

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FFCLRP - DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**Corpos sonhados - vividos:  
a questão do corpo  
em Foucault e Merleau-Ponty**

**Fernando de Almeida Silveira  
Reinaldo Furlan**

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para a obtenção do título de Doutor em Ciências, Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO - SP

2005

## FICHA CATALOGRÁFICA

Silveira, Fernando A.  
Corpos sonhados – vividos: a questão do corpo  
em Foucault e Merleau-Ponty, 2005.  
218 p. : il.; 30 cm

Tese, apresentada à Faculdade de Filosofia,  
Ciências e Letras de Ribeirão Preto / USP – Dep.  
de Psicologia e Educação.

Orientador: Furlan, Reinaldo

1. Corpo/Alma.
2. Foucault/Merleau-Ponty.
3. Epistemologia
4. Subjetivação

## **DEDICATÓRIA**

Às matriarcas Maria e Lourdes, pelo ninho acolhedor e pelo exemplo de fibra.

Ao sempre presente em meu coração, Lauro.

À Lucia, Aylton, Luciana, Guilherme, Diogo e Marcos: a família do intensamente possível e do humanamente vivente.

E àqueles que, de corpo e alma, gostam de compartilhar nossos seres e existências em felicidade: Vilma, Joaquim, Simonne, Maria do Carmo, Geni, Lucimaura, Cosmo, Takako, David, José Antonio, Aurea, João, Lucas, Talma, Wlaumir, Simoara, Paulo, Fabio, Eni.

## AGRADECIMENTOS

Aos professores:

Reinaldo Furlan, pela orientação transformadora, pela parceria conquistada e pela importância renovada em minha vida.

Maria Clotilde Rossetti Ferreira, pelo exemplo e presença intensa e luminosamente marcantes em meu caminho.

Étienne Bimbenet, pela simples e amistosa sabedoria e pelo comovente acolhimento generoso do outro lado do mundo.

Frédéric Gros, Renaud Barbaras, Richard Simanke e Débora Morato, pela inspiração e presença entusiasmantes.

Marina Massimi, Antonella Romano e Jacqueline Carroy, por terem erguido, solidariamente, minhas delicadas e efetivas pontes transatlânticas.

Salma Muchail e Marcio Fonseca: firmes referências de pesquisadores, que me acompanham há anos.

Geraldo Magella, pelo ensinamento competente do meu francês.

À Katia, Filipe, Simoara, Beth, Carol, Ronie, Fernanda e Ticiania, pelos debates entusiasmados e calorosos no singelo e sincero *Grupo Foucault*.

A todos os membros da banca desta defesa de Doutorado, pela adesão incondicional a este momento ritual de minha vida.

Aos diretores, docentes e funcionários da Pós-Graduação da Psicologia da FFCLRP, que confiam e dão sustentação a esta minha realização de vida.

À Fapesp – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, seus diretores, pareceristas e funcionários, pela concessão da bolsa de financiamento desta pesquisa e por construírem o Brasil do presente.

“Eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes sou meu corpo.”

Merleau-Ponty

“O corpo é o veículo do ser no mundo.”

Merleau-Ponty

“Nós somos condenados, não ao fardo da liberdade, mas à profusão generosa dos sentidos.”

Étienne Bimbenet

“Esta é a época patente de novas invenções para matar os corpos e salvar as almas, tudo propagado com a melhor das intenções.”

Byron

“[...] a alma, efeito e instrumento de uma anatomia política: a alma, prisão do corpo.”

Foucault

“Existem momentos na vida nos quais a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir.”

Foucault

“O que se vê, e pode ser descrito visivelmente, é o pensamento.”

Carta de Magritte a Foucault

## RESUMO

SILVEIRA, F. A. **Corpos sonhados – vividos: a questão do corpo em Foucault e Merleau-Ponty**. 218. f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2005.

A obra de Michel Foucault destaca o corpo como expressão e sustentáculo das forças de poder e de saber, que se articulam estrategicamente, na história da sociedade ocidental. A corporeidade ocupa uma posição central na obra de Foucault, que a ressalta como realidade bio-política-histórica, isto é, como "interpenetrada de história" e ponto de apoio de complexas correlações de forças, sobre a qual incidem inúmeras conformações discursivas produtoras de "verdades" que tanto podem reafirmar como recriar o sentido do corpo presente, ou a sensibilidade individual/coletiva nele imanente. No caso, não é o sujeito epistemológico autônomo que produz um saber útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem que representam as formas e os campos possíveis do conhecimento. Na medida em que Foucault retira do sujeito autônomo de conhecimento seu papel central no processo de produção do saber, o corpo adquire uma importância renovada. O corpo é uma peça dentro de um jogo de dominações e submissões presente em toda a rede social, que o torna depositário de marcas e de sinais que nele se inscrevem, de acordo com as efetividades desses embates que, por sua vez, têm na corporeidade seu "*campo de prova*". Ora, se comparada com a genealogia de Foucault, a perspectiva merleau-pontyana é, por um lado, mais "psicológica", isto é, procura apreender "por dentro" como o corpo vive esses sentidos. Por outro, Merleau-Ponty visa à experiência sensível como uma região de sentidos que não se limita a seus significados histórico-culturais porque representa nossa abertura ao Ser em geral. É o que ele denomina de região do Ser bruto. Nesse sentido, as construções lingüísticas da "realidade", inclusive do próprio corpo, partem de uma experiência que elas não abriram e nem podem fechar, porque o sentido da experiência sensível encontra-se sempre além dos significados da linguagem, e por isso pensamos, construímos e "desenvolvemos" linguagens. Devido à importância crescente das noções de corpo tanto nos trabalhos de Merleau-Ponty como nos de Michel Foucault, este projeto de pesquisa visa comparar a ordem do discurso foucaultiano com a descrição do vivido por Merleau-Ponty, para avaliar em que medida sua perspectiva genealógica é capaz de dissolver a noção de subjetividade que reside, em Merleau-Ponty, na experiência do corpo próprio. Verificou-se que Foucault foi o filósofo do corpo enredado pelas forças de poder/saber na constituição da identidade histórica do sujeito, relacionando-o às rupturas e descontinuidades dos tensos embates que arruinam o corpo histórico. Em Merleau-Ponty, a enunciação da corporeidade se refere principalmente a brotamentos e a germinações, na articulação do corpo próprio enquanto estrato originário dos corpos científicos e cotidianos, em sua relação deiscente. Por sua vez, é somente Merleau-Ponty que propõe uma articulação entre enredamento e corpo germinado através da qual percepção e subjetivação podem se remeter mutuamente. Neste sentido, a tentativa de Foucault, em suas análises, de submeter o corpo germinante de Merleau-Ponty à mesma pressuposição discursiva do seu corpo enredado, é uma forma de desconsiderar as singularidades da paisagem enunciativa da corporeidade na fenomenologia merleau-pontyana. Através da leitura de bibliografia dos referidos autores, comentaristas e de outros autores da filosofia moderna, em um enfoque transdisciplinar, que se remete tanto ao campo da psicologia como da filosofia, na medida em que se analisa a complexa correlação entre o corpo vivido e o processo de construção da identidade sócio-histórica do sujeito moderno (Agência Financiadora: FAPESP).

Palavras-chave: corpo-alma / Foucault / Merleau-Ponty / epistemologia / subjetivação / psicologia

## ABSTRACT

SILVEIRA, F. A. **Dreamed – lived bodies: the body issue in Foucault and Merleau-Ponty.** 218. f. Thesis (Doctorate) – Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, São Paulo University, 2005.

Michel Foucault's work highlights body as expression and support from forces of power and knowledge, which get strategically articulated, in occidental society's history. Embodiment occupies a central position in Foucault's work, which points it out as a bio-political-historical reality; that is, as "interpenetrated by history" and a point of support of complex forces correlations, over which fall upon multiple discursive conformations productive of truths that either can reaffirm as recreate the meaning of the present body, or an individual / collective sensibility immanent in it. In this case, it is not the autonomous epistemological subject who produces a useful or lonesome knowledge to the power, but the power-knowledge, the processes and fights which traverse it and that constitute it, and which represent the forms and possible fields of knowledge. In the proportion Foucault takes out from the autonomous subject of knowledge the central role in the process of knowledge production, the body acquires a renewal importance. The body is a piece within a domination and submission play which is present in the whole social net, which turns the body the depository of marks and signs that are inscribed in it, according to the impacts effectiveness, which for their turn has on embodiment its "rehearsal field". If compared with Foucault's genealogy, Merleau-Ponty's perspective is, for one side, more psychological; that is, it seeks to apprehend from inside as the body lives these senses. For the other side, Merleau-Ponty seeks the sensible experience as a region of senses that does not limit itself to historical-cultural meanings, as embodiment represents our opening to being in general. It is what he names as region of the raw Being. In this sense, the linguistic constructions of reality, also of the body itself, depart from one experience from which they cannot either open or close, as the meaning of the sensible experience always finds itself beyond language meanings; this would be the reason we think, construct and "develop" languages. Due to the increasing importance of the body notions either on Merleau-Ponty's or Michel Foucault's work, this research project aims to compare Foucault's discourse order with Merleau-Ponty's lived description, to evaluate in which extent his genealogical perspective is capable to dissolve the subjective notion that resides on Merleau-Ponty's proper body experience. It was verified that Foucault was the philosopher of the body entangled by power and knowledge forces, in the constitution of the subjects' historic identity, relating it to the ruptures and discontinuities of tense collisions that ruin the historical body. In Merleau-Ponty, the embodiment enunciation refers to the grooming and the germinations, within the articulation of the proper body, while an ordinary stratum of the scientific and daily bodies, on their dehiscent relation. In another turn, it is only Merleau-Ponty that considers a joint articulation between entanglement and germinated body through which perception and subjectivation can be mutually alluded. In this direction, the attempt of Foucault, in his analytical, to submit Merleau-Ponty's germinant body to the same discursive presupposition of his entangled body is a form of not considering the singularities of the enunciative landscape of the body in the Merleau-Ponty's phenomenology. Through bibliographic readings of the authors, commentators and other modern philosophy authors, through a transdisciplinary approach, which refers itself either to the Psychology or Philosophy field, as it analyzes the complex relation among the lived body and the process of the socio-historical construction of the modern subject. (FAPESP).

Key-words: body-soul / Foucault / Merleau-Ponty / epistemology / subjectivation / Psychology

# S U M Á R I O

|  |     |
|--|-----|
| <b>1 INTRODUÇÃO</b>  | 2   |
| <b>2 ASPECTOS GERAIS DAS ANALÍTICAS DA RACIONALIDADE EM FOUCAULT E MERLEAU-PONTY</b> | 15  |
| <b>3 ENUNCIADOS DO CORPO NA ARQUEOLOGIA DE FOUCAULT</b>                              | 22  |
| 3.1 O ENUNCIADO DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO MODERNO: A ENTRADA DO HOMEM NA HISTÓRIA   | 27  |
| 3.2 O ENUNCIADO DA ENTRADA DA VIDA NA HISTÓRIA                                       | 37  |
| 3.3 O ENUNCIADO DA ENTRADA DO “CORPO” NA HISTÓRIA                                    | 38  |
| <b>4 OS ENUNCIADOS DO CORPO NA GENEALOGIA DE FOUCAULT</b>                            | 47  |
| 4.1 OS ENUNCIADOS DO CORPO E DA ALMA, SEUS ELEMENTOS E SUA DINÂMICA                  | 47  |
| 4.2 UM EXEMPLO DA ARTICULAÇÃO DO CORPO NA GENEALOGIA FOUCAULTIANA                    | 57  |
| <u>ARTICULAÇÕES DAS ENUNCIÇÕES DO CORPO EM FOUCAULT E MERLEAU-PONTY</u>              | 65  |
| <b>5 CORPOS ENREDADOS E CORPOS BROTADOS/GERMINADOS</b>                               | 66  |
| 5.1 INTRODUÇÃO   | 66  |
| 5.2 OS ENUNCIADOS DO CORPO OBJETIVADO E DO CORPO PRÓPRIO                             | 79  |
| 5.3 A QUESTÃO DA ORIGINARIEDADE DOS CORPOS   | 98  |
| <b>6 CORPOS SITUADOS E CORPOS POSICIONADOS</b>                                       | 115 |
| 6.1 OS ENUNCIADOS DO CORPO-NO-MUNDO  | 118 |
| 6.2 OS ENUNCIADOS DO CORPO-NO-HORIZONTE  | 121 |
| 6.3 OS ENUNCIADOS DO CAMPO NA CONSTITUIÇÃO DOS CORPOS                                | 126 |
| 6.4 OS ENUNCIADOS DO ESQUEMA CORPORAL  | 133 |
| <b>7 DOIS EXEMPLOS DE DISCURSO SOBRE O CORPO EM MERLEAU-PONTY</b>                    | 155 |
| 7.1 OS ENUNCIADOS DO CORPO EXISTENTE E DO CORPO SEXUADO                              | 156 |
| 7.2 OS ENUNCIADOS DO CORPO COMO EXPRESSÃO NA LINGUAGEM E NA FALA                     | 167 |
| <b>8 CORPOS SONHADOS - VIVIDOS</b>   | 176 |
| 8.1 A DIMENSÃO ONÍRICA DOS PODERES/SABERES SOBRE O CORPO EM FOUCAULT                 | 176 |
| 8.2 ENCONTRO E DESLOCAMENTO INVASIVO NA ENUNCIÇÃO DO CORPO VIVIDO EM MERLEAU-PONTY   | 192 |
| <b>9 CONCLUSÃO</b>   | 208 |



## 1

**INTRODUÇÃO**

O que primeiramente gostaríamos de destacar é o caráter transdisciplinar desta pesquisa: nossa aproximação com a Filosofia deve ser encarada enquanto uma busca de subsídios mais consistentes para a constituição de uma metodologia da Psicologia que leve em conta as contemporâneas problematizações sobre a edificação não só do sujeito psicológico, mas também do sujeito de conhecimento em geral.

Em outras palavras, esta pesquisa tem inspirações, fontes e inter-relações com a Filosofia, mas tem cunho e destinações na Psicologia.

E para tanto, um dos focos principais destas problematizações leva em conta o caráter sócio-histórico de edificação tanto do sujeito de conhecimento como do sujeito psicológico. E sob um outro viés correlato mas não idêntico, considera a questão da historicidade dos saberes em geral, dentre eles, as ciências humanas e, especificamente, as ciências psicológicas.

É neste contexto epistêmico-histórico que nosso trabalho visa implementar uma analítica fundamentada sobre duas importantes investigações da constituição do corpo do sujeito moderno: *o corpo foucaultiano* atravessado pelas relações de poder/saber (já estudado no Mestrado e a ser, na medida de sua adequação, evocado neste Doutorado), e *o corpo próprio merleau-pontyano* como fonte de percepção, de sentidos e de amplos processos lingüístico-histórico-culturais.

E se nossos estudos visam extrair subsídios filosóficos para a sua aplicação nos estudos práticos da Psicologia, também consideramos o fenômeno de edificação do sujeito psicológico no seu contexto local e presente de atuação, dentre eles as instituições em geral: escolas, creches, universidades, hospitais, fábricas, clínicas, dentre outros, enquanto agenciamentos fundamentais no processo de subjetivação dos indivíduos. Isto se evidencia na medida em que nossos estudos se remetem, de imediato, ao Centro de Investigações sobre Desenvolvimento Humano e Educação Infantil (CINDEDI), o qual também intenciona, dentre outros aspectos, compreender os processo de subjetivação, com especial enfoque sobre as crianças de zero a seis anos de idade, destacadamente no contexto das creches brasileiras.

Ou seja, esta pesquisa objetiva ter desdobramentos na realidade concreta de nosso país e esta perspectiva já norteia o nosso olhar enquanto pesquisadores da Psicologia.

Para tanto, problematizamos a questão da história da constituição do sujeito moderno/psicológico no que de mais visceral e encarnado *ele* possa ter, que é o *corpo* enquanto materialidade microfísica de acesso e de embate em uma complexa rede de saberes e de poderes que o constitui, o que nos remete, em um

primeiro momento, a uma certa conformação analítica de inspiração na genealogia foucaultiana.

Dizemos, *em primeiro momento*, pois é o que nos aparenta inclusive coerente de acordo com nosso histórico acima descrito de formação acadêmica e perante uma indispensável síntese de nossos resultados até agora obtidos, a ser apresentada a seguir.

\*

A temática da nossa dissertação de Mestrado se apresenta como investigação não só correlata mas entrelaçada a esta pesquisa de Doutorado, o que justifica sua evocação sintética nas próximas três páginas.

Nela diagnosticamos que, para Foucault (1979, Microfísica do Poder, Rio de Janeiro: Graal, XII), o poder

intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos - o seu corpo - e que se situa ao nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana e por isso podendo ser caracterizado como micro-poder ou sub-poder .

Esta perspectiva é constantemente direcionada para o desenvolvimento daquilo que se configurou como sendo a *microfísica do poder*, ou seja, o foco na corporeidade de cada indivíduo – com seus hábitos, instintos, pulsões, sentimentos, emoções, impulsos e vicissitudes – como o ponto fundamental sobre o qual atua um emaranhado complexo de uma série de lutas e de confrontos inerentes a tais saberes, no processo de produção de poder.

Dentre tais práticas, podemos enumerar, ilustrativamente, os suplícios, as disciplinas, as disposições do corpo no tempo e no espaço, os métodos de auto-

exame e de controle, os mecanismos panópticos de vigilância, os atos e as práticas confessionais (de cunho religioso ou científico), a confecção de laudos periciais e psicológicos sobre as disposições dos *corpos-almas*, os exames médicos (que esquadrinham tanto o corpo como a alma dos pacientes, dos loucos, dos excluídos), conceitos de higiene física e de demografia.

É este conjunto de constatações que se configura enquanto uma nova fase do seu projeto histórico-filosófico: *a fase genealógica*, enquanto “um diagnóstico que se concentra nas relações de poder, saber e corpo na sociedade moderna” (Rabinow; Dreyfus, 1995, Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)”, 1ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 117).

Esta fase é representada principalmente por “*Vigiar e Punir*” (1975), enquanto um estudo que se volta para a constituição dos mecanismos de poder/saber, através da prática penal/punitiva e do implemento de fórmulas genéricas de dominação, de cunho disciplinar e de vigilância, presentes em toda a sociedade moderna, e por “*História da Sexualidade – Volume I – A Vontade de Saber*” (1976), na qual Foucault mostra a implementação do *dispositivo da sexualidade*.

Desta maneira, a genealogia foucaultiana foi se revelando como portadora de uma nova estrutura analítica de produção histórico-filosófica, porque reconhece a validade do estudo da corporeidade no que nela se manifesta como mais *próximo*, também denominada de *história efetiva* (nitidamente de inspiração nietzscheana): “a história efetiva” [...] lança seus olhares ao que está próximo: o

corpo, o sistema nervoso, os alimentos e a digestão, as energias; ela perscruta as decadências” (Foucault, 1979, p. 117).

E esta apropriação dos aspectos relegados da corporeidade instaura uma verdadeira *vivificação* da filosofia do corpo. Neste sentido, sua criação intelectual é *multi-sensorial*: valoriza na filosofia as emanações físico-sensórias do corpo e as eleva a condições de *detentores de história*.

Assim sendo, ao focalizar suas investigações no contexto das singularidades próprias da corporeidade, Foucault passa a relevar como história os eventos e marcas desta corporeidade os quais, a princípio, são comumente considerados como “não possuindo história, os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos”<sup>1</sup>, e passa a rastreá-los através de um estudo minucioso, revelando-os enquanto apropriados por uma complexa série de articulações estratégicas de saberes e de poderes, os quais utilizam o corpo como seu alvo e, mais do que isto, como seu *começo*.

Nas palavras de Foucault:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissolução do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia [...] está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo<sup>2</sup>.

Em outros termos, o corpo é o campo (porque as forças atravessam e constituem a realidade da corporeidade, não há força sem corpo) de forças múltiplas, convergentes e contraditórias, e o próprio lugar da sedimentação de seus combates.

---

<sup>1</sup> Ibid, p. 15.

<sup>2</sup> Ibid, p. 22.

Ou ainda,

[...] sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam e entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito (Foucault, 1979, p. 22).

Ou seja,

[...] Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo - dos começos inumeráveis [...] A marca da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos<sup>3</sup>.

Este caráter dissociativo do *eu*, com seus *começos inumeráveis*, múltiplos e dissociadores, possibilita a compreensão de uma dinâmica desse "*eu*" na qual *corpo e alma* estão submetidos a processos múltiplos de constituição histórica.

Corpo e alma, portanto, são *interpenetrados de história* e articulados através de diferentes contextos discursivos, os elementos co-construtores de múltiplos focos de subjetivação, de forma que se torna imprescindível associá-los ao processo de edificação da própria identidade histórica do indivíduo.

Dentro deste universo no qual poder e saber estão intimamente ligados, o que se frisa, portanto, é que “não há constituição de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua, ao mesmo tempo, relações de poder” (Foucault, M., 1975, Vigiar e Punir: nascimento da prisão, Petrópolis: Vozes, pp. 29/30).

---

<sup>3</sup> Ibid, p.20.

Com isto, supera-se a *neutralidade* difusamente presente em diversos grupos intelectuais, de que "fazer ciência não é fazer política", ou a concepção na qual a ciência está dissociada de qualquer disputa pelo poder.

Muito pelo contrário, ao reconhecer o liame estreito entre saber e poder, Foucault lança a ciência e a todos os saberes (os quais reconstróem e rearticulam o binômio secular do corpo e da alma) a uma relação de suporte teórico e epistemológico de múltiplos interesses, inerentes aos rearranjos das conformações de poderes imanes a cada momento em nossa sociedade.

Daí sua analítica dos saberes científicos ter se desdobrado sobre uma vasta diversidade de campos do saber, tais como: a Medicina, o Direito, a Sociologia, a Lingüística, a Psicologia, a Demografia, a Pedagogia, a Biologia, a Economia, a Política, a Filosofia, a Sexualidade, todos eles analisados através de uma perspectiva eminentemente histórica.

Retomemos, agora, nossos novos horizontes de pesquisa do Doutorado.

\*

Foucault expõe que, para os genealogistas, "nada no homem – nem mesmo seu corpo – é suficientemente fixo para compreender os outros homens e neles se reconhecer" (Foucault, 1979, p. 160).

Isto nos leva a considerar a corporeidade sob um ponto de vista de extrema maleabilidade, na medida em que é possível supor que o corpo, em suas emanações (sentimentos, vontades, desejos) possa ser rearticulado a partir apenas de um *mapeamento* das forças histórico-estratégicas que o atravessam.

É uma perspectiva de inspiração nietzscheana que, a pretexto de destacar o caráter instrumental do corpo na História, pode denotar que os sentidos inerentes ao corpo possam ser desconstruídos e reconstruídos enquanto simples *peças* de uma mera *maquinaria* historicamente constituída. Como decorrência, levaria o leitor a deduzir que o corpo é redutível a certos arranjos sócio-histórico-culturais, em uma concepção do corpo que, ao reverso do que se possa intencionar (no sentido de uma analítica crítica sobre os processos de dominação política da corporeidade), implicar em um atrelamento do corpo a uma abordagem capitalista, de cunho mecanicista: um corpo absolutamente objetivado e reduzido a uma *coisa* manipulável.

Por sua vez, a noção de *corpo próprio* em Merleau-Ponty releva da corporeidade sua característica (para ele, estrutural) de um corpo imbricado na sua relação com o mundo, através da experiência perceptiva, primordial na constituição dos sentidos e da subjetividade.

Para Merleau-Ponty, “o corpo é o veículo do ser no mundo [...] meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo” (Merleau-Ponty, 1945, p.122). Destarte, se “[...] percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção”<sup>4</sup>.

Sob tal prisma, Merleau-Ponty visa a experiência sensível, imanente à corporeidade, como uma região de sentidos que não se limita a seus significados histórico-culturais porque representa nossa abertura ao Ser em geral. É o que ele denominava de *região do Ser bruto*.

---

<sup>4</sup> Ibid, p. 278.



Por conseguinte, as construções lingüístico-discursivas da *realidade*, inclusive aquelas referentes às questões da corporeidade, partiriam de uma experiência perceptiva que elas não abriram e nem podem fechar, porque o sentido da experiência sensível encontra-se sempre aquém dos significados da linguagem, e por isso pensamos, construímos e *desenvolvemos* linguagens. É o que poderemos denominar de primado da experiência perceptiva sobre os processos racionais de construção do conhecimento.

Tais noções se distanciam das considerações de Foucault, que enfoca tanto a noção de *consciência* como a concepção ontológica do homem enquanto construções histórico-culturais que se fixam sobre o corpo, produzindo campos de verdades e de articulações de poder sobre essas corporeidades, em uma abordagem eminentemente enunciativo-discursiva, principalmente na sua fase *arqueológica*, e político-estratégica, principalmente na sua fase *genealógica*.

Destarte, tanto a ontologia, a fenomenologia ou a psicologia são por ele analisadas enquanto discursos historicamente constituídos, os quais permitem um acesso direto sobre o corpo, no exercício das forças de poder, estrategicamente dispersas em toda a rede social.

E se para Foucault o corpo é uma peça numa trama de articulações de saberes/poderes, Merleau-Ponty o inscreve enquanto *ponto de apoio* de percepções e de sensações na expressão da existência do indivíduo, de forma que “a consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 193), e o “corpo é a ‘forma escondida do ser próprio’”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Ibid, p.229.

Neste sentido, o tema da corporeidade deve analisar em que medida a sua historicidade em Foucault emerge como especificidade da articulação enunciativo-discursiva de suas investigações sobre os processos de subjetivação, sustentados através de uma objetivação do corpo e de suas emanações as quais, em Merleau-Ponty, são situadas na experiência do corpo próprio, em coerência com a configuração dos dizeres e das visibilidades inerentes ao seu *projeto* fenomenológico.

Para tanto, efetuaremos uma investigação das disposições sobre o corpo nas obras de Merleau-Ponty, bem como novas investigações destas disposições na obra de Foucault, as quais oferecerão os subsídios necessários para, em primeiro momento, estabelecermos tanto os contornos constitutivos que elucidarão as disposições do *corpo merleau-pontyano* como também novos delineamentos sobre o *corpo foucaultiano*. Inevitavelmente, considerações sobre as noções de *alma* nesses autores poderão emergir como referencial imprescindível na compreensão da dinâmica dessas corporeidades.

E na medida do desenvolvimento desta etapa é que se estabelecerão inter-relações entre o corpo em Foucault e o corpo em Merleau-Ponty.

Aproveitamos para destacar que esta abordagem de Merleau-Ponty aqui apresentada está presente primordialmente em um de seus livros principais, *Fenomenologia da Percepção*, o qual será o eixo fundamental e quase exclusivo nas correlações de nossa análises.

No entanto, no avanço dos nossos estudos, verificamos que, ao nos propormos relacionar principalmente a genealogia foucaultiana com a fenomenologia merleau-pontyana tendo o corpo como foco de discussão destas confrontações, nos deparamos com dois estudiosos que problematizaram a questão do sujeito moderno. Ambos, cada qual à sua maneira, buscando constituir uma história do presente e do vivido como ultrapasse dos limites enunciativos e práticos dos saberes da Modernidade, em seu processo de constituição de subjetividades.

É pela sua importância prioritária que a recém-denominada *problematização do sujeito* destes dois filósofos é que será um dos primeiros tópicos que necessariamente abordaremos no desenvolvimento deste nosso trabalho.

Ou seja, antes mesmo de analisarmos a questão do corpo nestes autores com suas hipotéticas diferenças e aproximações, investigaremos uma série de *etapas preliminares*, referentes a certos caracteres fundantes da obra desses autores, indispensáveis para o desenvolvimento de nossa pesquisa.

Seriam estas as etapas preliminares, a partir das seguintes questões, na seguinte seqüência:

1 – *Como se manifesta a problematização do sujeito em Merleau-Ponty e em Foucault?*

2 - *Quais são os estatutos fundamentais dessas duas problematizações?*

3 - *E mais do que isto: como emerge a inter-relação destes estatutos quando reciprocamente comparados?*

E somente então, como decorrência dessas respostas, nos seria possível indagar focalizadamente a questão-tema de nossa pesquisa - a questão do corpo em Foucault e Merleau-Ponty - e de maneira inicialmente separada em cada uma das abordagens, conforme a seguir:

4 – *Qual o estatuto e a constituição do corpo na analítica foucaultiana?*

5 – *Qual o estatuto e a constituição do corpo na analítica merleau-pontyana?*

E de maneira relacionada, emerge a seguinte questão:

6 - *Quais são os mecanismos de articulação destes estatutos quando reciprocamente remetidos, tendo o corpo como ponto de visibilidade e de tematização destas articulações?*

E como indagação transdisciplinar desta pesquisa, surgiriam os seguintes questionamentos:

7 – *Qual a hipotética aplicabilidade transdisciplinar dos fundamentos epistêmicos destas duas analíticas no contexto da Psicologia?*

8 – *Como fica a questão dos corpos "foucaultianos" e "merleau-pontyanos", evidenciados nesta pesquisa, em sua correlação com os saberes psicológicos?*

9 – *E finalmente: é possível estabelecer alguns postulados metodológicos para a Psicologia, a partir das questões do corpo presentes nestes autores, e também complementar e inevitavelmente sobre as questões da alma, também por nós estudada, principalmente na genealogia foucaultiana, em outros trabalhos nossos?*

Desta forma, este é o percurso que nos propomos a seguir nesta pesquisa.

Assim, ao nos debruçarmos sobre as etapas recém-apresentadas deste nosso trabalho, consideramos fundamental desenvolvermos preliminarmente uma

análise sobre a *constituição do sujeito* em Foucault e Merleau-Ponty, conforme a seguir.

**ASPECTOS GERAIS**  
**DAS ANALÍTICAS DA RACIONALIDADE**  
**EM FOUCAULT E MERLEAU-PONTY**

Compreender o processo de constituição do sujeito em Foucault e Merleau-Ponty exige-nos, primeiramente, situar a emergência de suas formações discursivas no contexto da realidade histórica pertinente à produção cultural da filosofia francesa. Assim, melhor delimitando um amplo território discursivo no qual os *sujeitos* foucaultianos e merleau-pontyanos são delineados, podemos mapear com mais precisão suas disposições específicas.

A singularidade do caráter territorialista da filosofia francesa em geral fica evidente nos estudos de Deleuze sobre a perda de vista do plano de imanência filosófico perante o intensivo e múltiplo processo histórico-cultural de produção de conceitos. Neste contexto, os estudos sobre a produção de conceitos seria um vasto campo de análise sobre o qual a filosofia francesa se debruça, a partir de uma abordagem que os considera como “uma simples ordem de conhecimento

reflexivo”, “uma ordem de razões”, uma “epistemologia” (Deleuze, Qu’est ce que la Philosophie?, 1991, Paris: Les Éditions de Minuit, p. 100).<sup>6</sup> Assim, a partir desta pressuposição dos conceitos como elementos discursivos no processo de *ordenação* de conhecimentos e de razões, é que vemos emergir a questão *territorial* dos saberes franceses.

É *territorial* pois tornaria o pesquisador um *recenseador* de agrupamentos conceituais na constituição de conjuntos epistêmicos, verificáveis no transcurso da História do Pensamento. Neste sentido, o conceito enquanto *terreno singular* na vastidão de um certo *campo* de verdades será *reconhecido, medido e situado*, conforme sua disposição, função e efeitos perante estas amplas territorialidades de *relevos epistêmicos*.

A *renda* ou *lucro* que se obtém desta efetuação de medidas conceituais, segundo Deleuze, é uma “tomada de consciência ou *cogito*, mesmo se este *cogito* deva se tornar pré-reflexivo, e esta consciência, não-tética”<sup>7</sup>.

Aliás, compreendemos que tanto em Foucault como em Merleau-Ponty verificaremos a crítica ao caráter tético dos discursos que centram suas proposições sobre a existência da consciência como elemento motriz do conhecimento humano, seja no que se refere às considerações foucaultianas sobre o preceito de consciência só ser possível enquanto mecanismo discursivo, emergente em determinada rede de saberes/poderes; seja no posicionamento merleau-pontyano de valorizar, conforme vimos neste nosso trabalho, a função

---

<sup>6</sup> Tradução nossa, como também as seguintes.

<sup>7</sup> Ibid.

primordial da experiência perceptiva e da corporeidade como alternativa aos preceitos mentalistas da ciência, alavancados pelos enunciados da consciência.

Neste sentido, esta tomada de consciência que assegura a própria evidência existencial do sujeito pensante se efetivaria em todos estes casos pois, segundo Deleuze, “eles são sempre reterritorializados sobre a consciência” (Deleuze, 1991, p. 100).

Por sua vez, em uma reflexão correlata sobre arqueologia e epistemologia em Foucault, Machado destaca que se a epistemologia enquanto reflexão sobre a produção dos conhecimentos científicos julga a ciência do ponto de vista da *cientificidade*, tal conformação ocorre de maneira diferenciada no contexto da epistemologia francesa, na medida em que seus estudiosos visam analisar ***as condições de possibilidade do conhecimento científico***.

Esta diferença tem um embasamento histórico na medida em que os franceses, para Machado, tomariam a história do conhecimento e da racionalidade como instrumento privilegiado de investigação. Seria o caso de filósofos conceituados como Bachelard, Cavailles, Koyré ou Canguilhem os quais, ao estudarem a ciência em sua historicidade, fariam mais do que uma simples “descrição de invenções, de tradições ou de autores” (Rencontre Internationale: Michel Foucault Philosophe, 1989, Paris: Édition Du Seuil, p. 16). Efetuariam, sim, a referida análise ***das condições de possibilidade do conhecimento científico***.

Em outras palavras, a epistemologia na França se distancia de certas escolas epistemológicas convencionais, voltadas para o estudo histórico da



sucessão contínua dos fatos e tendendo a uma análise linear dos eventos, objetos e sujeitos científicos.

Assim sendo, a filosofia francesa em geral se caracteriza enquanto um estudo genético das condições necessárias para que um pensamento seja dito. Isto se esclarece na medida em que a racionalidade, enquanto o objeto central de estudo dessa escola epistêmica, é um acontecimento sujeito a rupturas, descontinuidades, obstáculos e fluxos próprios, de acordo com a evolução de suas conformações conceituais, na transformação histórica de suas formações enunciativo-discursivas. E com especial destaque, sobre os limiares do que possa ser pensado e dito no contexto científico, gerando uma tríade de interesses correlacionáveis entre Filosofia, História e Epistemologia.

Isto se deve ao enfoque cultural que considera as ciências, em sua história, o lugar privilegiado de constituição de verdades no processo de produção da racionalidade. Assim, segundo Machado, para os filósofos franceses, “se a razão tem uma história, só a história das ciências pode demonstrar e traçar seu itinerário” (Archéologie et épistémologie, Rencontre Internationale, 1989, p. 16).

Isto permitiria, conforme Machado, não apenas “uma crítica da ciência, mas, ao contrário, uma **crítica do negativo da razão**”<sup>8</sup>. Isto porque, reconhecendo na ciência o mais alto degrau de elaboração da racionalidade, é possível, a partir de seus estudos, analisar como contraponto outros conhecimentos menos sofisticados e, com isto, compreender toda uma miríade de *campos de verdades*, em um espectro que iria desde a mais complexa

---

<sup>8</sup> Ibid, grifo nosso.

racionalidade científica à mais extremada desrazão, em seus processos de constituição histórico-discursiva.

\*

É interessante percebermos o movimento pelo qual os estudiosos franceses, imbuídos de uma certa *suspeita* perante os múltiplos processos de racionalização do sujeito, desnaturalizam-os e desessencializam-os através de um olhar crítico sobre as suas várias conformações discursivas. Isto porque tanto o discurso da *natureza* como da *essência* de determinado sujeito histórico só passa a ter sentido de acordo com certo arranjo enunciativo historicamente situado.

Desta maneira, fazem emergir amplos territórios analíticos, com especial destaque no que se refere aos estudos da história da constituição do sujeito e do objeto de conhecimento, concebidos pela configuração epistêmica da Modernidade (a qual estudaremos com vagar nesse estudo).

Assim, estas analíticas das ordens das razões se configuram intencionalmente como *saberes das bordas do pensamento*. São *saberes das bordas do pensamento* pois, geralmente, não entram no mérito do conteúdo específico de cada campo de verdades estudado mas visam, principalmente, os efeitos sobre indivíduos afetados por tais processos de produção histórica de verdades. Em última instância, o próprio processo de constituição do pensamento na constituição tanto do sujeito de conhecimento como do próprio processo de

identidade de cada um de nós (também denominável, por muitos autores, de *subjetivação*).

É o que vemos, por exemplo, quando Deleuze ressalta sobre o que perturbaria Foucault, inclusive enquanto desdobramento das indagações da fenomenologia de Heidegger (uma de suas reconhecíveis influências). Este fator que o perturbaria “é o pensamento. ‘Que significa pensar? O que se chama pensar?’. Destarte, veríamos Foucault, no transcurso de toda a sua obra, edificar “uma história do pensamento enquanto tal. Pensar é experimentar e problematizar” (Deleuze, G., 1988, Foucault. São Paulo: Brasiliense, p. 124).

É o que vemos também em Merleau-Ponty no que se refere, como veremos detalhadamente, à sua crítica ao senso comum, ao empirismo e ao intelectualismo (e às ciências em geral) como alavancamentos às suas problematizações mais prementes e que atravessam toda a sua obra (e de maneira central, a *Fenomenologia da Percepção*): o que é perceber? Qual a correlação entre pensamento e percepção na constituição do sujeito existente e de uma ontologia do *ser-no-mundo*?

É neste universo que podemos situar um campo comum das analíticas de Foucault e de Merleau-Ponty: são dois autores, cada qual na sua época<sup>9</sup>, transversalmente envelopados por um dispositivo cultural e reflexivo de *suspeita* sobre os saberes em geral. E com especial destaque, a *suspeita* dos saberes científicos, típica da filosofia francesa. E mais ainda, sobre seus efeitos na constituição das mentalidades e das corporeidades.

<sup>9</sup> Sobre esta questão, lembremos que Merleau-Ponty, em 1947, enquanto professor auxiliar de psicologia na Escola Normal, foi professor de Foucault, com quem redige o seu primeiro projeto de tese sobre o nascimento da psicologia com os pós-cartesianos.

Neste sentido, nossa proposta de verificação do corpo em Foucault e em Merleau-Ponty nos remete a uma investigação de certas edificações de racionalidades sobre o que seja o corpo, conforme a proposta de cada autor, em ambos vendo-o atravessado por uma série de interesses históricos, seja sob a forma das relações de forças dos saberes/poderes em Foucault, seja sob a compreensão efetuada por Merleau-Ponty no que diz respeito à objetivação da percepção e da subjetivação do sujeito percipiente, nos moldes dos saberes científicos e cotidianos da Modernidade.

No próximo tópico, aprofundaremos nossas análises a partir do estudo do corpo, primeiramente, na obra de Foucault.

**ENUNCIADOS DO CORPO**  
**NA ARQUEOLOGIA DE FOUCAULT**

Desde o seu primeiro grande livro, publicado em 1961, até os seus últimos livros publicados em 1984, Michel Foucault (1926-1984) não só privilegiou de maneira singular a questão da corporeidade em sua obra como também colaborou para um rearranjo renovador dos estudos epistemológicos da filosofia francesa.

De uma maneira geral, a divisão de sua obra, em três fases distintas, nos leva a reconhecer que, desde a década de 1960, com a publicação de *A história da loucura* (1961), *O nascimento da clínica* (1963), *As Palavras e As Coisas* (1966) e *A Arqueologia do saber* (1969) temos, primeiramente, um Foucault voltado para a articulação das relações entre os meios discursivos e não-discursivos na constituição dos saberes seja, por exemplo, no que se refere à enunciação do sujeito louco ou do indivíduo na clínica médica.

Neste contexto, com especial destaque em *As Palavras e As Coisas*, suas investigações sobre a edificação da racionalidade dos saberes modernos na sociedade ocidental, foram voltadas para o estudo preponderante dos saberes científicos em geral. E mais especificamente, sobre a questão do surgimento do *homem* enquanto nova figura de conhecimento a partir do advento da

Modernidade, apropriada de maneira focal pelas denominadas *ciências humanas*, na ânsia de seus pesquisadores quanto à consolidação de seus respectivos objetos de pesquisa, seja na Sociologia, na Antropologia ou na Psicologia. E analisando, ainda, o que denominou de “*a morte do homem*” como evidência do esgotamento epistêmico-enunciativo dos saberes em geral, representado especialmente pela crise das ciências humanas no que se refere à definição clara de seus próprios objetos e, conseqüentemente, de seus próprios estatutos enquanto ciências.

E por outro lado, em *A Arqueologia do Saber*, Foucault discorre sobre a constituição dos saberes em geral sobre o prisma da edificação dos seus discursos, seus conceitos, suas modalidades de formação e enunciação em suas dinâmicas de transformações nem sempre regulares, nem sempre abruptas.

