

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Rafaela Ferreira Marques

**O CORPO NO ESPAÇO, O ESPAÇO DO CORPO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A  
FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY**

SÃO CARLOS  
2023

Rafaela Ferreira Marques

**O CORPO NO ESPAÇO, O ESPAÇO DO CORPO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A  
FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

**Orientação:** Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho

SÃO CARLOS  
2023

Ferreira Marques, Rafaela

O corpo no espaço, o espaço do corpo: Considerações sobre a filosofia de Merleau-Ponty / Rafaela Ferreira Marques -- 2023.  
184f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos  
Orientador (a): Luiz Damon Santos Moutinho  
Banca Examinadora: Débora Cristina Morato Pinto, Fernanda Alt, Matheus Hidalgo, Silvana de Souza Ramos  
Bibliografia

1. Fenomenologia, Espacialidade, Merleau-Ponty. I. Ferreira Marques, Rafaela. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325

Para todas aquellas que insisten.

## AGRADECIMENTOS

Esta tese é fruto de múltiplos agenciamentos, encontros e desencontros. Sua realização só foi possível graças a todas e todos os que, de diversas formas, cruzaram meu caminho nesses últimos anos. Por isso cito aqui alguns deles:

Agradeço ao professor Dr. Wanderley C. Oliveira, com quem comecei a estudar Merleau-Ponty nos idos de 2010. Obrigada pelas conversas, incentivo constante e pelo sempre generoso compartilhamento de sua biblioteca.

Devo agradecer também ao professor Dr. Renaud Barbaras pelo acolhimento no período que estive na Panthéon-Sorbonne, além das inúmeras e valiosíssimas observações feitas em meu exame de qualificação.

Agradeço à professora Dra. Débora Morato pelas conversas em Paris e em São Carlos, as trocas significativas, a rica arguição no momento da qualificação além do aceite de compor a banca final.

Meu muito obrigada à professora Dra. Fernanda Alt por estar presente tanto na qualificação quanto na defesa dessa tese. Agradeço muitíssimo também pelo privilégio que foi e tem sido trocar figurinhas filosóficas e não tão filosóficas assim com você.

Agradeço à professora Dra. Silvana Ramos cujos textos e postura acadêmico-profissional muito me inspiraram. É uma honra contar com você como arguidora na defesa deste trabalho. Gostaria de manifestar também minha gratidão ao professor Dr. Matheus Hidalgo pelo pronto aceite a compor a banca e pela disponibilidade.

Agradeço à Vanessa Migliato pela disposição e presteza em resolver todo e qualquer problema burocrático.

Agradeço ao professor Dr. Luiz Damon S. Moutinho por ter me recebido como sua orientanda.

Para finalizar os agradecimentos profissionais (mas que não se limitam a isso, não acredito nesse tipo de fronteira), gostaria de agradecer aos profissionais que me ajudaram a cuidar de mim durante esses anos: Kátilla Kormann, Sílvia Loss e Josebete Santana. Sem vocês dificilmente eu teria conseguido chegar aonde estou com a minha saúde como está.

Família em Minas Gerais é coisa séria. Porém, eu tive o privilégio de nascer em uma que valoriza e incentiva seus membros, sem muita seriedade nem hipocrisia. Sem meus pais, Vander

e Iliete e meus irmãos, Virgínia e Henrique, *nada* teria sido possível. Obrigada pela força, pelo apoio e principalmente pelo respeito que emana e sempre emanou de todos vocês, sendo um exemplo para mim.

Outra pessoa essencial nesse processo todo foi o Luiz Fernando Coutinho, família que eu escolhi depois de ter tido o privilégio de ver nossos caminhos se cruzarem. Obrigada por estar sempre aí, obrigada pelas leituras, discussões, apoio, afeto; obrigada por ser junto comigo.

Os lugares não são bons nem ruins, em geral. Eu acredito muito que tanto as pessoas que ali estão quanto a maneira como você, sujeito, se insere ali, dizem muito do que é ou será “um lugar”. Aqui quero agradecer às pessoas que fizeram de São Carlos um bom lugar: Juliana Oliva, Larissa Rezino, Mariana Zanelli, Henrique Nascimento, Rodrigo Benevides, Ariane Vasquez, Gustavo Michetti, José Carlos Alves, Munique Gaio. Quero agradecer, também, ao amigo Fabrício Pizelli, jovem sartriano que sempre topou ler minhas “coisas” merleau-pontianas e cinematográficas, além de compartilhar as ansiedades e alegrias cotidianas dessa vida.

