fazendo aquilo que faço que posso ir além. Só posso deixar a liberdade escapar se procuro ultrapassar minha situação natural e social recusando-me a em primeiro lugar assumi-la, em vez de, através dela, encontrar o mundo natural e humano. Nada me determina do exterior, não que nada me solicite, mas ao contrário porque de um só golpe estou fora de mim e aberto ao mundo. (PhP, p.611)

À guisa de conclusão, é nessa liberdade feita de hesitações, de saltos e recuos, que se inicia a obra merleau-pontyana. Seu destino futuro, como já o conhecemos, sofrerá muitas alterações; mas o germe dessa liberdade se manterá até o fim abrupto de sua filosofia. Motriz, sensível, desejante, não importa: o corpo testemunha em sua totalidade esta criação perpétua que é o ato de instituir: “fundamento de uma história pessoal através da contingência” (IP, p.73).

Bibliografia

ADAM, Michel. *L'eucharistie chez les penseurs français du dix-septième siècle*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2000.

BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.

_____. *A Presença do Filósofo*. In: *Cadernos Espinosanos- Estudos sobre o século XVII*. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2009a, n. 20 (XX), v.1.

_____. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2009b.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BIMBENET, Étienne. *Nature et humanité: Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.

BONAN, Ronald. *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: L'Harmattan, 2001, v.1.

CÂMARA, José Bettencourt da. *Expressão e contemporaneidade: a arte moderna segundo Merleau-Ponty*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

COLONNA, Fabrice. *Merleau-Ponty et la simultanéité*. In: *Chiasmi International 4*. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis, 2002, p.211-237).

DASTUR, Françoise. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. La Versanne: Encre Marine, 2001.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2004.

DUFOURCQ, Annabelle. *Institution et imaginaire: la réflexion merleau-pontienne sur les illusions amoureuses*. In: *Chiasmi International 6*. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis, 2005, p.303-343.

FERRAZ, Marcus Sacchini Ayres. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas, 2006.

GÉLY, Raphaël. *Imaginário, encarnação, visão: reflexões a partir de Merleau-Ponty*. In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (org.). *Paisagens da Fenomenologia Francesa*. Curitiba: Ed. UFPR, 2011, p.15-44.

_____. *Les usages de la perception: Réflexions merleau-pontiennes*. Louvain/Paris/Dudley, MA: Éditions Peeters, 2005.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. de Marcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Estrutura do Comportamento*. Trad. de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *L'institution. La passivité*. Notes de cours au Collège de France. Paris: Belin, 2003.

_____. *O olho e o espírito*. Trad. de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. *A prosa do mundo*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *O visível e o invisível*. Trad. de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MILL, James. *Analysis of the phenomena of the human mind*. New York: Augustus M. Kelley Publishers, 1967, v.1.

PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1988.

RAMOS, Silvana de Souza. *A Prosa de Dora: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo, 2009. Tese (Doutorado em Filosofia). FFLCH, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.

SPINOZA, Baruch. *Carta 17 a Pieter Balling*. In: _____. *Correspondencia*. Introd., notas, trad. e índice de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: Estudos da História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/UFPR, 2001.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e Experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: UNESP, 2006.

SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

WALDENFELS, Bernhard. *Fair voir par les mots: Merleau-Ponty et le tournant linguistique.* In: *Chiasmi International* 1. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis, 1999, p.57-63.