Ora, outra fase se sucedeu quando Foucault tematizou a inter-relação entre poder, saber e corpo na história do sujeito moderno. São deste período *Vigiar e Punir* (1975), em sua analítica sobre a violência nas prisões e a gênese dos processos disciplinares modernos; como também *A História da Sexualidade – volume I – A Vontade de Saber* (1976), com seus estudos sobre a constituição histórica do dispositivo da sexualidade, em seu cravamento sobre os corpos.

Por sua vez, a constituição de um sujeito ético e de uma estética da existência enquanto “uma vida bela e justa” foram abordados nos estudos de Foucault sobre a Grécia e Roma Antigas em *História da Sexualidade – Volumes II e III*, intitulados, respectivamente, *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si* (1984).

Em um sentido amplo, Foucault estuda, através de uma arqueogenealogia dos saberes, “a história das relações que o pensamento mantém com a verdade”

(Escobar, C. H. (org), O Dossier – Últimas Entrevistas, 1984, 1ª ed.. Rio de Janeiro: Livraria Taurus, p. 30). E, desta maneira, como a correlação entre pensamento e verdade se estabelece na constituição de subjetividades locais, regionais e historicamente situadas enquanto uma tematização entremeada em todas as suas fases, conforme a seguir:

Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco (*A história da loucura*), quando se olha como doente (*O nascimento da clínica*), quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador (*As Palavras e As Coisas*), quando se julga e se pune enquanto criminoso (*Vigiar e Punir*)? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo (*História da Sexualidade*)?<sup>10</sup>.

Sob certo prisma, as considerações foucaultianas sobre os *jogos de verdades* e seus efeitos sobre a humanidade nos levam a reconhecê-los enquanto *multiplicidades complexas*, seja enquanto *cravamentos de enunciados de verdades* sobre a corporeidade (como é o caso da edificação histórica de *jogos de verdades* sobre o que venha a ser o *normal* e o *patológico*, na constituição de um *corpo sexualizado*, presente nos estudos de *História da Sexualidade – Volume 1*), seja enquanto disposições espaciais e arquitetônicas que irão incidir sobre corpos, na consolidação de suas identidades (é o caso dos regulamentos disciplinares das escolas na constituição de corpos obedientes e dóceis ou do desenvolvimento de uma certa *ortopedia corporal*, os quais dividem os corpos em espaços nas fábricas, para extração de suas forças úteis), seja enquanto constituição de uma *relação consigo*, através de anotações de sonhos, de hábitos

---

<sup>10</sup> Ibid, p. 75.

ou dos próprios pensamentos e sentimentos enquanto referenciais para uma *ética da existência*, conforme sinalizam seus estudos sobre a Grécia Antiga.

Em outras palavras, Foucault centra sua analítica dentro de uma perspectiva de *jogos de multiplicidades*, fossem eles primordialmente enfocados enquanto verdades discursivas, ou de relações de forças de poder/saber ou estéticas (ou melhor, as três instâncias inter-articuladas como efeito de conjunto de sua obra).

Sob um viés específico, podemos reconhecer que, para Foucault, os *enunciados de verdades* são *raridades*, na medida em que demandam um esforço de pensamento para que se alcance a sua expressão - a sua *dizibilidade* - a qual, freqüentemente, só é perceptível pelo pesquisador a partir de uma análise de amplos momentos históricos.

Por sua vez, vemos o estabelecimento de um jogo de pressuposição recíproca entre a *raridade dos enunciados* e a *multiplicidade de sentidos* deles advindo. Exemplificativamente e no âmbito de nosso estudo, vemos pesar a reconhecível pluralidade de sentidos - compreendida enquanto “pletora do significado em relação a um significante único” (Foucault, M., 1969, *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 136) - que a enunciação de *corpo* possa vir a comportar. Aliás, pluralidade esta evidenciada pelas variadas *enunciações de verdades* sobre o corpo estudadas por Foucault. Por exemplo: *corpos disciplinados, excluídos, delinqüentes, enlouquecidos, patologizados*, dentre outros.

No entanto, a *raridade* da palavra *corpo* enquanto enunciação geral sobre a qual inúmeras formações discursivas se desenvolvem (por exemplo, a Biologia, a



Psicologia, a Medicina, a Antropologia, a Religião, a Acupuntura, a Astrologia) leva Foucault a estudá-la mediante amplas temporalidades, as quais não se relacionam diretamente com o suceder linear de eventos históricos, mas constantemente associadas a certos rearranjos de dizeres na produção de conhecimentos. Isto porque, para Foucault, *episteme* “não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época” mas, sim, “é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas” (Foucault, 1969, p. 217).

Ou seja, as emergências das raridades enunciativas no processo de formação de discursos e de conceitos, foram analisadas, em certa etapa da arqueologia de Foucault (principalmente em *As Palavras e As Coisas* e em *A Arqueologia do Saber*), enquanto transformações epistêmicas e, portanto, sujeitas a um campo variado de relações, com suas rupturas, escanções e descontinuidades, inerentes aos realinhamentos e entrecruzamentos dos múltiplos saberes, em seus *jogos de enunciações de verdades*, nos processos de evolução da mentalidade e dos saberes do homem.

Aliás, nesta etapa, lembremos que para Foucault, *episteme* é

o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização; a repartição desses limiões que podem coincidir, ser subordinados uns aos outros, ou estarem defasados no tempo; as relações laterais que podem existir entre figuras epistemológicas ou ciências, na medida em que se prendam a práticas discursivas vizinhas mas distintas (Foucault, 1969, p. 217).

A seguir, podemos ilustrar esta heterogeneidade dos saberes, em seus diversos limiares, a partir de uma investigação nossa que preliminarmente apresentaremos sobre a fase arqueológica de Foucault, referente à transmutação dos enunciados do corpo desde a Renascença até a Modernidade, conforme presente em *As Palavras e As Coisas*.

Compreendemos que este estudo serve como um exemplo e embasamento para nossas investigações sobre o corpo na fase genealógica de Foucault, como no corpo em *A Fenomenologia da Percepção*.

### **3.1 O Enunciado da Constituição do Sujeito Moderno: A Entrada do homem na História**

Foucault destaca, em "As Palavras e As Coisas", no seu estudo sobre a arqueologia das ciências humanas, três grandes fases do pensamento ocidental: a Renascença (por volta do século XVI), a Época Clássica (séculos XVII e XVIII) e a Modernidade (séculos XIX e XX).

Até o fim do século XVI, a concepção cosmológica da Renascença buscava reconhecer semelhanças entre o homem e o macrocosmo, estabelecendo laços estreitos entre a natureza humana, os fenômenos da Natureza (no sentido amplo do termo) e a infinitude, de forma que "o mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem" (Foucault, M., 1966, As Palavras

e As Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas. São Paulo: Martins Fontes, p.33).

Assim, construía-se o homem feito "espelho do mundo", a refletir todos os fenômenos da natureza: um homem assemelhado aos reinos animal, mineral e vegetal. E siderado, tendo a natureza dos seus *corpos/almas* projetada a uma Grande Ordem Celestial, em uma conformação de discursos que vasculhava infinitas similitudes entre a Natureza, o Macrocosmo e o microcosmo individual.

Ou seja:

[...] na vasta sintaxe do mundo, os diferentes seres se ajustam uns aos outros; a planta comunica com o animal, a terra com o mar, o homem com tudo que o cerca. A semelhança impõe vizinhanças que, por sua vez, asseguram semelhanças. O lugar e a similitude se imbricam: vê-se crescer limos nos dorsos das conchas, plantas nos galhos dos cervos, espécies de ervas no rosto dos homens; e o estranho zoófito justapõe misturando-as, as propriedades que o tornam semelhante tanto à planta como ao animal<sup>11</sup>.

Assim, o homem se tornava apenas um elo de ligação, um ponto de contato e de suporte entre a diversidade de forças da natureza e a amplitude cósmica reconhecidas. O homem enquanto elemento de articulação entre o céu, a terra, os animais, as plantas, os metais e os fenômenos da natureza.

Ou conforme as palavras de Paracelso, "o homem descobrirá que contém 'as estrelas no interior de si mesmo [...], e que assim carrega o firmamento com todas as influências'"(Foucault, 1966, p.37), de tal forma que conceber o homem como foco de estudo separado do infinito simplesmente era inconcebível ou discursivamente impossível.

---

<sup>11</sup> Ibid, p. 34.

Com o advento da Época Clássica, no transcurso dos séculos XVII e XVIII, houve uma desvalorização das redes de semelhanças da Renascença. Assim, a similitude renascentista passa a ser revestida de obscuridade enquanto um conhecimento vago, impreciso e, portanto, desqualificado. Repelida aos “confins do saber, [...] ela se liga à imaginação, às repetições incertas, às analogias nebulosas”<sup>12</sup>.

Para melhor analisar esta etapa, é preciso destacar a própria conceituação de *episteme*, elaborada por Foucault sobre a Época Clássica, enquanto

um sistema articulado de uma *máthêsis*, de uma *taxinomia* e de uma *análise genética*. As ciências trazem sempre consigo o projeto mesmo longínquo de uma exaustiva colocação em ordem: apontam sempre para a descoberta de elementos simples e de sua composição progressiva; e, no meio deles, elas formam quadro, exposição de conhecimentos, num sistema contemporâneo de si próprio. O centro do saber, nos séculos XVII e XVIII, é o *quadro*. Quanto aos grandes debates que ocuparam a opinião, alojam-se muito naturalmente nas dobras dessa organização<sup>13</sup>.

Portanto, segundo Foucault, a Época Clássica é um período discursivo voltado para a ordenação dos diversos seres vivos da natureza com o intuito de estabelecer uma taxinomia da diversidade da vida no planeta, no processo de sistematização e de nomeação dos reinos animal, vegetal e mineral.

Ou seja, um deslocamento de uma ordem das razões cosmológicas para uma ordem do discurso enquanto representação “isto é, da linguagem, na medida em que ela representa - a linguagem que nomeia, que recorta, que combina, que articula e desarticula as coisas, tornando-as visíveis na transparência das palavras” (Foucault, 1966, pp. 326/327).

---

<sup>12</sup> Ibid, p.34.

<sup>13</sup> Ibid, p.89.

Desta maneira, a linguagem na análise das coisas tem uma função de decomposição destas em unidades simples para a facilitação das combinações dos seus respectivos elementos constituintes. E enquanto expressão do poder do discurso, “a linguagem transforma a seqüência das percepções em quadro e, em retorno, recorta o contínuo dos seres em caracteres. Lá onde há discurso, as representações se expõem e se articulam”<sup>14</sup>.

Assim, se ainda os elementos da natureza são considerados enquanto frutos da criação de Deus, o homem, de maneira até então inédita, se torna o ordenador do mundo criado.

Mas o homem não era fonte transcendental de significação porque o sentido já estava pronto enquanto imanência proveniente de Deus. Cabia ao homem, portanto, passar à ordem convencional da linguagem um sentido que já estava impregnado originariamente nas coisas. Em outros termos, o problema da *correspondência* entre as palavras e as coisas reduzia-se, no classicismo, à tarefa de ordenar a grande criação celestial.

Sob outro aspecto, na medida em que o homem elabora o mapeamento dos vários reinos da natureza, ele se volta aos "*temas vitalistas*" como uma de suas frentes de trabalho, através da constituição de um saber em construção então denominado de *história natural*.

Tais temas vitalistas emergem enquanto um dos sustentáculos da nova articulação entre os enunciados do homem, da vida e do corpo.

Por outro lado, Foucault nega a existência das *ciências da vida* na Época Clássica (dentre elas, a Biologia), e argumenta que "até o fim do século XVIII, a

---

<sup>14</sup> Ibid.

**vida não existe. Apenas existem seres vivos.** Estes formam uma, ou antes, várias classes na série de todas as coisas do mundo” (Foucault, 1966, p. 75, grifo nosso). Assim, Foucault releva da enunciação da *vida* nesta fase, o seu sentido meramente taxinômico na universal distribuição dos seres.

Ou seja, na Época Clássica a *vida* é apenas uma “categoria de classificação”, e não “um limiar” enunciativo para a produção de novos saberes<sup>15</sup>.

Neste sentido, observa-se que a própria díade corpo/alma ainda não se manifesta como fonte de estudos de cunho humanista/antropológico, na medida em que “antes do fim do século XVIII, o *homem* não existia” enquanto um domínio próprio na produção do conhecimento. Mas apenas enquanto “espécie” ou “gênero” catalogável pelas ciências naturais (Foucault, 1966, p. 324).

Mais especificadamente:

Os temas modernos de um indivíduo que vive, fala e trabalha segundo as leis de uma economia, de uma filologia e de uma biologia, mas que, por uma espécie de torção interna e de superposição, teria recebido, pelo jogo dessas próprias leis, o direito de conhecê-las e de colocá-las inteiramente à luz, todos esses temas, para nós familiares e ligados à existência das 'ciências humanas' são excluídos pelo pensamento clássico: não era possível naquele tempo que se erguesse, no limite do mundo, essa estrutura estranha de um ser cuja natureza (a que o determina, o detém e o atravessa desde o fundo dos tempos) consistisse em conhecer a natureza e, por conseguinte, a si mesmo como ser natural (Foucault, 1966, p. 327).

Sob tais campos discursivos, a importância da edificação de um "espaço taxinômico de visibilidade" poderia encontrar no corpo um suporte privilegiado para sua implementação. Mas, paradoxalmente, o caráter superficial da

---

<sup>15</sup> Ibid, p.176, grifo nosso.

classificação dos seres levou à desqualificação dos corpos animais e da anatomia (em virtude da complexidade de tais corpos e de tais investigações) enquanto objetos de pesquisa, só voltando a ocupar um local de destaque científico no fim do século XVIII, através dos estudos de Cuvier<sup>16</sup>.

Por outro lado, nos séculos XVI e XVII, ocorreu a valorização das plantas, o que determinou o avanço dos estudos botânicos. Sobre tal assunto, Foucault (1966) considera que "a disposição fundamental do visível e do enunciável não passa mais pela espessura do corpo. Daí o primado epistemológico da botânica [...] na medida em que muitos órgãos constitutivos são visíveis na planta e não o são nos animais"<sup>17</sup>.

Quanto à postura do pesquisador diante da pesquisa no Classicismo, identifica-se uma dessensibilização sobre os *corpos/almas* como fundamental para permitir o esquadramento dos reinos a serem elencados.

Isto se clarifica na medida em que Foucault ressalta a minimização dos apelos sensoriais do pesquisador ao efetuar suas investigações, através das seguintes "exclusões", já que revestidas de "incerteza" e, portanto, dificultando o estabelecimento de taxinomias universais: o *ouvir-dizer*; mas também *o gosto* e *o sabor*, e uma limitação muito estreita do *tato* a designações de oposições bastantes evidentes (como as do liso e do rugoso). Em decorrência, emerge o privilégio quase exclusivo da *vista*: "o sentido da evidência e da extensão" (Foucault, 1966, p. 146).

---

<sup>16</sup> Ibid, p.152.

<sup>17</sup> Ibid, p.151.

Tais posicionamentos do pesquisador face ao objeto a ser pesquisado sinalizam para uma verdadeira *arqueologia das disposições sobre os corpos do homem enquanto estudioso*, e explicitam uma noção de campo corporal/sensório do sujeito pesquisador, de forma a ser possível reconhecer que esse campo, “muito mais do que o acolhimento enfim atento às próprias coisas, define a condição de possibilidade da história natural e do aparecimento de seus objetos filtrados: linhas, superfícies, formas, relevos”<sup>18</sup>.

Em outras palavras, a disposição dos corpos/almas desenvolvida pelos intelectuais da Época Clássica propiciaram a produção do conhecimento peculiar deste período, no qual os corpos estudados eram revestidos de um caráter de uma *mínima visibilidade*, suficiente e restrita para os preenchimentos dos seguintes pressupostos a seguir:

[...] observar é, pois, contentar-se com ver. Ver sistematicamente pouca coisa [...] As representações visuais vão enfim oferecer à história natural o que constitui seu objeto próprio [...] Esse objeto é a extensão de que são constituídos os seres da natureza - extensão que pode ser afetada por quatro variáveis. E somente por quatro variáveis: forma dos elementos, quantidade desses elementos, maneira como eles se distribuem no espaço uns em relação aos outros, grandeza relativa de cada um (Foucault, 1966, p.148).

Ou seja, reafirma-se aqui o objetivo exclusivamente nomeador dos seres vivos desta fase histórica. O que se almejava era a definição e o acesso a uma certa *economia de marcas corpóreas*, de forma a permitir a mais eficaz e contínua nomenclatura e representação dos animais, vegetais e minerais, tornando-os visíveis na sua multiplicidade difusa.

---

<sup>18</sup> Ibid, p. 147.



E se, durante o Classicismo, a natureza surgia feita uma multiplicidade de reinos a serem esquadrihados sem que, contudo, houvesse espaço para o homem como categoria distinta a ser discriminada em tal quadro clássico, o advento da Modernidade vem estabelecer novos horizontes de racionalidade, criando campos de produção e de dispersão de discursos ao redor da questão do *objeto discursivo-homem* e de sua natureza finita enquanto *medida de todas as coisas*.

Como consequência, esse reposicionamento discursivo do *homem* na História gerou uma nova formação dos demais seres vivos enquanto objetos do discurso, de forma que, "na representação, os seres agora não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano"<sup>19</sup>.

Ou seja, doravante o *homem* é o objeto central de um campo de verdades, passando a se destacar dos demais seres da natureza enquanto um domínio discursivo diferenciado e específico a ser estudado, servindo, portanto, como grade de especificação a renovadas conformações de saberes em produção e ao qual todos os outros reinos da natureza deveriam se reportar.

É justamente esta definição do *homem* como medida para todos os reinos da natureza que se tornou um dos deslocamentos mais marcantes empreendidos pelo efeito de conjunto provocado pela Modernidade, promotor de uma *reviravolta* no campo dos acontecimentos discursivos, de forma que o *homem*, antes excluído do quadro clássico, passa a ser o elemento central da coordenação tanto das pesquisas dos seres vivos como dos saberes científicos em geral.

---

<sup>19</sup> Ibid, p. 329.

Assim sendo, esta "métrica humanista" dos saberes emerge de maneira que "o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece"(Foucault, 1966, p.328).

Rabinow e Dreyfus (1995) comentam tal questão, a partir do seguinte prisma:

[...] a atividade humana de construir o quadro não podia ser representada; havia, na hierarquia de Deus, um lugar superior para o sujeito de conhecimento, enquanto animal racional, mas não para aquele que representava, pois o homem, tipo de ser especial e diferente - aquele que ordena o sujeito -, não poderia ter um lugar no quadro que ele mesmo organizou [...] Na Época Clássica, não havia lugar para o homem que era, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da ordenação. O homem não pode fazer parte do quadro clássico sem que todo um sistema se modifique radicalmente (p. 23).

E comparativamente às outras duas fases do Pensamento Ocidental aqui citadas, se na Renascença havia "uma *metafísica* da representação e do infinito", e no Classicismo "uma *análise* dos seres vivos", na Modernidade se constitui "uma *analítica* da finitude e da existência humana" (Foucault, 1966, p.333).

Por conseguinte, no final do século XVIII, ocorre uma importante modificação do sistema de pensamento ocidental através do evento sócio-histórico-cultural, caracterizado por Foucault, como a "***entrada do homem na história***". Trata-se da mutação de conformação discursiva denominada de ***analítica da finitude do homem***: "é uma analítica [...] em que o ser do homem poderá fundar em sua positividade todas as formas que lhe indicam não ser infinito" (Rabinow e Dreyfus, 1995, p. 22).

Ou seja, a partir de tal reconfiguração discursiva, *o homem* passa a ser delineado como uma figura passível de pesquisas empíricas, alicerçada sobre sua

própria finitude, tendo o corpo como um *novo* universo a ser vasculhado, analisado e exaustivamente estudado enquanto objeto de investigação distinto e discriminado. Em outras palavras, "um ser cuja finitude lhe permite tomar o lugar de Deus"<sup>20</sup>.

Desta maneira, a Modernidade se materializa como uma verdadeira consagração da natureza finita do homem e sua possibilidade de averiguação positivista a qual, por sua vez, se debruça sobre a corporeidade humana como um objeto a ser cientificamente dissecado e interpretado.

Esta nova conformação da *episteme* moderna foi acompanhada de uma revisão da articulação da concepção de *vida* e da sua funcionalidade enquanto objeto de análise de muitos saberes científicos.

Rabinow e Dreyfus ressaltam os motivos por que Foucault não esclarece as causas desta reconfiguração discursiva fundamental:

[...] ele apenas aponta as mudanças ocorridas, recusando as explicações tradicionais da história ou das ciências sociais. Ele não as explica. O motivo desta sua obstinação é menos uma tendência ao obscurantismo do que o simples fato de que qualquer explicação só teria sentido num sistema específico de referência, numa *episteme* específica. Toda explicação dada sobre a passagem de um período para o outro nada acrescentaria à nossa compreensão da natureza fundamentalmente abrupta e inesperada de tais mudanças (Rabinow e Dreyfus, 1995, p. 30).

### **3.2 O Enunciado da Entrada da Vida na História**

E, como dissemos, nos séculos XVI e XVII ocorreu a valorização das plantas enquanto objeto de estudo pois ela se adequava aos pressupostos de

---

<sup>20</sup> Ibid, p. 32.

superficialidade, continuidade e universalidade inerentes ao quadro clássico, resultando, em contrapartida, que os corpos animais e a anatomia só voltaram a ocupar um local de destaque científico no fim do século XVIII, através dos estudos de Cuvier e de suas pesquisas anátomo-funcionais dos animais (Foucault, 1966, p.152).

Um dos pontos decorrentes deste processo de reavaliação da importância dos estudos dos animais e da anatomia foi a *introdução de um elemento temporal* desqualificado nos estudos das plantas, e mais destacado na natureza animal, o qual incita um radical redimensionamento da percepção e do olhar investigador em pesquisa: a presença destacada da *vida e da morte*, mais visível nos corpos dos animais em geral, enquanto depositários de sua própria *história*.

Esta ruptura do quadro clássico e o estabelecimento de um novo rearranjo dispositivo dos seres vivos ocorreu de maneira que eles passaram a ser reagrupados, em torno do “**enigma da vida**” (Foucault, 1966, p.320, grifo nosso).

É possível esclarecer tal rearticulação discursiva na medida em que se relembram as características constitutivas da taxinomia clássica:

[...] Edificava-se esta inteiramente a partir das quatro variáveis de descrição (formas, número, disposição, grandeza) que eram percorridas, como num só movimento, pela linguagem e pelo olhar; e, nessa exposição do visível, a vida aparecia como o efeito de um recorte - simples fronteira classificatória (Foucault, 1966, p. 284).

### **3.3 O Enunciado da Entrada do "Corpo" na História**

Neste contexto de amplas reformulações de objetos e de regras discursivas é que compreendemos que a entrada do *homem* na História só se tornou efetiva na medida em que a concomitante produção dos múltiplos saberes científicos, típicos do pensamento analítico da Modernidade tiveram, como ponto de apoio, o corpo do homem *moderno*.

Para tanto, promoveu-se uma ampliação da *espacialidade do corpo* no universo dos discursos. Neste contexto, o corpo se tornou um enunciado de indagações, de várias ciências emergentes, sobre o que viria a ser o *homem*, em seus mais diversos campos de estudo.

E além desta ampliação da *espacialidade discursiva* do corpo, ocorreu uma *centralização do corpo* como foco dos estudos empíricos sobre a finitude do homem, "[...] marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem" (Foucault, 1966 – p.331).

A partir da Modernidade, então, verifica-se uma proliferação de campos de verdades sobre o que é o corpo humano, focado sobre os mais diversos saberes emergentes: a Medicina, a Biologia, a Antropologia, as Ciências Sociais, a Economia, a Demografia, a Psiquiatria, o Direito, a Psicologia, a Higiene, a Política.

Neste sentido, o corpo passa por *dois deslocamentos transformadores de sua disposição no campo dos discursos*, no que tange ao âmbito das três "*épistémès*" do pensamento ocidental, analisadas por Foucault.

Por um lado, foi a partir da Modernidade que a corporeidade obteve um *“status” de profundidade a ser discursivamente vasculhada, definida e explorada*, de forma que a tridimensionalidade física dos corpos passa a ser validada como contexto epistemicamente passível de se tornar objeto de pesquisa, em todas as suas angulações e nivelações, as quais passaram a ser construídas no domínio especificado de cada ciência.

E se compararmos, nos períodos anteriores da história dos enunciados do corpo, veremos que, na Renascença, o corpo se apresentava apenas como mera pontualidade residual, encravada na sua *quase* invisibilidade, na correlação das semelhanças articuladas entre o micro e o macrocosmo. E no Classicismo, o *corpo-superfície*, sustentáculo de discursos que lhe imprimiam apenas certas sinalizações gerais - tais como ranhuras, linhas, fissuras inscritas na superfície dos corpos dos seres vivos em geral - no processo de representação e classificação dos seres vivos.

Assim, na Modernidade, o corpo se avoluma e contém dimensões espaciais a serem claramente discriminadas; possui disposições funcionais (respiração, circulação, digestão, dentre outras), as quais passam a ocupar um lugar privilegiado nas pesquisas; possui uma série de sentidos e percepções que precisam ser enumeradas e analisadas as quais, por sua vez, provocam uma série distinta de estimulações a todos os sentidos do pesquisador; está sujeito aos processos desenvolvimentais (os quais, então, passarão a ser discriminados) advindos do transpassar do tempo e das transmutações e peculiaridades da cultura, da história e da sociedade; passa a ser um corpo que, na somatória com outros corpos, produz a concretude fundamentadora da noção de população e de

suas implicações demográficas; se tornará a fonte intrigante de inúmeras pulsões e forças instintuais ancestrais; se configurará como o ponto de apoio de diversos diagnósticos que elencarão uma série constantemente renovável de patologias, desvios comportamentais e a imanência de vários padrões de normalidade.

Enfim, desde a Modernidade até a sociedade contemporânea, o corpo se transforma em uma fonte múltipla de indagações a serem percorridas pelas ciências então nascentes no processo de produção de renovados campos de *verdades* sobre a sua *natureza*.

Neste sentido, Foucault destaca a estreita relação entre a analítica da finitude do homem e a corporeidade como um de seus fundamentos centrais:

[...] Mas, à experiência do homem é dado um corpo que é seu corpo - fragmento de espaço ambíguo, cuja espacialidade própria e irreduzível se articula contudo com o espaço das coisas[...] Isso quer dizer que cada uma dessas formas positivas, em que o homem pode aprender que é finito, só lhe é dada com base na sua própria finitude. Ora, esta não é a essência melhor purificada da positividade, mas aquilo a partir do que é possível que ela apareça. O modo de ser da vida e aquilo mesmo que faz com que a vida não exista sem me prescrever suas formas me são dados, fundamentalmente, por meu corpo [...] (Foucault, 1966, p.331).

Ou seja, tanto o homem como o corpo em suas finitudes são considerados invenções do pensamento moderno, em um jogo de práticas discursivas no qual as limitações do homem (suas positivities) são, ao mesmo tempo, “distintas daquelas condições que tornam o conhecimento possível (o fundamental) e equivalentes às mesmas” (Rabinow e Dreyfus - 1995, p. 33).

E assim, a partir do jogo de verdades no qual o positivo e o fundamental se produzem e se inter-remetem, vemos Foucault apresentar as *regras de*

*transformação* do homem e de seu corpo, produzidos no contexto da analítica da finitude:

[...] É nesse espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude – tão ligada ao destino do pensamento moderno – vai desdobrar-se: é aí que se verá sucessivamente **o transcendental repetir o empírico, o cogito repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo; é aí que se firmará, a partir dele próprio, um pensamento do Mesmo irredutível à filosofia clássica**<sup>21</sup>.

De acordo com os comentários de Rabinow e Dreyfus (1995, p. 34), os três *duplos* destacados por Foucault e acima expostos se referem, respectivamente, no processo de racionalização sobre o aparecimento do homem moderno, às seguintes questões:

a) “(1) como um fato, entre outros fatos, para ser estudado empiricamente e, além disso, como a condição transcendental de possibilidade de todo o conhecimento;”

A origem epistêmica desta problematização remonta à distinção kantiana entre empírico e transcendental. Segundo Rabinow e Dreyfus (1995), Kant tenta “resgatar a forma pura do saber da história e do mundo factual” (p. 35), a partir de um modelo de produção de conhecimento por ele sistematizado no qual os dados da realidade empírica, revestidos de obscuridade, poderiam ser depurados na dinâmica da produção de universais sobre o mundo e o homem, a partir desses mesmos elementos, fornecidos pela facticidade.

As limitações deste *duplo* empírico/transcendental, seja no que se refere à contaminação do transcendental, no processo de produção de saber, pela impossível separação do indivíduo cognoscente do mundo factual no qual está

---

<sup>21</sup> Ibid, p. 332, grifo nosso.



imerso; seja pelas próprias limitações dos enunciados científicos, ao não levarem em consideração os aspectos experienciais e fenomenais do mundo vivido, são focos de questionamentos tanto de Merleau-Ponty como de Foucault, e serão em breve abordados.

b) “(2) [o aparecimento do homem] como cercado por aquilo que não pode se esclarecer (o impensado) e, além disso, como um cogito potencialmente lúcido, fonte de toda a inteligibilidade;”

A Modernidade, ao pressupor o homem e seu corpo como focos privilegiados de produção do conhecimento enquanto objetos nos jogos confusos do duplo *empírico/transcendental*, torna-os elementos em uma concepção discursiva que investe a humanidade/corporeidade modernas enquanto *lugares do desconhecimento*.

É neste sentido que Foucault situa que as verdades ocultas a serem desveladas sobre uma sondável natureza humana só podem emergir em uma articulação discursiva “segundo a qual o pensamento se dirige ao impensado e com ele se articula” (Foucault, 1966, p.341).

No que principalmente nos interessa do duplo *pensado/impensado*, Foucault reconhece que, na medida em que é

dado a um pensamento objetivo percorrer o homem por inteiro – com o risco de nele descobrir o que precisamente **jamais podia ser dado à sua reflexão nem mesmo à sua consciência: mecanismos obscuros, determinações sem figura, toda uma paisagem de sombra a que, direta ou indiretamente, se chamou inconsciente.** [...] De fato, o inconsciente e, de maneira geral, as **formas do impensado**, não foram a recompensa oferecida a um saber positivo do homem. **O homem e o impensado são, ao nível arqueológico, contemporâneos** (Foucault, 1966, p. 342, grifo nosso).

Em outras palavras, Foucault questiona a própria existência natural ou essencial de uma instância psíquica denominada *inconsciente*, mas a situa em um série de acontecimentos discursivos que permitem a emersão destes discursos *psis* em questão. Ou seja, se podemos conceber o *inconsciente* é a partir de uma abordagem arqueológico-discursiva que questiona, inclusive, sua anterioridade a determinada ordem discursiva, a qual produziria a própria possibilidade de pensá-lo.

Assim, depreende-se que o *inconsciente* não é uma descoberta empírica (positiva), mas constitutivo da modernidade, porque representa o inapreensível do homem (o impensado, o *cogito* vazio, etc.), fazendo parte do contexto da formação discursiva da finitude do homem.

c) “(3) [o aparecimento do homem] como o produto de uma longa história cujo início nunca poderá alcançar e, além disso, paradoxalmente, como a fonte desta mesma história.”

Foucault questiona a pretensão do homem de encontrar a sua origem perdida no mundo e no tempo, então considerada, principalmente pelos historiadores do século XIX, como longínqua e de difícil acesso. É justamente este fundamento de difícil acessibilidade que Foucault irá implodir. Isto porque considera que

[...] o homem só se descobre a uma historicidade já feita: não é jamais contemporâneo dessa origem. [...] É sempre sobre um fundo já começado que o homem pode pensar o que para ele vale como origem. Esta, portanto, de modo algum é para ele o começo – uma espécie de primeira manhã da história a partir da qual se houvessem acumulado as aquisições ulteriores”<sup>22</sup>. E acrescenta: “A origem é, bem antes, a maneira como o homem em geral, como todo e qualquer homem, se articula com o já começado **do**

---

<sup>22</sup> Ibid, p. 346, grifo nosso.

**trabalho, da vida e da linguagem** (Foucault, 1966, p. 346, grifo nosso).

Ou seja, é dentro de um certo campo de verdades, histórica e discursivamente situadas, que a noção de origem pode ser reconhecida e produzida.

E o *reco do homem da origem*, destacado por Foucault, é a regra de determinada conformação discursiva moderna que funciona, semelhantemente ao *pensado* e o *impensado* do homem, enquanto concepções discursivas arqueologicamente coincidentes, mas sob outro mecanismo dispositivo.

A relação recuada do homem com sua origem pressupõe que os discursos da origem do homem se situam em uma temporalidade distante e primitiva, se referida ao homem concebido na modernidade, o qual usaria dos saberes contemporâneos para desvendar os mistérios de sua origem selvagem.

Este tipo de pressuposição cria uma verticalidade temporal do homem no processo de conhecimento de sua origem. Desta maneira, falseia e oculta o fato de que ambas as concepções são, na verdade e como já dissemos, arqueologicamente coincidentes.

Este aspecto se aplica também aos discursos que buscam *a origem fundante dos fenômenos corpóreos*, seja do ponto de vista da Biologia, da Medicina, da Genética, da Psicanálise, da Psicologia, dentre outros saberes humanistas.

De maneira que a realidade do corpo é imanente aos embates histórico-discursivos dos duplos estudados, nos múltiplos enredamentos enunciativos sobre a finitude do homem, modernamente considerado.

Sob outro prisma (mas ainda no contexto de sua arqueologia dos saberes), é Foucault quem, em *A Arqueologia do Saber*, estuda as **regras de formação dos objetos das formações discursivas**.

Para tanto, parte do exemplo do desenvolvimento do discurso da psicopatologia. Nele reconhece suas diversas categorias, dentre elas as de *doença, alienação, anomalia, demência, neurose ou psicose, degenerescência*, etc.. E a partir destas enunciações, indaga sobre qual foi o regime de existência da loucura enquanto objeto do discurso (Foucault, 1969, p.47).

Neste contexto, denomina de *grades de especificação* aos

sistemas segundo os quais separamos, opomos, associamos, reagrupamos, classificamos, derivamos, umas das outras, as diferentes 'loucuras' como objetos do discurso psiquiátrico (essa grades de diferenciação foram, no século XIX, **a alma**, como grupo de faculdades hierarquizadas, vizinhas e mais ou menos interpenetráveis; **o corpo**, como volume tridimensional de órgãos ligados por esquemas de dependência e de comunicação; **a vida e a história dos indivíduos**, como seqüência linear de fases, emaranhado de traços, conjunto de reativações virtuais, repetições cíclicas; **os jogos de correlações neuropsicológicas** como sistemas de projeções recíprocas e campo de causalidade circular<sup>23</sup>).

No que se refere ao nosso trabalho, parece-nos muito apropriado articularmos o *corpo* e a *alma* enquanto *grades de especificação*, seja em relação a Foucault como a Merleau-Ponty. Foi o que, em certo grau, já efetuamos neste capítulo ao exemplificarmos o enunciado do *corpo* como *grade de especificação*

<sup>23</sup> Ibid, p. 48, grifo nosso.

na evolução epistêmica da sua própria enunciação, em seus entrelaçamentos com outras grades de especificações, principalmente as de *vida e homem*.

Portanto, este *conceito-referência* será um dos norteadores deste nosso estudo, não necessariamente exclusivo.

Ademais, pois compreendemos que o instrumental arqueológico se apresenta efetivo no que se refere à análise do *aspecto discursivo* do corpo nos autores investigados. Como também, na medida em que reconhecemos não haver ruptura entre *arqueologia e genealogia*, já que

[...] a parte crítica da análise se prende ao sistema de encobrimento do discurso; ela tenta assinalar, limitar os princípios de ordenamento, exclusão e raridade do discurso. Enquanto a parte genealógica da análise se prende, em troca, às séries de formação efetiva do discurso: ela tenta alcançar com seu poder de afirmação, e eu entendo por isso não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais poderemos afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas (Foucault, M. A Ordem do Discurso, pp. 71/72).

A partir desta proposta de investigação através de uma metodologia que, de maneira móvel, entrecruza uma analítica do discurso (*arqueologia*) com seus efeitos de poder (*genealogia*), é que continuaremos nossas tematizações, agora sobre o enunciado do *corpo* na genealogia de Foucault.

## ENUNCIADOS DO CORPO

### NA GENEALOGIA DE FOUCAULT

#### **4.1 Os Enunciados do Corpo e da Alma, seus Elementos e sua Dinâmica**

Por ocasião de nosso Mestrado, reconhecemos que Foucault busca construir a genealogia de uma série de conceitos, construídos ao redor do corpo e a ele acessados, através dos posicionamentos discursivos historicamente constituídos.

Em outras palavras, busca-se dissecar o alcance de tais discursos sobre os corpos dos indivíduos enquanto mecanismos gerais de dominação, de controle, submissão, docilidade, utilidade e normalização de condutas, dispersos anonimamente em toda a rede social, almejando acentuar, assim, o vínculo existente entre o binômio corpo/alma e a díade saber/poder.

Com tal enfoque, Foucault *destrona* a alma de sua compleição metafísica ou divina, ou como entidade abstrata e parte da natureza a-histórica do homem. A alma é elemento focal, diretamente produzido junto ao exercício de saber/poder sobre o corpo. O corpo é “superfície de inscrição para o poder, com a semiologia por instrumento; a submissão dos corpos pelo controle das idéias” (Foucault, 1975, p.93).

Portanto, não se trata de conceber, conforme certas correntes da metafísica clássica, uma alma dissociada do corpo em um processo dualista de relação, mas sim uma noção de alma criada diretamente sobre o corpo, em função dos interesses políticos sobre ele concentrados.

Em síntese, Foucault considera “a alma, efeito e instrumento de uma anatomia política: *a alma, prisão do corpo*”<sup>24</sup>.

Desta maneira, ao inverter a clássica proposição platônica quanto ao binômio corpo/alma (lembremos, para Platão, “*o corpo é a prisão da alma*”), Foucault desnuda o elemento anímico de seu suposto caráter mitificador ou transcendental, pois faz da alma o foco de atuação do poder/saber sobre o corpo – a alma do delinqüente, do louco, do aprisionado, do sexualizado, por exemplo – enquanto elemento discursivo-semiótico para o acesso e o exercício dessas forças sobre ele.

Neste contexto, para Foucault, a alma moderna é “o correlativo atual de uma certa tecnologia do poder sobre o corpo”<sup>25</sup>. Vale a pena retomar e citar essa passagem onde Foucault descreve o *estatuto da alma moderna*:

Não se deveria dizer que a alma é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem um realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência. Realidade histórica dessa alma, que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes de procedimentos de punição, de vigilância, de castigo e de coação. Esta alma real e incorpórea não é absolutamente substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a

---

<sup>24</sup> Ibid, p.30, grifo nosso.

<sup>25</sup> Ibid, p.31

engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder. Sobre essa realidade-referência, vários conceitos foram construídos e campos de análise foram demarcados: psique, subjetividade, personalidade, consciência, etc.; sobre ela técnicas e discursos científicos foram edificados; a partir dela, valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo. Mas não devemos nos enganar: a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica. O homem de que nos falamos e que nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma ‘alma’ o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo (Foucault, 1975, pp. 31/32).

Em síntese, realidade da alma como uma produção sócio-histórica-cultural, através do desenvolvimento de uma série de discursos e saberes, que só têm significado materializados no corpo, em instituições, em práticas sociais.

É adesiva aos corpos e comportamentos, mas enquanto realidade histórico-discursiva.

\*

Em estudos recentes para esta tese, retomamos que Foucault é um cartógrafo que faz *mapeamentos* das disposições estratégicas sobre os corpos das confrontações entre saberes/poderes, tendo a alma moderna como instrumento deste exercício.

Aliás, este aspecto instrumental da alma moderna é o que nos permite compreendê-la não como emanção ou essência metafísica do corpo, mas como instrumento construído historicamente, com intuito diagnóstico – constitutivo de



um saber - e de intervenção estratégica – enquanto exercício de poder (Silveira, F.A e Furlan, R., 2003, Corpo e Alma em Foucault – Postulados para uma Metodologia da Psicologia – in Revista Psicologia USP. São Paulo: Edusp, Volume 14 , no.3, p. 5), p. 26).

É o que poderíamos denominar de *estrategismo funcional dos cartogramas foucaultianos*, o qual insere o corpo, mais do que enquanto uma materialidade, um *elemento funcional*, ou mais, a grade de especificação enunciativa fundamental na sua correlação com a alma moderna. Nas palavras de Deleuze, o *corpo foucaultiano* enquanto o “foco operatório de uma funcionalidade” no processo de produção de discursos e de verdades.