Tem alguém que, apesar de ter me encontrado em São Paulo não pode ser incluída apenas nesse lugar: Ana Carolina Belmani. Minha amiga mineira que só fui conhecer na UFSCar. Obrigada por tudo, obrigada por estar por perto lá e aqui, obrigada pela potência que você é.

Preciso dizer meu muitíssimo obrigada, também, às três preciosidades com quem convivi na *ville lumière* e levei para todo o meu porvir: Tainá Pinto, Aline Rabelo e Fernanda.

Um último “muito obrigada” situado deve ser dirigido às minhas amigas mineiras de longa data, Daniela Carvalho, Luciana Terra, Camila Santos e Caroline Martins. Vocês são parte do que é Minas Gerais para mim; agradeço muito pelas trocas, pelo encorajamento, pela companhia – mesmo quando estive ausente, que foi quase o tempo todo.

Finalmente, gostaria de agradecer meus alunos pelas trocas, risadas e encorajamentos. Agradeço também ao pessoal do Grupelho, em especial à professora Dra. Renata Aspis pela acolhida e pela consideração.

Este trabalho foi financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Números dos processos: 88882.426647/2019-01 – bolsa no país; 88887.364461/2019-00 – bolsa no exterior.

À verdade pronta e acabada, preferimos o esforço constante que nos leva até ela.  
Eugène Minkowski, *Le temps vécu*, p. 36

## RESUMO

A presente tese acompanha Maurice Merleau-Ponty em sua busca por uma base *espacial* e concreta para sua fenomenologia. Para tanto, começamos nosso percurso refletindo sobre a importância da recusa do autor em se limitar ao que ele chama “visão analítica”, para a qual só pode haver um espaço isotrópico, onde as coisas – incluindo-se o corpo – estão fortuitamente dispostas, ou seja, um espaço que não se relaciona com aquilo que está no espaço, sendo apenas um recipiente. Ainda que condicionasse a espacialidade a uma síntese a ser operada pelo tempo em seus primeiros escritos, demonstramos que o espaço já possui, ali, um interesse fenomenológico. Com os escritos da fase dita “intermediária” do autor, vemos aparecer um novo tipo de relação entre tempo e espaço na qual a subordinação de um ao outro perde força. Valendo-nos dos conceitos de profundidade, esquema corporal e movimento, no final do percurso, vimos que o espaço, desde sempre presente nas indagações de Merleau-Ponty, ganha uma centralidade apenas aludida no começo de sua carreira.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty. Espaço. Corpo. Profundidade. Pensamento objetivo.

## RÉSUMÉ

Cette thèse suit Maurice Merleau-Ponty dans sa recherche d'un fondement spatial et concret pour sa phénoménologie. Pour cela, nous commençons notre parcours en réfléchissant à l'importance du refus de l'auteur de se limiter à ce qu'il appelle la « vision analytique », pour laquelle il ne peut y avoir qu'un espace isotrope, où les choses – y compris le corps – sont fortuitement agencées, c'est-à-dire un espace qui n'entretient aucun rapport à ce qu'il y a dans l'espace, n'étant qu'un simple contenant. Même si, dans ses premiers écrits, l'auteur a conditionné la spatialité à une synthèse opérée par le temps, nous démontrons que l'espace en a déjà un intérêt phénoménologique. Avec les ouvrages de sa phase dite « intermédiaire », on voit apparaître un nouveau type de rapport entre le temps et l'espace dans lequel la subordination de l'un à l'autre perd de sa force. Utilisant les notions de profondeur, de schéma corporel et de mouvement, au terme du parcours, nous avons vu que l'espace, toujours présent dans les enquêtes de Merleau-Ponty, y acquiert une centralité, seulement évoquée au début de sa carrière.