Esta relação ocorreria na medida em que a a alma moderna é formadora não-substancial do corpo, já que elemento enunciativo da constituição externa do corpo. De maneira que a alma promove a *informalização do corpo* a partir dos seus efeitos pulverizadores - práticos e discursivos - sobre a corporeidade (como já vimos, efeitos colonizadores, excludentes, higienizadores, patologizadores, esquadrinhadores, dentre outros), reconfigurando a visceralidade do corpo enquanto *elemento funcional e operativo da alma moderna*.

Podemos compreender melhor esta correlação corpo/alma no contexto dos saberes/poderes, a partir de um exemplo de Deleuze ao analisar *Vigiar e Punir*:

[...] O direito penal atravessa uma evolução que faz com que ele passe **a enunciar os crimes e os castigos** em função de uma defesa da sociedade (não mais de uma vingança ou uma reparação do soberano): signos que se dirigem **à alma ou ao espírito** e estabelecem associações de idéias entre a infração e a punição (código) (Deleuze, G., 1988, p. 41, grifo nosso).

Achamos interessante esta colocação, reparando, no entanto, que as enunciações enquanto signos e sinais não só se dirigem à alma, mas enquanto efeito de sua própria incidência sobre o corpo, a constituem. É o que, ao descrever as funções da cartografia foucaultiana, o próprio Deleuze denominou de *causa imanente*, “*que se atualiza em seu efeito, que se integra em seu efeito, que se diferencia em seu efeito. Ou melhor, a causa imanente é aquela cujo efeito a atualiza, integra e diferencia*”<sup>26</sup>.

E é o que conseguimos visualizar na função da alma moderna como uma das fontes da constituição histórica do corpo. Assim a alma surge como *causa imanente do corpo*, na medida em que os enunciados dela se integram e se atualizam no processo de apropriação do corpo cartografado, já que “[...] as transformações incorpóreas, os atributos incorpóreos, são ditos, e só são ditos, acerca dos próprios corpos. Eles são o expressos dos enunciados, mas são *atribuídos* aos corpos” (Deleuze, G. e Guattari, F., 1980, *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia – Vol. 2*. Rio de Janeiro: Ed. 34, p. 27).

E é o que vemos dinamicamente no seguinte exemplo de Deleuze sobre o caráter enunciativo da alma em seus efeitos sobre a corporeidade, e em seu retorno imanente a ela própria:

‘Eu juro’ – não é o mesmo enunciado dito na família, na escola, no amor, em uma sociedade secreta, no tribunal. Não é a mesma **situação de corpo, mas tampouco é a mesma transformação incorpórea. A transformação se refere aos corpos, mas ela mesma é incorpórea, interior à enunciação** (Deleuze e Guattari, 1980, Vol.1, p. 21, grifo nosso).

Portanto, o corpo se consolida como *imanência da alma*, já que o acessa em um movimento de constante derivação, pulverização e difusão não só da corporeidade, mas da própria configuração do que venha a ser *alma*.

---

<sup>26</sup> Ibid, p. 47.

Também é importante ressaltar que, na correlação dos corpos/almas em Foucault, também evidenciamos que “é possível ver, nesse sentido, as forças e a alma também como emergindo do próprio corpo, como sua manifestação frente às outras forças e almas que nele se inscrevem ou pretendem se inscrever”. Desta verificação, reconhecemos que corpo e alma se inter-constituem mutuamente, através de uma pressuposição recíproca.

\*

Um exemplo do processo de constituição dos corpos e das almas nos parece ilustrativo, a partir das análises de Elias Canetti sobre o modo de ação psicológica da *palavra de ordem* (Masse et puissance, Gallimard). Canetti supõe que

[...]uma ordem imprime na alma e na carne um tipo de agulhão que forma um quisto, uma parte endurecida, eternamente conservada”. Como decorrência, para nos livrarmos dela, teríamos que passá-la “o mais rápido possível, aos outros, para fazer ‘massa’, correndo o risco de que a massa se volte contra o emissor da palavra de ordem (p. 321-353).

Em outro sentido, considera que a palavra de ordem é “como um **corpo estranho no corpo**, um discurso indireto na fala”. Ou seja, enunciação que atravessa a correlação entre corpo e alma. Sua estranheza a tornaria um elemento *estrangeiro* na conformação dos corpos e de suas emanações. É assim que o executante do agulhão, em sua repetição muitas vezes mecânica desta verdade *alienígena*, “acusa o agulhão, a instância estrangeira, o verdadeiro culpado, por assim dizer, que transporta por toda a parte com ele”.

Ou seja, tem-se, ao proferir a palavra de ordem, o cravamento de uma verdade que é emitida em alienação da autoria do emissor. Nas palavras de Canetti, “sentimo-nos vítimas dele, e não resta então o menor sentimento para com a verdadeira vítima”.

E exemplifica destacando o constatável sentimento de inocência dos nazistas ou o esquecimento dos antigos stalinistas, exaltando “que os homens que agiram por ordem se consideram perfeitamente ‘inocentes’, e eles recomeçam, de forma ainda melhor, com outras palavras de ordem” (Deleuze e Guattari, 1980, Vol.2, p. 24, grifo nosso).

Ou seja, enunciar uma verdade sobre o sujeito é constituir um elemento que se inserirá, mais efetivamente ou não, na correlação corpo/alma de sua existência, enquanto atmosfera e valorações anímicas, que intencionam se cravar sobre os corpos, tal qual agulhões, enquanto depositantes de verdades.

\*

Por sua vez, nestes jogos de forças, o corpo é, enquanto materialidade, simultaneamente o foco de consolidação do processo produtivo de verdades que visam nele se cravar como também *o obstáculo encarnado*, o próprio nó de entrecruzamento dessas forças e de seus emergentes posicionamentos resistenciais.

Isto porque o corpo mapeado genealogicamente é o foco de atrito desses assujeitamentos. Vejamos, exemplificativamente, as rebeliões e as fugas dos

presídios como expressões concretas e locais de resistência ao ordenamento jurídico dos corpos nos espaços sociais. Como também, movimentos sociais de lutas anti-manicomiais, os quais visam rever a constituição do corpo e da alma do sujeito considerado louco, em sua expressão existencial.

Este aspecto resistente dos corpos, conforme analisamos em outras ocasiões, “impede considerar o corpo apenas como suporte ou ponto de apoio, sendo então melhor considerá-lo enquanto *destino e foco* da atuação desses enfrentamentos” (Silveira e Furlan, 2003, p. 5).

E é também esta característica resistencial dos corpos que permite que as minorias, os dominados e os excluídos reinvertam certas concepções normalizadoras de condutas, de acordo com os interesses desses grupos, transformando o próprio discurso que os rotula como anormais enquanto instrumental de afirmação de suas diferenças.

Isto nos leva a considerar que a cartografia, enquanto processo de visualização de certos deslocamentos de forças, é indiferente aos efeitos fenomênicos e locais sobre os corpos da atuação da alma moderna, sejam eles afeitos a certos interesses de dominação ou de resistência.

Isto porque este mapeamento genealógico está sempre sujeito a múltiplos reagrupamentos das configurações dos corpos/almas, os quais podemos correlacionar a certas nomenclaturas nominalistas, referentes às noções de *posição/não-posição; disposição/não-disposição e marca/não-marca*, articuláveis estrategicamente de acordo com interesses variados, de diversos grupos, eventualmente antagônicos.

Este caráter estratégico, instrumental e posicional dos corpos/almas levamos a conceber que “alma e corpo, portanto, são apenas termos dessa dinâmica tensa entre forças e formas de sentido em constante embate e formação. (Silveira e Furlan, 2003, p. 25).

Em que pese esta nossa verificação, a qual situa o corpo e a alma como *apenas termos* da dinâmica genealógica, o que precisamos acrescentar a esta aparente simplicidade é o complexo processo de enunciação das várias configurações do corpo e da alma em seus embates, já que um enunciado é uma raridade, inclusive as enunciações sobre os corpos/almas. Expressar o enunciado do corpo e da alma enquanto *simples termos* é a conformação historicamente possível para dar-lhes visibilidade enquanto elementos em um jogo de forças.

Esta simplificação é importante pois

[...] nem todas as marcas e sinais depositados sobre os corpos dos indivíduos emergem enquanto um campo de significação e de sentidos consolidados pelo exercício dos saberes/poderes. Estas sinalizações podem ainda estar atuando sobre os corpos de maneira incipiente, difusa, residual ou extremamente fragmentada, em termos da constituição estratégica de suas *verdades* sobre as corporeidades (Silveira e Furlan, 2003, p. 22).

Neste sentido, certa simplicidade é indispensável para a transmutação do enunciado do corpo enquanto elemento de um cartograma, independente da complexidade da emergência do seu solo enunciativo, associável a complexas redes de saberes, científicos ou não.

Caso contrário, a complexidade do enunciado dos corpos/almas poderá ser associada à sua suscetibilidade e vulnerabilidade ao caráter difuso dos embates dos saberes/poderes em seus entrecruzamentos, o que o tornaria ainda não muito

definível e visualizável. Ou seja, ainda as conformações enunciativas sobre os corpos-almas estariam se consolidando, estando, portanto, em *estado de latência* enquanto elementos de certas multiplicidades espaço-temporais em elaboração, até assumirem existência efetivada no mapa de forças.

É o que indiretamente nos aponta Deleuze e Guattari:

[...] Podemos dar à palavra ‘corpo’ o sentido mais geral (existem corpos morais, as almas são corpos etc.); devemos, entretanto, distinguir as ações e as paixões que afetam esses corpos, e os atos, que são apenas seus atributos não corpóreos, ou que são o ‘expresso’ de um enunciado (Deleuze e Guattari, 1980, Vol.1, p. 18).

Esta distinção nos é importante pois representa, em Foucault, a transposição das ações em paixões enquanto experiência perceptiva historicamente posicionada (por exemplo, a paixão do corpo supliciado ao ser executado) em um elemento enunciativo verificável no diagrama (neste caso, o ordenamento do rei ao suplício enquanto evento constituidor da causa imanente da alma do condenável) como o “puro ato instantâneo ou um atributo incorpóreo”<sup>27</sup> que irá tornar o corpo, como vimos, imanência da alma.

Por outro lado, é indispensável destacarmos que esta posição dos corpos/almas como termos/elementos assinaláveis em uma cartografia de forças se coaduna com a *perspectiva nominalista* das próprias proposições metodológicas de Foucault sobre o que venha a ser o poder, aspecto este que freqüentemente passa despercebido em diversos estudos sobre Foucault.

É em História da Sexualidade – Volume I, que Foucault, no capítulo sobre o Método, ao traçar as proposições norteadoras da noção de poder, elucida que

---

<sup>27</sup> Ibid.

“devemos ser **nominalistas**: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o **nome dado** a um situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (Foucault, M., 1976, História da Sexualidade I: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, P. 89).

## **4.2 Um Exemplo da Articulação Corpo-Alma na Genealogia Foucaultiana**

No que se refere a Foucault, em uma de suas entrevistas (“O Sujeito e o Poder”), declarou que queria ser lembrado pelas gerações futuras como um estudioso da “constituição do sujeito”. E, mais especificadamente, um teórico da constituição do sujeito moderno ocidental. Nas palavras do filósofo, “não é o poder, mas o sujeito” (Rabinow e Dreyfus, 1995, p. 232) que seria o tema geral das suas pesquisas.

E ainda explicitava dois significados para a palavra *sujeito*: “[...] sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a”<sup>28</sup>.

Mais do que uma opinião *à posteriori* de um autor sobre a sua obra, consideramos estas colocações como um dos norteadores deste nosso estudo sobre o corpo em Foucault, em articulação com o corpo em Merleau-Ponty.

---

<sup>28</sup> Ibid, p. 235.



Segundo Foucault, existiriam **três modos de objetivação** em nossa cultura que transformam os seres humanos em sujeitos, os quais foram abordados em suas pesquisas:

O primeiro, é o modo da investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência, como, por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso na *grammaire générale*, na filologia e na lingüística. Ou ainda, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e na economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia (Rabinow e Dreyfus, 1995, pp. 231/232).

Por sua vez, outros **dois modos de objetivação do sujeito** estudados por Foucault até o término de sua fase genealógica, os quais foram descritos por ele da seguinte maneira:

[...] Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de ‘práticas divisoras’. O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Este processo o objetiva. Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os ‘bons meninos’.  
Finalmente, tentei estudar – meu trabalho atual – o modo pelo qual um ser humano torna-se um sujeito. Por exemplo, eu escolhi o domínio da sexualidade – como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de ‘sexualidade’ (Rabinow e Dreyfus, 1995, pp. 231/232).

Esta nova conformação dos estudos de objetivação em Foucault foram fundamentadas a partir da tríade poder, saber e corpo. Como um desdobramento da sua fase arqueológica, a *fase genealógica* correlaciona os saberes a certos investimentos políticos de poder, os quais permitiram a constituição de uma rede dessas forças históricas em constante embate sobre o corpo, enquanto seu foco de acesso e de exercício, no processo de edificação da subjetividade do indivíduo moderno.

Foucault associa à noção de poder, os seguintes elementos:

[...] primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que através de lutas e afrontamentos incessantes se transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemônias sociais (Foucault, 1976, pp. 88/89).

E sinteticamente, poder “é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (ibid, p. 189).

Suas diagnoses do sujeito moderno poderiam, segundo ele próprio, serem aplicadas enquanto instrumentais diante de três tipos de lutas em seus afrontamentos: primeiramente, contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa). Em segundo lugar, contra as formas de exploração que separam o indivíduo daquilo que eles produzem; e em terceiro, contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (luta contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão da subjetividade) (Rabinow e Dreyfus, 1995, p. 235).

É assim que vemos o caráter multifacetado com o qual Foucault efetua a gênese de instâncias enunciativas, fossem elas propriamente dos jogos discursivos, das relações de poder/saber e das relações estéticas, conforme já apontamos.

No que se refere a *Vigiar e Punir*, lembremos que a obra chega em 1975, após a criação por Foucault e outros estudiosos do Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP), motivados por uma greve de fome dos presos políticos de esquerda aliados aos detentos comuns, como denúncia do sistema penitenciário.

Esta obra é um exemplo da intensa articulação presente em Foucault entre História e Filosofia na medida em que, embasando sua genealogia sobre documentos de caráter relativamente obscuros – uma descrição de um suplício, um regulamento de um reformatório juvenil, mapas de arquitetura panóptica, gravuras de “máquinas” de correção disciplinar de crianças - faz emergir entre eles uma relação na qual o fenômeno da constituição do corpo aprisionado ou do corpo delinqüente ou do corpo disciplinado só têm sentido dentro de uma maquinaria histórica, na qual as relações de poder e de saber propiciam as condições de emersão do sentido encarnado e presente.

Neste jogo de forças, a questão da experiência perceptual do sujeito (temática presente em Merleau-Ponty e a ser melhor desenvolvida à frente), se mostra para Foucault insuficiente e não simplesmente como abordagem meramente contraposta à analítica dos poderes/saberes foucaultianos, mas por estar nesta assimilada enquanto determinado reservatório de saber, constituinte de poder, eventualmente relevável de acordo com certos rearranjos historicamente situados.

Em outras palavras, Foucault propõe uma desfocalização dos discursos centrados no sujeito cognoscente, em benefício de uma intensificação dos discursos do *corpo como foco de exercício do poder/saber*.

Estes discursos sobre os corpos estariam situados enquanto imanência de um jogo de forças focado no *aqui-agora* de uma microfísica do poder, cravada, produzida e atravessada sobre os corpos, no embate do momento histórico em que tais forças se constituem enquanto potências edificadoras de subjetividade, em sua proposta de constituição de uma *história do presente*.

Os exemplos do sucesso deste empreendimento proliferam em *Vigiar e Punir*.

Reconhecemos inicialmente sua maestria ao começar o livro apresentando um relato do suplício de Robert-François Damiens, ocorrido em 2 de março de 1757. A descrição minuciosa e sangrenta de um suplício é visualizada por Foucault de maneira inovadora e paradoxal: sim, há um sujeito, objeto desta execução: ele tem nome (Robert-François Damiens), este evento pessoal está histórica e individualmente situado e seu calvário, com seus pedidos de perdão a Deus e suas manifestações de emotividade é detalhadamente registrado.

Mas o que importa para Foucault não é o fenômeno perceptual personalista de um indivíduo diante da dor a ele imposta e legalmente justificada, mas a urgência local de certo arranjo de poderes/saberes que permitiram a incidência sobre *um* corpo - então por Foucault já lançado à *desqualificação* de um *corpo qualquer* - de uma dor física e historicamente manifestável.

Sob este prisma, o paradoxo se apresenta: enquanto emergência historicamente situada do ponto de vista das relações de saber e de poder, é irrelevante se o sujeito é Damiens ou Silva: o que importa é que a historicidade destas forças se exerce sobre corpos e sujeitos e que o fenômeno historicamente situado arrebatava e se manifesta, imprimindo suas marcas físicas, fazendo produzir e emergir uma subjetividade.

Em outras palavras, Foucault não descarta o aspecto fenomenológico de suas investigações, muito pelo contrário, o acolhe, revestindo-o de historicidade impessoal (ou até melhor, “anonimizadora”).

Neste sentido, discordamos dos autores que sustentam que não há sujeito visível em sua obra. A questão parece-nos mais sutil: sim, há sujeito em Foucault, mas ele é produzido e revestido de anonimato, pois só a partir da constituição do caráter anônimo do sujeito é que é possível equipará-lo ao que Deleuze denominou de *murmúrio anônimo* dos enunciados, em suas relações de saber e de poder. Ou seja, para Foucault o sujeito só é, dentro de sua ontologia histórica, fenomenalmente visível quando determinada produção discursiva (no caso, a dele própria) o reveste de anonimato.

Em outras palavras, Foucault é um dos teóricos intensivamente produtores do sujeito anônimo, esvaziando sua intencionalidade e seu nome próprios na mesma proporção em que foi depositando sobre a questão do corpo deste sujeito *anonimizado* um campo de produções discursivas cada vez mais incidentemente crescente de forças de saberes/poderes.

Daí, depreende-se que, desse ponto de vista arqueológico-discursivo, tanto o corpo, o sujeito anônimo e os saberes-poderes em sua manifestação fenomênica são arqueologicamente contemporâneos no processo de constituição dos seus estratos discursivos-práticos, dos quais Foucault foi um exímio criador, eventualmente ocultando o deslocamento corpo/sujeito que acabamos de relevar.

A este corpo Foucault reporta seu caráter anexionista de produção de verdades. E o livro *Vigiar e Punir* continua apresentando seus exemplos desses processos produtivos: os corpos disciplinados, os corpos aprisionados, os corpos delinquentes. O mesmo processo se desdobra em *História da Sexualidade – A Vontade de Saber*, nos seus arrolamentos (por nós já elencados em estudos anteriores) sobre os mais diversos processos de produção de corporeidades

sexualizadamente situadas, no processo de exercício do poder através de múltiplos saberes cientificamente desenvolvidos através do dispositivo da sexualidade.

Exemplificando-os ilustrativamente, Foucault enumerou as inscrições históricas nos corpos pelo dispositivo da sexualidade, de quatro novas recriações históricas: “a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano, o adulto perverso” (Foucault, 1976, p.100).

Como também podemos citar a produção histórico-discursiva do universo instável das sexualidades marginais nos embates de poder-saber, em torno das fantasias e de hábitos rotulados como pervertidos, cientificamente enquadrados pelas seguintes nomenclaturas: exibicionistas, fetichistas, zoófilos, zooerastas, automonossexualistas, mixoscopófilos, ginecomastos, presbiófilos, invertidos sexoestéticos, mulheres disparênicas (Foucault, 1976, p.44).

Ou ainda a analítica de Foucault sobre como a família se torna suscetível e receptiva às influências teórico-discursivas do dispositivo da sexualidade, em virtude da sua “penetrabilidade e sua repercussão voltada para o exterior, ela é um dos elementos táticos mais preciosos para esse dispositivo”; é criada, a partir dela e em sua função, uma série de “*personagens novas*”:

a mulher nervosa; a esposa frígida; a mãe indiferente ou com obsessões homicidas; o marido impotente, sádico, perverso; a moça histérica ou neurastênica; a criança precoce e já esgotada; o jovem homossexual que recusa o casamento ou menospreza sua própria mulher (Foucault, 1976, p.105).

O que nos interessa no momento é destacar o procedimento de produção do fenômeno histórico em Foucault. Já destacamos o processo produtivo de relevância de um corpo anonimamente situado.

Em síntese, ao indivíduo personalista *desqualificado e destituído* de sua potência humanista na genealogia foucaultiana, vemos emergir um corpo ostensivamente intensificado no discurso genealógico enquanto *posição* de um sujeito historicamente situado em uma rede de forças, e como já dissemos, impregnado de uma visibilidade, sim, mas de caráter anônimo e impessoal.

A seguir, ao apresentarmos o corpo *merleau-pontyano* em *A Fenomenologia da Percepção*, simultaneamente desenvolveremos articulações do corpo em Foucault e Merleau-Ponty.

## **ARTICULAÇÕES DAS ENUNCIACÕES DO CORPO EM FOUCAULT E MERLEAU-PONTY**





## CORPOS ENREDADOS

### E CORPOS BROTADOS/GERMINADOS

#### 5.1 Introdução

A genealogia dos saberes científicos e do senso comum, efetuada por Merleau-Ponty em “Fenomenologia da Percepção” (1945), também tem na correlação corpo-alma um dos seus principais elementos alavancadores.

Em entrevista de rádio proferida na primavera de 1959 (ou seja, posteriormente à publicação desse livro) à G. Charbonnier, Merleau-Ponty nos aponta como a questão central do espírito e do corpo é fundamental no direcionamento global de todos os seus estudos:

[...] Desde que o espírito reflete sobre sua verdadeira natureza, ele se percebe somente como pura consciência, pensada no senso cartesiano, e é ele mesmo que é ainda o espectador da relação do espírito e do corpo. Ele a vê, ele a pensa, ele a constitui, ele faz parte do universo do pensado, mas ele não é um vínculo entre outra coisa do que ele mesmo” (Saint Aubert, E. (2004) – Du Lien des Êtres aux Éléments de l’être: Merleau-Ponty au Tournant des Années 1945-1951. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin.p. 111).

Ora, se é possível conferir a Descartes a conformação discursiva dualista que admite a existência de duas realidades completamente separadas: o espírito e o corpo, por ele denominados respectivamente de *substância pensante* e de *substância extensa*, é a partir dela que podemos também supor o primado do

pensamento-espírito sobre a matéria-corpo, já que se concebe que a verdade não provém, como ponto de partida, da percepção dos sentidos, mas da demonstração intelectual enquanto único princípio de conhecimento.

Conforme o trecho acima, é o espírito que vê, que pensa e que, assim, é o elemento fundamental na enunciação da precedência e da primordialidade do sujeito pensante perante a corporeidade. Isto nos levaria não só à total independência entre o pensamento e a extensão, como também à transmutação do corpo e de suas percepções enquanto mero objeto a ser discernido pelo sujeito, sob a forma de idéias, conforme os preceitos da metafísica cartesiana.

É o que Merleau-Ponty, nessa mesma entrevista, ressalta ao analisar o processo de purificação do pensamento, já que dissociado das imperfeições do corpo e, portanto, que se auto-referencia e se auto-constitui, que vemos a consideração de que

[...] é esta imanência filosófica do pensamento nele mesmo que sempre me chocou, que sempre me pareceu insuficiente, de maneira que desde meus estudos eu me propus trabalhar este problema, das relações do espírito com o que ele não é: como torná-las compreensíveis, como torná-las pensáveis [...] com a parte tomada em mim com o que, conforme certas referências, é menos espiritual, o pensamento menos puro ... (Saint Aubert, 2004, p. 111).

É assim que vemos Merleau-Ponty (1945) apresentar a fenomenologia do sujeito da percepção como maneira de suplantar a concepção idealista do sujeito cartesiano, extensamente apropriada pelos saberes científicos. Na abordagem merleau-pontyana, a experiência perceptiva é o campo primordial da relação do homem enquanto *ser-no-mundo*. É o que denominou de *facticidade do mundo* em relação às produções mentalistas, na medida em que “[...] o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me

indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (Merleau-Ponty, p.14).

E ao relevar esta *facticidade* na relação entre espírito e corpo, simultaneamente questiona as formas principais da *episteme* científicas modernas – o *empirismo* e o *intelectualismo* – como também seus embasamentos filosóficos ou seus decorrentes psicologismos, os quais desconsideram o aspecto fenomenal da experiência perceptiva.

Isto ocorre na medida em que a cientificidade é um mecanismo histórico-discursivo para se fixar e objetivar os fenômenos, na medida em que as ciências em geral não levam em conta um corpo fenomenalmente situado no *mundo*.

Isto ocorreria em virtude de perspectivas científico-filosóficas, influenciadas pela filosofia cartesiana, as quais consideram que a *percepção abre-se sobre coisas*. Nas palavras de Merleau-Ponty, a percepção, neste contexto, “se orienta como para seu fim, em direção a uma *verdade em si* em que se encontra a razão de todas as aparências”<sup>29</sup>.

Isto quer dizer que a aparição do fenômeno perceptual não acrescentaria nada na dinâmica da relação sujeito/objeto, pois a coisa já teria *em si* uma unidade ideal cuja percepção meramente a confirmaria, sem que levemos em conta o caráter atualizador da percepção a cada instante.

Partindo-se da premissa da existência de uma coisa já idealmente revestida de uma verdade intrínseca, o que temos é a cristalização do processo fenomenal dentro de certas variáveis mais ou menos fixas e quantificáveis, de acordo com

---

<sup>29</sup> Ibid, p. 85.

as singularidades verificáveis e *aprioristicamente* existentes em cada objeto natural.

Este enfoque objetivador da percepção nos permite, em decorrência, estabelecer uma série de pressupostos os quais, em seu efeito de conjunto, consolidarão a fixação da percepção pelas ciências, na medida em que se considera que “a coisa é o invariante de todos os campos sensoriais e de todos os campos perceptivos individuais” (Merleau-Ponty, 1945, p.14).

A partir deste paradigma é que veríamos se desdobrar, sob os mais diversos prismas, a *hipótese de constância*, pressuposição que se relaciona e assegura a referida invariância da coisa (dentre elas o corpo), em sua expressão perceptual.

É assim que podemos, ilustrativamente, enumerar alguns aspectos referentes a essa hipótese, presentes nas analíticas de Merleau-Ponty sobre as ciências<sup>30</sup>:

- Na medida em que as ciências reconhecem que todo conhecimento perceptual, determinado ou indeterminado em um certo instante, já reside antecipadamente na própria coisa, há uma comunicabilidade da percepção de um instante aos seqüentes e aos precedentes;

O que vemos é que, se a coisa tem um caráter invariante, é possível uma previsão da comunicação de seus efeitos no transcurso da temporalidade, sem grandes lapsos de continuidade ou extremas oscilações.

---

<sup>30</sup> Ibid, pp. 85/86.

- há uma comunicabilidade da perspectiva perceptual captada pela minha consciência perante as outras, o que torna a experiência intersubjetiva um *texto sem lacuna*;

A partir do pressuposto da objetivação da coisa percebida, transforma-se a singularidade do fenômeno perceptual do sujeito em um certo tipo de conhecimento universalizável, sem grandes rupturas e sem singularidades, o que torna a experiência intersubjetiva uma manifestação que nada acresce estruturalmente à uniformidade e homogeneidade preconcebida no âmbito individual.

Tal conformação discursiva incide diretamente sobre a corporeidade, gerando a constituição de um *estado teórico dos corpos*, fundamentada sobre componentes ideais nele intrínsecos e sobre ele incidentes. Exemplificativamente, teremos a definição dos *movimentos* abstratamente considerados dos corpos sob a atuação de uma noção de força que incide puramente sobre corpos idealmente considerados; o tabelamento das propriedades químicas dos corpos puros, aplicados idealmente sobre os corpos empíricos, em uma concepção idealizada de mundos e de indivíduos.

Como decorrência, do ponto de vista da corporeidade, teríamos a *conversão do corpo vivo em uma coisa sem interior*, já que idealmente considerado pelas pré-determinações físico-químicas e circunscrito às valorações mecanicistas científicas (Merleau-Ponty, 1945, p.14).

É o que, em última instância, Merleau-Ponty denominou como constituição do *corpo-máquina*, pois o “corpo vivo assim transformado deixava de ser meu

corpo, a expressão visível de um Ego concreto, para tornar-se um objeto entre todos os outros”<sup>31</sup>.

Esta abordagem também afetaria a concepção das relações intersubjetivas, na medida em que o corpo do outro também passaria a ser concebido como máquina, preso a uma discursividade científica que generalizaria seus movimentos, gestos e atitudes, perdendo a singularidade de sua expressividade própria.

O que está em jogo neste contexto é a constituição do próprio *sentir* em sua correlação com o *conhecer*. Se como indiretamente apontamos, em Foucault *sentir* e *saber* (como amplo campo no qual o *conhecer* é um limiar específico) são emergentemente considerados, na medida em que não há anterioridade ao *saber*, vemos se configurar uma nova dimensão enunciativa entre estes âmbitos no universo merleau-pontyano.

É o que vemos Merleau-Ponty efetuar ao situar o *sentir* em sua dimensão fenomênica enquanto qualidade corpórea investida de um valor vital, sempre referenciada a um corpo em seu processo de abertura no mundo em entrelaçamento difuso com as coisas. Assim, o sentir é a “comunicação vital com o mundo” que torna o sujeito presente no mundo. É o elo entre o objeto percebido e o sujeito, “**o tecido intencional que o esforço do conhecimento procurará decompor**” (Merleau-Ponty, 1945, p. 84, grifo nosso).

Este teor de decomposição do conhecimento almeja, por um lado, edificar a concepção científica do *sentir* como um puro *quale* enquanto qualidade pontual, instantânea e aprioristicamente considerada e categorizável nos

---

<sup>31</sup> Ibid, p. 88.

enquadramentos das ciências renegando, assim, o espetáculo do mundo e a característica fenomênica da existência em suas expressividades lacunares e abertas.

Correlacionadas a esta perspectiva, veríamos a apreensão passiva do sujeito por este *puro quale* como efeito de seus arrebatamentos, dissociados da experiência perceptiva, bem como uma concepção associacionista que veria no *sentir*, uma sucessão linear e seqüencial de eventos puros sobre corpos puros, tanto remetidos a certos processos reativos físico-químicos como a certos mecanismos psíquicos de análise de um sujeito objetivável, bem como de seus sentidos e de suas emanações anímicas.

É neste contexto que Merleau-Ponty destaca, alavancado pelos questionamentos inerentes ao fenômeno do *sentir*, aspectos gerais da estrutura da percepção enquanto *infra-estrutura vital* sem a qual o processo de racionalização, ao renegá-la, vem provocar o seu próprio esvaziamento, já que distanciando-se dos aspectos ontológicos do *ser-no-mundo*.

Esta abordagem permite concebermos que a percepção não seja mais um “ciência iniciante, mas, inversamente, que a ciência clássica é uma percepção que esquece suas origens e se acredita acabada” (Merleau-Ponty, 1945, p. 89).

Por sua vez, é o que Barbaras destaca sobre a reinversão epistêmica promovida pela fenomenologia de Merleau-Ponty. Isto porque a fenomenologia de Merleau-Ponty enfoca “a consciência a partir da percepção”, confirmando a originariedade do mundo sobre a produção de racionalidade. O que significa que “não somente que a consciência é um momento da percepção mas que a

consciência de si é uma percepção.” (Barbaras, R. (1999). Le Désir e la Distance. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. Barbaras, R., p. 88).

Assim, no seu trabalho de desvelamento do mundo originário da percepção, a filosofia merleau-pontyana demonstra a dependência entre o mundo da reflexão e o mundo da não-reflexão. E mais do que *dependência*, afirma o *primado da inter-relação eu-mundo* sobre a ordem das razões das ciências.

É assim que reafirmamos que a valorização do vivido e do experiencial na análise do *ser-no-mundo* é primordial na fenomenologia merleau-pontyana. Isto porque Merleau-Ponty considera que todo o universo é construído sobre o mundo vivido e somente a partir deste pressuposto é que se pode pensar, inclusive a ciência, com rigor. Desta maneira, é preciso que reconheçamos como pressuposto que o mundo surge como *experiência primeira*, em relação ao qual os saberes em geral são uma *expressão segunda*. Ou seja, para Merleau-Ponty, a ciência “não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido”, na medida em que ela é “uma determinação ou uma explicação dele” (Merleau-Ponty, 1945, p.3).

Desta forma, ele rompe com o pensamento científico que desqualifica o fenômeno experiencial do homem enquanto elemento originário da existência, circunscrevendo-o a categorias – ora intelectualistas, ora empiristas.

Ou seja, ele critica o processo de objetivação apriorística do vivido, através da construção de relações causais sobre nossos corpos e almas, seja enquanto objeto da biologia, da psicologia, da sociologia ou de qualquer outra ciência. Isto porque tudo o que sabemos do mundo é constituído a partir de uma



“**uma experiência do mundo** sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada” (Merleau-Ponty, 1945, p.3, grifo nosso).

Isto não quer dizer que Merleau-Ponty faça uma *ciência da percepção*, já que não concebe nem o *mundo*, nem o *eu* enquanto *objetos* dos quais o pesquisador detém as suas *leis*. Isto porque a percepção advinda da relação *eu-mundo* “é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles”<sup>32</sup>. Ou seja, ela é o *meio e campo* na constituição de pensamentos, conscientizações, significações, sentidos e percepções.

Isto nos desperta para o fato de que o *homem* não é uma categoria transparente, seja enquanto sujeito ou objeto de conhecimento, através de sua atuação enquanto sujeito constituinte da realidade, sob a égide da *consciência*, nos moldes iluministas. O mesmo se verificaria com certas enunciações a ele correspondentes, dentre elas *ser vivo*, *organismo*, inclusive *corpo* sob a ótica especializada da Medicina, da Biologia, ou mesmo das ciências humanas em geral, quando estruturadas sobre a concepção epistêmica moderna.

\*

Um outro foco das analíticas merleau-pontyanas é sua ótica sobre a correlação do pensamento científico com o *senso comum*. Ele considera que os pressupostos dos pensamentos científicos e cotidianos são semelhantes, o que permitiria que ambos se situassem sob um similar patamar enunciativo-epistêmico na medida em que estão “ambos voltados *para o objeto, para o*

---

<sup>32</sup> Ibid, p. 6.

*mundo*, e não para aquilo que faz o objeto, o mundo, vir a ser” (Moutinho, L.D.S (2003). Mini-curso na UFSCar: A Crítica da Razão na Fenomenologia de Merleau-Ponty (material apostilado), p. 1).

Isto se deve ao aspecto de que tanto o senso comum como a ciência convencional compartilham do mesmo prejuízo, ao pressuporem as coisas independentes da percepção, principalmente no que se refere à delimitação da percepção enquanto mera categoria de sensação, pois ambos delimitam “o sensível pelas condições objetivas das quais depende. O visível é o que se apreende *com* os olhos, o sensível é o que se apreende *pelos* sentidos” (Merleau-Ponty (1945, p.28).

A partir destes paradigmas, o que se vê é o amesquinamento da expressividade difusa e promíscua dos sentidos, emergentes fenomenalmente a cada instante de nossa existência, a certas categorias sensoriais definidas e localizadas no organismo, de tal forma que o olho vê, o ouvido escuta, a boca sente o paladar, o nariz capta o olfato, e assim sucessivamente...

Num sentido amplo, o que vemos é o questionamento enunciativo da percepção enquanto um elemento mecânico, um mera emanção fisiológica do organismo - um processo vital, assim como a procriação, a respiração ou o crescimento - que a situa como um *puro sentir*, fruto da ótica objetivadora da ciência, também encontrável, sob outra articulação, nos dizeres do dia-a-dia.

Assim sendo, no exercício do dogmatismo científico ou do senso comum, transforma-se o fenômeno perceptual em objeto pré-existente à sua emergência no mundo, de cunho representacional e, portanto, pré-definido, ignorando-se, em

ambos os casos, a percepção enquanto abertura do presente e do vivido, em constante atualização.

É assim que *indivíduoar o* objeto, posicionando-o “em um ponto do tempo e do espaço objetivos” expressa o anseio tanto dos cientistas como do pensamento comum da constituição “de uma potência universal” (Merleau-Ponty, 1945, p. 109).

Esta articulação se confirma no movimento a partir do qual Merleau-Ponty reconhece que “eu decolo de minha experiência e passo à *idéia*”. Neste sentido, a *idéia* se reveste, tanto quanto a enunciação científica ou ordinária de *objeto*, enquanto elementos que sustentam a busca de uma verdade universal, despida do enfoque perspectivo e situacional, descrito pela psicologia fenomenológica.

Em outras palavras, é como se a partir da tessitura enunciativa da percepção víssemos emergir, enquanto artifício dos sábios da racionalidade científica ou do homem comum, uma nova, mas contígua *teia de verdades* que, feito uma sobredobra à camada originária da experiência fenomenal vem tanto sobrepô-la (como em parte encobri-la) e, principalmente, fazer emergir um novo relevo enunciativo-discursivo a ela entrelaçado. De forma que o fenômeno perceptual passa, a partir dos efeitos preponderantes desta nova estrutura, ter uma *funcionalidade de segunda ordem* enquanto um mero anteparo bruto aos dizeres pretensamente lapidados das ciências ou do pensamento ingênuo.

Verificamos também que um dos pressupostos fundadores da objetivação do corpo/objetos/mundo em Merleau-Ponty é o *Postulado da excedência* da objetivação perante a percepção. É neste sentido que Merleau-Ponty ressalta que a objetividade “excede a experiência perceptiva e a síntese de

horizontes”, da mesma forma que o universo totalizado “excede a noção de um *mundo*, quer dizer, de uma multiplicidade aberta e indefinida em que as relações são de implicação recíproca” (Merleau-Ponty, 1945, p. 109).

Neste jogo de relevâncias, vemos Merleau-Ponty reconhecer que “não me ocupo mais de meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivos no saber antepredicativo, na comunicação interior que tenho com eles. Forma-se assim um pensamento ‘objetivo’ [...] – o do senso comum, o da ciência – que finalmente **nos faz perder contato com a experiência perceptiva da qual todavia ele é o resultado e a consequência natural**”<sup>33</sup>.

Ou seja, o que vemos é a contraposição entre uma enunciação perceptiva (tomada enquanto *anterioridade* estruturante do ser-no-mundo) em face de uma estrutura das ciências que visa instaurar seus pressupostos, a partir dos quais uma nova ordem das razões se efetivará na medida em que conseguir conformar *posteriormente* o seu primado perante o fenômeno perceptual. A esta sucessão entre a percepção e o saber científico podemos reconhecer como o *Postulado da Anterioridade Perceptiva* ou, sob outro ângulo, o *Postulado da Posterioridade Científica*, em suas inter-relações na fenomenologia de Merleau-Ponty.

Neste contexto, Merleau-Ponty propõe o reencontro da “**origem do objeto no próprio coração de nossa experiência**”, através da descrição da “aparência do ser” o que permitira, paradoxalmente, a compreensão do surgimento para nós, do “*em si*” (Merleau-Ponty, 1945, p. 109, grifo nosso).

Ou seja, ele propõe o recuo do dobramento enunciativo do racionalismo científico enquanto relevo que se sobrepõe ao tecido fenomenal, para que se faça

---

<sup>33</sup> Ibid, grifo nosso.

novamente emergir a tessitura da experiência perceptiva enquanto realidade da existência.

É interessante neste ponto ressaltarmos que em Merleau-Ponty o aspecto genético do ser-no-mundo, como estamos vendo, também está impregnado pela dimensão enunciativa dos saberes científicos que vêm se confrontar com a instância perceptual, em certos deslocamentos de forças transversalmente similares aos que já estamos vendo, sob outra configuração, na genealogia de Foucault.

No entanto, em Merleau-Ponty o corpo próprio é um elemento através do qual a racionalidade científica vem *encobrir, sobrepor, ocultar* o fenômeno perceptual nele inerente em sua relação com as coisas e no mundo (aliás, fenômeno este descritível enquanto o que podemos denominar de *saber perceptivo*).

Isto nos leva, agora, a estudar mais detidamente as diferenças entre *corpo próprio* e *corpo objetivado* em suas funcionalidades de *grades de especificação* do discurso merleau-pontyano.

## **5.2 Os Enunciados do Corpo Objetivado e do Corpo Próprio**

O intuito das ciências de delimitar *transparentemente* a relação entre sujeito e objeto, afeta diretamente a concepção do sujeito perante seu próprio

corpo. É a partir deste paradigma de *transparência* que o corpo passaria a ser concebido “doravante como objeto, eu o deduzo de uma relação entre objetos”, enquanto “um dos objetos desse mundo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 108).

Desta maneira, temos a diferenciação deste *corpo objetivado* perante a concepção de *corpo próprio* enquanto modalidade de enunciação da corporeidade referente ao seu aspecto fenomênico-perceptual.

O que está em jogo não é só uma ampla abordagem epistêmica mas, inclusive, a própria constituição do olhar do sujeito da percepção. Se, sob o prisma da originariedade da experiência, podemos ter consciência do nosso olhar como “meio de conhecer”, esta consciência primordial é recalcada no sentido de uma concepção objetivadora, que trata o olhar (e os olhos) enquanto “fragmentos da matéria”. Ou seja, situa-se tanto o olhar como o espaço circundante, com seus objetos, sobre o mesmo espaço de objetivação e o olhar, que antes era uma abertura sempre inédita para um campo perceptual em constante atualização, passa a ser acessado na “perspectiva percebida pela projeção dos objetos em minha retina” (Merleau-Ponty, 1945, p. 108). Em outras palavras, com a sua redução a um apanhado de correlações anatômicas, fisiológicas e neuropsicológicas na constituição de sentidos isolados, em conformidades com os preceitos gerais das ciências.

O que está em questão é o processo histórico-prático-discursivo de constituição de um *corpo objetivado*, exemplificado pela desnaturalização do olhar de alguém do senso comum ou um cientista.

Desse modo, em um **primeiro patamar**, a edificação desses *olhares* se constituiria, segundo Merleau-Ponty, no âmbito da relação do sujeito com o seu

corpo em objetivação, de maneira que as relações do sujeito percipiente, a partir do seu corpo, são tomadas enquanto resultado de suas relações com o mundo objetivo:

[...] meu presente, que é meu ponto de vista sobre o tempo, torna-se um momento do tempo entre todos os outros, minha duração um reflexo ou um aspecto abstrato do tempo universal, assim como **meu corpo, um modo do espaço objetivo**<sup>34</sup>.

Merleau-Ponty passa então, a descrever, a irradiação simultânea da objetivação do corpo em relação aos demais objetos do mundo circundante enquanto um **segundo âmbito** de configuração dos efeitos objetivadores do corpo do sujeito no mundo. Isto porque também os objetos do mundo que circundam o sujeito (sua casa, móveis e outros corpos já também objetivados), não seriam mais afetados por “olhares sujeitos a certa perspectiva”, o que impediria sua emergência enquanto seres autônomos.

Assim, Merleau-Ponty verifica que o aspecto politético emergente da objetivação de um único objeto, no caso o objeto privilegiado do corpo, implica em uma reverberação desta perspectiva perceptivo-enunciativa sobre todos os outros objetos, constituindo um universo como “totalidade acabada, explícita” (Merleau-Ponty, 1945, p. 109).

Aliás, no processo de objetivação do corpo, um dos *aprisionamentos* do corpo do sujeito moderno, conforme Merleau-Ponty, é sua vinculação à concepção objetivadora de *organismo*.

---

<sup>34</sup> Ibid.

É neste universo que a noção de *sensação* vem ser uma enunciação científica alavancadora de uma série de questionamentos entre o binômio percepção-objetivação dos corpos enquanto realidade orgânica.

No que se refere à processualidade das ciências, a enunciação da *sensação* nos permite exemplificar como *o empirismo e o intelectualismo* se articulam na formação de conhecimentos inerentes ao corpo objetivado.

Sob o ponto de vista do empirismo, a *sensação* se manifestaria inscrita nos objetos do mundo, na medida em que concebe que cada coisa possui um *quale* sensorial determinado e transparente, sendo função do pesquisador reconhecer suas durações, constâncias e disposições espaciais pré-configuradas enquanto realidades *em si*.

Desta maneira, a sensação corpórea é vislumbrada pelos cientistas, por um lado, enquanto “a maneira pela qual sou afetado e a experiência de um estado de mim mesmo”<sup>35</sup>. Neste sentido, trata-se de uma afetação previsível tanto no que se refere ao *quale* sensibilizador (já que o referido *quale* é inerente e determinável nas coisas), quanto aos seus efeitos sobre o sujeito, o que restringe o processo perceptual a uma mera relação de causa-e-efeito quantificável, sob a égide desse *puro sentir* objetivado.

Ou seja, esta objetivação e linearidade do *sentir* provoca uma exata coincidência entre o que sinto e o *quale sensorial* que me arrebatava, compreendido, assim, enquanto um “choque indiferenciado, instantâneo e plural”, já que genérico em seu caráter quantificado, o que o torna “aquém de qualquer conteúdo qualificado” (Merleau-Ponty, 1945, p. 24), pois não se leva

---

<sup>35</sup> Ibid, p. 24.



em conta o evento perceptual do ser-no-mundo, aspecto este que qualificaria o caráter singular desta constituição de sentidos.

Ou seja, o que temos em questão é a circunscrição do fenômeno perceptivo à categoria de *sensação* enquanto impressão pura, isolada e fragmentada de matéria: a afetação das coisas do mundo sobre o sujeito a elas submetido. Neste sentido, a *sensação* é qualidade já predisposta no mundo, o que nos faz perder tanto a emergência atualizada a cada instante do fenômeno perceptual como seu caráter difuso.

Estas questões se clarificam na medida em que se desloca a constante atualização da experiência perceptiva corpórea para uma noção de *sentidos puros* aprioristicamente considerados enquanto categorias fixas. Isto se refere, exemplificativamente, ao fato de que *o calor, a luz, o frio* já seriam sensações dispostas na natureza, cujas intensidades e efeitos possam ser quantificados e exatamente determinados.

Em outras palavras, o que teremos é o empirista enquanto sujeito que ignora o que ele mesmo percebe no mundo, na medida em que descreve sensações as quais, nas palavras de Merleau-Ponty, são como “a fauna de um país distante” (Merleau-Ponty, 1945, p. 279), já que cristalizadas enquanto certas “coisas mentais”, ou seja, conceitos que não se relacionam com a experiência perceptiva real do próprio sujeito empirista.

Na direção oposta, a presentificação de cada fenômeno perceptual no seu caráter recreativo e reconstituído da realidade a cada momento, faria emergir uma configuração atual de sentidos na história perceptual dos corpos que as

categorias prévias, submissas a relações lineares de causalidade, não conseguem alcançar, pois limitadas ao conceitualismo vazio dos sentidos puros.

É o que se evidencia no exemplo de Merleau-Ponty referente à apreensão hipotética de três pontos A, B e C no contorno de uma figura curva (ibid, p. 37).

A perspectiva empirista nos possibilita compreendê-los apenas enquanto três pontos a partir dos quais a visibilidade de um nos remeteria a outro. Desta maneira, poderíamos assim estabelecer certas conexões extrínsecas de cunho associacionista desses elementos na constituição de um círculo ou de uma mancha e em suas inter-relações análogas.

Como decorrência, esta abordagem implica em não se considerar o processo constante de presença de tais pontos em um horizonte perceptual, o qual não se limita a esta apreensão fixada da qualidade de cada ponto considerado *em si* ou *entre eles* ou *sobre um fundo*. Neste sentido, *perceber* é dar conta da aparição do ser-no-mundo e não pressupor o fenômeno enquanto sentidos, coisas e realidades aprioristicamente objetiváveis. Ou seja, olhar pontos, manchas, círculos como *realidades* previamente definidas nos deixa escapar o efeito difuso de sua emergência a cada instante e submete a percepção a certas categorias pré-estabelecidas, no caso em questão, enquadradas em preceitos da geometria.

É sob crítica semelhante que vemos Merleau-Ponty situar a questão da *Gestalttheorie*, enquanto descrição da relação entre *Figura e Fundo*. Depreender que “uma figura e um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter” (Merleau-Ponty, 1945, p. 24) não abarca os aspectos difusos inerentes à percepção destes dois objetos, sejam eles o entrelaçamento indefinível de seus

contornos, ou a existência de um fundo que atravessa por detrás da figura, os quais não podem ser compreendidos por uma abordagem formalista que já aprioristicamente define as estruturas dos objetos de maneira clara e objetivada.

Assim também é que a sensação de uma cor, como o *vermelho* ou o *verde*, ou que a apreensão de pontos ou de formas seriam situados pelas pesquisas empíricas enquanto enquadramentos pré-estabelecidos de uma percepção desqualificada de conteúdo, pois o vivido já estaria submetido a um conjunto de conceituações discriminadas enquanto sensações claramente definidas, perdendo-se com isto, a opacidade da emergência dos sentidos das corporeidades próprias.

Desta maneira, o conhecimento embasado no empirismo, atrelado a “um sistema de substituições em que uma impressão anuncia outras sem nunca dar razão delas, em que palavras levam a esperar sensações, assim como a tarde a esperar a noite” (Merleau-Ponty, 1945, p. 38), emerge enquanto um conceitualismo no qual a significação do percebido é “uma constelação de imagens que aparecem sem razão”, tendo as enunciações de *sensação*, *de puro sentir*, *de impressão pura* como elementos alavancadores de um percepção empobrecida, pois objetivada.

Isto ocorre, pois ao definirmos as modalidades de *sensações puras*, estamos meramente elencando conceitos, fazendo escapar assim, o sentido emergente da percepção.

Ou seja, a noção de *pura sensação* não é arqueologicamente contemporânea à enunciação da *percepção*, e sim um conceito posterior que oculta e não dá conta do fenômeno vivido inerente à experiência perceptiva.

Esta consideração se coaduna com a colocação de Merleau-Ponty sobre a pura sensação definida pela “ação dos *estímulos* sobre nosso corpo” enquanto “‘efeito último’ do conhecimento, em particular do conhecimento científico, e é por uma ilusão, aliás natural, que a colocamos no começo e acreditamos que seja anterior ao conhecimento”<sup>36</sup>.

*Efeito último do conhecimento* enquanto grade de especificação enunciativa, fruto sintético do esforço da ciência no processo de fixação e de objetivação das percepções. Assim, o *visível* se tornaria uma ampla categoria objetivada, pré-definida e sub-divisível, captada exclusivamente pelos olhos, e cada *sensível* por cada órgão dos sentidos absolutamente correspondente e não imbricável com os demais.

Perderia-se, assim, o que Merleau-Ponty denominou de *promiscuidade dos sentidos*, que é o caráter difuso da percepção corpórea, através do qual o *vermelho* de um tapete emerge enquanto *vermelho lanhoso* em função da viscosidade inerente à difusão do tato aveludado com a cor apreendidos simultaneamente pelo olhar, no momento da experiência perceptiva. Assim sendo, ocorreria uma múltipla imbricação entre os vários sentidos, de maneira ao mesmo tempo singular a cada momento, mas plural enquanto multifaces nestes jogos de mixagens, que têm no corpo um dos seus focos de brotamento.

Isto não quer dizer que não haja órgãos específicos prioritariamente responsáveis pela apreensão dos sentidos. É claro que a função da visão é centralizada nos olhos, por exemplo, ou que a pele tenha um papel central quanto ao tato. Mas o que Merleau-Ponty ressalta é determinada configuração de saberes

---

<sup>36</sup> Ibid, p. 66.

científicos que desconsidera o caráter imbricado da apreensão dos sentidos. Sob este ângulo, o que está em jogo é determinado arranjo epistêmico o qual, enquanto constituído de determinado campo de verdades, influencia na própria compreensão e apreensão do que venha a ser o fenômeno perceptual.

Sob um prisma correlato, mas diferente, Merleau-Ponty também ressalta a percepção corpórea de uma *camada originária* do sentir que é “anterior à divisão dos sentidos” empreendida pela noção da *sensação*, da seguinte forma:

[...] Conforme eu fixe um objeto ou deixe meus olhos divergirem, ou enfim me abandone por inteiro ao acontecimento, a mesma cor me aparece como cor superficial (*Oberflächenfarbe*) – ela está em um lugar definido do espaço, estende-se sobre o objeto – ou então ela se torna cor atmosférica (*Raumfarbe*) e difusa em torno do objeto; ou então eu a sinto em meu olho como uma vibração de meu olhar; ou enfim ela comunica a todo o meu corpo uma mesma maneira de ser, ela me preenche e não merece mais o nome de cor” Merleau-Ponty, 1945, p. 306).

Diferentemente em Foucault, uma hipotética *promiscuidade dos sentidos* não se relacionaria no âmbito das imbricações dos corpos e das coisas, em seu contexto mundano e intersubjetivo. Em função da exterioridade dos jogos dos saberes/poderes em Foucault, sobre o corpo atuaria sim, a *promiscuidade desses enredamentos de forças* em seu caráter difuso e reincidente, conforme compararemos no final deste capítulo.

\*

Assim, para Merleau-Ponty, assumida a atitude natural ou o paradigma empirista que toma o mundo como independente da percepção, perde-se o mundo

fenomenal, através da objetivação do mundo sustentada pela enunciação de um *sentir puro*.

Desta maneira, passa-se a constituir a percepção a partir dos elementos desse mundo desfigurado ou fragmentado em partículas, e assim considera-se a sensação como o conteúdo da percepção, que deve ser associado para a composição do sentido, por um *eu penso*, no intelectualismo, ou por um mecanismo natural, como no empirismo.

Neste contexto, se o *empirismo* centra o foco da relação sujeito/objeto na objetivação das coisas do mundo, o *intelectualismo* sustenta seus pressupostos na existência de um *sujeito constituinte*, que apreende a realidade do mundo a partir de uma *consciência* que sobre tudo reflete sem, no entanto, ela mesma fazer parte do sistema da experiência perceptiva do mundo.

Merleau-Ponty considera que, enquanto o empirismo “permanecia na crença absoluta no mundo enquanto totalidade dos acontecimentos espaço-temporais, e tratava a consciência como um cantão desse mundo”, a análise reflexiva “rompe com o mundo em si, já que ela o constitui pela operação da consciência” (Merleau-Ponty, 1945, p. 70).

Neste sentido, a operação da consciência é colocada por Merleau-Ponty como um *avanço* em relação à perspectiva empírica, já que o próprio filósofo empirista se posicionava enquanto sujeito *exterior* ao contexto de produção de conhecimento, um observador dissociado do mundo e dos seus objetos observados. Por sua vez o intelectualista, inserindo-se dentro do próprio jogo de constituição de verdades, se posiciona enquanto “Ego transcendental”<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Ibid, p. 280.

No entanto, por outro lado, tem-se a dissociação da consciência do seu caráter fenomênico originário, em virtude da submissão da existência ao reconhecimento estanque do pensamento. É o primado de uma consciência constituinte sobre o próprio mundo e sobre os objetos desse mundo, dentre eles o corpo próprio.

Como decorrência, verifica-se a submissão de “todo o sistema da experiência-mundo, corpo próprio, eu empírico – a um pensador universal encarregado de produzir as relações dos três termos”<sup>38</sup>.

Neste sentido, se o Ego transcendental (que não está envolvido no sistema da experiência-mundo) efetua a apreensão reflexiva dos objetos do mundo, ele o faz enquanto estrutura inteligível que desembaraça destes objetos todos os obstáculos e opacidades do prejuízo do mundo, na articulação epistêmica de edificação de uma compreensão exata e determinada do mundo e de seus fenômenos. Assim, tanto o corpo próprio como o eu empírico se tornam “apenas elementos no sistema da experiência, objetos entre outros objetos sob o olhar do verdadeiro Eu [o Ego transcendental]” (Merleau-Ponty, 1945, p. 281).

Sob este ângulo, a percepção se insere enquanto mero mecanismo de apreensão na interpretação de uma série de sensações e de impressões puras que arrebatam exteriormente os corpos, as quais, por sua vez, serão discriminadas e discernidas no processo reflexivo empreendido pelo sujeito constituinte, o qual tem na sensação, simultaneamente, seu ponto de partida e de ultrapasse no processo de edificação da consciência exata das coisas e do mundo.

---

<sup>38</sup> Ibid.

Assim sendo, ao invés de colocar a consciência em presença de sua vida irrefletida nas coisas e despertá-la para a esta correlação originária que a configura, o intelectualismo, ao contrário, faz da percepção o *pensamento de perceber*<sup>39</sup>, submetendo-a assim, à égide de um sujeito constituinte.

Por sua vez, enquanto crítica tanto ao empirismo como ao intelectualismo, Merleau-Ponty ressalta que “nenhuma análise da percepção pode ignorar a percepção como fenômeno original, sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto análise”<sup>40</sup>, seja sob a conformação naturalista de um empirismo centrado num “mundo imobilizado e determinado”, seja sob as premissas transcendentais intelectualistas embasadas numa “consciência sem fissura”<sup>41</sup>, ambas renegadoras do caráter originário da experiência perceptiva.

\*

É neste contexto de variados arranjos de racionalidades que Merleau-Ponty depreende que as análises clássicas deixam escapar o fenômeno, inclusive a que nos interessa diretamente, no contexto da Psicologia, na medida em que os saberes *psi* também se revestem, em muitas de suas análises, do mesmo caráter de impessoalidade e objetivação da experiência perceptual do corpo inerentes a outros âmbitos das ciências modernas. Sob este paradigma, Merleau-Ponty aponta que, para o psicólogo, a experiência do sujeito vivo tornava-se por sua

---

<sup>39</sup> Ibid, p. 67.

<sup>40</sup> Ibid, p. 68.

<sup>41</sup> Ibid.



vez “um objeto e, longe de reclamar uma nova definição do ser, ela se localizava no ser universal” (Merleau-Ponty, 1945, p. 139, grifo nosso).

Este objeto diferenciado, em oposição ao *real*, seria o *psiquismo*. A crítica de Merleau-Ponty a este conceito psicológico se deve ao fato dele também ser tratado como *uma segunda realidade*, como *um objeto de ciência*, sujeito às leis semelhantes de objetivação, inerentes a outros ramos de ciências. Ou seja, a Psicologia também configuraria um “saber objetivo” sobre a realidade, “quando o sistema das ciências tivesse acabado” (ibid, p. 68).

Assim, no que se refere especificamente à corporeidade, veremos sua degradação em “representação” do corpo, na medida em que se renega a sua característica de “fenômeno”, em proveito da categoria de “fato psíquico”. E, sob o manto deste novo conceito, “‘ver’ e ‘sofrer’” se tornam “representações confusas”, na constituição de uma nova ordem de razões científicas (Merleau-Ponty, 1945, p. 139).

Esta existência categorial apriorística das emanações corpóreas, sejam elas cientificamente correlacionadas com o contexto mais material do corpo (exemplificativamente, o “ver”, o “tocar”, o “cheirar”), seja no que se refere às emanações anímicas também objetivadas (o “sentir”, o “intuir”, o “pensar”) são reapropriadas pela Psicologia e utilizadas nos fundamentos metodológicos de diversos saberes psicológicos, na ânsia da Psicologia de constituir seu próprio objeto enquanto ciência.

No entanto, é em *A Fenomenologia da Percepção* que vemos Merleau-Ponty se debruçar com mais acuidade no processo de interiorização da ciência em seu acesso à díade corpo/alma.

Se o aspecto dissociativo entre a experiência perceptual e o corpo como *organismo-sede* da organização dos aparelhos sensoriais já fora sistematizado pelas ciências psicológicas comportamentais e outros ramos das ciências, o aparente avanço no sentido da constituição de um discurso sobre o *psiquismo* enquanto representações anímicas dos eventos de uma *consciência* discursivamente em construção esconderia, segundo Merleau-Ponty, o mesmo processo já visto em outras áreas de conhecimento, promotor do *decentramento da experiência perceptual* em nome de uma *consciência* que, simultaneamente, a tudo investigaria e a tudo esquadriharia enquanto elemento alavancador dos estudos da Psicologia, sendo também um dos núcleos primordiais não só da inteligência científica mas também dos próprios processos psíquicos considerados como *puros, acabados e em si*.

Ou seja, o discurso da introspeção psíquica só transformaria a emergência dos fenômenos psíquicos em mais um objeto corpóreo-anímico dentre outros, em sintonia com todo o processo de coisificação dos corpos/almas, empreendido pelas ciências modernas.

Um aspecto interessante nesta objetivação do psiquismo se verifica a partir da constatação merleau-pontyana de que a verificação da introspeção psíquica só se adquire por nossas relações com o outro. É assim que o psicólogo produziria seu saber, ao “olhar seu corpo através dos olhos do outro e ver o corpo do outro como uma mecânica sem interior”. Ou seja, ao universalizar o psiquismo,

transformando-o em um objeto, ele “recalcava tanto sua experiência do outro como sua experiência de si mesmo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 140). Aliás, em um processo similar ao que já descrevemos sobre a constituição do corpo objetivado.

No entanto, as questões do corpo próprio, na medida em que nele habitamos, nos provocam um chamamento da experiência perceptiva. É assim que a união entre a alma e o corpo não será considerada em Merleau-Ponty enquanto entrelaçamento de objetos isoláveis.

Ou seja, o retorno ao âmbito enunciativo-discursivo da realidade perceptual nos faz sempre retomar a raiz ontológica do vivido presente inescapavelmente em nós mesmos, enraizada em nossos corpos, de forma que “a gênese da percepção desde os ‘dados sensíveis’ até o ‘mundo’, devia renovar-se em cada ato de percepção, sem o que os dados sensíveis teriam perdido o sentido que deviam a essa evolução” (Merleau-Ponty, 1945, p. 141).

Sob esta ótica originária, o psiquismo, da mesma forma que o corpo próprio em sua materialidade, não pode ser considerado como elemento exterior à experiência e totalmente objetivado, já que reúne, em si “o seu passado, seu corpo e seu mundo”<sup>42</sup>.

Em suma, deparamo-nos com aquilo que em outros momentos Merleau-Ponty denominava de *psicologia descritiva*, a qual seria “encontrar uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo”<sup>43</sup>.

Por sua vez, com necessária reiteração, ressaltamos certa aproximação entre Foucault e Merleau-Ponty no que se refere à emergência dos saberes *psi*, na

---

<sup>42</sup> Ibid, pp. 141/142.

<sup>43</sup> Ibid, p. 142.

medida em que ambos revelam o processo histórico-constitutivo de aderência dos discursos do psiquismo sobre a corporeidade, mesmo que mantidas as diferenças sobre as formas de incidência destas verdades no seu processo de atuação sobre os corpos/almas, conforme estamos gradativamente apresentando neste trabalho.

\*

Em termos das articulações das enunciações de *corpo* entre estes dois autores, já podemos rememorar e analisar que, em Foucault, os confrontos de forças entre o corpo e os saberes/poderes implicam em relações desiguais, desencontradas e entrecortadas. Nesta direção, o corpo surge *enredado* em embates tensos, através de cravamentos de verdades sobre a matéria e que, na constante reincidência confirmadora destes entrelaçamentos, se caracteriza por movimentos de ligamentos e de desligamentos, de conexões e de rupturas, de conjugações e de descontinuidades, não enquanto polaridades bem definidas, mas em arranjos difusos, instáveis e provisórios.

É assim que consideramos que Foucault se apropriou da concepção de *rede*, do ponto de vista enunciativo (e somente sobre esta premissa), como *conceito-chave* para principalmente elucidar a complexidade das confrontações dos poderes-saberes, em suas interpenetrações nos grupos de agenciamentos sobre os quais se apoiam e se confirmam/produzem continuamente, sejam eles as prisões, as escolas, os quartéis, as fábricas, dentre outros.

Assim, a grade de especificação *rede* emerge articulada às grades de especificação *corpo* e *alma* como sinalizadora de “uma complexidade limítrofe,

na qual a multiplicidade e o entrelaçamento das forças atuantes passam a ser cada vez mais intensamente consideradas pelo pesquisador, o que gera dois sentidos básicos: primeiramente, reconhecer a complexa relação de forças presentes nas relações sociais da sociedade moderna. E, noutro sentido, sensibilizar o pesquisador sobre o fato de que é necessário ‘se munir de uma **rede de análise** que torne possível uma analítica das relações de poder’ (Rabinow e Dreyfus, 1995, p.202)” (Silveira, F.A. (2004) – A Noção de Rede em Foucault – in Unimontes Científica, Revista da Universidade Estadual de Montes Claros – Montes Claros: Unimontes, Volume 6 , nº1., p. 98).

Ou seja, a grade-conceito *rede* se remete “não apenas no sentido de sua adesão ao diagrama social mas também ao próprio processo perceptual do pesquisador, ao edificá-lo em seus estudos” (Silveira, 2004, p. 98).

Isto ocorre na medida em que Foucault utiliza desta concepção enquanto pressuposição, com finalidade funcional, para dar visibilidade à emergência dos embates instáveis de seus mapeamentos e cartogramas. E no sentido de permitir visualizar discursos, corpos e forças em certas disposições estratégicas.

É desta maneira que a filosofia foucaultiana é um pragmatismo, um funcionalismo do ponto de vista bélico-estratégico. Assim, ao invés de discorrer sobre a *estrutura perceptual da existência* (que é o caso de Merleau-Ponty), ele apresenta determinada *função existencial* de certas *redes* de forças historicamente posicionadas. Nas palavras de Deleuze, “a existência como um produto de uma série de jogos discursivos, de forças e estéticos, que têm no exercício do pensamento e de suas bordas a possibilidade de atravessamento da

história, enquanto elemento que nos separa de nós mesmos” (Deleuze, 1990, p. 119).

Nestes seus desencontros, a *quebra* e a *ruptura* das combinações das forças sobre os corpos é elemento primordial na constituição, não só da corporeidade mas, simultaneamente, de subjetividades. É a encarnação do corpo produzida pela incidência de forças históricas. É, como vimos, a história arruinando o corpo e o dilacerando através da constituição intensiva de verdades sobre ele incidentes.

Por outro lado, parece-nos bem diferente a configuração das enunciações do corpo perante os saberes modernos e cotidianos em Merleau-Ponty.

O que vemos em Merleau-Ponty é a contraposição entre uma enunciação perceptiva do *corpo próprio* (tomada enquanto *anterioridade* estruturante do ser-no-mundo) em face de uma estrutura epistêmica das ciências ou de conhecimento do senso comum que visa instaurar seus pressupostos, a partir dos quais uma nova ordem das razões se efetivará na medida em que conseguir conformar *posteriormente* o seu primado perante o fenômeno perceptual. A esta sucessão entre a percepção e o saber científico já denominamos enquanto o *Postulado da Anterioridade Perceptiva* ou, sob outro ângulo, o *Postulado da Posterioridade Científica*, em suas inter-relações na fenomenologia de Merleau-Ponty.

É sob este prisma que já notamos em Merleau-Ponty, certa *continuidade* entre os saberes e o corpo enquanto grade de especificação. O caráter originário do corpo, em sua dimensão fenomênica, exige-nos conceber que as ciências e as verdades do dia-a-dia possuam um caráter relativamente derivativo da percepção. Ou seja, sua descrição do vivido, centrada em muitos momentos na corporeidade,

imprime nela uma característica *estruturante* da realidade e do mundo. Em outras palavras, o corpo não é, como vimos em Foucault, uma *peça* num jogo de dominações, mas é um dos *elementos genéticos* na formação e na expressão de sentidos e de significações.

Neste contexto, denotamos certa continuidade nos jogos de enunciação do corpo vivido diante dos saberes das ciências e do cotidiano. É como se, para a consolidação de seus discursos, Merleau-Ponty partisse da pressuposição de que esses elementos estão imbricados um no outro, num entrelaçamento que ocorreria a partir de um *campo perceptivo originário*, referente ao *corpo próprio-no-mundo-diante das coisas*, e que se desdobraria em amplos e diversos processos de produção de verdades dele decorrentes, através de enunciações e de visibilidades que tendem a se configurar sucessivamente, de maneira entrelaçada, sem interrupção ou com apenas pequenos intervalos, se comparados com a *rede foucaultiana*, em seu caráter recortado e devassado pelas forças.

Esta configuração geral da corporeidade em Merleau-Ponty pode ser denominada de *tessitura* ou *trama* das enunciações e das práticas.

Assim sendo, compreendemos que a tessitura enquanto imbricação configura o corpo próprio enquanto estrato originário dos corpos *científicos* e *cotidianos* e enquanto uma instância primeva a partir da qual estes corpos se desenvolvem como uma *dobra*, mais ou menos sobreposta e entrecruzada ao corpo vivido, de acordo com sua inter-relação à sua dimensão fenomênica originária.

Desta forma, o corpo próprio é uma instância de *brotamento* e de *germinação* dessas outras enunciações da corporeidade, a partir da qual se

lançariam outras visibilidades de corporeidade, e por nós já denominada de *saber perceptivo*, saber este que, como vimos, sempre coloca o fenômeno perceptual como anterior e fundante de qualquer ordem de razões.

Compreendemos que esta nossa verificação é uma emergência enunciativa, a qual não implica que esta noção de *brotamento* e de *germinação* seja encontrada literalmente em *A Fenomenologia da Percepção*. No entanto, do ponto de vista da percepção corporal do sujeito, temos um exemplo que demonstra o aspecto de *brotamento*, de maneira evidente, conforme o trecho a seguir:

Mesmo cortado do circuito da existência, o corpo nunca se curva inteiramente sobre si mesmo. Mesmo se me absorvo na experiência de meu corpo e na solidão das sensações, não chego a suprimir toda referência de minha vida a um mundo, a cada instante alguma intenção **brotava novamente de mim**, mesmo que seja em direção aos objetos que me circundam e caem sob meus olhos, ou em direção aos instantes que sobrevêm e impelem para o passado aquilo que acabo de viver (Merleau-Ponty, 1945, p. 228, grifo nosso).

Isto nos remete a um aspecto central de nosso trabalho: o corpo próprio como foco de *brotamento de sentidos*, e não só de sentidos mas, conforme já apresentamos sobre outras palavras, de *significações*, na sua relação mundana.

Este aspecto já apresentamos ao destacarmos que Merleau-Ponty (de um ponto de vista enunciativo e epistêmico e, portanto, constituidor de verdades), considera o *corpo próprio* enquanto um elemento através do qual o processo de racionalização da realidade vem *encobrir, sobrepor, ocultar* o fenômeno perceptual nele inerente em sua relação originária com as coisas e no mundo. Ou seja, é possível reconhecer que este caráter originário da dimensão fenomênica é



que permite uma maior correlação recíproca entre o *corpo próprio* e o *corpo objetivado*.

É este tema da origem, em seus efeitos corpóreos, que abordaremos a seguir.

### **5.3 A Questão da Originariedade dos Corpos**

A função do fenomenólogo tem um cunho de descrição do vivido e do experiencial, deslocando o eixo central da análise reflexiva das ciências ou do senso comum. Conforme Merleau-Ponty, o real deve ser “descrito, não construído ou constituído.” Isto se justifica pois considera que o real é um “tecido sólido” (confirmando a imagem enunciativa de uma *tessitura*), que “não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis.” (Merleau-Ponty, 1945, p. 6). Ou seja, o real é o campo originário na constituição dos seus correlatos fenômenos.

Neste processo descritivo, Merleau-Ponty se insere na corrente fenomenológica que utiliza, enquanto instrumental metodológico, do *retorno às coisas mesmas* (também denominado de *redução transcendental*), concepção desenvolvida de maneira central por Husserl e também apropriada por Merleau-Ponty enquanto instrumento para compreensão do universo pré-reflexivo originário das coisas e da presença do ser-no-mundo.

A esta nova conceituação existencial e sua instrumentalização podemos denominar de *filosofia transcendental*, na medida em que é também uma filosofia para qual “o mundo está ‘ali’, antes da reflexão”. Este mundo é reconhecido como uma “presença inalienável”, que demanda do pesquisador um esforço no sentido de “reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe um estatuto filosófico”<sup>44</sup>.

Nas palavras de Merleau-Ponty, *retornar às coisas mesmas* é remontar “a este mundo anterior ao conhecimento do qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho” (Merleau-Ponty, M., 1945, p. 3).

Assim, Merleau-Ponty edifica uma filosofia não objetivista (ou naturalista), nem metafísica, psicologista ou subjetivista, mas sim uma reflexão radical de *segundo grau*, na medida em que releva a importância primordial da experiência perceptiva.

Por sua vez, justamente enquanto crítica à fenomenologia transcendental, Foucault, segundo Deleuze, rejeitaria três formas de “fazer começar a linguagem”, conforme a seguir:

[...] **pelas pessoas**, ainda que sejam pessoas lingüísticas ou embreagens (a personologia lingüística, o ‘eu falo’ ao qual Foucault sempre oporá a pré-existência da terceira pessoa enquanto não-pessoa); ou **pelo significante** enquanto organização interna ou direção primeira à qual a linguagem remete (o estruturalismo lingüístico, o ‘isso fala’ ao qual Foucault opõe a preexistência de um *corpus* ou de um conjunto dado de enunciados determinados); ou, finalmente, **por uma experiência originária, uma cumplicidade primeira com o mundo que nos abriria a possibilidade de falar dele, e faria do visível a base do enunciável** (a fenomenologia, o ‘Mundo diz’, como se as coisas visíveis já murmurassem um sentido que a nossa linguagem só precisaria levantar, ou como se a linguagem se apoiasse num silêncio expressivo, ao qual

---

<sup>44</sup> Ibid, p. 1.

Foucault opõe **uma diferença de natureza entre ver e falar** (Deleuze, 1988, p. 65 – grifo nosso).

Gostaríamos de situar nossos destaques acima especificamente sobre o que diz respeito aos questionamentos de Foucault sobre o processo de formação discursiva da fenomenologia.

O que se vê emergir neste *retorno às coisas mesmas* (segundo Foucault, a partir de Deleuze), é uma descrição **coincidente** do mundo em relação direta (mas também recortada e lacunar, já que aberta) ao que se configura como *experiência perceptiva*, de cunho emergentemente corpóreo, intersubjetivo e intramundano.

É o que veríamos, sob certos ângulos no trecho abaixo, principalmente sobre o que se refere à relação *horizonte-corpo* em seu aspecto simultaneamente constituinte e irreduzível:

[...] Digo que percebo corretamente quando meu corpo tem um poder preciso sobre o espetáculo, mas isso não quer dizer que alguma vez meu poder seja total; ele só o seria se eu pudesse reduzir ao estado de percepção articulada todos os horizontes interiores e exteriores do objeto, o que por princípio é impossível” (Merleau-Ponty, M., 1945, p. 399).

Neste sentido se, como vimos, o corpo apreende o mundo enquanto singularidades em constante atualização, Merleau-Ponty reconhece que a corporeidade possibilita, por outro lado, um olhar que capta a realidade com certa fidedignidade entre o que se vê e o que se diz sobre o que se vê, da seguinte forma:

[...] 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<sup>45</sup>.

Este seria um dos pontos enunciativos mais divergentes entre Foucault e Merleau-Ponty. Segundo Deleuze, Foucault foi o estudioso que, ao destacar a imersão dos corpos em certos jogos de saber/poder, concebeu a disjunção entre o que meus olhos vêem e aquilo que minha boca diz a respeito do que vejo. Esta disjunção promoveria as seguintes fragmentações, segundo Orlandi:

[...] Quebra-se entre ver e dizer qualquer intrínseca afinidade mútua. **Quebra-se a apressada e ingênua adesão à reflexividade do corpo próprio.** Ver e dizer são forçados a conviver como heterogeneidades numa pressuposição recíproca instável (in “Corporeidades em Minidesfile, Revista Unimontes, Vol. 6, no.1, 2004, p. 50, grifo nosso).

Ou seja, não há relação direta entre o que vejo e o que digo sobre o que vejo. De tal maneira que a própria enunciação do caráter originário ou selvagem do corpo perceptual é comprometido na medida em que não há correspondência direta entre este discurso e a realidade material do corpo, já que esta conceituação surge como emergência enunciativa que atravessa o corpo histórico, no exercício do poder-saber. Desta forma, trata-se de uma criação histórica de uma corporeidade e não a visibilidade direta de um corpo próprio ou originário.

Isto porque não há exterioridade aos jogos de saberes-poderes. Portanto, é inconcebível um corpo selvagem anterior a qualquer articulação dessas forças,

---

<sup>45</sup> Ibid.

pois “o **Ver e o Falar sempre estiveram inteiramente presos nas relações de poder que eles supõe e atualizam.**” (Deleuze, 1988, p. 89, grifo nosso), já que “ver e falar é saber, mas nós não vemos aquilo de que falamos, e não falamos daquilo que vemos”<sup>46</sup>.

Este arranjo de forças ocorreria na medida em que, como já vimos, saberes e poderes estão em uma relação de pressuposição recíproca, de forma que os saberes não seriam um *espelho fiel* de um mundo fenomênico originário, já que posicionado e *contaminado* pelos interesses políticos dos poderes que o atravessam

Ou seja, a própria descrição do vivido só teria sentido em certo contexto enunciativo que permitiria certa visibilidade do fenômeno perceptual e da própria fenomenologia enquanto discurso historicamente situado, reforçando o que já dissemos sobre Foucault de que não há nada sob o saber, ou seja, nenhuma instância originária, nem sequer perceptiva, nem enquanto registro corporal. Reiteramos aqui, as palavras de Deleuze, segundo as quais, para Foucault “**tudo é saber**, e esta é a primeira razão pela qual não há experiência selvagem: não há nada antes do saber, nem embaixo dele” (Deleuze, 1988, p. 117, grifo nosso).

Isto porque “o saber não é a ciência, não é separável desse ou daquele limiar onde ele é tomado: **nem da experiência perceptiva**, nem dos valores do imaginário, nem das idéias da época ou dos dados da opinião corrente”<sup>47</sup>.

É assim que no contexto das analíticas foucaultianas, o que recém-denominamos de *saber perceptivo* se configuraria como uma determinada *rede de*

---

<sup>46</sup> Ibid, p. 117.

<sup>47</sup> Ibid, p. 61, grifo nosso.

*verdades* de cunho fenomenológica, da qual alguns postulados estamos elencando, e na qual a noção de *corpo próprio* seria não a emissão enunciativa mais *exatamente* descritiva da corporeidade *real*, mas sim um *anexo* discursivo ao corpo enquanto eixo diagramável em uma determinada cartografia, no caso ontológico-existencial-fenomenológica.

Ou seja, o saber é elemento, para Foucault, conascente à própria constituição da sensibilidade corpórea, já que incide politicamente na maneira desencontrada como vemos e dizemos sobre nossos próprios corpos.

\*

Nosso trabalho, no momento, não parece ser de nos posicionarmos sobre a *legitimidade* ou *veracidade* do que Foucault disse criticamente a respeito da fenomenologia ou sobre o que Deleuze depreendeu da filosofia de Foucault<sup>48</sup>.

Nosso papel arqueológico é ressaltar que, no jogo das enunciações do próprio Foucault ou do olhar deleuziano sobre Foucault, no que se refere à crítica à originariedade do corpo próprio, o que se vê, em ambos os casos, é o processo de cartografar este *saber perceptivo* e situá-lo, historicamente, em determinada *rede* discursiva e histórica do século XX.

É o que temos, numa crítica mais ampla da fenomenologia, quando Foucault argumenta que “as tensões flutuantes entre uma teoria do homem

---

<sup>48</sup> Aliás, colocações questionadas por Roberto Machado, em seu livro “Deleuze e a Filosofia” (1990, Graal: Rio de Janeiro), ao considerar que as “torções” feitas, “sob as ordens de Deleuze”, ao “recriar o pensamento de Foucault”, nele identificando disjunções entre o ver e o dizer ou o primado daquele sobre este, mais do que “esclarecer a filosofia de Foucault”, teriam por objetivo “integrá-la ao seu próprio projeto filosófico”, fazendo de Foucault “um personagem de uma encenação” no teatro filosófico de Deleuze.

baseada na natureza humana e uma teoria dialética para a qual a essência do homem é histórica conduzem à busca de uma nova analítica do sujeito”, no caso, a fenomenologia de Merleau-Ponty, pela qual tentou-se uma disciplina, ao mesmo tempo, empírica e transcendental, embasada num *a priori* concreto, o corpo vivido, através da qual se descreveria “o homem como uma fonte autoprodutora de percepção, cultura e história” Foucault a chama de ‘analítica do vivido’ ou, de acordo com Merleau-Ponty, ‘uma fenomenologia existencial’” (Rabinow e Dreyfus, 1995, p. 36).

Para Foucault, esta "análise do vivido" se instaurou modernamente tentando “uma contestação radical do positivismo e da escatologia; que ela tenha tentado restabelecer a dimensão esquecida do transcendental; que tenha querido conjurar o discurso ingênuo de uma verdade reduzida ao empírico, e o discurso profético que promete, enfim, ingenuamente, a vinda do homem à experiência” (ibid).

No que se refere especificamente à questão da originariedade do homem com o mundo, segundo Foucault, temos que esta cumplicidade primordial da fenomenologia com o mundo fundaria “a possibilidade de falar dele, de lhe designar e de lhe nomear, de lhe julgar e de conhecer, finalmente, sua forma de verdade. Se tal discurso existe, o que pode ele ser, então, em sua legitimidade, senão uma discreta leitura?” (Foucault, A Ordem do Discurso, p. 50).

É o que reitera o discernimento epistêmico de Foucault ao considerar que o corpo perceptual, em sua expressividade original e selvagem no mundo, é uma criação discursiva, que só tem efeito na medida em que oculta a sua própria invenção.

Isto afeta diretamente a concepção de corpo originário em Merleau-Ponty enquanto um dos focos do exercício desse enredamento.

Este rearranjo, ao produzir novas articulações de verdades sobre o corpo próprio, pode constantemente resvalar naquilo que Foucault mesmo denomina de estabelecer uma crítica “distanciada” de certos arranjos de saberes sem, no entanto, entrar mais profundamente no seu respectivo dispositivo de produção de verdades.