**Mots-clés :** Merleau-Ponty. Espace. Corps. Profondeur. Pensée objective.

## LISTA DE ABREVIATURAS

As obras de Merleau-Ponty serão referenciadas tendo como base as abreviaturas que se seguem. A paginação será dupla quando houver uma versão traduzida do livro em questão. A ordem de aparecimento das páginas será sempre primeiro a da versão original do texto, seguida da tradução. A indicação bibliográfica completa das obras encontra-se na seção “Referências” da presente tese.

C - *Conversas - 1948*

Éloge - *Éloge de la philosophie*

EC - *Entretiens avec Georges Charbonnier*

IP - *L'institution, la Passivité*

MSME - *Le monde sensible et le monde de l'expression*

N - *La Nature*

NC - *Notes de Cours (1959-1961)*

OE - *L'œil et l'esprit*

PI - *Parcours (1935-1951)*

PII - *Parcours deux (1951-1961)*

PbP - *Le Problème de la Parole*

Php - *Phénoménologie de la perception*

PM - *La Prose du Monde*

PPCP - *Le Primat de la Perception*

RC - *Résumés de Cours (Collège de France, 1952-1960)*

S - *Signes*

SNS - *Sens et non-sens*

SC - *La Structure du Comportement*

Sorb - *Psicologia e pedagogia da criança – Curso da Sorbonne (1949-1952)*

UAC - *A união da alma e do corpo em Malebranche, Biran et Bergson*

VI - *Le Visible et l'invisible*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	10
<b>CAPÍTULO I - A ATITUDE ANALÍTICA</b>	16
1.1 Falar com o povo	17
1.2 O como ver	21
1.3 Um mundo dividido	27
<b>CAPÍTULO II - QUEM PERCEBE?</b>	39
2.1 A motricidade original	47
2.1.1 O movimento e o hábito	57
2.2 Os fantasmas de Merleau-Ponty	62
<b>CAPÍTULO III - ESPAÇO E TEMPO NA <i>FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO</i></b>	72
3.1 O espaço não é uma “forma” de conhecimento	77
3.2 A impossibilidade da profundidade	80
3.3 A profundidade possível	84
3.4 Sobre a temporalidade	97
<b>CAPÍTULO IV - PELO ESPAÇO E PELA LINGUAGEM: TRANSIÇÃO</b>	102
4.1 O espaço vivido	102
4.2 Eugène Minkowski e a experiência vivida	106
4.2.1 Da impossibilidade de se separar tempo e espaço	106
4.2.2 A amplitude da vida	109
4.2.3 Observações sobre o “Problema da alucinação e o problema do espaço”	113
4.3 Linguagem e estética	119
<b>CAPÍTULO V - PROFUNDIDADE E ESQUEMA CORPORAL</b>	136
5.1 O esquema corporal	138
5.1.1 Paul Schilder e o modelo postural do corpo	142
5.2 Movimento e esquema corporal	152
5.3 Profundidade e inserção no mundo	163
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	171
<b>REFERÊNCIAS</b>	177

## INTRODUÇÃO

A crença no mundo vislumbrada por Alberto Caeiro, no começo de sua epopeia como guardador de rebanhos vem acompanhada, com um interessante ar de necessidade, da seguinte afirmação: “Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...” (CAEIRO, 2012, p. 12). Mas que filosofia é essa cujo correlato é um mundo com “m” minúsculo, diferente do Mundo feito para ser visto e não pensado, como afirma o poeta? Seria possível uma filosofia apartada do pensamento? Dificilmente. Ao mesmo tempo é interessante ponderar sobre a possibilidade de pensar “os sentidos”, como descritos por Caeiro, partindo de uma abordagem que nos é cara a todos aqui: aquela da fenomenologia. De fato, “há metafísica bastante em não pensar em nada” (CAEIRO, 2012, p. 15), porém, não se trata aqui, apenas de metafísica. O que esta tese intenta, acompanhando – ainda que transversalmente – um caminho aberto pelo poeta, é investigar o mistério existente quando se pensa no mistério e, mais que isso, quando se quer descrevê-lo. Ainda de acordo com ele, não há sentido íntimo nas coisas, sendo precisamente este seu “sentido íntimo”: mistério. É um mistério que, em dias de calor intenso, eu sinto “todo o meu corpo deitado na realidade” (CAEIRO, 2012, p. 27), mas ainda assim, há momentos em que não mais o sinto, apesar de ele continuar a existir.