Em que pese a maneira muitas vezes magnífica deste tipo de abordagem (relembremos, por exemplo, as análises de Foucault sobre o dispositivo da sexualidade e suas correlações genealógicas com a Psicanálise sem, porém, discutir sobre os elementos constituintes do próprio discurso psicanalítico: complexo de Édipo, recalque, sublimação, dentre outros), devemos considerar que, do ponto de vista das análises do corpo em Merleau-Ponty, é importante situar qual o tipo de arranjo enunciativo e *seus deslocamentos específicos* que permitiram a emergência do discurso do corpo originário para que, ao considerar o corpo como um mero campo de embate de múltiplos discursos, não se perca, justamente, a disposição específica do contexto no qual foi constituído.

É aqui que salientamos o que temos denominado de *corpo germinante*, como a enunciação merleau-pontyana do corpo próprio.

A partir desta concepção imbricada de corpo vemos que sua função, enquanto *grade de especificação*, é correlacionada a outras enunciações, dentre elas, as de *natureza* e de *consciência*. Como também diante da noção de *espírito*, enquanto elemento mais associável à racionalidade e à cultura do homem, e à



concepção de *consciência perceptiva*, como foco da expressividade originária do *ser-no-mundo*.

E verificar seus arranjos é fundamental para estabelecer suas diferenças às enunciações foucaultianas.

Do ponto de vista da correlação *corpo-alma*, este caráter germinado da enunciação da percepção só se evidencia na medida em que Merleau-Ponty anuncia o caráter conascente entre a *via de espírito* e a *vida perceptiva* no seu aspecto corporal e mundano. É o que poderíamos denominar de *coextensividade generalizada* entre os elementos do corpo e da alma, já que o vínculo que se estabelece entre um e outro não é dissociável do caráter originário da experiência perceptiva enquanto pressuposição central da fenomenologia merleau-pontyana.

É o que vemos concebido por Merleau-Ponty, inclusive nas suas considerações sobre o corpo e a alma em *A Estrutura do Comportamento*, as quais consideramos esclarecedoras e correlacionáveis às questões da *origem* em nossos estudos, referente à *Fenomenologia da Percepção*.

Nesse livro, ele destaca a relação substancial (e portanto, não diretamente relacionada a um funcionalismo estratégico) entre corpo e alma, não enquanto categorias de determinada ordem das razões, dissociada do vivido, mas enquanto duas esferas interconectadas em um processo dialético que lhes é característico:

[...] Nós não defendemos um espiritualismo que distinguiria o espírito e a vida ou o espírito e o psiquismo como duas ‘potências do ser’. Isto se trata de uma ‘oposição funcional’ a qual não pode ser transformada em ‘oposição substancial’. O espírito não é uma diferença específica que viria a se juntar ao ser vital ou psíquico para fazer um homem (Merleau-Ponty, M, 1942, p. 196).

Ou seja, só se pode pensar nas esferas psíquicas e vitais do ser humano desde que correlacionadas entre si, dentro de um contexto peculiar que distingüe absolutamente o homem vivente de um mero animal *apenas* racional. Em outras palavras, não existiriam instâncias estruturais do comportamento humano fechadas *em si*, mas sim, em estado de *germinação nascente*, imbricadas.

Isto nos levaria a considerar a opacidade existente entre a *racionalidade* (enquanto expressividade da cultura do homem) e o *instinto*, já que imbricados. Isto porque, para Merleau-Ponty, o homem não é um animal racional, pois “a aparição da razão e do espírito não deixa intacto nele uma esfera dos instintos fechadas em si” (Merleau-Ponty, M, 1942, p. 196).

A mesma abordagem epistêmica se verifica quando Merleau-Ponty, ao se referir a texto de Goldstein (o qual, por sua vez, ao citar Herder), esclareceria que “se o homem tivesse o sentido de um animal, ele não teria a razão”<sup>49</sup>.

Este é mais um exemplo no qual o ser encarnado manifesta o entrecruzamento intrínseco entre duas formas distintas de natureza, transfigurando-as em sua humanidade. Para Merleau-Ponty, o homem não pode jamais ser um animal pois sua vida “é sempre mais ou menos integrada do que esta de um animal”<sup>50</sup>.

É assim que reconhecemos que as enunciações do corpo e da alma em Merleau-Ponty, ao mesmo tempo que mostram a imbricação entre os aspectos animais e mais sublimados no homem, por sua vez, destacam de sua visibilidade a sua singularidade irreduzível, de maneira que é inadequado pensarmos um

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.

animal como sendo um homem primitivo, ou o homem como um animal mais elaborado. Rompe-se, com isto, uma continuidade evolucionista dualista para dar espaço à referida imbricação expressiva de determinada estrutura de ser.

Por sua vez, o âmbito espiritual do homem só pode ser compreendido dentro de “situações concretas nas quais ela se encarna”<sup>51</sup>. É o que podemos denominar, ilustrativamente, de *história perceptual-cultural encarnada*.

Nas palavras de Bimbenet, temos na experiência perceptual as premissas de “uma nova filosofia do espírito” enquanto “**espírito fundamental encarnado**”, a qual “**não lhe renega sua proveniência natural**; como ela comporta também o germe de uma filosofia da natureza, capaz de dar conta da aparição nela de um espírito cognoscente” (Bimbenet, E. (2004). Nature et Humanité: Le Problème Anthropologique dans L’Oeuvre de Merleau-Ponty. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.p. 29, grifo nosso).

Com isto, “o homem fica em toda parte naturado, até na mais elevada de suas realizações espirituais”, como também “o espírito continua apoiado na natureza”, de forma que “o homem conquista sua originariedade pelo mesmo movimento que lhe inscreve na natureza; sua especificidade de ser humano e sua proveniência natural não fazem alternativa” (ibid, p. 28).

Em outras palavras, teríamos a humanização de todas as enunciações referentes ao corpo e à alma do homem, inclusive a que diz respeito à originariedade do corpo perceptual. Sua especificidade humana o reveste de um caráter *natural*, constituída no processo de germinação de uma historicidade perceptiva, na elaboração da racionalidade do homem e, portanto, referente a

---

<sup>51</sup> Ibid.

uma natureza de *segunda ordem*, ou, mesmo que ressoe redundante ou contraditório, um corpo de *segunda natureza*.

Isto se refere indiretamente ao aspecto de que a aparição germinada da razão no homem é, portanto, fruto de processos ocultos de maturação até sua visibilidade, pois germinar é *abrir-se, tornar-se visível e exposto* após maturação, a qual, no caso, se refere à imbricação do aspecto instintual do homem com seu âmbito cultural-racional, na constituição de uma singularidade própria e, portanto, inteiramente humana.

Nas palavras de Bimbenet, “[...] o homem é um ser *todo inteiro* natural, que escapa portanto *todo inteiro* da natureza, pela consciência que ele, dela toma” (Bimbenet, 2004, p. 27).

Esta difusão de razão com selvageria transforma o corpo humano, de maneira indistinta entre o que venha ser cultural e natural, entre o que venha a ser contemporâneo e primitivo em nossos corpos.

É assim que podemos inserir essa noção de *consciência* em Merleau-Ponty não sob uma perspectiva idealista e cartesiana, mas relacionada à *consciência perceptiva*, que se manifesta nesta relação intrínseca entre o perceptual e o cultural em nossos corpos.

Isto nos leva a conceber o corpo como elemento de conjugação das enunciações da natureza e da cultura. Rompendo com um dualismo separatista do que venha ser natural-instintual, de um lado, e cultural-histórico de outro, teríamos que a primeira consequência deste dispositivo germinativo em Merleau-Ponty é, ao contrário, “a rejeição de dividir o homem em dois setores, no qual um se tornaria a natureza, e o outro, a consciência” (Bimbenet, 2004, p. 13).

Ou seja, rompendo com qualquer perspectiva isolada e recortada da natureza em geral, Merleau-Ponty reconhece que o espírito do homem “não se trata de um espírito isolado. O espírito é nada ou é uma transformação real e não uma idéia do homem. Porque ele não é uma nova forma de ser, mas uma nova forma de unidade, ele não pode repousar nele mesmo” (Merleau-Ponty, M. (1942,1972). La Structure du Comportement. Paris: Gallimard, p. 196).

Isto nos leva a uma conformação discursiva na qual a consciência perceptiva e o ato de conhecimento se entrelaçam, o que nos levaria à seguinte composição:

[...] Se é verdade que a consciência perceptiva se experimenta, simultaneamente, como um ato de conhecimento e como um acontecimento corporal [...], também uma teoria da percepção termina necessariamente por efetuar a ultrapassagem da oposição entre o espírito e a natureza (Bimbenet, 2004, p. 28).

É neste movimento enunciativo que, diferentemente de uma emergência de forças incidentes sobre corpos, de cunho bélico e provisório, o caráter estruturante do corpo e da alma em Merleau-Ponty, tem um cunho *deiscente*, pois evidencia a diferença marcante de uma estrutura (comportamental e/ou ontológica) de determinado ser, visível a partir da maturação de certos jogos de brotamentos, os quais se manifestam e se afirmam no mundo enquanto diferença irreduzível a apenas categorias racionais, no caso em questão, referente a um corpo originário-selvagem, dissociado de um corpo histórico-cultural.

Isto nos leva a concordar com Bimbenet que considera que qualquer que seja o nome que Merleau-Ponty lhe dê – ser bruto, *logos* selvagem, expressão primordial, natureza – este campo designa “tudo o que de nossa experiência não possa ser anexado à linguagem e que, portanto, contem já a possibilidade da

linguagem. Ou seja, que esta arqueologia é inseparável, ao mesmo tempo, de uma teleologia, se nós a entendamos pela possibilidade para o conjunto deste campo de comportar um porvir de expressão” (ibid, p. 220).

O que temos em questão é uma expressividade difusa e imbricada do ser humano, embasada no corpo próprio, caracterizada por dois movimentos correlatos: “na direção da *arché* de uma natureza, mas também na direção da *télos* da razão” (Bimbenet, 2004, p. 220).

Ou seja, Merleau-Ponty reinventa uma enunciação diferenciada do corpo próprio, em sua conformação originária, na qual, como vimos, natureza e razão, corpo e espírito, arqueologia da consciência perceptiva e teleologia das razões se constituem mutuamente, em uma conformação que germina do próprio corpo enquanto presença existencial.

Por sua vez, esta dinâmica de enunciações, em seus efeitos sobre o que venha a ser a corporeidade, como vimos, é diferente em Foucault.

Isto porque a enunciação do corpo em Foucault é relacionada primordialmente a *rupturas* e a *descontinuidades* dos tensos embates que arruinam o corpo, inerentes aos seus enredamentos pelas forças, e em Merleau-Ponty, a sua enunciação se refere principalmente a *irrupturas* e a *germinações*, de cunho deiscente.

Desta maneira, consideramos que apenas a partir do reconhecimento destas diferenças arqueológicas, na maneira de constituição enunciativa do corpo nestes dois autores, é que poderemos melhor compreender a função discursiva da corporeidade em cada uma delas.

É assim que podemos reconhecer que a tentativa de Foucault de submeter o *corpo germinante* de Merleau-Ponty à mesma configuração discursiva do que denominamos de seu *corpo enredado* é uma forma de desconsiderar as singularidades da paisagem enunciativa características na fenomenologia merleau-pontyana.

Isto, devidamente dito por Foucault ou Deleuze, a partir do ocultamento das diferenças destes arranjos epistêmicos sobre o que venha a ser o corpo, só pode funcionar na medida em que a sua arqueogenealogia, ao invés de ser um instrumental diagnóstico flexível, passa a funcionar, neste caso específico, como uma ferramenta exclusivamente forjada a partir de determinada pressuposição sobre os corpos (*em rede*).

Este pressuposto demonstra as especificidades de sua analítica a qual, enquanto perspectiva de enredamento, é eficaz quando direcionada para uma diagnose de cortes, no estudo dos jogos práticos-discursivos analisados *na superfície* e que muitas vezes, como no caso em questão, não se imbricam com outras dizibilidades da corporeidade.

Isto, a nosso ver, esvazia o caráter impactante das considerações poéticas e contundentes de Foucault, principalmente no que se refere à fenomenologia de Merleau-Ponty já que suas críticas sobre os *limites* dela, só emergem quando referenciados exclusivamente à concepção de corpo enredado como *única* e, portanto, *monótona* maneira de contextualização dos corpos.

Este caráter monótono do corpo apenas enredado em Foucault não diminui a consistência de sua extraordinária obra que se desenvolve, decorrentemente, a

partir deste regime enunciativo do corpo, conforme apresentamos ao analisar sua arqueogenealogia.

No entanto, como efeito colateral a esta maneira única de se aproximar das corporeidades (*em rede*), o que poderíamos reconhecer como vivacidade e agudeza das colocações de Foucault, parece-nos passar a se apresentar como uma refinada ironia sobre o que venha a ser o corpo originário em Merleau-Ponty, como recurso derradeiro no encobrimento dos limites – inevitáveis ou não, tema para futuros estudos - de sua própria grade epistêmica a respeito dos corpos em geral.



## E CORPOS POSICIONADOS

O corpo próprio, enquanto materialidade, nos impõe uma apreensão perspectiva da realidade, situada em um horizonte de mundo, propiciadora de certo campo perceptual específico, intransferível e inescapável, enviesado na sua constituição constante de sentidos. É o que, sob uma variedade de enunciações, podemos denominar genericamente de *corpo situado* na fenomenologia merleau-pontyana.

Merleau-Ponty expõe que a Psicologia clássica já atribui ao corpo “caracteres incompatíveis com o estatuto de objeto” na medida em que reconhece que o corpo é “um objeto que não me deixa”, compreendendo-se, então, esta singularidade do corpo próprio, em seu caráter de *permanência inescapável*. Esta permanência inalienável é fator fundamental do seu caráter perspectivo e situado, pois faz com que o corpo não esteja “no limite de uma exploração indefinida”. Nossa possibilidade de explorá-lo é sempre angular, de maneira que a sua permanência “não é uma permanência no mundo, mas uma permanência ao meu lado” (Merleau-Ponty, 1945, pp. 133/134).

Desta maneira, Merleau-Ponty discorre que o corpo próprio é “o hábito primordial”, em função do seu fator condicionante da realidade, já que “o corpo impõe um ponto de vista sobre o mundo”. Haja visto que, através dele, é possível que se observe os objetos a ele exteriores, suas manipulações e inspeções, contornar e perceber seus limites, dentro de sua perspectiva angular.

Assim, temos a constatação do caráter fundamental da *permanência do corpo próprio*, a partir do qual se efetua a resistência do corpo a qualquer variação de perspectiva. Ou seja, em que pese a variedade de angulações que a corporeidade nos permita executar, é sempre dentro de um determinado conjunto condicionante dessas variações, estruturalmente definidas pela conformação perceptual de nossos corpos.

Por outro lado, este movimento é originalmente interdito ao nosso próprio corpo, já que “não o observo ele mesmo: para poder fazê-lo, seria preciso dispor de um segundo corpo que não seria ele mesmo observável”<sup>52</sup>. É o que podemos exemplificar ao entrarmos em um salão de espelhos, que nos permite uma visão multifacetada de nosso corpo sem que, no entanto, o apreendamos de maneira *total*. Ou é o fato de vivermos a ação de nossos olhos *enxergando*, sem que jamais possamos *enxergá-la* simultaneamente.

Ou seja, tal inspeção demandaria, como dissemos, um *segundo corpo* ou que ele, impossivelmente, se auto-percebesse *completamente constituído*. Neste sentido, Merleau-Ponty ressalta esta impossibilidade, devido ao fato do corpo “ser aquilo por que existem objetos”. Por este motivo, “ele não é nem tangível nem visível na medida em que é aquilo que vê e aquilo que toca”<sup>53</sup>. Em outras palavras, a permanência do corpo próprio o torna não objeto do mundo, mas “meio de comunicação com ele”<sup>54</sup>.

Assim, é inconcebível o corpo enquanto um mero *objeto afetivo*, afetado por *sensações*. Esta compreensão não daria conta da emergência do fenômeno

---

<sup>52</sup> Ibid, pp. 134/135.

<sup>53</sup> Ibid, p. 136.

<sup>54</sup> Ibid.

perceptual, na medida em que ainda insere o corpo em uma abordagem mecanicista e objetivadora.

Dentro deste contexto, é possível destacarmos a questão da *permanência corpórea* como um *Postulado* no processo de edificação do corpo próprio em Merleau-Ponty.

Aliás, este Postulado se confronta com a perspectiva genealógica foucaultiana sobre o corpo, na medida em que a mutabilidade dos rearranjos das forças de saber e de poder revestem a corporeidade de um caráter de *provisoriedade e de impermanência*, em função das constantes alterações desses afrontamentos entre poder, saber e corpo.

## **6.1 Os Enunciados do Corpo-no-Mundo**

Como estamos verificando, a enunciação de *mundo* emerge como sustentáculo do corpo perceptual e *situado*. Para Merleau-Ponty “o corpo próprio está no mundo assim como coração está no organismo”. Ou seja, é o mundo que torna o corpo como “o espetáculo visível”, é ele que o mantém “continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema” (Merleau-Ponty, 1945, p. 273).

Coerente com sua perspectiva não objetivista, Merleau-Ponty traça a articulação *corpo-mundo* sob princípios de uma correlação mútua. Desta maneira, **“o corpo é o veículo do ser no mundo”** e o mundo, para o corpo é **“um meio definido”** com o qual se confunde e se entrelaça.

Em outro sentido, o mundo tanto revela a corporeidade como mascara suas deficiências, já que é **“no centro do mundo”** que o corpo se releva e, em contrapartida, o corpo **“é o pivô do mundo”**, na medida em que tenho consciência do mundo e de seus objetos **“por meio de meu corpo”**<sup>55</sup>.

Nesta conformação, verifica-se o entrelaçamento do corpo/mundo como um aspecto intrínseco da estrutura da percepção do ser existente. É sob esta ótica que se pode pressupor que *corpo* e *mundo* são elementos reciprocamente consideráveis na constituição de certa subjetividade emergente. Ou seja, do ponto de vista do fenômeno, é como se não houvesse anterioridade entre o corpo e o mundo e sim *correlação nascente*.

Isto fica mais evidente nas seguintes considerações de Waelhens, que considera que o corpo é “a maneira mesma da qual nós ascendemos ao mundo e, ao mesmo tempo ou correlativamente, certo modo de aparição do mundo ele mesmo” (Waelhens, A. (1970). Une Philosophie de L’ambiguïté. Louvain: Editions Nauwelaerts, pp. 67/68).

É dentro deste âmbito no qual a ascensão do corpo ao mundo e a aparição do mundo ao corpo se remetem mutuamente, que podemos delinear o *Postulado da Correlação Nascente entre Corpo-Mundo* como um dos postulados fundantes da questão das corporeidades situadas.

---

<sup>55</sup> Ibid, p. 122, grifo nosso.

Nesta direção é que se depreende que, para Merleau-Ponty, *corpo e mundo* se articulam através de uma coexistência ekstática, na qual não há nem o *em-si* nem o *para-si* puros. Neste sentido, ambos se transconstituem no *interstício* de suas próprias correlações.

Da mesma maneira, como coerência ao que denominamos de *Postulado da Permanência Corpórea*, reconhecemos agora a comunicabilidade deste aspecto mantenedor inerente à corporeidade também no que se refere ao mundo.

Neste sentido, Merleau-Ponty destaca que “o próprio mundo permanece o mesmo através de toda minha vida” já que ele é justamente “o ser permanente no interior do qual eu opero todas as correções do conhecimento, que não é atingido por elas em sua unidade, e cuja evidência polariza, através da aparência e do erro, meu movimento em direção à verdade” (Merleau-Ponty, 1945, p. 439).

É importante sublinharmos que, ao invés de ceder a uma concepção de mundo ou como materialidade ou como idealidade, Merleau-Ponty o inscreve no contexto ontológico, em outras palavras, *o mundo é um ser*, o que nos parece pertinente ao seu processo de ruptura com a ordem da objetivação científica em seus elementos estanques, já que as representações científicas do mundo e do corpo não conseguem absorver uma experiência do corpo e do mundo em sua correlação nascente. Assim, “meu corpo e o mundo não são mais objetos coordenados um ao outro por relações funcionais do gênero daquelas que a física estabelece. O sistema da experiência no qual eles se comunicam não está mais exposto diante de mim e percorrido por uma consciência constituinte” (Merleau-Ponty, 1945, pp. 468/469).

Em outras palavras, o que está em questão é o primado da facticidade do mundo sobre a racionalidade de uma consciência pretensamente constituinte, de acordo com os preceitos racionalistas da ciência moderna. Desta maneira, a própria consciência se torna “projeto do mundo”, e o mundo é concebido enquanto “este indivíduo pré-objetivo cuja unidade imperiosa prescreve à consciência a sua meta”<sup>56</sup>.

Desta forma, reiteramos o aspecto unificador da estrutura generalizadora da relação entre *corpo* e *mundo* em Merleau-Ponty, por ele ressaltado quando expõe que “o mundo natural é o horizonte de todos os horizontes, o estilo de todos os horizontes, o estilo de todos os estilos” Desta maneira, é o mundo que garantiria “uma unidade dada e não desejada” às experiências do corpo próprio, já que se trata de uma correlação em cada um de nós de uma “existência dada, geral e pré-pessoal de minhas funções sensoriais, em que encontramos a definição do corpo”<sup>57</sup>.

No entanto, à peculiaridade desta relação siamesa entre *corpo* e *mundo* acrescemos o caráter de *abertura* e *perspectivo* desta correlação, que nos remete a um outro enunciado importante na obra de Merleau-Ponty, que é o enunciado de *horizonte*, conforme veremos a seguir.

## 6.2 Os Enunciados do Corpo-no-Horizonte

---

<sup>56</sup> Ibid, p. 15.

<sup>57</sup> Ibid, p. 442.

Abordar a questão fundamental do horizonte em Merleau-Ponty, a qual se avizinha nos limites abertos da relação entre corpo e coisa no seio do mundo, é tematizar a questão do olhar, não enquanto função sensorial dissociada do ser, mas enquanto *potência perceptiva* na relação do indivíduo no mundo.

A noção de horizonte é uma noção husserliana, sendo uma idéia comum à grande parte dos fenomenólogos. Neste sentido, Husserl tematiza a concepção de *horizonte* enquanto “possibilidade para todo objeto real de ser explorado” na medida em que a relação objeto-horizonte, em suas presentes variações, estabeleceria “a ligação das noções de horizonte e de mundo.” (Waelhens, A. (1970). Une Philosophie de L’ambiguïté. Louvain: Editions Nauwelaerts, pp. 100).

É neste contexto que Merleau-Ponty define o horizonte enquanto “aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração”<sup>58</sup>. Como também enquanto o correlativo de certa *potência corporal*, conservada principalmente pelo olhar na sua relação com os objetos em seu desvelamento do mundo.

Ou seja, ressalta-se neste contexto o caráter plurifacetado da constituição do horizonte enquanto limiar emergente no jogo difuso entre objetos múltiplos, em suas relevâncias espaciais distintas, perante o olhar situado do sujeito percipiente, em um movimento de atualização de sentidos que se manifesta a cada instante, de maneira renovada.

Por sua vez, no que se refere à temporalidade da correlação objetos-horizontes, Merleau-Ponty (1945) destaca o caráter duplo de retenção e de

<sup>58</sup> Ibid.

protensão deste âmbito, respectivamente correlacionados com o passado e o futuro do processo perceptual a ser canalizado no presente. Assim, o que se vê é que “o presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato” sem pô-lo como objeto” (p. 106), de maneira a ser não apenas uma atualização do passado imediato como do passado como um todo. E, noutro sentido, vislumbramos o presente enquanto antevisão de um horizonte de um futuro iminente

Ora, o que se confirma nestas enunciações é que a estrutura objeto – horizonte tem um viés *perspectivo*, na medida em que a cada instante a configuração dos seus horizontes só apresenta uma face do objeto ao sujeito. E de *abertura*, pois a captação da percepção instantânea do objeto, já que é sempre atualizada, espacial e temporalmente, reforça o preceito de que não existe um objeto puro, acabado e enquanto totalidade *em si*.

Ou seja, vivenciar o fenômeno perceptual dos objetos é se situar corporalmente no processo de dissimulação e de revelação do objeto no mundo e, portanto, estabelecendo um recorte do vivido a partir da apreensão singular e momentânea do objeto.

Assim, no que se refere ao jogo de ocultação e de revelação promovido através da visão, *ver* é compreendido por Merleau-Ponty enquanto certa entrada em um “universo de seres que se mostram, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim”<sup>59</sup>. Neste sentido, apropriar-se de um objeto é reconhecê-lo através de uma articulação entre o que dele se oculta e se revela, em um efeito de conjunto plurifacetado,

---

<sup>59</sup> Ibid, p. 105.



que se consolida no transcurso do tempo, enquanto história de momentos, os quais registram este referido jogo.

Por sua vez, mesmo que na apreensão recortada, inacabada e não totalizante dos objetos no horizonte de um corpo, o que se verifica é a necessidade de que o corpo, mesmo que de maneira *opaca*, apreenda o que está vendo, de maneira *coincidente*, para que o sujeito possa falar sobre o mundo e sobre as coisas que a sua percepção faz configurar em certo horizonte existencial.

Por sua vez, Merleau-Ponty (1945) também considera a relevância que ocorre na medida em que a visão centra seu foco em um objeto específico. Neste momento, se faz necessário que os outros objetos “se tornem horizonte” (p. 104), na medida em que um objeto não pode ser acessado pela visão sem certo arranjo em conjunto de todos os objetos que se avizinham no seu horizonte.

Neste sentido, reconhece que as coisas são “moradas abertas ao meu olhar” e, para conhecê-las em seu interior, é necessário uma percepção sob “diferentes ângulos do objeto central de minha visão atual”, a qual só ocorre quando cada objeto se torne “o espelho de todos os outros”<sup>60</sup>, posicionados em um certo sistema de mundo, no seu jogo de presentificação das suas recíprocas ocultações e revelações.

É esta dinâmica na tétrede corpo-coisas-mundo-horizonte que Merleau-Ponty (1945) denomina de *êxtase da experiência*, o qual “faz com que toda percepção seja percepção de algo” (p. 108).

---

<sup>60</sup> Ibid.

Assim, é nesta horizontalidade aberta, imbricada e perspectiva que o corpo pode emergir, de acordo com o senso comum ou de acordo com a racionalidade empirista, como um objeto entre outros. Ou ser alçado ao seu contexto fenomenal enquanto um dos focos do entrelaçamento dessas correlações espaço/temporais de protensão e de retenção, conforme já elucidamos.

Em síntese, o que vemos é a experiência – horizonte não se remeter nem a um mundo acabado, nem a um objeto ou sujeito puros, nem a contornos fechados de uma corporeidade objetivada. O que encontramos é uma unidade presuntiva e “em horizonte”, de forma que “a síntese dos horizontes é apenas uma síntese presuntiva”, na medida em que ela “opera com certeza e com precisão na circunvizinhança imediata do objeto” (Merleau-Ponty, 1945, p. 108). É este o aspecto perspectivo e focalizado da experiência fenomênica.

A apreensão local do fenômeno, conforme exposta, rompe com uma abordagem universalista da percepção, tanto no que se refere aos objetos (os quais sempre se tornam inacabados e em aberto), como perante a própria enunciação de horizonte, que passa a ser considerado como “horizonte anônimo que não pode mais fornecer testemunho preciso”, em função do caráter indefinido de sua abertura no mundo, pela qual “a substancialidade do objeto escoá”<sup>61</sup>.

Em outras palavras, deparamo-nos com uma perspectiva primordial de *horizonte* em Merleau-Ponty, em virtude da qual a sua função enunciativa permite que todo o saber perceptivo (nas correlações de seus múltiplos elementos, dentre eles *o corpo, as coisas, o mundo*), sobre ela se instale, na

---

<sup>61</sup> Ibid, p. 107, grifo nosso.

efetivação de suas articulações difusas de forças, enquanto distância constitutiva dessas relações.

Do ponto de vista espacial, Merleau-Ponty elucida que o horizonte se manifesta na maneira de aparição da coisa perante a visão, tendo o corpo como elemento perceptivo privilegiado nestas imbricações. É assim que descreve que a visão se apoia em “um fragmento da paisagem”, na qual o olhar “se anima e se desdobra” (Merleau-Ponty, 1945, pp. 104/105), fazendo que os outros objetos se recuem sem desaparecerem da perspectiva do vidente.

É assim, em uma pressuposição recíproca na qual o horizonte do percipiente se entrelaça aos horizontes disponíveis dos vários objetos do seu *campo fenomenal*, é que seria possível que um objeto seja fixado na sua atualidade, conforme veremos a seguir.

### **6.3 Os Enunciados do Campo na Constituição dos Corpos**

A enunciação *corpo-campo* em Merleau-Ponty se relaciona com o desenvolvimento da noção de *campo fenomenal*, *conceito-chave* para Merleau-Ponty na sua análise crítica de certos pressupostos estruturais da reflexão científica, ao analisar o que ele concebe como *historicidade da subjetividade*.

Para ele, analisar a subjetivação em sua relevância histórica é retomar a experiência perceptiva em seu aspecto difuso, promíscuo e ambíguo, como estrato (não só discursivo, mas originário da estrutura do comportamento) a

partir do qual se fundam todos os saberes científicos. E, em decorrência, revelar o *esquecimento*, a *renegação* ou a *não tematização* por estes mesmos saberes perante esse campo material-discursivo edificador de suas respectivas verdades: *o campo fenomenal*.

Por sua vez, este *retorno ao fenomenal* com a retomada da percepção originária, representaria também relevar o *campo fenomenal* inerente a este renovado rearranjo enunciativo, através do qual não se fixa a imediaticidade do instante vivido ao primado da racionalidade ou do pensamento.

O que estaria em questão, segundo Merleau-Ponty, é a própria rearticulação da *noção de imediato*, enquanto instante prático/enunciativo de apreensão da realidade, na constituição do conhecimento. Neste lapso de tempo, a operação perceptiva deixa de ser um processo objetivável para dar espaço a uma apreensão de certa estrutura sensível que não se direciona a um resultado teleológico, referente a certas *sensações* aprioristicamente configuradas nas coisas em sua relação com o sujeito percipiente.

O que vemos é o *imediato* sinalizando certa abertura do ser-no-mundo na qual o sensível é um processo de aparição que não pode ser fixado categoricamente nas complexas relações entre sujeito/objeto, seja sob um prisma empirista ou intelectualista.

Assim, segundo Merleau-Ponty, “não é mais a impressão, o objeto que é um e o mesmo que o sujeito, mas o sentido, a estrutura, o arranjo espontâneo das partes” (Merleau-Ponty, 1945, p. 91)

É o que Merleau-Ponty exemplifica ao conseguirmos reconhecer o coelho na folhagem de uma adivinhação como um processo de emergência de um efeito

de conjunto perceptual enquanto certa estrutura sensível, que não pode ser limitada às categorizações científicas nem, dentre elas, as teorias gestálticas em suas fixações estruturalistas, que deixam escapar a experiência originária da percepção. Deixam escapar pois não consideram que a própria atitude transcendental, centrada na experiência originária, já é implicadora da própria *Gestalt*, e não o inverso. Conforme Merleau-Ponty, “a Gestalt é a própria aparição do mundo e não sua condição de possibilidade” (Merleau-Ponty, 1945, p. 95).

O mesmo ocorre com a noção de *psiquismo*.

Sob a perspectiva de uma *psicologia fenomenológica*, a *psiqué* enquanto contexto situado e unitário de determinada expressividade do homem, desintegra seus limites enunciativos na medida em que a noção de *campo fenomenal* permite-nos ultrapassar o psicologismo ao se estender aquém das ciências que distinguem o fisiológico do psicológico.

Isto porque a *psicologia fenomenológica* inscreve tanto a aparição dos eventos psíquicos como do próprio pensamento em um contexto no qual o corpo e o Ego mediante se encontram em estado nascente, sob a égide da experiência originária, não cindida entre o naturante e o naturado, o constituído e o constituinte, o psíquico e o físico.

Como decorrência, noções como *mundo interior*, *fato psíquico*, *estado de consciência*, *introspeção* ou *percepção interior* acabam esvaindo seu caráter objetivo e sua eventual efetividade explicativa, já que apenas se situam dentro de uma dualidade que tem, como contraponto, discursos referentes à *exterioridade*, à *sociedade* e à *extroversão*. Ou seja, duas faces de uma mesma categorização

prévia de objetos que não alcançam o caráter fenomênico estrutural da existência.

Neste sentido, na medida em que o mundo vivido se impõe, no *retorno às coisas mesmas, aquém* do mundo objetivo, isto levaria à transposição de uma consciência transcendental de um sujeito constituinte. Isto tanto pelo fato de que uma apreensão totalizante e contínua da realidade, pelo exercício de uma consciência que a tudo universalmente identificaria, se torna enganoso. Como também pelo fato de que a descrição do vivido nos leva a evidenciar e a delimitar o próprio processo genético de constituição da própria conceituação de *consciência* e de sua respectiva visibilidade científica.

Nas palavras de Merleau-Ponty (1945),

se fosse possível uma consciência constituinte universal, a opacidade do fato desapareceria. Portanto, se queremos que a reflexão conserve os caracteres descritivos do objeto ao qual ela se dirige e o compreenda verdadeiramente, não devemos considerá-la com o simples retorno a uma razão universal, realizá-la antecipadamente no irrefletido, devemos considerá-la como uma operação criadora que participa ela mesma da facticidade do irrefletido (p. 95).

Desta maneira, Merleau-Ponty aponta para o posicionamento do campo transcendental não no âmbito discursivo dos moldes clássicos e duais da relação sujeito/objeto (empírico ou intelectualista), mas em um estrato enunciativo *aquém do campo fenomenal* o que, por sua vez, propicia o que Merleau-Ponty denomina de transformação do próprio *campo fenomenal em campo transcendental*<sup>62</sup>. Isto ocorre na medida em que *descrever o vivido* é situar a análise no plano da emergência do refletido em suas imbricações *genealógicas*

---

<sup>62</sup> Ibid, p. 94.

com o irrefletido, fazendo emergir um *campo reflexivo de segunda ordem*, que engloba e faz revelar o processo de constituição dos saberes científicos, acima assinalados, em imbricação com a experiência perceptiva.

\*

Sob outros prismas correlatos à noção de *campo fenomenal*, a enunciação de *campo* também é utilizada na explicação de articulações específicas entre o fenomênico e o objetivável.

Compreendemos que estas denominações se referem a singularidades do *campo fenomenal* e, a despeito do caráter preponderantemente ilustrativo destas nossas análises (já que se tratam de concepções dispersas e aplicadas sem o detalhamento conceitual que Merleau-Ponty desenvolveu quanto à noção central de *campo fenomenal*), servem para situar a riqueza de nuances que a enunciação de *campo* tem em Merleau-Ponty, com seus efeitos diretos sobre a corporeidade.

Neste sentido, Merleau-Ponty (1945) se refere ao fato de que toda sensação pertence genericamente a certo *campo* (p. 292).

Esta enunciação tanto se reporta ao fato de que a sensação se correlaciona com um *saber originário*, enquanto atmosfera anônima, o qual já constitui nossa história subjetiva, na medida em que já estamos inseridos em determinado mundo físico singular. Como também ao aspecto de que esta inserção já é enviesada e parcial, já que não é possível uma apreensão absoluta e total do mundo vivido no processo de apreensão das sensações.

Desta maneira, Merleau-Ponty (1945) exemplifica esta conformação de *campo* ao compreender que “a visão é um pensamento sujeito a certo campo e é isso que chamamos de *sentido*” (p. 292).

É o que esclarece no seguinte trecho:

[...] 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 da minha parte<sup>63</sup>.

É o que se evidencia, simultaneamente, como a atmosfera anônima e situada que já direciona nosso processo de visualização enquanto um horizonte de coisas visíveis e, em contraponto, enquanto um horizonte de coisas não-visíveis.

Uma outra enunciação de *campo* utilizada de maneira esparsa por Merleau-Ponty se refere ao *campo de presença*. Esta noção se refere à situação de um corpo como agente da experiência perceptiva e se inscreve enquanto denominação variante de *campo fenomenal* usada para a relevância das efetividades corpóreas deste campo no *aqui-agora*. Assim, Merleau-Ponty descreve que “[...] a percepção do mundo é apenas uma dilatação de meu *campo de presença*, ela não transcende suas estruturas essenciais, aqui o corpo permanece sempre agente e nunca se torna objeto”<sup>64</sup>.

É o que também verificamos quando Merleau-Ponty utiliza da concepção de *campo de presença* para ressaltar a concentração no momento imediato dos

---

<sup>63</sup> Ibid, grifo nosso.

<sup>64</sup> Ibid, p. 408, grifo nosso.



aspectos temporais do presente, passado e futuro. Ao reconhecer que o passado ou o futuro, quando evocados retrospectiva ou prospectivamente no presente, passam a ser inseridos no *aqui-agora* de nossas experiências, Merleau-Ponty utiliza do termo *campo de presença* como conceito de ancoragem que revela o momento atual como instante determinante na apreensão de nossa experiência corpórea. É assim que Merleau-Ponty (1945) argumenta que

[...] quando evoco um passado distante, eu reabro o tempo me recoloco em um momento em que ele ainda comportava um horizonte de porvir hoje fechado, um horizonte de passado próximo hoje distante. Portanto, tudo me reenvia ao *campo de presença* como à experiência originária em que o tempo e suas dimensões aparecem *em pessoa*, sem distância interposta e em uma evidência última. É ali que vemos um porvir deslizar no presente e no passado” (p. 557, primeiro grifo nosso).

Em ambas as citações, o que vemos é a noção de *campo de presença* como uma enunciação assinaladora da presentificação da experiência perceptiva através dos corpos.

De maneira semelhante, a conceituação de *campo perceptivo* é aplicada na relevância do caráter corpóreo do *campo fenomenal* e, em certo grau, como sinônimo deste.

Neste sentido, a experiência fenomênica é corpórea, pois ela só se efetiva se repercute no corpo. Em outras palavras, o corpo é o sustentáculo confirmador da percepção: é o próprio *campo perceptivo* de efetuação e registro da vivência fenomenal.

Vejamos o que Merleau-Ponty (1945) diz a respeito, ao analisar a experiência tátil:

[...] Não sou eu que toco, é meu corpo; quando toco, não penso um diverso, minhas mãos encontram um certo estilo que faz parte de suas possibilidades motoras, e é isso que se quer dizer quando se fala de um *campo perceptivo*: só posso tocar eficazmente se o fenômeno encontra um eco em mim, se ele concorda com uma certa natureza de minha consciência, se o órgão que vem ao seu encontro está sincronizado com ele (p.424, grifo nosso).

Este conceito vem estreitar o fenômeno da percepção a um universo aquém do corpo objetivado, já que reconhece que o tato do corpo não é uma função isolável do corpo fenomenal. É sob este enfoque globalizador que Merleau-Ponty enxerga a corporeidade como uma das sedes dos eventos fenomênicos, de maneira que “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” (Merleau-Ponty, p. 425).

Desta maneira, o corpo enquanto *campo perceptivo* já assinala uma montagem na emergência de um certo tipo de experiências.

Em outras palavras, a noção de *campo perceptivo* evidencia na corporeidade um campo de presentificação e de atualização de sentidos, uma superfície de contato com o mundo o qual, por sua vez perpetuamente se enraiza nele enquanto um dos focos centrais de constituição de subjetividades.

## **6.4 Os Enunciados do Esquema Corporal**

A questão corpórea adquire uma dimensão de destaque nas análises de Merleau-Ponty sobre a evolução discursiva da noção de *esquema corporal*.

O conceito de esquema corporal se refere, em primeiro lugar, a uma certa disposição espacial do corpo próprio. Neste sentido, perceber o corpo situado em determinada relação com o mundo é analisar as imbricações difusas entre os limites do corpo próprio e do espaço ordinário que o divisa. É conceber o corpo em sua relação fronteiriça com o mundo que o cerca.

Por sua vez, este não seria o único âmbito de relevância do esquema corporal, na medida em que situar o corpo próprio também representa auto-apreendê-lo na relação que cada um de nós compõe com nossas próprias corporeidades. É o que fica evidente ao Merleau-Ponty ressaltar que as partes do nosso corpo “não estão desdobradas umas ao lado das outras, mas envolvidas umas nas outras” (Merleau-Ponty, 1945, p. 143).

O que se destaca sobre esta ótica é a busca da transposição de um enfoque que meramente elencaria as diversas partes do corpo de maneira enfileirada, pontual e, portanto, discriminando cada região do corpo de maneira isolada, esquecendo da emergência do fenômeno perceptual, a qual permite determinada apreensão entrelaçada dos sentidos corpóreos.

É na busca dessa transposição que Merleau-Ponty diz que uma “mão não é uma coleção de pontos” ao se referir aos casos de aloquiria, nos quais o indivíduo sente os estímulos de uma mão na outra. Este deslocamento sensorial não se refere a uma referência linear e direta de pontos de uma mão em outra, mas àquilo que Merleau-Ponty denomina de *sistema*, concepção que aponta que as partes de uma mão (e no sentido geral, de todo o corpo), compõem um sistema

e não “um mosaico de valores espaciais”<sup>65</sup>, a princípio, isoladamente consideráveis.

Assim temos, por um lado, uma abordagem fragmentada, oposta a um enfoque fenomênico, que se refere à corporeidade de maneira dividida e pontual, justapondo as partes do corpo no espaço. E por outro, uma concepção de *esquema corporal* que enfoca o corpo de maneira sistêmica, inteira e indivisa.

Dentre estas duas diretrizes epistêmicas, Merleau-Ponty nos leva a refletir sobre a evolução enunciativa dos três grandes avanços conceituais ocorrentes na história dos saberes modernos, no que se refere à concepção de esquema corporal.

A **primeira definição** trata o esquema corporal de maneira *associacionista*. Conforme Merleau-Ponty, este paradigma estabelece uma relação pontual e direta entre as partes corpóreas, pois a cada “mudança de posição das partes de meu corpo” corresponderia um específico “movimento de uma delas”. Da mesma forma “a posição de cada estímulo local no conjunto do corpo”, o balanço dos movimentos de um gesto complexo e respectivo. É o que ele denomina de “uma tradução perpétua, em linguagem visual, das impressões cinestésicas e articulares do momento” (Merleau-Ponty, 1945, p. 144).

Em outras palavras, o que temos é a restrição do esquema corporal a um conjunto de séries localizadas de regiões pontuais do corpo, com seus estímulos transparentemente específicos, com a descrição de sua ocupação espacial e seus respectivos movimentos considerados isoladamente.

---

<sup>65</sup> Ibid, p. 143.

Este tipo de concepção também repercutiria seus efeitos enquanto etapas desenvolvimentais, na medida em que o esquema corporal teria sua montagem paulatina no decorrer da infância em um processo no qual “os conteúdos táteis, cinestésicos e articulares se associassem entre si ou com conteúdos visuais e os evocassem mais facilmente” (Merleau-Ponty, 1945, p. 145).

É daí que se evidencia o caráter associacionista de tal concepção, pois, ao invés de supor o esquema corporal como um sistema fenomênico emergente a cada momento, o enfoca como uma série de imagens de um processo evolutivo e situacional corpóreo o qual, tanto temporalmente, como espacialmente ou em seus movimentos, são todos concebidos enquanto recortes unitários e fragmentados, que se inter-remetem, sim, mas sem perder de vista a estrutura atomista e pontual de cada uma de suas partes.

A **segunda definição** aborda o esquema corporal sob o pressuposto de “uma tomada global de minha postura no mundo intersensorial, uma ‘forma’, no sentido da *Gestalpsychologie*”. Este tipo de investigação tem seus limites na medida em que prega o primado da forma na experiência perceptiva. Esta articulação, em que pese seu caráter holístico, não considera a expressividade corporal em seu processo de emergência de sentidos no mundo, restringindo o fenômeno da percepção a um viés predominantemente estrutural.

Isto implicaria, em certo grau, uma aproximação desqualificadora do corpo a um *status* de mero objeto, na medida em que o primado da forma (*espacialidade de posição*, “como a dos objetos exteriores ou a das ‘sensações espaciais’”) renega a expressividade direcionadora do corpo em seu processo de sensibilização existencial, denominado por Merleau-Ponty de *espacialidade de*

*situação*. Ou seja, Merleau-Ponty aponta a inadequação de se conceber o corpo como um objeto apenas posicionado de acordo com certas coordenadas exteriores mas, para ele, situar o corpo no espaço “designa a instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas” (Merleau-Ponty, 1945, p. 146).

Em outras palavras, introduz-se assim uma noção de atividade, de expressividade, de ancoragem agente do corpo para determinado escopo, ressaltando-se o aspecto da presença do corpo vivido mais do que uma mera redução da corporeidade a certo arranjo estrutural, mesmo que dentro de uma perspectiva mais ampla e global.

Desta maneira, temos delineada a **terceira definição** de esquema corporal como uma situação expressiva do corpo enquanto o lugar de imbricação entre o *ser e o não-ser*, na medida em que a corporeidade é o ponto de apoio da relação do indivíduo com o mundo. É assim que vemos configurar um grande diferencial desta renovada concepção, pois supõe a corporeidade como uma instância, não só dinâmica ou emergente enquanto foco de relações de forma, mas como núcleo expressivo de articulação e de negociações de sentidos do indivíduo, em sua manifestação mundana.

É sob este olhar que Merleau-Ponty define que o *espaço corporal* “distingue-se do espaço exterior e envolve suas partes em lugar de desdobrá-las”. Isto ocorreria porque o espaço corporal é “a obscuridade necessária da sala necessária à clareza do espetáculo”, “fundo de sono”, “reserva de potência vaga

sobre os quais se destacam o gesto e a meta”, e “a zona de não-ser *diante da qual* podem aparecer seres precisos, figuras e pontos”<sup>66</sup>.

Portanto, vemos que o caráter expressivo desta noção de esquema corporal nos faz refletir que o *corpo-no-mundo* é mais do que um jogo estruturalista de relações de formas, figuras e fundos mas sim um certo esquema direcionante de metas e tarefas que se apresentam na medida em que o corpo já está situado em certas relações de cunho pré-pessoal, em certo arranjo perceptual inerente a uma situação local de seres, coisas, com seus respectivos campos, horizontes e múltiplos entrelaçamentos.

Aliás, é neste contexto que vemos a enunciação de *horizonte* se reportar à noção de *esquema corporal* como um diferenciador entre corpos e coisas. Se as formas na abordagem gestáltica podem ser concebidas como um certo arranjo entre figuras e fundos pontualmente localizáveis, o corpo é remetido na fenomenologia merleau-pontyana a uma noção de *horizonte* (como já vimos anteriormente, impregnada de significação ontológica), a qual reveste o esquema corporal de uma dinâmica ativa, que não consolida o corpo como *coisa* em certa espacialidade formal e objetiva, mas como uma “maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 147). Em outras palavras, o corpo e seu respectivo esquema corporal como focos de expressividade existencial.

Neste sentido, ao horizonte formal das figuras e das coisas no mundo, vemos transpassado um horizonte existencial que faz com que o corpo seja esta

---

<sup>66</sup> Ibid.

instância de atravessamento entre o ser e as coisas, em sua incessante produção de sentidos.

É o que Merleau-Ponty demonstra ao exemplificar que, “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” (Merleau-Ponty, 1945, p. 147).

Enfim, o que se vê é que o suporte antropológico-existencial do corpo já o torna como um foco diferenciado de produção de sentidos e significações. E que direcionar a atenção para um objeto já implica num certo esquema corporal sem o qual a apreensão dos objetos não ocorreria.

Assim teríamos, segundo Merleau-Ponty, o espaço corporal no seu processo constantemente orientado e situado na articulação de sentidos como um *espaço inteligível*<sup>67</sup>, na medida em que é através da corporeidade que se constitui a dialética entre o universo formal das coisas e o universo expressivo do vivido.

Isto reconfigura a relação entre formas e corpos, na medida em que a apreciação das formas e das coisas só é possível pela atuação direta do corpo como foco de sensibilizações, através da experiência perceptiva. É o que Merleau-Ponty ressalta ao compreender que o espaço corporal só se tornará “um fragmento do espaço objetivo se, em sua singularidade de espaço corporal, ele contém o fermento dialético que o transformará em espaço universal”<sup>68</sup>.

Isto nos leva a apontar que esta dialética é estreitamente ligada ao processo latente da experiência perceptiva não como um foco dissociado do

---

<sup>67</sup> Ibid, p. 148.

<sup>68</sup> Ibid, p. 148.



mundo exterior das coisas. A pressuposição mútua entre o espaço exterior e o espaço corporal como foco de inteligibilidade do mundo impede uma concepção objetivista que veria o corpo e a exterioridade do mundo como dois objetos estanques e distintos. Isto porque, como relata Merleau-Ponty, “a espacialidade do corpo não tem nenhum sentido próprio e distinto da espacialidade objetiva”. Se isto ocorresse, desapareceria “o conteúdo enquanto fenômeno e, através disso, o problema de sua relação com a forma” (Merleau-Ponty, 1945, p. 148).

Assim, podemos depreender que o espaço inteligível do corpo é justamente a explicitação do espaço da exterioridade, de maneira que “longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo”<sup>69</sup>.

Sinteticamente, o que temos é que a situação espacial do esquema corporal cria uma relação mútua entre a percepção do espaço e a percepção da coisa, entre a espacialidade da coisa e seu ser de coisa, alavancados pelo corpo próprio como campo experiencial que possibilita a literal encarnação de um sentido existente, em um movimento no qual o *em si* e o *para si* não se distinguem, já que simultânea e difusamente nascentes a partir da percepção corpórea.

É neste contexto que vemos Merleau-Ponty declarar que a experiência do corpo próprio “nos ensina a enraizar o espaço na existência”<sup>70</sup>, na medida em que “ser corpo [...] é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço” (ibid, p. 205).

---

<sup>69</sup> Ibid, p. 149.

<sup>70</sup> Ibid, p. 205.

Destarte, o que temos é o primado da espacialidade do esquema corporal em relação ao espaço objetivo, na medida em que aquela espacialidade, enquanto “desdobramento de seu ser de corpo”, é não só a maneira como ele se realiza como corpo, mas como ele é o foco primordial da constituição da própria objetivação dos espaços.

É com esta valorização do esquema corporal do corpo como foco genético de todos os outros corpos que vemos como uma das características centrais da corporeidade em Merleau-Ponty. Ou seja, não se trata de conceber a expressividade do esquema corporal como mais uma dentre outras, mas compreender que ele é “a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos.” Por sua vez, ressaltando o aspecto ativo do esquema corporal, Merleau-Ponty nos provoca ao reconhecer que “nossa natureza não é um velho costume, já que o costume pressupõe a forma de passividade da natureza.” Desde que “o corpo é nosso meio geral de ter um mundo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 203).

\*

Os limites e combinações da correlação *corpo-mundo*, na constituição de horizontes e de campos existenciais singulares, são melhor discriminados nas análises de Merleau-Ponty sobre o *corpo doente* e o *corpo normal*.

O corpo como potência do ser é literalmente destacado ao Merleau-Ponty analisar a *potência de existir* do corpo doente, em sua singularidade, na qual reside não só a sua doença, mas o seu contexto de presença expressiva, perceptiva e relacional no mundo e, portanto, produtora de seus sentidos e de significações diferenciados.

Tomando como foco a corporeidade, o sujeito normal teria “**imediatamente ‘pontos de apoio’** em seu corpo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 156, grifo nosso).

Isto porque o caráter situacional de sua corporeidade não se refere apenas às percepções diretas do ambiente que o cerca, a cada momento. A situação do corpo do normal é uma **situação de experiência**, ou seja, inserida em uma história perceptiva pessoal na qual o sujeito percipiente é capaz de correlacionar cada estimulação a uma variedade de apreensões de sentidos acumuladas na história da sua vida, e presentes enquanto possibilidades articuláveis e reatualizáveis a cada instante, inerentes ao seu esquema corporal.

Ou seja, cada evento perceptual não é redutível apenas à sua própria manifestação momentânea. Em outras palavras, o indivíduo normal é capaz de destacar seu corpo sensível de determinada *posição* presente e remetê-lo a um contexto de *virtualidade* (referente à memória perceptiva sedimentada em seu próprio corpo) e, com isto, efetuar múltiplas combinações e correlações dos mais diversos âmbitos – motoras, espaciais, intelectivas, relacionais – as quais têm, no corpo, o sustentáculo desses desdobramentos.

É o que Merleau-Ponty aponta ao reconhecer que, no normal, “a cada estimulação corporal desperta, em lugar de um movimento atual, um tipo de

‘movimento virtual’”<sup>71</sup>, visto que a parte sensibilizada do corpo se destaca da situação atual, se desloca do anonimato e manifesta uma certa *potência de ação*.

É daí que é possível considerar que o caráter situacional do corpo normal é sempre um escape das situações reais imediatas, é um desvio do mundo direto e instantâneo, em uma evocação de uma história perceptiva mais abrangente, na direção do que podemos denominar de *situação virtual dos corpos*.

Ou seja, o caráter virtual do corpo normal se refere a um campo fenomenal afeito a múltiplas possibilidades, situadas em relação à atualidade da percepção presente.

Em contrapartida, é o que vemos diferentemente a partir do exemplo do *tocar patológico* do corpo doente.

Esta categoria de toque, segundo Merleau-Ponty, se encontra encerrada na posição atual. É o que se esclarece no trecho a seguir:

[...] Enquanto no normal cada acontecimento motor ou tátil faz alçar à consciência uma abundância de intenções que vão, do corpo enquanto centro de ação virtual, seja em direção ao próprio corpo, seja em direção ao objeto, no doente, ao contrário, a impressão tátil permanece **opaca e fechada sobre si mesma** (Merleau-Ponty, 1945, p. 157, grifo nosso).

Ou seja, no doente, os sentidos do corpo só são inteligíveis ao conteúdo do contato efetivo explicitado em cada toque. Para ele, é impossível correlacionar o corpo tocado no momento de seus eventos sucessivos, sejam imediatos ou mediatos. Ou mesmo prever um contexto de antevistas dos seus prováveis encaminhamentos.

---

<sup>71</sup> Ibid, p. 157.

É o que Merleau-Ponty salienta ao considerar que o doente só dispõe de seu corpo como de uma “massa amorfa na qual apenas o movimento efetivo introduz divisões e articulações”<sup>72</sup>.

Esta noção de efetividade dos movimentos nos lança a uma análise sobre o que venha a ser *novidade* dos movimentos corpóreos diante da *habitualidade* de suas movimentações.

O doente não só está circunscrito à experiência do momento presente, mas pode desenvolver atividade de cunho habitual, desde que não solicitem esquemas corporais diferentes de sua rotina.

Alguns exemplos são ilustrados por Merleau-Ponty (1945) ao apontar que o doente pode pegar seu lenço no bolso e assoar o nariz, tirar um fósforo e acender o candeeiro como, inclusive, trabalhar na confecção de carteiras com um rendimento um quarto inferior ao operário normal (p. 150).

No entanto, é incapaz de executar movimentos *abstratos*, ou seja, não orientados para uma situação efetiva e habitual, por exemplo, mover os braços e as pernas sob comando, e esticar ou flexionar um dedo<sup>73</sup>.

Isto porque, *abstrair* o corpo em seus movimentos é destacá-lo da ordem fenomenal do momento presente e *objetivá-lo*, o que torna possível que instrumentalizemos sua expressividade de cada momento, transformando-as em funções ou sistemas, diferenciados e gerais. Assim, o indivíduo normal não tem que, a cada momento, se reapropriar de cada detalhe de seus movimentos e

---

<sup>72</sup> Ibid, p. 158.

<sup>73</sup> Ibid, p. 149.

sentidos corpóreos, já que apreendidos esquematicamente no processo histórico de suas próprias vivências.

De maneira contrária, o doente não possui esta apreensão objetivada de sua corporeidade. Ele também se sustenta no corpo para compreender a aparição dos seus sentidos, mas enquanto *posição* atual e sempre inédita. Ou seja, ele não tem recursos para, sobre o corpo presente, evocar e correlacionar outros momentos vividos, de forma que seu corpo venha a conter sinalizações e significações, além do sentido atual, as quais facilitariam uma percepção mais elaborada da realidade.

Desta maneira, é necessário todo um esforço do doente de atualização incessante e totalmente renovada do seu campo fenomenal a todo momento.

Assim, se cada momento vivido não é correlacionável com a memória corporal de outros momentos, os quais sinalizariam certos esquemas corporais comunicáveis entre si, os sentidos do corpo só são assimilados no exercício de *movimentos preparatórios*.

É o que Merleau-Ponty destaca quando ordenam ao doente a realização de uma saudação militar:

[...] Quando lhe ordenam que execute um movimento concreto, primeiramente ele repete a ordem com um acento interrogativo, depois seu corpo se instala na posição de conjunto que é exigida pela tarefa; enfim ele executa o movimento (Merleau-Ponty, 1945, p. 151).

O caráter preparatório destes movimentos tem a finalidade de reconhecimento de seu corpo expressivo como constante novidade. Ou seja, o doente se relaciona com seu corpo sempre *fenomenalmente*, não sendo capaz de

constituir *representações* nem elencar *intenções gerais* de seus sentidos e deslocamentos físicos. E, contraditoriamente, esta sua incondicional e irrestrita abertura ao caráter fenomenal do seu corpo, fecha a sua percepção a certos automatismos repetidos, pois complica a transformação nascente de sentidos em suas decorrentes significações.

Este tipo de dificuldade não ocorreria no corpo do sujeito normal pois, para ele, “todo movimento é indissolúvelmente movimento e consciência de movimento” (Merleau-Ponty, 1945, p. 159), dispensando movimentos preparatórios.

Esta diferença se esclarece no exemplo de um doente picado por mosquito<sup>74</sup>, o qual, enquanto efeito reflexo e mecânico, é capaz de dirigir sua mão à região picada. Isto porque a *mão fenomenal* encontra seu *corpo fenomenal doloroso* com facilidade, já que “não se trata de situá-lo em eixos de coordenadas no espaço objetivo”<sup>75</sup>.

Por sua vez, ele não é capaz de apontar imediatamente onde está seu próprio nariz, pois isto demandaria um reconhecimento objetivo de parte de seu corpo, de sua respectiva localização e o decorrente movimento em sua direção.

É o que Merleau-Ponty demonstra ao reconhecer que no movimento concreto, “o doente não tem nem consciência tética do estímulo, nem consciência tética da reação: simplesmente ele é seu corpo e seu corpo é a potência de um certo mundo”<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Ibid, p. 152.

<sup>75</sup> Ibid, p. 153.

<sup>76</sup> Ibid, p. 154.

Isto se deve ao fato do corpo, para o doente, ser “apenas um elemento no sistema do sujeito e de seu mundo”<sup>77</sup>. Não há discernimento do caráter voluntário da presença de seu corpo no mundo. Ou seja, o corpo é aleatoriamente imerso na sua situação no mundo, e o espaço corporal do sujeito é totalmente indistinto do espaço exterior, com suas coisas e sua ambiência.

Aliás, um ponto principal do doente em objetivar um movimento abstrato é sua dificuldade em construir, não só o movimento específico, mas a correlação diferenciada do seu corpo com o mundo. Já os movimentos concretos, assentados sobre o mundo dado, não exigem do doente este tipo de constituição da realidade.

Em oposição, o corpo normal é capaz de exercer o que Merleau-Ponty (1945) denominou de uma *função de “projeção”*, na constituição do movimento abstrato, compreendida enquanto a possibilidade do sujeito do movimento preparar, diante de si, “um espaço livre onde aquilo que não existe naturalmente possa adquirir um semblante de existência” (p. 160), também por ele denominado de *uma zona de reflexão e de subjetividade*, enquanto sobreposição de um espaço virtual e humano ao espaço físico e exclusivamente fenomenal.

Este deslocamento da concretude da situação para um espaço virtual, a partir do corpo, é impossível para o doente, pois o mundo, para ele, é inteiramente pronto ou imobilizado, enquanto no normal os projetos “polarizam o mundo, e fazem aparecer nele mil sinais que conduzem a ação - função de ‘projeção’ ou de ‘evocação’, o que torna possível o movimento abstrato,

---

<sup>77</sup> Ibid, p. 154.



invertendo a relação natural entre o corpo e a circunvizinhança e que apareça uma produtividade humana através da espessura do ser” (ibid, pp. 161/162).

Por outro lado, num âmbito mais inter-relacional, da mesma maneira que ele demanda movimentos preparatórios para efetuação de um movimento abstrato, abstrair um diálogo em uma conversação lhe é impossível, pois dialogar também se restringe ao doente a um contexto de previsibilidade e de habitualidade.

Isto se deve ao fato de que, em virtude de sua incapacidade de abstrair seu corpo e seus sentidos da situação concreta do momento, ele não pode representar, ou seja “situar-se por um momento em uma situação imaginária” (Merleau-Ponty, 1945, p. 189).

Ou seja, a vida do doente é limitada ao conteúdo concreto de cada situação, o que lhe impede de desenvolver sentimentos, vínculos amistosos ou manifestar desejos afetivos e sexuais por outras pessoas. Estas manifestações são situações complexas que demandam grande conteúdo representativo e grande investimento, não só intelectual, mas corporal, na constituição de um imaginário próprio, entrelaçado à percepção tanto de nossos corpos como de outros corpos em interação criativa, o que demanda abstração e um deslocamento intenso da concretude de cada momento vivido.

\*

Estes quatro conjuntos enunciativos sobre o corpo, em correlação às concepções de *mundo*, *horizonte*, *campo* e *esquema corporal*, nos levam a

analisar a noção de *posição* como uma das grades de especificação constituidoras da corporeidade em Foucault, como também a noção de *situação*, no que se refere ao arranjo do corpo em Merleau-Ponty.

A noção de *posição* em Foucault foi por nós abordada, ao estudarmos a complexa correlação entre corpo e dispositivo em sua multiplicidade de elementos e forças, ao reconhecermos que “o intuito primordial da sociedade normalizadora, mais do que reprimir a conduta do indivíduo, é influenciá-lo, conduzi-lo e incliná-lo, através de mecanismos dispositivos, no sentido de submeter determinada posição de corpos a certos acessos históricos de saberes/poderes” (Silveira e Furlan, 2003, p. 190).

Dáí podermos também falar em *Postulado da Posição do Corpo* na rede de saberes/poderes, enquanto “efeito microfísico desse processo disposicional, de forma que a constituição da subjetividade do sujeito moderno possui caráter *topológico*”<sup>78</sup>.

Em contrapartida, a corporeidade em Merleau-Ponty é uma matéria em *situação* no mundo: a descrição do vivido em Merleau-Ponty busca ser fidedigna à apreensão do caráter encarnado do corpo na sua produção de sentidos e percepções.

O que está em jogo, em um primeiro momento, é a própria concepção de *espacialidade*, na definição do que venha a ser *situação* e *posição* nos autores em questão. A imbricação da espacialidade em Foucault se manifesta no entrecruzamento de dois patamares (não só enunciativos, mas práticos), conforme temos visto: o da realidade incorporada, relevada como efeito de um

---

<sup>78</sup> Ibid.

mapeamento de forças. É o que, com certa liberalidade, poderíamos denominar de um *mapa que sangra*. Ou *um sangue cartografado*.

Ou seja, a partir desta pressuposição do corpo imbricado em um mapa de forças, vemos sua recíproca emergência simultânea. É neste âmbito que podemos verificar uma *correlação nascente* em Foucault, de caráter concomitante e transversal, na qual o corpo vivido e o corpo visto pelo sábio, cravado pelos jogos de verdades, se referem e se interconstituem mutuamente. Ou seja, no conceito de *posição* em *Foucault* já se encontra a expressão tensa da verdade historicamente sedimentada e materializada nos corpos e a sua emergência física no seu momento *presente*.

Já em Merleau-Ponty, a relevância da experiência perceptiva é justificada em função, justamente, de seu caráter *perspectivo*, o qual já influencia na apreensão singular dos objetos por cada um de nós. Ou seja, este movimento impediria que a constituição de nossa relação com o mundo fosse uniformizada, na consolidação de um sentido único entre todas as pessoas. Ou seja, *perceber* é sempre um exercício, uma ascese individual de um determinado “ponto de vista sobre o mundo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 108).

Neste sentido, um dos focos desta apreensão perspectiva é o nosso próprio *corpo*, enquanto elemento focal na relação do ser-no-mundo. É assim, como temos visto, que o esquema corporal é uma maneira de exprimir que nossos corpos estão no mundo. Nas palavras de Merleau-Ponty, justamente porque o corpo pode nos fechar e nos abrir ao mundo, é ele que nos põe “em **situação**”<sup>79</sup>, o que faz, portanto, que sejamos sempre seres situados.

---

<sup>79</sup> Ibid, p. 228, grifo nosso.

Ou seja, a questão é a seguinte: o campo fenomenal não permite fechar um objeto. Quando fecho, encerro a vida da percepção. O objeto, em contraponto à abordagem foucaultiana, quando compreendido na fenomenologia de Merleau-Ponty como um corpo em **posição** de exterioridade às coisas do mundo e cindido de sua expressividade fenomênica, é mais uma idéia, uma direção, porque a coisa é transcendente, está sempre além da minha definição. Quando eu coloco um objeto, o que eu percebo é a percepção, em que ele aparece em sua solidez, mas sempre aberto. É mais uma etapa da redução transcendental, em retorno à percepção, ao mundo fenomenal.

Isto porque, como o fenômeno perceptual é uma *verdade de primeira ordem*, na qual a noção de *situação* sinaliza o corpo mergulhado nas suas relações com o mundo, o conceito de *posição* é aplicado por Merleau-Ponty para indicar o corpo contextualizado na *segunda ordem* dos discursos do cotidiano e das ciências. Isto permite que se distingam dois tipos de espacialidades corpóreas: uma *espacialidade de posição* e uma *espacialidade de situação*, enquanto concepções que designam dois tipos de corporeidades distintas.

É o que vemos quando Merleau-Ponty (1945) esclarece o que venha a ser o conceito de *presença corporal*, conforme a seguir:

A palavra 'aqui', aplicada ao meu corpo, não designa uma **posição** determinada pela relação a outras posições ou pela relação a coordenadas exteriores, mas designa a instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo ativo em um objeto, **a situação** do corpo em face de suas tarefas (p. 146).

É claro que as críticas acima de Merleau-Ponty referente ao *corpo posicionado* não se referem diretamente ao contexto foucaultiano, cuja obra

ocorreu posteriormente. Mas é interessante situarmos que a nomenclatura de *posição*, tanto no contexto da objetivação dos corpos pelas ciências ou pelo senso comum, como no que se refere à estratégia de guerra de Foucault, se referem a *jogos de exterioridades*, a processos que buscam ou um olhar de *sobrevoô* das ciências, ou de ingenuidade dos dizeres cotidianos (sem envolvimento mais encarnado com o real), ou de *distanciamento* dos saberes/poderes em Foucault, para sua decorrente diagnose.

Em todos estes casos, a posição é sempre um processo de constituição do corpo enquanto *grade de especificação* a partir de um prisma de exterioridade e superficialidade, seja por parte do cientista, do sujeito cotidiano ou do genealogista em sua cartografia, através do seu olhar transversalmente distanciado perante a História. E é sob esta conformação enunciativa *posicional* que é possível constituir a corporeidade enquanto matéria operatória em um exercício de poder/saber, de caráter geral e anônimo.

Ou seja, ao mesmo tempo em que Foucault releva a encarnação dos saberes/poderes, que se cravam sobre os corpos, isto o faz, contraditoriamente, a partir da contextualização da enunciação do corpo a seus aspectos apenas *posicionais*. E se há encarnações em Foucault, estas ocorrem desde que dispostas no mapa e nele posicionadas.

É o que queremos evidenciar ao reconhecer que o *corpo* em Foucault não é apenas um *elemento físico* nos mapas dos saberes/poderes, mas é um *campo de função disposicional* dessas forças.

Assim, sob outro enfoque correlato, vemos Foucault estabelecer nitidamente o primado da *funcionalidade histórico-estratégica dos corpos* sobre os *aspectos físicos/formais de sua materialidade*.

É assim que podemos conceber o corpo como produto do poder/saber em Foucault, na medida em que estas articulações de forças atravessando os corpos visam dispô-los dentro de determinada estratégia de poder, através do direcionamento de seus impulsos, vontades, sensações ou sentimentos. E, ao reconhecermos o corpo com *foco de disposição* no exercício desta rede histórico-política, é que evidenciamos o *Postulado da Disposição*, compreendido enquanto “uma tecnologia de produção e ordenação material-discursiva de seus sentidos” (Silveira e Furlan, 2003, p. 19).

Sob este aspecto, é nítida a diferença de enunciação do corpo em Merleau-Ponty, por ele compreendido como **potência do mundo**, pois considera que temos o mundo como “indivíduo inacabado através de meu corpo enquanto **potência desse mundo**” (Merleau-Ponty, p. 469, grifo nosso).

Sob o ponto de vista da corporeidade, o que vemos é a sua emergência enquanto potência primordial nos jogos de revelação e de ocultamento dos elementos referentes a estas imbricações existenciais. E a compreensão do fenômeno perceptual nela inerente, na medida em que a despe dos preceitos objetivadores, reveste o corpo de opacidade e da impureza características do corpo próprio em seu processo de entrelaçamento mundano.

Como decorrência, teríamos uma implicação do corpo-mundo *real* e não meramente *lógica*, na medida em que o corpo “é movimento em direção ao mundo, o mundo, **ponto de apoio de meu corpo**” (ibid), no sentido de uma

conjugação corpo/mundo em seu processo de sua mútua constituição, enquanto *seres* ou *indivíduos*, em seus germinantes encontros deiscientes.

Por sua vez, se em Foucault a relação do *corpo* com o *mundo* circundante é uma relação bélico-estratégica, é inconcebível o corpo apoiado em qualquer realidade ou elemento. Ao invés, a corporeidade é atravessada por forças em uma atmosfera de afrontamentos na qual o mundo é elemento interpenetrador e dilacerador do corpo.

Por sua vez, se há positivismo na relação do *corpo* e do *mundo* em Foucault, é só no sentido de certos jogos de mutações, na medida em que a incidência dos saberes/poderes produzem transversalmente subjetividades (com suas corporeidades disciplinares, dóceis, úteis, delinquentes, perversas, etc.).

Em outras palavras, o mundo enquanto *fundo posicionante* do cartograma histórico, tendo o corpo como *figura-elemento posicionável*.

**DOIS EXEMPLOS DE DISCURSOS SOBRE**  
**O CORPO EM MERLEAU-PONTY**

Ao constatarmos certos elementos da enunciação do corpo em Merleau-Ponty, relativos à corporeidade enquanto *brotamento, situação e ponto de apoio* de suas enunciações, reconhecemos a importância de duas outras analíticas merleau-pontyanas, referentes à questão da correlação do corpo existente e do corpo sexuado. E uma outra, referente ao corpo como expressão da linguagem e da fala.

Mesmo levando-se em conta o caráter fundamental de tais articulações em Merleau-Ponty, compreendemos se tratarem, no contexto deste trabalho, de *exemplos ilustrativos* da maneira como Merleau-Ponty constitui seu *campo de verdades* a respeito do caráter fenomênico dos corpos.

E é sob este prisma, enquanto exemplos de discursos do corpo neste autor, que apresentamos suas respectivas configurações.

## **7.1 Os Enunciados do Corpo Existente e do Corpo Sexuado**

A nossa análise do processo dialético entre existência e sexualidade em Merleau-Ponty nos revela o corpo como elemento central na articulação dessas duas instâncias de manifestação do ser humano.

Inicialmente, apresentando o contexto da existência e da sexualidade, vemos Merleau-Ponty ressaltar a imbricação mútua entre as duas dimensões. Enquanto pressuposto de seu discurso sobre esta dialética, Merleau-Ponty reconhece, implicitamente, o caráter estrutural do homem enquanto indivíduo que possui os âmbitos existenciais e sexuais como parte de sua *natureza*.



No entanto, por outro lado, reconhecer as diferenças da natureza sexual e existencial do homem implica levar em consideração um aspecto *afetivo*, que não se restringe ao caráter anônimo da aparição do ser-no-mundo mas que, em outra direção, se refere a certa apropriação pela pessoa de certos sentidos emergentes, na sua relação corpórea com o mundo e com os outros. Assim, problematiza-se como o indivíduo vivencia a emersão de seus desejos e sentimentos nas complexas interações entre a sua existência e a sua sexualidade, em um contexto no qual o aspecto situacional do corpo já aponta para uma afetividade perspectiva e enviesada destes jogos de sentidos.

Neste estudo genético entre existência e sexualidade nos corpos, Merleau-Ponty (1945) critica, por um lado, a abordagem moderna que concebe “a afetividade 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” (p. 214).

Este fechamento das afetividades as configura enquanto unidades posicionáveis e estanques, na medida em que os estímulos naturais do prazer e da dor, advindos da relação do indivíduo com o seu ambiente exterior, promoveriam certas *representações* dele sobre seus desejos e sentimentos, frutos da articulação entre as sensações advindas dos estímulos naturais (táteis, olfativos, visuais, etc.) e o processo intelectual de discernimento da realidade efetuado por cada um de nós.

Esta abordagem explicaria uma série de processos associacionistas entre estímulos e idéias como também fundamentaria uma série de processos psicológicos comportamentalistas, na medida em que o reforço a certos estímulos

promoveria o condicionamento de certos comportamentos ou a sua extinção, a partir de um enfoque epistêmico que compreende os sentidos do corpo enquanto unidades pontuais e transparentes.

Neste contexto, Merleau-Ponty critica tanto as investigações que consideram a percepção dos desejos como estímulos sensoriais isoláveis, quanto a decorrente correlação deles com o processo, acima citado, de inteligibilidade na constituição de suas representações.

Como alternativa ao associacionismo mentalista acima apresentado, Merleau-Ponty (1945) recorre a uma noção fenomenológica estruturalista, que vê na *perda da estrutura erótica* uma explicação que se refere a certa experiência perceptiva que não se restringe a uma apreensão de sentidos parcial e local. É desta maneira que reconhece que “a percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa a um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência” (p. 217). Desta maneira, Merleau-Ponty demole tanto o empirismo que vê na experiência erótica uma certa correlação entre estímulo exteroceptivo e resposta interoreceptiva, como também com o intelectualismo, que objetiva o fenômeno sexual a uma certa manifestação sensorial, apreendida pela consciência, distanciando-a de sua radicalidade fenomênica.

É dentro deste contexto que, de maneira peculiar, a corporeidade surge como ponto de apoio no processo de estruturação da experiência erótica-sexual. É *ponto de apoio*, pois é o elemento de visibilidade e de emergência deste tipo de experiência, em seu entrelaçamento com os aspectos mundanos da existência.

É assim que Merleau-Ponty (1945) ressalta que

um espetáculo tem para mim uma significação sexual não quando me represento, mesmo confusamente, sua relação possível aos órgãos sexuais ou aos estados de prazer, mas quando ele existe para meu corpo, para essa potência sempre prestes a armar os estímulos dados em uma situação erótica, e a ajustar a ela uma conduta sexual (p. 217).

Sob esta ótica, vemos Merleau-Ponty aprofundar sua crítica, seja à genitalização da compreensão do fenômeno sexual, seja à sua redução a *quales* sensoriais provocadores de estados de prazer ou de dor.

Na mesma direção, as investigações merleau-pontyanas questionam a restrição da sexualidade a um processo de consciência, levando-o a reconhecer que “há uma compreensão erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma idéia, enquanto o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo” (p. 217).

Com isto, tem-se o resgate da dimensão existencial do fenômeno sexual, a partir da localização na apreensão originária dos sentidos do corpo, enquanto foco fundamental para a explicação das pressuposições entre a estrutura da existência e a estrutura erótica.

Desta forma, o que se observaria é a correlação intrínseca entre a existência e a sexualidade. Em outras palavras, não se teria a sexualidade como um ciclo autônomo da existência enquanto duas esferas de expressividade do indivíduo absolutamente separadas e incomunicáveis.

Neste contexto, Merleau-Ponty argumenta que Freud se aproxima da psicologia descritiva fenomenológica quando reconhece que “todo ato humano tem um sentido” (Merleau-Ponty, 1945, p. 218), como também ao despregar o *sexual* de uma relação direta e restrita ao que possa ser denominado de *genital*.

Sob este prisma, Merleau-Ponty (1945) apresenta que, para Freud,

a libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins determinados: ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta (p. 219).

E ainda expõe que a sexualidade faz com que um homem tenha uma história: “ [...] Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens” (ibid).

Ou seja, em ambos os trechos acima selecionados temos a ampliação de uma perspectiva fragmentária e isolada da sexualidade para uma dimensão estrutural mais ampla, de inspiração ontológica-existencial, a partir da qual a sexualidade se configura como um dos elementos de constituição da subjetividade humana, visível em um corpo-no-mundo e não como uma função de cunho exclusivamente genital.

E na mesma direção, conforme já citamos anteriormente, temos o caráter relacional da sexualidade enquanto manifestação entre *corpos-no-mundo*, o que não reduz essas corporeidades a meros objetos que se remetem entre si, mas sim inserindo-as em uma complexidade mundana no processo descritivo do fenômeno da existência.

Por sua vez, se reconhecido o corpo como foco da correlação entre sexualidade e existência, e se ressaltadas suas entrelaçadas imbricações, Merleau-Ponty destaca, simultaneamente, suas diferenças estruturais.

Assim, na dialética entre corpo sexuado e corpo existente, se como vimos, existe correlação entre estas duas correntes, no entanto, elas são separáveis e diferenciáveis. Separadas, pois Merleau-Ponty não considera que a sexualidade seja um epifenômeno, uma acidentalidade da existência. Como também reconhece que um indivíduo realizado do ponto de existencial nem sempre adquire uma dimensão sexual plena, e vice-versa.

Por sua vez, é preciso destacar, em primeiro lugar que, para existir, é preciso viver. E, portanto, nunca a existência vai sublimar totalmente a vida própria do corpo enquanto organismo. Neste sentido é que se situa a sexualidade que brota do corpo como um encaminhamento prévio de estímulos eróticos, e a sexualidade como expressão da existência: essa é a dialética.

De tal forma que, se ficarmos apenas com o segundo movimento, espiritualizamos a sexualidade, se ficamos só com o primeiro, biologizamos.

Isto nos interessa na medida em que, como pressuposto destas colocações, vemos Merleau-Ponty diferenciar uma corporeidade como depositário originário da vida em convivência com uma concepção de corpo biológico, já como expressão de uma rede de significações pessoais e situadas.

É assim que podemos conceber o corpo sendo remetido como ponto de apoio de funções específicas inerentes à sua própria funcionalidade (como a visão e a audição); como também sendo referenciado à sua relação com o *psiquismo* ou com a *sexualidade*, enquanto certos arranjos estruturais da dimensão biológica da corporeidade.

Além disto, Merleau-Ponty não concebe o corpo, nesta sua estrutura biológica, como mero *ponto de passagem, instrumento ou manifestação* da

existência pessoal, mas como um *elemento expressivo* de diversas estruturas fundamentais do ser humano, dentre elas o psiquismo e a sexualidade. É o que diz Merleau-Ponty ao destacar que “a vida corporal ou carnal e o psiquismo estão em uma relação de expressão recíproca; ou que o acontecimento corporal tem sempre uma *significação* psíquica”<sup>80</sup>.

No entanto, ressalva que esta reciprocidade não se reveste de uma mera relação de causalidade, na medida em que não intenciona dizer que “o corpo seja o invólucro transparente do Espírito”<sup>81</sup>, na medida em que correlato à opacidade do fenômeno da experiência. E prossegue formulando que “retornar à existência como ao meio no qual se compreende a comunicação entre o corpo e o espírito não é retornar à Consciência ou ao Espírito; a psicanálise existencial não deve servir de pretexto a uma restauração do espiritualismo”<sup>82</sup>.

Ou seja, como alternativa a uma relação de *causa-e-efeito* na relação entre corpo e alma, Merleau-Ponty aponta para dois conceitos-chaves desta sua analítica: as noções de *expressão* e de *significação*.

É assim que podemos compreender que, no caso da afonia de uma moça que perde a fala por ter sido proibida de rever o namorado (com sintomas colaterais de perda de sono e de perda de apetite), Merleau-Ponty salienta que “na boca, não se fixa só a existência sexual, mas também as relações com o outro, a coexistência, das quais a fala é o veículo”<sup>83</sup>. Isto é, não se pode associar uma manifestação anímica do corpo a uma causa diretamente reportável a certa estrutura biológica da vida, no caso, a sexualidade.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Ibid, p. 221.

<sup>82</sup> Ibid, p. 221.

<sup>83</sup> Ibid, p. 222.

O que teríamos que investigar, segundo Merleau-Ponty, é a correlação corpo/alma a partir de um enfoque que relevaria o corpo como foco de expressividade e de significação de processos existenciais, atravessados pela efetividade de certas estruturas biológicas que o afetam, sim, mas sem se restringir a uma interpretação que nelas exclusivamente se detenha.

No exemplo em questão, se a garganta e a boca podem somatizar aspectos afetivos-sexuais da dinâmica corpo-alma, isto só acontece porque, como suporte a estas estruturas peculiares (a voz, os sentimentos, a sexualidade), teríamos o corpo como expressão e significação da existência. É o que Merleau-Ponty (1945) elucida dizendo que “a cada momento o corpo exprime as modalidades da existência, mas aqui o signo não indica apenas sua significação, ele é habitado por ela: ele é aquilo que significa” (p.222).

Em outras palavras, é o que se compreende ao considerarmos o corpo não como ponto de passagem de uma causa biológica em sua efetividade pontual psíquica, mas sim como elemento de expressividade e de significação de uma existência, alavancada por múltiplos arranjos: sensoriais, eróticos, afetivos, mas não reduzida linearmente a estas manifestações.