Há também momentos nos quais eu penso no meu corpo mesmo sendo este mesmo corpo, ele torna-se ativo e passivo em um grau de simultaneidade espantoso. Mais espantoso ainda é o fato de, na maioria do tempo, ele me escapar, tornar-se uma massa quase inerte, algo sem existência efetiva, que só volta a “ser” enquanto questão quando advém o cansaço ou alguma dor, ou ainda o incômodo de um inseto que voa perto do meu ouvido. Aquela filosofia, antagonista aos “sentidos” do poeta não é a nossa, não é a filosofia com a qual há tempos nos ocupamos, felizmente. Se Caeiro está certo, e acredito que ele esteja, se é preciso, “Sentir como quem olha/Pensar como quem anda” (CAEIRO, 2012, p. 35), fica fácil compreender por que motivos foi tão importante para nosso autor, Maurice Merleau-Ponty, postular um pertencimento íntimo desses que sentem e andam ao mundo. E é ainda por isso que pudemos, sem embaraço, recorrer a um poeta que, segundo sua própria letra, não tinha filosofia, apenas sentidos. Os pensadores que só tinham filosofia furtaram-se das idiossincrasias trazidas pela supracitada experiência do corpo, caindo, evidentemente, em outros apuros, que deram – e dão – bastante a pensar. Me interessa aqui, no entanto, investigar o mistério do sentido, mais especificamente o mistério de **haver sentido**, como lemos na *Fenomenologia da percepção* (Php, 342; 397), valendo-me não apenas de capacidades ou teorias puramente racionais, recorrendo sempre ao *concreto*, ao Mundo do poeta, ao corpo do filósofo.

Esse mistério, não é nada recente, é bem verdade, buscou-se os sentidos do sentido desde o nascimento da filosofia. No entanto, a busca por esse sentido levando-se em consideração elementos que vão além do pensamento, por exemplo, os sentidos, ou o sentir, ou o corpo, ou ainda a percepção, só para usar alguns conceitos caros a Merleau-Ponty, é relativamente recente. E é nessa esteira que nos situamos. Para além da pergunta, quem pensa? Cujas resposta naturalmente seria “eu”, devemos, segundo outro fenomenólogo, contemporâneo a nós, Renaud Barbaras, colocar a questão: quem percebe? E aqui é interessante mencionar que, antes que eu possa dizer “eu”, é preciso responder, na verdade, um vivente. É um ser vivente quem percebe e quem pensa, alguém que olha e que anda e, evidentemente, sente e pensa.

No entanto, um pressuposto guiou, e ainda guia, boa parte dos esforços filosóficos e epistemológicos no ocidente. Pressuposto este que assume a impossibilidade de se compreender o mundo a partir das sensações, das percepções, ora, de tudo o que tiver qualquer origem não “espiritual”. Segundo a análise de Barbaras (2003, p. 66):

A dúvida [cartesiana] conduz, como primeira certeza, a um sujeito privado do mundo, um sujeito que contempla o mundo como uma exterioridade absoluta: tal sujeito, sendo por essência estranho ao mundo, é absolutamente impassível, sem devir. Nada lhe pode “acontecer” porque tudo o que pode acontecer está do lado do mundo: ele só pode, dessa forma, conhecer.

Mas de que conhecimento se trata? Justamente de um tipo de conhecimento desencarnado cujas bases se assentam em um tipo de mundo sem mundo, se assim podemos dizer. Para explicar o que é o mundo eu preciso, primeiro, me retirar dele, voltar-me para meu intelecto, compreender a maneira pela qual o conhecimento pode se dar para mim, à revelia daquilo que viria a ser conhecido. É mais ou menos dessa forma que se conhece o mundo segundo o paradigma ocidental moderno-clássico (POMC), como nomeiam os geógrafos. Este paradigma é construído a partir de duas frentes que possuem sua origem na dualidade necessária postulada por Descartes entre coisa extensa e coisa pensante. O primeiro termo da equação é o sujeito do conhecimento, ou seja, aquele que raciocina, compreende intelectualmente a realidade, não estando, porém, misturado a ela. Por outro lado – no lado do mundo – temos a acepção newtoniana do tempo e do espaço absolutos, para a qual este último se configura como um espaço isotrópico, infinito, homogêneo, quer dizer, objetivo. A partir daí fica fácil compreender por que o sujeito postulado por Descartes não possui, como nos diz Barbaras, devir. Se o sujeito está, de princípio, privado de mundo, existindo apenas enquanto potência de conhecer, não é possível dar-lhe a espessura necessária para viver esse mundo antes de conhecê-lo; é preciso que tal sujeito faça para si um mundo intelectualmente organizado para, posteriormente, vir a habitá-lo.