É desta forma que Merleau-Ponty, ao mesmo tempo em que reconhece a pressuposição recíproca entre a estrutura do corpo existente e a estrutura do corpo biológico (com especial destaque, o corpo sexuado), por sua vez, mantém suas diferenças e peculiaridades, pois o corpo, como elemento de expressão e de significação de uma existência (simultaneamente pessoal e anônima), não pode ser restringido às funcionalidades das estruturas psíquico-biológicas contempladas pelos saberes modernos.

E neste processo de resgate do existencial no corpo, temos as manifestações afetivo-sexuais do corpo sendo lançadas enquanto expressões e sentidos do indivíduo no mundo. Assim sendo, “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” (Merleau-Ponty, 1945, p. 223).

Assim sendo, o corpo surge como elemento de expressão de *modalidades da existência*<sup>84</sup>: seja no seu caráter mais *pessoal*, quando nos apropriamos de seus sentidos emergentes, nos posicionando na apreensão ativa de nossos próprios afetos; seja na medida em que, renunciando a esta apropriação e a este posicionamento presente e singular, retornamos ao corpo anônimo e passivo como algo desprovido de sentido, em um processo no qual nosso próprio posicionamento diante de nossos afetos dá margem à nossa adequação aos enunciados parciais da ciência, os quais nos vê, exemplificativamente, afônicos ou anoréxicos, em nossa manifestação meramente sintomática, seja ela psíquica, sexual, biológica (ou várias delas combinadas), dentre outras.

É por isto que Merleau-Ponty denomina o corpo doente como o “esconderijo da vida”<sup>85</sup> em virtude da dificuldade do indivíduo de assumir e atualizar seus sentidos dentro de um prisma existencial além de certas parcialidades enunciativas dos corpos.

---

<sup>84</sup> Ibid, p. 222.

<sup>85</sup> Ibid, p. 227.



Neste sentido, o corpo surge como o sustentáculo desta metamorfose entre o vivido que nos é sentido e o vivido que nos é despido de sentido. Desta forma, o corpo é o elemento de realização do nosso fechamento e de nossa abertura ao mundo e de nossa própria situação afetiva.

Reconhecendo uma nomenclatura usual de Merleau-Ponty nem sempre destacada, verificamos que estes dois focos de percepção da corporeidade são fundamentais na edificação do que podemos denominar de *jogos passivos de posição* (enquanto corpos fechados ao mundo) e de *jogos ativos de situação*.

Em ambos os casos, vemos o corpo como o elemento de conexão entre uma idéia e uma coisa, entre uma representação do mundo e as múltiplas formas de efetivação desta simbolização. Para Merleau-Ponty (1945), o corpo “transforma as idéias em coisas, minha mímica do sono em sono efetivo. Se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e porque é sua atualidade” (p. 227, grifo nosso).

E reforçemos que este movimento corpóreo é um movimento *transcorpóreo, trans-subjetivo e mundano*, pois situar nossa corporeidade vivida é fazê-la brotar num jogo de relações entre múltiplos corpos no mundo.

Aliás, é justamente este aspecto plural de corpos, relacionados no mundo, que evita que nossa corporeidade se cristalice em um corpo absolutamente fechado, como também nossa definitiva transformação em um *corpo-coisa*.

Nas palavras de Merleau-Ponty, “nunca me torno inteiramente uma coisa no mundo, falta-me sempre a plenitude da existência como coisa, minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça”<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Ibid, p. 228.

É assim que vemos se esboçar em Merleau-Ponty, um jogo intersticial entre o corpo próprio, os demais corpos em seus enviesamentos lacunares e interremetidos, tendo o mundo como elemento que simultaneamente os envelopa e os singulariza.

São estas complexas imbricações e seus efeitos que vemos Merleau-Ponty denominar de um *nada ativo*, compreendido enquanto esta correlação de múltiplos corpos no mundo que nos leva a escaparmos da coisificação de nossos corpos próprios. Isto porque “enquanto possui “órgãos dos sentidos”, a existência corporal nunca repousa em si mesma, ela é sempre trabalhada por um nada ativo, continuamente ela me faz a proposta de viver [...]” (Merleau-Ponty, 1945, p. 228).

É neste contexto que se faz fundamental reinserir a noção de *dialética* dentro de uma abordagem que leva em conta o sentido encarnado do corpo na existência.

Retomando como foco a questão da sexualidade, vemos que a *dialética* entre existência e sexualidade ocorreria justamente não enquanto pensamento ou simbolização representativa dos fenômenos da vida sob um viés sexual, mas realmente enquanto encarnação de sentidos. Isto ocorre na medida em que o corpo desejável e amável vem se inserir paradoxalmente enquanto “objeto para o outro e sujeito para mim”<sup>87</sup>. Esta seria a base da dialética da sexualidade: uma ambigüidade que se consolidaria na realização de sentidos corpóreos, contrapostos em constante tensão.

É o que Merleau-Ponty nos aponta a seguir:

---

<sup>87</sup> Ibid, p. 231.

[...] Tratar a sexualidade como uma dialética não é reconduzi-la a um processo de conhecimento, nem reconduzir a história de um homem à história de sua consciência. A dialética não é uma relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis: é a tensão de uma existência em direção a uma outra existência que a nega e sem a qual todavia, ela não se sustenta (Merleau-Ponty, p. 232, grifo nosso).

É neste movimento que a sexualidade, enquanto tensão existencial de cunho corpóreo, no processo de abertura mundana de um indivíduo a outro, não é compreendida por Merleau-Ponty enquanto aspecto transcendente ao fenômeno da vida, centrada em representações inconscientes. Por sua vez, compreende-a como uma “uma atmosfera ambígua, coextensiva à vida”<sup>88</sup>, já que tensa em sua expressividade e significação corpóreas.

Por sua vez, se ocorre transcendência na correlação entre existência e sexualidade, ela se processa na medida em que o sentido anônimo se transforma em sentido encarnado pessoal e vice-versa. Na medida em que o sentido existencial e o sentido sexual se inter-constituem mútua e dinamicamente. E na medida em que o corpo atua como o elemento de ancoragem destas relações sempre em certo grau indeterminadas (já que reciprocamente difusas, característica denominada por Merleau-Ponty de *osmose entre a sexualidade e a existência*<sup>89</sup>). Este caráter osmótico impediria a nítida determinação do que venha a ser *sexual e não-sexual, existencial e não-existencial*.

Assim, sendo encarnadas as relações entre existência e sexualidade, isto implicaria na não necessidade de se recorrer a uma compreensão essencialista dos fenômenos inerentes a estas correlações, na medida em que a corporeidade

---

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid, p. 234.

assegura a conexão existencial (e, portanto, contingencial) nas relações tensas do corpo existente e sexuado.

## **7.2 Os Enunciados do Corpo como Expressão na Linguagem e na Fala**

As análises das expressividades do corpo levam Merleau-Ponty, como temos confirmado, a relevar a corporeidade como um dos eixos primordiais da constituição de sentidos, seja no que se refere a aspectos humanos constantemente associáveis a certas forças instintuais do corpo, como é o caso do desejo e da sexualidade; seja no que se refere a certas expressividades possivelmente relacionáveis com a alma do indivíduo, como é o caso da fala e da linguagem enquanto expressões do pensamento de cada um de nós.

Romper com a dualidade corpo/alma e integrar as emanções anímicas do sujeito à corporeidade: este é um dos direcionamentos mais evidentes que se destaca, não só no conjunto de nossos estudos merleau-pontyanos como no que diz respeito à abordagem desse autor sobre as articulações entre corpo, pensamento, linguagem e fala.

E mais do que simplesmente questionar o processo epistêmico de *sublimação* da fala e da linguagem, Merleau-Ponty propõe uma *reversão* deste direcionamento, cravando-as na corporeidade, no sentido de transmutar o caráter anímico da fala e da linguagem em realidade corpórea, através da *materialização* delas enquanto *expressões gestuais* do corpo.

É o que introduzimos ao destacar o seguinte trecho:

[...] Sempre observaram que o gesto ou a fala transfiguravam o corpo, mas contentavam-se em dizer que eles desenvolviam ou manifestavam uma outra potência, pensamento ou alma. Não se via que, para poder exprimi-lo, em última análise o corpo precisa tornar-se o pensamento ou a intenção que ele nos significa (Merleau-Ponty, 1945, p. 267).

Ou seja, não é possível conceber a expressão da fala se não se reconhecer que ela só se efetiva através dos corpos. Ressalta-se que isto não se refere a uma mera relação entre *conteúdo (fala)* e *continente (corpo)*. Não se trata de tornar o corpo o invólucro do pensamento, da fala e da linguagem. Trata-se, muito pelo contrário, de estabelecer uma imbricação originária da corporeidade como o elemento genético que possibilita a manifestação da fala: é a abertura do corpo-no-mundo como condição de emergência da fala enquanto gesto encarnado nascente do próprio corpo.

Desta maneira, o caráter *situacional* desse corpo-no-mundo já permitiria a manifestação de uma expressão de sentidos, muitas vezes concretizada através da *gestualidade* dos gritos, das vozes, dos dizeres. Sob esta ótica, é o corpo que fala.

Desta maneira, o que temos é a vivificação da linguagem enquanto elemento corporificado.

A partir desta efetiva corporificação da linguagem é que mais uma vez se verifica a imbricação entre os elementos corpóreos e anímicos da existência humana. Isto se evidencia quando Merleau-Ponty cita de Goldstein a relação viva da linguagem, através da fala, com o mundo:

[...] A partir do momento em que o homem se serve da linguagem para estabelecer uma relação viva consigo mesmo ou com seus semelhantes, a linguagem não é mais um instrumento, *não é mais um meio, ela é uma manifestação, uma revelação do ser íntimo e do elo psíquico que nos une ao mundo e aos nossos semelhantes* (Merleau-Ponty, 1945, p. 266).

Neste sentido, lembremos que o elemento de emergência do elo psíquico do indivíduo com o mundo e seus semelhantes, é o corpo.

É esta característica corporal da linguagem que permite a Merleau-Ponty conceber a fala como significação gestual ou existencial. Gestual, pois corporificada. E existencial, pois situada no mundo.

Rompendo com a psicologia empirista, que inscreveria o fenômeno da reprodução e expressão da palavra a leis associativas e a certa funcionalidade mecânica nervosa, delimitando seu sentido a certos preceitos fisiológicos ou psicofísicos, vemos Merleau-Ponty (1945) criticar nesta abordagem a apropriação da palavra como meras *imagens verbais* enquanto um simples fluxo de palavras, no qual o sentido da palavra é considerado “como dados com os estímulos ou com os estados de consciência que se trata de nomear, a configuração sonora ou articular da palavra é dada com os traços cerebrais ou psíquicos” (p. 238). De maneira que “a fala não é uma ação, não manifesta possibilidades interiores do sujeito: o homem pode falar do mesmo modo que a lâmpada elétrica pode tornar-se incandescente”(ibid).

Ou com a tradição intelectualista, que desqualifica o sentido emergente da palavra no instante em que é proferida, e o submete à égide de um sujeito pensante, tornando a fala apenas uma categoria expressiva no processo de constituição da consciência do sujeito, pois desvaloriza o *sujeito falante*, em sua

expressividade fenomênica, e hipervaloriza o *sujeito pensante*, enquanto categoria de sujeito aprioristicamente considerado e, portanto, ausente da experiência perceptiva.

Ou seja, em ambos os casos teremos dois processos de categorização prévia: no que se refere ao empirismo, ocorre a objetivação da fala enquanto um objeto dentre outros do mundo a ser analisado e categorizado pela psicologia empirista. Por sua vez, o intelectualismo categoriza a fala como um fenômeno submetido à consciência do sujeito pensante, não relevando o momento presente no qual *a atitude corporal e existencial* do sujeito falante tem sua expressão primordial.

Portanto, perante a fenomenologia merleau-pontyana teríamos, por um lado, o sentido da palavra apreendido de maneira diferente das compreensões empiristas ou intelectualistas. Diferente enquanto expressão de um sentido vivido, a cada momento, através do corpo. Assim, “o elo entre a palavra e o sentido vivo não é um elo exterior de associação; o sentido habita a palavra, e a linguagem ‘não é um acompanhamento exterior dos processos intelectuais’” (Merleau-Ponty, 1945, p. 262). Isto ocorreria, na medida em que a linguagem habita o corpo, a palavra se conformaria enquanto sentido vivo sem exterioridades, já que envelopada no mundo.

É neste âmbito que a enunciação de *mundo*, em sua correlação com a *linguagem*, se inscreve em uma experiência perceptiva que não se refere a um pensamento abstrato, mas a um pensamento encarnado no corpo próprio.

Neste contexto, se a linguagem não exprime um pensamento abstrato, fechado sobre si, ela é, nas palavras de Merleau-Ponty (1945), “a tomada de

posição do sujeito no mundo de suas significações” (p. 262). E a própria enunciação de *mundo* “não é aqui uma maneira de falar: ele significa que a vida ‘mental’ ou cultural toma de empréstimo à vida natural as suas estruturas, e que o sujeito pensante deve ser fundado no sujeito encarnado” (ibid).

É assim que temos um conjunto de enunciações, os quais focalizaremos a partir do centramento da questão do corpo como núcleo de expressão do ser-no-mundo, tendo a fala e a linguagem como um dos seus elementos expressivos. Neste contexto, o caráter gestual da fala deriva da sua ligação a uma certa estrutura da experiência, de cunho existencial, de tal maneira que, se o corpo próprio já constitui seus sentidos no mundo, também investe a linguagem desta expressividade viva, no seu processo de produção de significações.

Ou seja, Merleau-Ponty enuncia uma estreita correlação entre expressividade corpórea e o processo de produção de sentidos e significações. Assim sendo, certa atitude corporal já está impregnada e aberta em um sentido vivo, que tem nas palavras e na linguagem uma de suas formas mais elevadas de significação e de manifestação, sem que com isto, negligenciemos sua radicalidade originária no corpo.

Neste nosso processo de relevância das enunciações referentes ao corpo em Merleau-Ponty, alguns *degraus* de apreensão dos sentidos pela corporeidade até serem expressos é analisado de maneira muito interessante por este autor. Para ele, *falar* sobre a realidade de nossa existência implicaria, antes mesmo de denominarmos, através da linguagem, o mundo, os objetos e nós mesmos, em uma certa corporificação do nosso contexto vivente. Exemplificando a apreensão de uma *escova na penumbra* (Merleau-Ponty, 1945, p. 242), Merleau-Ponty nos



mostra que, ao fixarmos nossos sentidos neste objeto, passamos por um processo de *reconhecimento corporal* que não se limita apenas ao reconhecimento do objeto em si, mas a uma certa atitude existencial, situada através de nossos próprios corpos, que nos permite *habitar as coisas*, a partir da nossa própria experiência de habitarmos um corpo no mundo.

Sob outro prisma, Merleau-Ponty concebe a pressuposição recíproca entre *fala e pensamento*, ambas arraigadas em uma experiência perceptiva corpórea, de maneira que a fala não é apenas *signo* do pensamento, na medida em que a filosofia merleau-pontyana destaca o primado do *sujeito falante* sobre o *sujeito pensante*. Ou seja, o processo sintético de expressão da linguagem não pode ser restringido a uma mero processo categorial de atividade do pensamento.

Desta forma, *falar*, do ponto de vista fenomênico, é expressar um sentido encarnado que a própria fala contém, o qual tornaria o ato de pensar uma manifestação humana comprometida com o sentido vivido pelo corpo (já que o próprio pensamento está situado no mundo), registrado pela fala enquanto *gestualidade e modalidade* da existência. Nas palavras de Merleau-Ponty (1945), pensamento e fala “estão envolvidos um no outro, o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido” (p. 247).

Ainda segundo Merleau-Ponty (1945), a fala não é “um simples meio de fixação e invólucro e vestimenta do pensamento” (p. 247). Mas é “a presença desse pensamento no mundo sensível e, não sua vestimenta, mas seu emblema ou seu corpo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 247).

Da mesma maneira, podemos reconhecer que as próprias palavras são expressões constituídas no mundo e não signos puros dos objetos e das significações.

É neste contexto que vemos emergir enunciações que se remetem entre si, da seguinte maneira: no processo de *denominação* de um objeto, o seu *reconhecimento* se refere a uma inter-relação entre fala e pensamento, através da qual a fala é a *consumação* e a *expressão* do pensamento, compreendido enquanto um fenômeno corpóreo situado no mundo.

Por sua vez, na historicidade de uma existência, verifica-se a conversão constante de uma experiência corpórea, com suas expressividades gestuais, em memória. De maneira que é no acúmulo constante de percepções através do qual fala, pensamento e sentido vivido se entrelaçam, é que podemos reconhecer a constituição de uma memória existencial, neste processo de sedimentação de falas, constituída de uma certa estrutura de pensamento em conformidade com o conjunto de determinadas atitudes existenciais.

É desta forma que determinada situação do corpo no mundo é elemento fundamental na edificação dos pensamentos através das falas. Merleau-Ponty (1945) nos esclarece que

a função do corpo na memória é aquela mesma função de projeção que já encontramos na iniciação cinética: o corpo converte uma certa essência motora em vociferação, desdobra o estilo articular de uma palavra em fenômenos sonoros, desdobra em panorama do passado a atitude antiga que ele retoma, projeta uma intenção de movimento em movimento efetivo, porque ele é um poder de expressão natural (p. 246).

Ou seja, a compreensão da memória em Merleau-Ponty nos leva a abordá-la não apenas sob a ótica de uma sedimentação de experiências, situadas no passado, mas como uma atualização entreaberta no presente, em virtude de atitude corporal em sua gestualidade de linguagem.

É neste contexto que, até nossos pensamentos mais “interiores” e reflexivos seriam fruto deste depositário de percepções, sem esquecermo-nos de que sua expressividade é sempre presente, enquanto confirmação de determinada modalidade da existência.

**CORPOS SONHADOS - VIVIDOS**

**8.1 A Dimensão Onírica dos Poderes/Saberes sobre os  
Corpos em Foucault**

As enunciações de poder e de saber se reorganizam nos seus embates na história das emergências dos seus confrontos desencontrados, atravessando corpos e constituindo a provisoriabilidade de uma realidade na qual não existe um poder centralizador, nem indivíduos ou grupos que coordenem centralmente

seus encaminhamentos, mas jogos locais, microfísicos e com efeitos corporais, em suas relações desiguais e móveis.

Nestes seus desencontros, fragmentos e resíduos de suas enunciações e práticas disjuntadas criam uma atmosfera onírica, de um desejo de poder exercitado mas nem sempre consumado.

Sob esta ótica, o *mundo* é, simultaneamente, um campo material-enunciativo para o exercício desses projetos e a grade de especificação, juntamente com a enunciação de *corpo*, primordial de sua situação.

Nossa perspectiva de relevar a atmosfera onírica na genealogia de Foucault não nos remete a uma hermenêutica das representações dos sonhos dos saberes/poderes. Nem a discorrer critérios para as decifrações de seus sentidos, tendentes a fixar as suas imagens fantasiosas em uma relação de correspondência direta entre seus significantes e seus significados.

Nosso intuito é lançá-los para um limiar diverso de uma provável ordem de sua racionalização, contenção ou decifração. Ou seja, enunciar contextos diferentes daqueles em que certo exercício efetivado de dominação se consolida, referentes a amplos mapas de técnicas de poder, plantas arquiteturais panópticas bem diagramadas, tratados de governamentalidades sistematizados, regimentos científicos de biopoder, compêndios de demografia, de higiene e de saúde sexual, dentre outros.

Nosso objetivo é relevar o processo do saber/poder no que nele há de mais indefinido e difuso: seus jogos de exterioridades e de arrebatamentos, os quais tendem a invadir e a cravar corpos, compondo atmosferas delirantes, imprecisas mas consistentes e ainda não delimitadas.

Partimos da pressuposição de que a atmosfera discursiva da genealogia de Foucault, no que não possa ser codificado nitidamente em um mapa político ou de guerra (ou seja, no que nele ainda seja rarefeito e inconsistente), é a *atmosfera do sonho*, com suas imagens lacunares, seus movimentos enviesados e seus fluxos e refluxos de potencial possessão sobre os corpos.

Intencionamos, assim, relevar as rupturas e os cortes entre o poder vivido no corpo e o poder almejado enquanto perspectiva (e, portanto, anonimamente sonhado).

Alguns indicadores (sem cunho teórico ou metodológico) podem ser sinalizadores no encaminhamento destas investigações:

1° - É importante destacarmos que Foucault se coloca como um estudioso que só produziu “ficções”. Ao reconhecer que nunca escreveu “nada além de ficções”, simultaneamente acrescenta que não gostaria que “suas” ficções estivessem “fora da verdade”, na medida que considera possível “fazer funcionar a ficção no interior da verdade”, ou seja, introduzindo “efeitos de verdade num discurso de ficção”, a partir de uma realidade política que torne a ficção, verdadeira. Em suma, “‘ficcionaliza-se’ uma política que ainda não existe a partir de uma verdade histórica.” (Rabinow e Dreyfus, 1995, p. 223).

Neste sentido, podemos também reconhecer, em que pese a gravidade do seu exercício, que os poderes/saberes são ficções dispersas e esparsas na sociedade, efeito de conjunto de uma dinâmica de forças nas quais enunciados e práticas se remetem mutuamente, na constituição de campos de verdades móveis e mutáveis os quais, em seu caráter instável, só deixam de ser ficções enquanto exercidos sobre corpos.

Rememoremos que, se a corporeidade é uma superfície (resistente) de inscrição para os acontecimentos históricos, a noção de *marca, assinatura* sobre ela cravada (como exercício das várias modalidades da *alma moderna*) nos transporta à concepção de um exercício ficcional.

Isto se evidencia, por exemplo, no processo de desqualificação histórica do poder do Rei. Se no Classicismo, o discurso de *mais-poder* do Rei sobre os corpos dos supliciados, marcados com *menos-poder*, era um discurso consistente de realidade e legitimado pelos discursos da onipotência da Majestade na Terra (com seu decorrente *imperium* de dispor da vida de seus súditos), sua desvalorização, em poucos séculos, pelos dizeres e práticas humanistas, representaram a emergência de novas marcas sobre os corpos, na constituição de um nova concepção de poder, através das mais diversas frentes: livros, jurisprudências, discursos, novos cuidados sobre o corpo e desenvolvimento (principalmente com o advento do capitalismo) de uma extração de forças e de utilidade dos corpos, o *biopoder*.

Ora, o que vemos neste desdobramento é um processo de reinversão recíproca: por um lado, a materialização do poder do rei sobre corpos (até então reconhecida como verdade incontestável), sendo paulatinamente minada por multiplicidades de forças que, persistentemente, constituiriam uma nova sensibilidade corpórea (e seu renovado acesso), baseada na transformação da imagem real instituída em um delírio de onipotência. E, simultaneamente, a configuração dos ideais humanistas como *sonhos* em concretização nos corpos.

2° - No que se refere à nossa concepção de *imagem*, enquanto análise dos limiares dos corpos marcados num mapa e aqueles ainda não evidentemente

marcados, a *imagem* corporal é uma tessitura histórica de uma marca evidenciada nos jogos de saberes/poderes. Exemplificativamente, a imagem do adúltero, a imagem do homicida, a imagem do menor abandonado como visibilidade no corpo de discursos e práticas.

Destaca-se que esta conceituação não é remetida a nenhuma noção de *interioridade* ou de um *eu fechado*. Ao contrário, a *imagem* genealógica do corpo é a máxima concretização de um jogo de exterioridades. É a efetivação em um mapa de um exercício de poder/saber. É a confirmação sobre o corpo de uma atmosfera enunciativo-histórica. Portanto, a presença no corpo de uma configuração de poder/saber. Em outras palavras, a *imagem* enquanto marca adesiva aos corpos, e a ele em pressuposição recíproca.

Ou seja, é um *sonho de poder encarnado* que tem, na *imaginação*, seu exercício bélico-estratégico impessoal e anônimo. Se a imagem é expressão mapeada de uma encarnação de poder-saber, por sua vez, a *imaginação histórica* é a atmosfera difusa e dispersa na sociedade como processualidade no acesso de forças sobre corpos. É a imaginação como expressão ficcional de forças em exercício. A imaginação como um *campo* de delírio fantasioso do poder. Portanto, a imaginação como uma *quase-presença* de uma configuração de poder/saber, de uma certa ordem desses sonhos que podem se tornam arrazoáveis, tornando o corpo *um quase-lugar* do seu exercício.

Exemplificativamente, os recentes embates do conservadorismo moral do governo Bush em contraposição ao ideário de liberdade dos democratas, em seu exercício sobre a sexualidade de toda uma nação, como exemplo para o mundo,



gerando uma nova atmosfera de conservadorismo, a qual exige que as minorias se rearticulem estrategicamente.

3° - Se o contexto dos poderes/saberes são compostos de forças descontínuas e instáveis, um ideólogo das relações de saber/poder (não afeito à noção de *verdade* como jogos de ficções), poderá elaborar uma idealização de um exercício do poder mapeado de cunho absoluto. Este exercício, contraposto à perspectiva genealógica foucaultiana, pregaria a existência de uma relação direta entre a imagem corporal e a imaginação atmosférica do exercício dos poderes/saberes, sem quebras e interstícios.

Este ideólogo visaria um acesso absoluto dos poderes/saberes sobre os corpos, sem margear espaços para sonhos (constantemente delirantes) de resistência. Intencionaria não só uma posição de corpos fixada e monolítica de uma coletividade em um mapa, como também buscaria uma padronização total das imagens histórico-oníricas microfísicas dos sujeitos tanto sobre suas enunciações e práticas do poder como quanto a suas emergentes resistências (também totalmente previsíveis).

Enfim, almejaria não só uma disposição cartográfica precisa e monótona de corpos mapeados mas uma universalização da capacidade e da potência de sonharmos nossa ambiência histórica e nossa própria identidade corporal.

Sob este enfoque, muitas vezes Foucault foi considerado um pesquisador que estava “do lado do poder”, sem analisar as resistências e suas respectivas linhas de fuga, confundido, portanto, com este ideólogo absolutista.

Para nós, a cartografia foucaultiana não é um posicionamento absolutamente objetivador das emanações e da materialidade do corpo em uma

cartografia. É, simultaneamente, a visualização de corpos num mapa estratégico e a descrição silenciosa das potenciais dissoluções deste mapeamento. É a transmutação do corpo em um elemento dissolvido em uma ambiência política (e, portanto, geradora de um campo *espiritual* sobre o que nós somos e o que temos feitos de nós mesmos), de maneira apenas aparentemente contraditória: quanto mais a descrição da fixação dos corpos é evidenciada pelo Foucault genealógico, mais se faz emergir as conformações delirantes destes sonhos de poder, em suas descontinuidades, reapropriáveis por sonhos reformulados de resistência. Por exemplo, relembremos a maneira delirante com a qual Bush pretendia finalizar a guerra do Iraque em seis meses e os sonhos dos iraquianos resistentes, demolindo este projeto, como expressão siamesa da ânsia de dominação americana.

Compreendemos que, para Foucault, o corpo é um campo de experiência de multiplicidades de sonhos de verdade. E enquanto preponderantemente *sonho*, são expressividades absurdas e sem fundamento (dado pelo seu acesso ao corpo).

São fantasias, utopias (ou, segundo Foucault, *heterotopias*<sup>90</sup>), ficções de poder, sejam mais reacionárias ou transgressoras (aliás, nunca reconhecíveis aprioristicamente). É que os sonhos de poderes/saberes, exercido sobre corpos,

---

<sup>90</sup> Aliás, para Foucault, as utopias “consolam: é que, se elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso seja quimérico”.

Enquanto que as heterotopias “inquietam”, pois “solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, porque fracionam os nomes comuns ou os emaranham”.

E completa ao supor a razão pela qual “as utopias permitem as fábulas e os discursos: situam-se na linha reta da linguagem, na dimensão fundamental da fábula”, enquanto as heterotopias “desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases” (Foucault, 1966, pp. 7/8).

pode ser compreendido na genealogia foucaultiana como uma seqüência fractal e fragmentada de enunciados e práticas mais ou menos incoerentes e soltos, os quais emergentemente constituem a alma moderna, no processo de constituição dos corpos.

Isto asseguraria um horizonte de configuração de forças com suas respectivas expressividades lacunares, subjetividades plurais, objetiváveis enquanto reapropriações resistenciais conformáveis em novos dispositivos emergentes.

4° - O poder, enquanto não plenamente cravado sobre a corporeidade, ele não se verifica completamente, ele é uma atmosfera onírica que enleva a realidade constituída, ao mesmo tempo em que a acompanha. Ao corpo se oferece, nos seus apelos dispositivos, inclinándolo a seus efeitos, sobre ele se investindo mas sem sobre ele se acessar plenamente.

Conforme Foucault, este caráter inclinativo e dispositivo do poder é uma incitação moderna, uma invenção que sobrepujou o caráter diretamente cravado sobre os corpos dos suplícios, com seus efeitos destrutivos e atrozes.

Isto porque esta nova processualidade, no seu movimento insidioso e persistente, acostuma nossos corpos a seus apelos, inclinándolo-os à suas potenciais disposições, sob o murmúrio sutil e reincidente de seus enunciados disciplinares, prisionais, sexuais, de vigilância, de consumo, dentre outros arranjos.

Este aspecto persuasivo dos jogos de poder sobre o corpo fica evidente ao Foucault discorrer sobre a sexualidade da sociedade burguesa do século XIX, em que pese o seu discurso puritano, ela submeteria o corpo às suas incitações

discursivas, atraindo-o em “espirais onde prazer e poder se reforçam”, organizando “lugares de máxima saturação”. E que, a pretexto de relevar o despropósito sexual, acaba produzindo conceitos e procedimentos produtores do que venha a ser a *perversidade*, de maneira real e direta sobre as corporeidades (Foucault, 1988, p. 47).

Neste momento, mesmo nos casos da não plenitude de sua consolidação sobre os corpos, ele se realiza enquanto *oferta*: a um conjunto de sedimentação de forças já incidentes, conformadoras de sentidos e de significações, ele se apresenta como um conjunto de contra-sentidos e contra-significações, de caráter desviante, e portanto, atravessando o conjunto de verdades de uma certa realidade constituída historicamente.

Por sua vez, este seu caráter desviante de uma ordem hegemônica não o torna necessariamente transgressor: pode ser apenas um deslocamento de forças entre arranjos diversos, ambos com efeitos cristalizadores da identidade dos sujeitos e excludentes de suas diferenças.

Neste sentido, sua funcionalidade estratégica se apresenta como um apelo enunciativo-prático e postural que se insinua na abertura de um novo campo onírico de exercício dos saberes-poderes. No exercício da vontade de saber, a atmosfera de uma certa conformação de forças é uma apetição que enleva o sujeito, ao mesmo tempo que o constitui indiretamente na emergência de um nova corporeidade atmosférica.

É o que exemplificamos atualmente com o advento aparentemente ingênuo e exclusivamente *voyeur* dos *reality-shows* que, a pretexto de uma distração lúdica, nos familiarizam com a sociedade de vigilância que ostensivamente tem

se consolidado nas grandes cidades do mundo, com suas câmaras diurnas, nos prédios e nas ruas, com seus esquadrinhamentos de hábitos e de movimentos de corpos.

Em outras palavras, temos o caráter onírico dos campos lacunares e vagos das forças indefinidas enquanto um caráter de acompanhamento, tal qual o indivíduo, no seu estado de vigília já habituada e incorporada é capaz de, a partir de certo limiar de desatenção e de relaxamento, perceber os apelos de imagens vagas que, antecipadamente, prenunciam as solicitações de mais um período de sono. Neste sentido, tais imagens em Foucault, por mais residuais que sejam, não são emanações naturais e essenciais de um sujeito, mas são produções do campo de embate dos poderes/saberes.

Neste sentido, mesmo à emanação corpórea mais identificadora de uma pessoa, ela é, em Foucault, sempre fruto de um *acompanhamento e/ou incidência* de forças.

Ou seja, modernamente os poderes/saberes também passaram a comportar uma atmosfera de produção de sentidos fascinantes. É a sedução do consumo, são os indivíduos dóceis disputando cada vez mais intensa e acriticamente suas colocações de trabalho, são as novelas legitimando a competição entre os indivíduos e a institucionalização muitas vezes padronizada de seus afetos, dentre outros exemplos. Ou incluindo novas condutas, mas sob um prisma constantemente massificador.

Neste sentido, desejos, vontades e pensamentos são expressões emergentes em uma atmosfera de forças envelopantes. E no interstício referente às emanações da alma do sujeito, impregnada dos valores e disposições desta

atmosfera histórica, surge o sujeito como emergência de uma exterioridade que é *mais distante do que todo exterior, e de um dentro mais próximo do que qualquer interior.*

Nas palavras de Deleuze (1988), uma exterioridade composta pelo “elemento informe das forças”. E pelo exterior “como meio dos agenciamentos concretos” (escolas, internações, disciplinamentos, fábricas, conventos, creches, dentre outros), nos quais as relações de força se atualizam. Como também pelas “formas de exterioridade” que se atualizam na cisão e na disjunção emergente entre dois agenciamentos, nas suas interpenetrações (p. 52). É o caso das correlações entre creche e escola, governos municipais e estaduais, vigilância sanitária e hospitais, televisão e família, exemplificativamente.

É neste emaranhado de entrelaçamentos que se produz a irracionalidade dos embates dos sonhos de poder, nem sempre, como estamos expondo, nitidamente representáveis em um mapa de forças. E mais do que isto, não suscetíveis ao papel moderador da concepção de mapa, já que rarefações difusas, ambiências afeitas à desordem da devassidão dos sonhos dos saberes/poderes.

É o que Deleuze sinaliza sobre o que ele denomina de “superposição de mapas”, inerente às correlações variadas entre várias formas de exercício de poder sobre o corpo, algumas delas ilustradas acima. Isto porque, nas suas inter-relações, os vários diagramas de forças comportam, ao lado de seus pontos de conexão, “pontos relativamente livres ou desligados, pontos de criatividade, de mutação, de resistência”. Segundo Deleuze, “é deles, talvez, que será preciso partir para se compreender o conjunto” (Deleuze, 1988, p. 53).

E, em se tratando de mapeamento, apenas nele esboçáveis enquanto traços soltos, vestígios e rastros, tal qual o indivíduo que pela manhã desperta e relembra as trilhas vagas dos seus sonhos noturnos. Ou seja, é um território de descontinuidades fantasiosas.

Desta maneira, tanto o *sonho em exercício* como o sonho *em acompanhamento* não podem ser considerados como se fossem dois objetos distintos. São duas forças que se constituem mutuamente, e que se manifestam no interstício advindo do excesso de forças que uma posição do sujeito não pode em um certo momento comportar, sem que dissolva certo arranjo estratégico preponderante. Por exemplo, é quase sempre inconcebível que um indivíduo seja nazista e sionista ao mesmo tempo, sem dissimulações.

Ou seja, surge daí o corpo como nó inexorável da resistência. A inclinação do sujeito, arrebatado por uma certa disparidade de ambiências históricas, sempre está exercendo uma posição sócio-histórica, a qual como vimos, é *exclusiva*, e portanto, *excludente* de outros arranjos.

É daí que é impossível uma ideologia do poder como exercício totalizador sobre corpos. No seu aspecto produtivo, os poderes-saberes produzem subjetividades, através de uma processualidade que demanda investimento sobre os corpos. É, sob este prisma, uma certa ascese assujeitadora de corpos e de almas.

Destarte, ocorre a diluição da noção de *intencionalidade*, pois até mesmo o conceito de resistência é uma prática posicional e provisória, pois somente a experiência de uma certa encarnação de estratégias permitirá, dentro de certo

transcurso histórico, perceber seus efeitos produtores ou não de novas subjetividades.

Neste sentido, o próprio exercício dos poderes-saberes é um campo de mapeamento em *abertura*, sujeito a recombinações e a variações que só serão visíveis e perceptíveis no transcurso de determinada temporalidade, a qual reafirmamos nem sempre é comportável em certo tempo cultural do relógio. De forma que nem as resistências nem as reincidências dessas forças podem ser previstas aprioristicamente, de forma plena.

Desta maneira, acreditamos que esta abordagem onírica possa elucidar um dos pontos mais dilemáticos da questão do corpo em Foucault.

Retomando o que vimos no começo de nosso trabalho (às páginas 8 e 9), Foucault expõe que, para os genealogistas, “nada no homem – nem mesmo seu corpo – é suficientemente fixo para compreender os outros homens e neles se reconhecer” (Foucault, 1979, p. 160).

Ora, é bem plausível que se suponha, a partir desta concepção extremamente maleável da corporeidade que as suas emanações (sentimentos, vontades, desejos) possam ser transformadas apenas através da incidência de técnicas específicas, as quais, ao redispôr os corpos, transformariam a sensibilidade dele imanente.

Ou seja, os sentidos do corpo seriam simples *peças* de uma mera *maquinaria* historicamente constituída. De tal maneira que compreenderíamos que o corpo é redutível a certos arranjos sócio-histórico-culturais. O que nos levaria a conceber, como vimos, o corpo enquanto diretamente atrelado a uma



abordagem capitalista, de cunho mecanicista: um corpo absolutamente objetivado e reduzido a uma *coisa* manipulável.

Acreditamos ser este um dos *efeitos colaterais* da redução da analítica foucaultiana a uma abordagem estratégica e belicista, visualizável em mapas, na compreensão de um mapa nitidamente sinalizado, sem o vagar de suas enunciações, aqui denominadas, de oníricas.

A relevância do afrontamento de uma dimensão onírica e anônima dos sonhos de poder, permite-nos conceber a falta de fixação do corpo não do ponto de vista do ideólogo absolutista no exercício de uma redução do corpo a um objeto técnico.

Aliás, a própria concepção de *técnicas genéricas de dominação e de submissão do corpo* já representaria uma certa focalização moderna de *um sonho de poder em exercício*, em um viés já historicamente posicionado e, em certo grau, definido. Neste sentido, menos afeito às irracionalidades prático-enunciativas dispersas e menos evidenciadas em um mapa de forças.

É o que Foucault sinaliza ao reconhecer, por exemplo, que as disciplinas sempre foram aplicadas há séculos na Humanidade, nos conventos, nos exércitos, nas oficinas. Mas que foi a partir dos séculos XVII e XVIII que se tornaram “fórmulas gerais de dominação”, uma ortopedia de corpos num dispositivo de poder/saber (Foucault, 1975, p.126).

Sob este prisma, compreendemos que a dimensão onírica dos sonhos de poder é mais multifacetada, com suas efetividades muito soltas e relativamente desconectadas dos corpos.

Acreditamos que a concepção foucaultiana de que *nada é fixo no homem, nem mesmo seu corpo*, se remete ao âmbito das multiplicidades dos enunciados e das práticas que ainda não foram compartimentalizadas, esquadrihadas pela perspectiva especializadora do capitalismo moderno, a qual restringe nossos corpos a certa extrações de forças úteis, imediatistas e instantaneístas, voltadas focalizadamente para o consumo de bens e da vida.

Assim compreendemos que, ao invés de restringir o corpo a dispositivos técnicos absolutamente instrumentalizadores de suas forças, Foucault quebra com o caráter da crônica cotidiana consumista do mundo globalizado e nos lança a um teatro dramático histórico. Enquanto sonhos históricos, possuem suas temporalidades e espacialidades próprias: o Teatro dos horrores dos suplícios, as ortopedias minuciosas das disciplinas sobre os corpos, a tragicomédia perversa do dispositivo da sexualidade, a dança tensa estrategicamente resistente dos excluídos e das minorias, dentre outras combinações as quais, por serem objetiváveis, também são delirantes e fantasiosas enquanto não alcançam seus objetivos sobre o corpo.

É daí que advém um dos aspectos destacáveis da analítica de Foucault: a *atenção* como qualidade fundamental do pesquisador em suas analíticas históricas. Uma *atenção* que se desdobra não apenas perante o sentido da visão do pesquisador na investigação de um mapa mais ou menos definido, mas a genealogia da *atenção* dos sujeitos perante os efeitos dos valores históricos sobre o corpo, a *atenção* enquanto exercício do pensamento que permita que determinado sujeito duvide dos efeitos exteriores da história e da política sobre ele incidentes. A *atenção* não enquanto elemento psíquico estanque de certo

indivíduo, mas enquanto função perceptiva estratégica, que permita com que cada um de nós perceba, através de uma ascese de cunho ético e estético (na constituição de uma vida diferenciada dos modelos normalizadores da sociedade de controle moderna), o quanto estamos vigilantes ou alienados diante dos apelos oníricos, atmosféricos e também incorporáveis dos poderes/saberes sobre os corpos.

É assim que reiteramos que, se podemos compreender o mapa como uma genealogia de cartografia de forças mais ou menos estabelecida, a dimensão onírica dos poderes/saberes sobre os corpos tem um cunho *oracular*, como arte premonitória dos destinos das forças que atuam sobre nossos corpos, de cunho simultaneamente particular e histórico. E, enquanto oráculo, afeito a múltiplos desvios e recombinações.