Afastando-nos dessa perspectiva, devemos reafirmar que o sujeito não está no mundo fortuitamente, tampouco o corpo é uma coisa dentre as demais coisas do mundo, mas é necessário dizer que o sujeito “é *no mundo*, na medida em que ele é caracterizado por uma relação primitiva com o mundo” (BARBARAS, 2003, p. 73). Vemos surgir também segundo a perspectiva merleau-pontiana um tipo de subjetividade que não pode mais ser reduzida a um pensamento que sobrevoa e acessa a realidade como um todo, estando, com efeito, imersa nela, ajudando a desdobrá-la ao mesmo tempo que por ela é desdobrada. Não sei como se poderia afirmar a originalidade da intencionalidade motora para um sujeito que se recusa a estar no mundo. Ao mesmo tempo é difícil postular a existência de um espaço isotrópico, objetivo, nos moldes newtonianos, quando a direção e o movimento são partes integrantes da significação dos objetos no mundo, bem como daquela referente à inserção do sujeito na realidade. Só se pode aceitar e trabalhar sobre o pressuposto da extramundaneidade do sujeito ou do sujeito de sobrevoos, caso a riqueza dos sentidos do sentido sejam relegadas a pura anedota filosófica ou poética.

A evidência do mundo, a irredutibilidade do haver alguma coisa para ser vista, para ser percebida, será um fato e uma questão filosófica somente se nos despirmos da pretensão de universalidade totalizante tão comum ao paradigma ocidental moderno-clássico como também, infelizmente, à filosofia. É preciso seguir as indicações do poeta sempre adotando uma postura filosófica, mas da filosofia que traz consigo os sentidos. Segundo Caiero, “O que nós vemos das coisas são as coisas./Porque veríamos nós uma coisa se houvesse outra?/Porque é que ver e ouvir seria iludirmo-nos/Se ver e ouvir são ver e ouvir?” (CAIERO, 2012, p. 37). Dessa feita, neste trabalho, nossa intenção é repatriar o sujeito, trazê-lo de volta ao mundo valendo-nos de uma teoria da espacialidade presente na filosofia de Merleau-Ponty.

Essa tarefa nos chamou atenção pois estamos de acordo com Augustin Berque quando ele diz:

o ser humano é um ser geográfico. Seu ser é geográfico. Se ele abre ao absoluto (...) ele é, desde o princípio e necessariamente, determinado por uma certa relação ao objeto da geografia: a disposição das coisas e do gênero humano sobre a terra, sob o céu. Isso que constitui o *aí* [là] e o *há* [il y a] sem os quais não pode haver ontologia (BERQUE, 2000, p. 10 – colchetes nossos).

Acreditamos na importância e na necessidade de se estudar o fenômeno do espaço em geral e, mais precisamente, na teoria merleau-pontiana. Ali, desde muito cedo<sup>1</sup>, identificamos a fecundidade das propostas do fenomenólogo em relação à espacialidade, ainda que o tempo,

---

<sup>1</sup> Fizemos uma pesquisa de mestrado sobre o tema do espaço na primeira filosofia de Merleau-Ponty. Cf. Marques, 2017.

em suas primeiras obras, fosse o conceito primordial. Devemos esclarecer, porém, que a determinação da qual fala Berque é recíproca – não se trata de reduzir a experiência que possuímos do mundo a uma resposta a estímulos exteriores, como intentava a teoria do reflexo condicionado. A necessidade de se estudar o “aí” do fenômeno coloca-se, a nosso ver, como preponderante. Tanto o meio influencia diretamente a configuração de nossa subjetividade – como veremos quando trabalharmos de perto o esquema corporal segundo a teoria de Paul Schilder – quanto somos capazes de agir e modificar esse mesmo meio. A relação existente entre o sujeito encarnado e um mundo no qual relações puramente geométricas e objetivas são contingentes (e não o modo mesmo de ser desse mundo, como propõe o pensamento objetivo ou o POMC dos geógrafos) é uma relação significativa e de mão dupla.

\*\*\*\*\*

Esta tese pode ser entendida como um impulso em se acompanhar o movimento da filosofia de Merleau-Ponty de desvelar uma camada pré-objetiva da experiência, bem como da reflexão, na qual a noção de espaço se apresenta como uma das bases. Para tanto, apoiamo-nos, principalmente, na *Fenomenologia da percepção* (1945), nas notas de curso sobre *O mundo sensível e o mundo da expressão* (1953) e em *O olho e o espírito* (1960). Mas, ao investigarmos a espacialidade na filosofia de nosso autor, a partir desse recorte, impôs-se a necessidade de se pensar, também, sobre o corpo pois é ele que habita e desvela o espaço. Foi preciso, portanto, refletir sobre o *onde*, sem nos esquecermos do *quem*. Vejamos, brevemente, como foi nosso percurso em direção a uma compreensão da filosofia de Merleau-Ponty pautada na espacialidade do corpo próprio, na reinserção do sujeito em um mundo *profundo* e lacunar. Engana-se, porém, quem pensa que esse percurso foi cheio de rupturas e quedas. Na verdade, observaremos no decorrer da presente tese uma continuidade na teoria merleau-pontiana, continuidade, porém, que se apresenta como um aprofundamento e ressignificação de questões e conceitos presentes desde o começo de sua carreira, até seus últimos escritos, principalmente *O olho e o espírito*.

Foi preciso, primeiramente, dar a ver as limitações impostas por um tipo de relação com o mundo postulado pelo pensamento objetivo, ou seja, aquele das ciências positivas, da filosofia clássica, dos domínios da razão que não se preocupam com nada além da universalidade das ideias e tiram, por isso, o peso e a materialidade da existência vivida. Por essa razão nos debruçamos, no primeiro capítulo deste trabalho, sobre as questões referentes ao modo de percepção analítico, cuja fundamentação reside em uma intenção de separação e cálculo,

incomuns à experiência da percepção livre. Foi preciso, então, colocarmo-nos em consonância com o que nos disse Caeiro, já que a visão, e a percepção em geral, nos dão acesso às coisas mesmas. Ainda que, por vezes, possa haver equívocos – como é o caso quando nos enganamos em relação a algo que está distante de nós – a existência e a inesgotabilidade do mundo são inegociáveis. Há mundo, como nos diz Merleau-Ponty. Essa referência ao pensamento objetivo foi necessária para desvelarmos um tipo de espaço, aquele da teoria euclidiana e do plano cartesiano, que não comporta relações significativas em seu seio. Tal espaço é, como veremos, isotrópico, tudo o que ali se encontra – incluindo-se o sujeito – possui posições intercambiáveis por se tratar de uma pura simultaneidade.

Posteriormente, voltamo-nos ao sujeito desse espaço, ao *quem* da relação, pois tendo estabelecido as limitações e falhas da concepção analítica da espacialidade vimos também um sujeito que não poderia mais sobrevoar a realidade por estar diretamente implicado nela. Nesse momento, deparamo-nos com a motricidade do sujeito como primeiro modo da intencionalidade, conceito chave para a fenomenologia em geral, bem como para Merleau-Ponty. No entanto, foi preciso, também, explicitar algumas limitações do pensamento desse autor acerca do dualismo corpo/consciência. Embora fosse sua intenção, já na *Fenomenologia da percepção*, afastar-se desse dualismo e encarnar o pensamento em um corpo próprio, vimos que esse afastamento, naquele momento, não foi completo, porque muitos dos pressupostos idealistas, e mesmo um vocabulário da filosofia da consciência, foram mantidos por nosso autor.