Não é uma abordagem interpretativa, seja de cunho dos arranjos de nossos inconscientes ou na constituição de imagens estanques e definidas em uma cartilha de sonhos. É o oráculo como a descrição de uma imagem impactante, a percepção de um afeto incidente sobre o consulente do barco da História. As combinações existenciais advindas deste despertar de uma atenção na relação consigo e com os outros, é sempre uma articulação *em aberto*, atualizada a cada instante, sem que a ausência de exterioridades entre os corpos, os poderes e os saberes represente um niilismo fatalista ou uma submissão dos corpos a técnicas totalizadoras.

Pois o sonho do poder, muito mais do que o poder delimitado no mapa, em seu caráter difuso e focado sobre os corpos, é a percepção das forças em

perspectiva (por isto, seu caráter oracular móvel, diagnosticador de mutações), preconizando tantos os caminhos de sua própria fixação ou de sua transposição.

E é sob a análise desses seus mecanismos de articulação que gostaremos de abordar o instrumental do corpo perceptual em Merleau-Ponty.

## **8.2 Encontro e Deslocamento Invasivo na Enunciação do Corpo Vivido em Merleau-Ponty**

Uma das críticas que se faz à fenomenologia em geral, incluso Merleau-Ponty, é que a *cumplicidade* primeira do sujeito percipiente com o mundo não levaria em conta a violência inerente à presença do sujeito no mundo, constituída dos sentidos enquanto ambiência sócio-histórica, ao contrário da dimensão onírica e concreta do poder em Foucault.

Bourdieu bem ilustra algumas colocações neste sentido, ao considerar que a descrição fenomenológica, mesmo quando se aproxima do real, corre o risco de “bloquear a compreensão completa da compreensão prática e da própria prática, por ser totalmente a-histórica ou mesmo antigenética” (Bourdieu, P. (1997). Meditações Pascalianas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 179).

Isto porque a correlação sujeito-mundo não suportaria que ela fosse compreendida enquanto relação de puro conhecimento entre dois objetos, já que atravessada de História, o que promoveria a opacidade dos sentidos e mesmo das significações do sujeito da percepção, não restrita apenas ao seu caráter fenomênico, mas também associada a estes condicionamentos históricos

exteriores. Caberia, então, “retomar a análise da presença no mundo, historicizando-o, ou seja, suscitando a questão da construção social das estruturas ou dos esquemas empregados pelo agente para construir o mundo” (ibid).

Em nossas leituras, reconhecemos hipoteticamente que o estatuto deiscente da corporeidade em Merleau-Ponty teria, por um lado, neste caráter de brotamento, uma correlação imbricada entre corpo e mundo. Mas, por outro lado, esta correlação não seria propriamente pacífica.

Isto se deveria ao fato de ser caracterizada por uma articulação *fendida*, *rachada*, na medida em que a germinação de uma percepção implicaria em um deslocamento dos sentidos do sujeito, tanto no contexto espacial/temporal de sua história perceptiva, como referente ao processo de produção de sentidos e de significações perante o mundo que o cerca e o constitui, conascentemente.

Este movimento implicaria sempre em uma transmutação na intensidade dos vínculos entre sujeito, mundo e coisas o qual, para nós, traria em seu cerne um caráter impregnado de uma violência, não enquanto jogos de exterioridade (presentes na genealogia de Foucault) mas no âmbito mesmo do entrecruzamento das correlações entre o corpo, as coisas e o mundo, em suas afetações recíprocas.

Neste sentido, a percepção surgiria não apenas como encontro coincidente entre a corporeidade e a realidade do mundo, mas conjugação impregnada de falha, no deslocamento de um certo conjunto de correlações não totalmente coincidentes e, portanto, tensas.

Aliás, a suposta ausência destas fendas implicaria na repetição sucessiva e sobreposta dos sentidos e das significações corpóreas. Portanto, não sensibilizadoras, já que apenas reiteração monótona de um mesmo conjunto de apreensões de sentidos, o que reduziria a percepção humana a uma quase realidade maquinal, limitada a uma série específica e esquadrinhada de um conjunto de estímulos e respostas. Os quais, desta maneira, poderiam variar quantitativamente, mas não qualitativamente, muito menos repercutir existencialmente.

Ou seja, o caráter atual de cada experiência perceptiva implica, necessariamente, em um certo grau de ruptura com certa historicidade perceptual. De maneira que *brotar* um campo de presença em Merleau-Ponty é, simultânea e contraditoriamente, gerar uma fenda em um certo arranjo conjugado de percepções, é deslocar uma ordem perceptiva, atualizando-a e, em certo grau, ultrapassando-a.

De tal maneira que a germinação, mesmo que expressão da convergência entre o dentro e o fora, passado e presente, passividade e atividade, percepção e motricidade, o corpo e o que lhe anima, o eu e o outro, o homem e a Natureza já traria, em seu efeito de deslocamento perceptual, aberturas como sinalizações de uma violência características dos deslocamentos decorrentes de tais conciliações.

Ao contrário, em Foucault, *enredar* é produzir, através de cortes transversais de enunciações de verdades sobre os corpos, efeitos atualizados de saberes/poderes. É a ruptura das forças como fator de fabricação de corpos e sujeitos.

É assim que podemos reconhecer, do ponto de vista arqueológico, duas configurações topológicas distintas nos autores estudados: por um lado, em Merleau-Ponty, temos a conjugação germinativa da percepção com efeitos negativos de *fenda*, graças aos deslocamentos da correlação sujeito-mundo, o qual produz determinada experiência perceptiva. E as desencontradas rupturas das confrontações de forças em Foucault com efeitos positivos de *fabricação*, em virtude da criação de novas formas de subjetivação.

Neste sentido, podemos considerar que, no movimento aparentemente pacífico da germinação em Merleau-Ponty, ele se efetiva não necessariamente sob a ótica bélica dos afrontamentos sangrentos, com suas interrupções de continuidade e divisões. Mas seu caráter de *irruptura* é constituído a partir de um acesso ao corpo enquanto extravasamento de percepções, através de sua entrada impetuosa no processo de constituição promíscua e renovada de sentidos do ser-no-mundo.

A este tipo de investidura podemos denominar de *invasão* enquanto extravasamento de percepções, apoiada sobre o corpo, que se atualiza a cada momento de maneira repentina, imbricada e não caracteristicamente quebrada ou fraturada, como é o caso da arqueogenealogia de Foucault.

Este nosso reconhecimento se coaduna com as colocações de Saint Aubert sobre as transformações do processo de *encarnação* no desenvolvimento do trabalho de Merleau-Ponty. Para ele “a passagem de uma escritura da *encarnação* (o ‘sujeito encarnado’ da *Fenomenologia da Percepção*)” se direciona no sentido da enunciação de “uma escritura da *carne* (de seus investimentos, de sua agressividade e de suas irradiações)” enquanto

“aprofundamento da natureza expressiva da percepção” (Saint Aubert, 2004, p. 23).

Neste sentido, *Fenomenologia da Percepção* seria o último livro no qual Merleau-Ponty ainda se apropria dos conceitos clássicos sobre o corpo (por exemplo, sensação, gestalt, divisão dos sentidos, etc.) para passar, então, a se aproveitar da potência descritiva de renovadas *figuras topológicas*: “‘invasão’, mas também a alavanca dos ‘entrelaçamentos’, ‘quiasmas’, ‘entrecruzamentos’, ‘círculos’, ‘espirais’, ‘dobras’, ‘nós’, e outras ‘promiscuidades’” (Saint Aubert, 2004, p. 19).

Tais denominações, segundo Saint Aubert, mais do que “figuras de estilo” ou “metáforas de abstração” representariam o esforço do filósofo na constituição de um “simbolismo primordial”, já que “muito perto das estruturas do vivente e do sensível, o simbolismo do corpo”<sup>91</sup>.

Esta rearticulação discursiva cada vez mais se acentua quanto mais Merleau-Ponty desenvolve sua ontologia existencial, até culminar com suas análises sobre a *carne* em *O Visível e o Invisível*. Aliás, estas expressões topológicas seriam, para Saint Aubert, “figuras” ou “paisagens do ser”<sup>92</sup>.

No entanto, reconhecida nossa proximidade com este comentarista, a destinação deste seu livro sobre Merleau-Ponty direciona-se preponderantemente em evidenciar a *invasão* como ato violento principalmente *após Fenomenologia da Percepção*, dentre outros textos, ilustrativamente, *d’Humanisme et terreur*

---

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Ibid, p. 19.



(1947), a conferência do México de 1949, bem como uma série de manuscritos inéditos depositados na Biblioteca Nacional de Paris.

Neste sentido, focar-nos em *Fenomenologia da Percepção* representa relevar certos rudimentos do que venha a ser a *invasão* como ato violento (mesmo que não na sua plenitude nessas obras posteriores de Merleau-Ponty), bem como evidenciar o que já descrevemos como *invasão* enquanto transbordamento ou extravasamento de sentidos.

Como tema destas nossas investigações sobre os deslocamentos invasivos da experiência perceptiva, e com intuito de, indiretamente, estabelecermos correlação como o que já desenvolvemos sobre a dimensão onírica de poder em Foucault, resolvemos analisar a instauração do universo dos sonhos, através da correlação dormidor/sono.

Merleau-Ponty (1945) considera, do ponto de vista fenomênico, que o sujeito da sensação “é uma potência que conasce em um certo meio de existência ou se sincroniza com ele” (p. 285).

A imbricação conascente entre sujeito e sensação é por ele comparada à relação do dormidor, ao se situar corporalmente para o seu sono, conforme o longo e significativo trecho a seguir:

[...] o sono vem quando uma certa atitude voluntária repentinamente recebe do exterior a confirmação que ela esperava. *Eu* respirava lenta e profundamente para chamar o sono e, repentinamente, dir-se-ia que minha boca se comunica com algum imenso pulmão exterior que chama e detém minha respiração; 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. Da mesma maneira, dou ouvidos ou olho à espera de uma sensação e, repentinamente, o sensível toma meu ouvido ou meu olhar, eu entrego uma parte

de meu corpo ou meu corpo inteiro a essa maneira de vibrar e de preencher o espaço que é o azul ou o vermelho [...] <sup>93</sup>.

Neste movimento, destacamos o já descrito caráter conciliatório entre duas instâncias da existência: o ser (analisado a partir do seu corpo) e o mundo. Desta díade, vemos a correlação entrelaçada entre o pulmão do indivíduo, que respira lentamente, se comunicar com um *pulmão exterior* (enquanto simbolismo do mundo enquanto *corpo*), na constituição de um deslocamento perceptual: do estado de vigília para o sono.

No mesmo movimento, os órgãos dos sentidos (olhos e ouvidos, nitidamente situados, em sua funcionalidade especificável na vigília), são sobressaltados a uma nova maneira de vibrar, enquanto renovado campo de presença, que extrapola os limites de um *eu fechado*, e que se delineia enquanto deslocamento perceptual entre duas corporeidades, até então, inter-arranjadas de maneira diversa: *o corpo do homem e o corpo do mundo*.

Ou seja, para Merleau-Ponty (1945), o aparecimento de novas conformações sensíveis, do ponto de vista do corpo, não se restringem aos seus limites físicos. Em suas palavras, o sensível “não apenas tem uma significação motora e vital”, já que sempre expressa “uma certa maneira de ser no mundo”, enquanto espacialidade primordial, retomada pelo corpo, sempre que lhe for capaz, advindo daí o caráter da sensação enquanto “uma comunhão” entre o ser e o mundo (p. 285).

É deste prisma que podemos ressaltar um dos *nós* de nossa problemática.

---

<sup>93</sup> Ibid.

A enunciação da *comunhão* em Merleau-Ponty tanto pode ser compreendida ingenuamente enquanto *concordar, de maneira perfeita e coincidente*, o que dá margem às críticas de diversos autores sobre a *facilidade* da correlação entre corpo e mundo nesse autor.

É a crítica de Bourdieu (1997) à fenomenologia, ao considerar que “a experiência de um mundo onde tudo parece evidente supõe o acordo entre as disposições dos agentes e as expectativas ou as exigências imanentes ao mundo no qual estão inseridos”. E prossegue dizendo que “essa coincidência perfeita dos esquemas práticos e das estruturas objetivas somente se torna possível no caso particular em que os esquemas aplicados ao mundo são o produto do mundo ao qual eles se aplicam, isto é, na experiência ordinária do mundo familiar” (p. 179).

Como, por outro lado e mais próximo do ser encarnado, se referir a *por em comum, dividir, partilhar*. O que, como decorrência, pode nos levar a uma enunciação de *comunhão* enquanto *partilha*, sim, mas também ao conceito de *desvio*, enquanto deslocamento e extravasamento das forças e percepções envolvidas, já que *partilhar* não implica, necessariamente, em coincidir em toda parte.

É esta segunda acepção mais complexa que compreendemos se tratar da correlação entre o interno e o externo, presentes no contexto do corpo perante o mundo, na constituição do sono. Reconhecemos, nessa correlação nascente, uma pressuposição recíproca na qual sentidos qualitativa e temporalmente diferentes emergem através da transposição de certos limiares tensos, na produção extravasada de campos fenomenais renovados e inéditos.

Por sua vez, é interessante a analogia de Merleau-Ponty (1945), que reconhece no sono uma manifestação de uma potência diferenciada, ao comparar a evocação do sono à evocação dos fiéis a Deus. É assim que descreve que “o deus se manifesta quando os fiéis não se distinguem mais do papel que representam, quando seu corpo e sua consciência deixam de opor-lhe sua opacidade particular e se fundem inteiramente no mito” (p. 226). Da mesma maneira, o sono “vem” enquanto “imitação dele mesmo que eu lhe propunha” já que se está situado em repouso, com respiração lenta e a ele receptivo tal qual um fiel em estado de contemplação em encontrada comunhão com Deus, no desvio do seu estado de consciência perceptiva cotidiana e habitual.

É neste âmbito que prepondera os deslocamentos perceptuais enquanto *encontro*: do ponto de vista situacional, o sujeito pré-dormidor se consagra à transmutação da sensibilidade do seu corpo em uma “massa sem olhar e quase sem pensamentos, cravada em um ponto do espaço, e que só está no mundo pela vigilância anônima do sentidos” (Merleau-Ponty, 1945, p. 226).

Ressalta-se, então, em que pese o indivíduo relativamente aberto ao sono, ele se incorpora enquanto arrebatamento, advindo daí o já destacado caráter invasivo dos conjuntos perceptuais, revestido de um certo teor de violência.

Neste contexto, é o corpo que atua como elemento vivo de deslocamento e de abertura entre várias realidades perceptuais, que nele germinam. Em outras palavras, a corporeidade como matéria de conexão e de desconexão entre níveis de consciência perceptiva sobre ela apoiados, mas nela divergentes, enquanto foco intersubjetivo dessas correlações.

É o que Merleau-Ponty (1945) explicita indiretamente a seguir, em contextos mais amplos:

[...] Neste sentido, aquele que dorme nunca está completamente encerrado em si, nunca é inteiramente dormidor, o doente nunca está absolutamente cortado do mundo intersubjetivo, nunca inteiramente doente (p. 226).

Este caráter situacional e de deslocamento do ser encarnado é evidenciado quando Merleau-Ponty (1945) descreve que estes extravasamentos se apoiam no “ser em situação”, e são eles mesmo situados<sup>94</sup>. Desta forma, considera que “sono, despertar, doença e saúde não são modalidades da consciência ou da vontade, eles supõem um ‘passo existencial’” (Merleau-Ponty, 1945, p. 226).

Isto nos leva a reiterar que o *corpo subjetivo* está imbricado no que recém-denominamos de *corpo mundano*. Como também considerá-lo como o ponto de apoio dessas metamorfoses, na medida em que “transforma as idéias em coisas” como, por exemplo, “minha mímica do sono em sono efetivo”<sup>95</sup>.

Neste sentido, o corpo encarnado no mundo exerce a função de efetuar o movimento de sístole e diástole em direção ao seu auto-centramento ou no sentido de adesão mais exterior aos apelos mundanos. E a consideração de que o corpo é ponto de apoio tanto do sono como do estado de vigília só ressalta o embate invasivo entre dois conjuntos diversos de sentidos, na constituição da relação do sujeito no mundo.

É neste seu movimento de abertura e de fechamento da corporeidade a certos apelos perceptuais diferenciados que pressupõe o apenas aparentemente contraditório *encontro desviante* entre os corpos do ser e do mundo, na medida

---

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> Ibid, p. 227.

em que “justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação”<sup>96</sup>.

Ou seja, da mesma maneira que ser e mundo são conascentes, também o são o encontro e o seu siamês desvio.

Aliás, este caráter desviante é o que permitiria que o corpo não fosse apenas um objeto passivo, assujeitado à incidência das forças exteriores do mundo. *Desviar* é sempre esboçar uma certa historicidade do sujeito, é não romper (enquanto corte) mas irromper (enquanto transbordamento) uma correlação direta com o mundo. É encontrar para não coincidir totalmente, e sim divergir enquanto escape desta, para nós, apenas hipotética coincidência *corpo-mundo*, aniquiladora da subjetividade.

É o que Merleau-Ponty (1945) nos mostra ao considerar que “nunca me torno inteiramente uma coisa no mundo, falta-me sempre a plenitude da existência como coisa, minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça” (p. 228).

Ou seja, se a cumplicidade do corpo do sujeito diante do mundo é o que funda suas mútuas possibilidades de existência, elas só se justificam para assinalar o primado do seu caráter desviante em relação ao seu aspecto encontrado, sem o qual não se discerniria nem o mundo, nem as coisas, nem o corpo do sujeito. Sem este caráter desviante e resistente, o corpo e o ser seriam apenas uma coisa ou peça passiva, numa relação praticamente inexpressiva com o mundo.

---

<sup>96</sup> Ibid, p. 228.

Isto porque, já que o corpo “exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele”<sup>97</sup>.

Ou seja, realizar a existência no corpo é efetuar, simultaneamente, a apreensão e o deslocamento invasivo do mundo sobre a corporeidade. Isto porque o mundo passa a ser transmutado em sentido encarnado, sendo no corpo do sujeito encontrado, que do mundo se desvia e a ele resiste.

É assim que a distinção entre *corpo existencial* e *corpo mundano* passam a ser dois momentos abstratos. Da mesma maneira que a enunciação de *encontro* e de *deslocamento invasivo*, no processo de descrição do corpo fenomênico no mundo.

Como também, qualquer crítica que venha a considerar ingênua ou fácil a adesão entre corpo e mundo em Merleau-Ponty, se não considerar os deslocamentos enunciativos inerentes à constituição do *corpo germinativo*, conforme estamos apresentando, no que se refere aos desencontros invasivos de sua configuração discursiva.

Desta forma, destaca-se este aspecto ambíguo e concomitante da encarnação dos sentidos do corpo, no qual a manutenção de uma estrutura de sentidos sempre é acompanhada de sua mutação desestabilizadora. É o que Bimbenet (2004) nos aponta no trecho a seguir

[...] O corpo representa uma possibilidade sempre dada de se apoderar em seu próprio jogo, de nele se aderir sem distância como se ele fosse o mais profundo de nós mesmos. Ele está em nós como uma possibilidade permanente de **nos escaparmos de nós mesmos**, de nos fixar em um papel e de crer verdadeiramente que nós somos lá onde nós não somos: ele é, em sentido próprio, um *alibi permanente* (p. 123, grifo nosso).

---

<sup>97</sup> Ibid, p. 229.

A partir deste ângulo, no qual se questiona a concepção equivocada do corpo como receptáculo passivo do mundo, na constituição da experiência do sujeito, o que se reforça é que o caráter situado e perspectivo do sujeito sempre o leva a um deslocamento corpóreo perante as influências do mundo. Sobre este tema, Merleau-Ponty (1945) destaca o caráter violento da experiência perceptiva:

Não é verdade que minha existência se possua e também não é verdade que ela seja estranha a si mesma, porque ela é um ato ou um fazer, e porque um ato, por definição, é **a passagem violenta daquilo que tenho àquilo que visto**, daquilo que sou àquilo que tenho a intenção de ser (p. 511, grifo nosso).

Neste sentido é que vivenciar uma estrutura experiencial é, segundo Merleau-Ponty, “vivê-la, retomá-la, assumi-la, reencontrar seu sentido imanente”<sup>98</sup> rompendo, assim, com a perspectiva de uma linearidade entre causa mundana e efeito sobre os corpos, entre ação exterior e reação interior, entre atividade do mundo e passividade do corpo do sujeito.

E se, por um lado, Merleau-Ponty considera que nossos gostos, vontades, resoluções nesta fenomenologia se referem a um “fazer” existencial (o qual se refere à apreensão constante de sentidos e não a um embate subjetivador de forças nos moldes foucaultianos), também nos importa reforçar que os extravasamentos da experiência perceptiva já trazem, nas suas fendas e precipitações, esquemas corporais tensos (já que invasivos), os quais se acumulam enquanto memória corporal e enquanto sedimentação de sentidos.

Isto destaca mais ainda nossa compreensão de que o perspectivismo das experiências corpóreas, em Merleau-Ponty, já é carregado, na sucessão de seus

---

<sup>98</sup> Ibid.



atos, de um caráter violento, mesmo que sob a sua forma menos acentuada da invasão. Este aspecto se relaciona com a irruptura de uma relação entre mundo e ser, entre objeto e sujeito, revestindo-se mais de um caráter de violência enquanto deslocamento e precipitação, na qual determinadas estruturas experienciais se invadem reciprocamente. Do que sob a forma de cravamentos exteriores sobre corpos, somente possíveis em Foucault na medida em que o corpo é *superfície de inscrição* para os acontecimentos cartografados e não instância viva de imbricação de sentidos, germinantemente agressivos, em seu próprio movimento de expressão.

E todo este conjunto de proposições adquire mais coerência na medida em que, como já vimos, o humano e o natural também não são totalmente cindidos nem coincidentes em Merleau-Ponty, o que remete a questão da originariedade do corpo próprio não a possíveis leis de anterioridade ou de sucessão entre essas duas instâncias, mas ao que reiteradamente denominamos de brotamento mútuo e constante.

Em outras palavras, sem recorrer às figuras operadoras das rupturas entre os saberes e os poderes (rede, cortes, escanções, etc.), Merleau-Ponty impregna o natural e o humano, o corporal e o mundano, o passivo e o ativo, o interior e o exterior de uma correlação intrínseca e temporal/espacialmente precipitantes, já que instáveis nos seus deslocamentos constantes.

Um outro exemplo deste entrelaçamento é visível no estudo de Merleau-Ponty (1945) sobre o amor enquanto encontro deslocador e invasivo:

Quando eu digo que eu vejo o cinzeiro que está ali, eu suponho acabado um desenvolvimento da experiência que iria ao infinito,

eu engajo todo um porvir perceptivo. Da mesma forma, quando eu digo que eu conheço alguém ou que eu o amo, eu viso além de suas qualidades um fundo inesgotável que pode fazer romper, um dia, a imagem que eu fiz dele. É a este preço que há para nós, as coisas e ‘os outros’, não por ilusão, mas por **um ato violento que é a própria percepção**. (p. 485, grifo nosso).

Ou seja, em Merleau-Ponty o sentido é impregnado de força e, na sua conformação deiscente, já traz em seu bojo a violência de sua historicidade, mesmo na sua expressão aparentemente mais encontrada, que é o amor (já que partilha), mas também desencontrada (já que desvio de uma certa história perceptiva pessoal/relacional).

É assim que o momento presente da experiência perceptiva é o momento do *equivoco*, onde desvios e encontros se efetuam invasivamente.

E se existe algum esboço de *enredamento* em Merleau-Ponty (1945), o encontramos rara mas significativamente, por exemplo, ao descrever que um dos efeitos de sermos situados é, justamente, constituirmos uma estrutura experiencial que nos aparenta relativamente fechada, de forma que “o criminoso não vê seu crime, o traidor [não vê] sua traição” (p. 510).

Desta maneira, Merleau-Ponty explica que, “se estamos em situação, estamos **enredados**, não podemos ser transparentes para nós mesmos, e é preciso que nosso contato com nós mesmos só se faça no equivoco” (ibid, grifo nosso).

Isto aponta um liame estreito entre a percepção como uma fonte importante na própria constituição do sujeito (criminoso, traidor) em Merleau-Ponty. Isto porque a germinação perceptiva, na sua historicidade e no acúmulo de vários deslocamentos situacionais (enquanto equivoco ou falha), gera ao redor do

sujeito uma *atmosfera emaranhada*, sob a forma de *rede*, justamente advinda de suas imbricações e dos seus entrelaçamentos difusos acumulados.

Isto nos leva a considerar uma questão muito importante em nossas análises, que é a possibilidade de intercomunicações entre dois tipos de enunciação corpórea diferente: *o brotamento do sentidos e a rede subjetivadora*, comunicação esta presente generosamente na obra de Merleau-Ponty e ausente (apesar do reconhecimento de Foucault ao valor do trabalho deste seu antigo professor) na arqueogenealogia foucaultiana, que pretende se impor como instrumental de análise de amplos arranjos de saberes e de poderes, através do alavancamento exclusivamente *enredado* do corpo.

Aliás, isto não nos causa espanto justamente porque a estrutura enunciativa do corpo em Merleau-Ponty, como temos visto, agrega encontro e ruptura (enquanto fenda) na irrupção. Enquanto que, em Foucault, é sempre a ruptura que gera positividade (seja sob a conformação da normalização ou da resistência), na constituição de multiplicidades de identidades sobre os corpos, posicionados historicamente.

Isto só nos mostra quanto o brotamento do corpo em Merleau-Ponty não é uma topologia abstrata ou distanciada, na medida em que tem espaço e duração, sendo através de tal enunciação que a corporeidade, em Merleau-Ponty, é lançada na História, na estreita imbricação fendida entre universo humano e natural, refeita a todo instante sobre nossos corpos vividos, nele tanto germináveis como enredáveis, de maneira intercomunicada nos seus jogos enunciativos.

## **CONCLUSÃO**

As páginas 12 e 13 deste trabalho, propusemos algumas questões como indagações norteadoras deste estudo, as quais consideramos, muitas delas, mesmo que de maneira difusa e em seu efeito de conjunto, até agora respondidas, principalmente quanto às questões de 1 a 6, o que nos parece redundante retomá-las neste momento. Recapitulando, seriam elas:

1 – *Como se manifesta a problematização do sujeito em Merleau-Ponty e em Foucault?*

2 - *Quais são os estatutos fundamentais dessas duas problematizações?*

3 - *E mais do que isto: como emerge a inter-relação destes estatutos quando reciprocamente comparados?*

4 – *Qual o estatuto e a constituição do corpo na analítica foucaultiana?*

5 – *Qual o estatuto e a constituição do corpo na analítica merleau-pontyana?*

6 - *Quais são os mecanismos de articulação destes estatutos quando reciprocamente remetidos, tendo o corpo como ponto de visibilidade e de tematização destas articulações?*

No que se refere ao caráter transdisciplinar desta pesquisa, gostaríamos de analisar agora a hipotética aplicabilidade dos fundamentos epistêmicos das analíticas foucaultianas e merleau-pontyanas no contexto da Psicologia, presente na questão 7 das referidas páginas acima.

Acreditamos que este trabalho, ao posicionar historicamente a constituição dos discursos psicológicos, seja sob a crítica de Foucault às ciências humanas em geral (presente no capítulo 3), seja no que se refere aos amplos mecanismos discursivos de constituição do corpo e da alma modernos (abordados em todo o desenvolvimento desta tese), possa oferecer subsídios para o pesquisador da Psicologia no sentido de localizar o seu posicionamento individual (na sua clínica, laboratório, hospital, universidade e instituições em geral), no sentido de desenvolver uma *estratégia de atuação*, tanto prática quanto teórica.

Esta atitude do psicólogo ocorreria a partir da desnaturalização de seu discurso, seja no que se refere aos conceitos de *normal* e *patológico* dos

indivíduos *psicologizados*, seja quanto à ingênua concepção de que, ao empregarmos termos rotineiros (como, por exemplo, referentes ao sujeito enquanto *criança, adolescente, velho*), estamos absolutamente nos relacionando a escalas evolutivas *naturais* do desenvolvimento, ao invés de estarmos, como vimos, posicionando o indivíduo a um contexto sócio-histórico de forças, no qual tais nomenclaturas já estão impregnadas de historicidade e de interesses políticos, no contexto histórico-combativo da própria afirmação da Psicologia enquanto ciência.

Isto nos leva a abranger este tipo de consideração não só a certos termos técnicos desenvolvimentistas, mas também a certas concepções diversas, como as que costumeiramente utilizamos em nosso grupo de pesquisa. Dentre elas: *família, indivíduo, sociedade*. Ou certas conceituações mais *instrumentais* como *interação, relação, dialogia, significação, sentidos, alteridade, papéis, etc.*

Em direção similar, é o que Merleau-Ponty nos ensina ao mostrar que os conceitos empíricos de *sensação, sentidos ou apreensão global-gestáltica dos fenômenos perceptuais* (exemplificativamente, dentre uma diversidade de noções apresentadas, principalmente, nos capítulos 5 a 7 deste trabalho), não se revestem de uma neutralidade histórica. São, ao contrário, artificialidades. Conforme vimos, uma *sobredobra* sobre a enunciação de uma realidade fenomênica, que se verifica na imbricação entre cultura e natureza, de acordo com sua abordagem, na constituição dos saberes científicos e do dia-a-dia.

Todos estes conceitos, seja sob a genealogia de Foucault ou de Merleau-Ponty, exige que as situemos como *criações culturais*.

Isto nos remete a Merleau-Ponty (1945) que considera que “no homem, tudo é natural e tudo é fabricado”, na medida em que

não há uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico – e que ao mesmo tempo não se furte à simplicidade da vida animal, não desvie as condutas vitais de sua direção, por uma espécie de *regulagem* e por um **gênio do equívoco** que poderiam servir para definir o homem (p. 257, grifo nosso).

É a partir desta intrínseca correlação entre o natural e o cultural que podemos introduzir a questão sobre as correlações do corpo entre estes dois autores, destacada através da questão 8 de nossas indagações iniciais, para depois as relacionarmos no contexto da Psicologia.

Assim, podemos reconhecer, nos *corpos merleau-pontyanos*, seu caráter de *brotamento desviante e invasivo* enquanto visibilidade de determinada *paisagem enunciativa arqueológica*, já que os dizeres do corpo em Merleau-Ponty formam arranjos enunciativos deiscendentes, os quais, enquanto raridades e neste trabalho diagnosticados, ajudam a esclarecer seus desdobramentos discursivos, na formação do conhecimento fenomenológico de *A Fenomenologia da Percepção*..

Também ressaltamos que, às páginas 206, fizemos a relevância de que, em Merleau-Ponty, o *enredamento* subjetivador (através dos exemplos do traidor e do criminoso) pode surgir a partir da relação difusa de vários *brotamentos perceptuais*, em uma comunicabilidade entre rede e germinação diferente da concepção que, posteriormente, Foucault desenvolveria exclusivamente a partir da noção de *corpos e almas enredados*, na constituição da sua *paisagem enunciativa arqueológica* sobre o tema da corporeidade.

Por sua vez, acreditamos que tanto Foucault (conforme descrito principalmente no capítulo 4) como Merleau-Ponty, se insere na corrente dos autores que rompem com a tradição dualista do que venha a ser a correlação corpo/alma enquanto rearranjo enunciativo característico do século XX.

É o que Merleau-Ponty nos salienta em seu artigo *O Homem e a Adversidade*:

Nós propomos admitir que nosso século se distingue pela associação toda nova do ‘materialismo’ e do ‘espiritualismo’ [...] ou mais ainda pela ultrapassagem destas antíteses. [...] Nosso século apagou a linha de separação do ‘corpo’ e do ‘espírito’ e vê a vida humana como espiritual e corporal em toda parte, **sempre apoiada sobre o corpo**, sempre interessada, até nos seus modos mais carnis, às relações pessoais. Em muitos pensadores, no fim do século XIX, o corpo era um pedaço de matéria, um feixe de mecanismos. O século XX restaurou e aprofundou a noção de carne, ou seja, de corpo animado (Saint Aubert, 2004, p. 192).

É claro que Merleau-Ponty não poderia antever, enquanto criação histórica de discursos, um corpo desapoiantes, como é o caso do corpo em Foucault, em suas relações com o saber-poder. Nem que sua noção de *carne*, para este autor, fosse considerada como *ficção discursiva*, inerente a certos arranjos enunciativos específicos.

O que nos interessa concluir, do ponto de vista da corporeidade nestes dois autores é, ao invés de uma consideração fixa (quase ideológica!) que estabeleça *superioridades e inferioridades* de uma enunciação do corpo neste ou naquele autor é assinalar que, na dinâmica de suas enunciações, como acabamos de reafirmar, Merleau-Ponty propunha, mesmo que inadvertidamente, uma articulação entre *corpo germinado* e *corpo enredado* através da qual, portanto,



*percepção e subjetivação* podem se remeter mutuamente, sustentadas pelos corpos, de maneira desigual e fendida.

Por sua vez, Foucault foi o pesquisador exclusivo do *corpo enredado*<sup>99</sup>. Os sentidos, emoções e emanções anímicas do sujeito são recortes fragmentados de certa incidência de forças. São exclusivamente *produtos* de um jogo histórico, os quais podem interagir entre si e se transformarem reciprocamente, mas sempre manifestação de um enredamento que os arruína e na qual a matéria física, enquanto elemento operatório da História, é o próprio despojo visível de uma guerra constante, através da qual sentimos os efeitos encarnantes de suas batalhas.

Aliás, relevar o *corpo foucaultiano*, para nós, representa a possibilidade de evitarmos sua aplicação *cega e dogmática*, na constituição de pressuposições fixas e aprisionadoras de sermos *foucaultianos*. Em outras palavras, é estarmos fixados a uma perspectiva de rede de corpos/almas nos saberes/poderes sem alavancarmos, a partir da corporeidade, outras articulações enunciativas.

Bem como evitarmos uma tendência contemporânea de desqualificar Merleau-Ponty como um autor historicamente datado, já que ao mostrarmos a complexidade da articulação dos corpos neste autor, estamos possibilitando a abertura de uma revisão de seus horizontes, os quais podem apontar para futuros estudos promissores, principalmente no que se refere ao aspecto encarnado do psiquismo na Psicologia.

---

<sup>99</sup> Sob esta conclusão categórica, é jus ressaltarmos que os livros da denominada fase da *estética da existência do indivíduo* não foram contemplados neste projeto, o que pode implicar em uma revisão desta concepção, principalmente referente aos livros da denominada *fase genealógica*.

Este tipo de indagação tem um sentido metodológico potencialmente eficaz pois nos possibilita, diante de nossos estudos, indagarmos arqueologicamente: estamos abordando o corpo enquanto *germinação ou enredamento*? Se as duas *formas* se encontram presentes em uma mesma discursividade, qual a sua combinação? E, além disto, haveria outras formas de *paisagens enunciativas do corpo e da alma*, em outros filósofos ou psicólogos?

Ou seja, parece-nos frutífero o fato de estarmos finalizando o trabalho com novas indagações, como decorrência do encaminhamento das questões aqui debatidas!

Por sua vez, apresentamos neste trabalho uma série de Postulados sobre o corpo em Merleau-Ponty, os quais demonstram a instrumentalidade de nossa pesquisa e sua aplicação na Psicologia, conforme suscitamos na questão 9, às páginas 13 deste trabalho. São eles, conforme já vimos: *o Postulado da Excedência da Objetivação perante a Percepção* (p. 77), *o Postulado da Anterioridade Perceptiva ou da Posterioridade Científica* (p. 78), *o Postulado da Permanência Corpórea* (p. 119) e *o Postulado da Correlação Nascente entre Corpo-Mundo* (p. 119).

Por outro lado, estes Postulados podem ser combinados com os desenvolvidos em nosso Mestrado sobre *o corpo e a alma em Foucault*, sendo que alguns deles (citados neste trabalho), encontram-se integralmente descritos no artigo “Corpo e Alma em Foucault – Postulados para uma Metodologia da Psicologia”, da Revista de Psicologia da USP, conforme bibliografia em anexo.

Além disto, acreditamos que nossas considerações sobre a dimensão onírica do poder possam ser proveitosas no sentido de uma comunicação efetiva entre Psicologia e História.

E também acreditamos que estes postulados, associados às recém-descritas *paisagens enunciativas do corpo* nos autores estudados, possam oferecer subsídios para o estabelecimento de uma articulação entre Filosofia e Psicologia, no sentido de propiciar um maior rigor dos estudos psicológicos, principalmente do ponto de vista epistêmico.

Esta ligação se efetivaria na análise das articulações das corporeidades (*brotadas e/ou enredadas*), dos seus sentidos e de suas percepções, em suas correlações estratégica e discursivamente inseridas, tanto *situacional* como *posicionalmente*, na História da Humanidade e do Pensamento Ocidental.

Como também aplicando-as na história contemporânea e local da Psicologia, em nosso país e em nosso grupo de pesquisa, através de nossas práticas microfísicas cotidianas, em nós e através de nós incorporadas, tanto sonhadas como vividas.

## **REFERÊNCIAS**

Barbaras, R. (1999). Le Désir e la Distance. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Bimbenet, E. (2004). Nature et Humanité: Le Problème Anthropologique dans L'Oeuvre de Merleau-Ponty. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Bourdieu, P. (1997). Meditações Pascalianas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Defert, D. e Ewald, F. (org) (1994). Dits et Écrits - I, II, III e IV. Paris: Gallimard.

Deleuze, G. (1953, 1986). Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia. São Paulo: Ed. Assírio e Alvim.

Deleuze, G. e Guattari, F. (1980, 1995). Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia – Vol. I e II. Rio de Janeiro: Ed. 34.

Deleuze, G. e Guattari, F. (1989, 1996). Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia – Vol. III. Rio de Janeiro: Ed. 34.

Deleuze, G. e Guattari, F. (1989, 1997). Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia – Vol. V. Rio de Janeiro: Ed. 34.

Deleuze, G. (1990, 1992). Conversações. São Paulo: Ed. 34.

Deleuze, G. (1991). Qu'est ce que la Philosophie? Paris: Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. (1988). Foucault. São Paulo: Brasiliense.

Escobar, C. H. (org). – O Dossier – Últimas Entrevistas. 1ª ed., Rio de Janeiro: Livraria Taurus.

Foucault, M. (1966). As Palavras e As Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (1969). A Arqueologia do Saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, M. (1975). Vigiar e Punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes.

Foucault, M. (1976). História da Sexualidade I: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal.

Foucault, M. (1984). História da Sexualidade II: O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal.

Foucault, M. (1985). História da Sexualidade III: O cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal.

Foucault, M. (1979). Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Graal.

Guattari, F. (1992) – Caosmose. São Paulo: Ed. 34.

Machado, R., Archéologie et épistémologie, in Rencontre Internationale (1989) – Michel Foucault Philosophe. Paris: Édition Du Seuil.

Merleay-Ponty, M. (1942,1972). La Structure du Comportement. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1945, 1994). Fenomenologia da Percepção. São Paulo: Martins Fontes.

Merleau-Ponty, M. (1949-1952, 1988). Merleau-Ponty à la Sorbonne – Résumés de Cours – 1949-1952, Dijon-Quetigny : Cynara.

Merleau-Ponty, M. (1968). Résumés de Cours, Collège de France 1952-1960, Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1964). Le Visible et l’Invisible, Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1964). Sens et Non-sens. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (2000). A Natureza. São Paulo: Martins Fontes.

Moutinho, L.D.S (2003). Mini-curso na UFSCar: A Crítica da Razão na Fenomenologia de Merleau-Ponty (material apostilado)

Muchail, S. T. (2004). – Foucault, Simplesmente, São Paulo: Ed. Loyola.

Paiva, A. C. S. (2000). Sujeito e Laço Social: a produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumará

Rabinow, P. e Dreyfus, H. (1995). Dreyfus, Hubert L. (1995). Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica). 1ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Saint Aubert, E. (2004) – Du Lien des Êtres aux Éléments de l’être: Merleau-Ponty au Tournant des Années 1945-1951. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Silveira, F. A. e Furlan, R. (2001). Michel Foucault e a Constituição do Corpo e da Alma do Sujeito Moderno. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Depto. de Psicologia e Educação da FFCLRP – USP.

Silveira, F.A. (2004) – A Noção de Rede em Foucault – in Unimontes Científica, Revista da Universidade Estadual de Montes Claros. Montes Claros: Unimontes, Volume 6 , nº1.

Silveira, F.A e Furlan, R. (2003) – Corpo e Alma em Foucault – Postulados para uma Metodologia da Psicologia – in Revista Psicologia USP. São Paulo: Edusp, Volume 14 , no.3.

Thévenaz, P. (1962). What is Phenomenology? And Other Essays. Chicago: Quadrangle Books.

Waelhens, A. (1970). Une Philosophie de L'ambiguïté. Louvain: Editions Nauwelaerts.