No terceiro capítulo trabalhamos o conceito de espaço na grande obra de 1945 a fim de demonstrar sua potência que só seria completamente atualizada após a retomada crítica feita pelo fenomenólogo no final dos anos 1940 e começo dos anos 1950. Foi importante, além disso, explicitar a estreita relação que tempo e espaço possuem na *Fenomenologia da percepção*, relação que, como veremos, se manterá até o fim da carreira do filósofo, porém de forma ressignificada. Com o estudo da profundidade, ainda neste capítulo, percebemos, de uma vez por todas, que o espaço não poderia ser reduzido a uma forma de conhecimento e tampouco nossa relação com o mundo pode ser concebida partindo de relações mecânicas de causalidade.

Isso nos levou, então, ao quarto momento desta pesquisa no qual estabelecemos o parentesco entre tempo e espaço valendo-nos, sobremaneira, dos escritos de Eugène Minkowski, além da própria *Fenomenologia da percepção*. Tal parentesco ao demonstrar-se frutífero e profundo, levou-nos a inquirir as mudanças ocorridas na economia da teoria merleau-pontiana em relação

à busca da verdade e do sentido. Por isso foi preciso desvelar o campo da expressão no qual tempo, espaço e sentido andam juntos, são co-presentes. Com o auxílio das reflexões estéticas de nosso autor, pudemos vislumbrar o aparecimento de uma camada da experiência na qual, realmente, a distinção entre tempo e espaço é um tanto complicada e, por vezes, arbitrária; o que a desqualifica praticamente por completo.

No último capítulo nos valem da relação existente entre movimento, profundidade e esquema corporal para descrever um tipo de espacialidade que comporta em si as ausências e lacunas, ou seja, uma negatividade, antes prerrogativa apenas do tempo. Nesse momento, pudemos nos debruçar sobre as reflexões de Merleau-Ponty sobre a pintura que dá a ver o invisível para, assim, descobrir definitivamente um tipo de subjetividade impossível de ser reduzido ao puro espírito que sobrevoa o mundo. Nossa intenção foi, portanto, estabelecer uma interrelação entre a subjetividade encarnada e o espaço no qual ela advém, sendo, ele também, um espaço material, concreto, sem que, por isso, ele perca seu valor, como costuma postular o pensamento objetivo e mesmo algumas correntes filosóficas.

## CAPÍTULO I A ATITUDE ANALÍTICA

*Como a natureza, que seria apenas prosa, daria à luz a um ser dotado de dons poéticos e, portanto, à poesia? Bem mais plausível, nos parece, esta outra tese que admite que a natureza ela mesma é primitivamente plena de poesia e que este é seu verdadeiro modo de ser. A ciência só nos apresenta um de seus aspectos. Ela o faz, após ter despoetizado a natureza, após ter-lhe roubado todo o perfume, como exige o objetivo científico perseguido por ela. Mas, ao lado, o homem que é profundamente solidário da natureza, sempre se esforçou em devolver-lhe, à sua maneira e o melhor que pôde, sua poesia (MINKOWSKI, 2022, p. 170).*

Certa criança sentada embaixo de uma figueira contempla determinada estrela dentre as muitas disponíveis para a inspeção de seu olhar. Ao ser interpelado por alguns adultos sobre o que fazia ali o menino responde: “estou olhando uma estrela”; imediatamente sua mãe, que estava por perto ouvindo a conversa, retruca: “você não está olhando nada, por acaso se conhece astronomia na sua idade?”. Com essa passagem extraída de uma obra de Balzac, Eugène Minkowski inicia o capítulo de seu livro *Vers une cosmologie*, intitulado “Prose et poésie (astronomie et cosmologie)”<sup>2</sup>. E é, em grande medida, sobre a diferença entre a visada infantil e curiosa em relação a uma estrela e a imediata subsunção, por parte dos adultos a seu redor, dessa experiência a termos objetivistas e cientificistas, que tratará o presente capítulo. Durante séculos, algumas correntes do pensamento filosófico ocidental escolheram se colocar do lado da mãe do menino em detrimento de uma posição, por assim dizer, mais filosófica, que é justamente aquela pregada nos primórdios desse tipo de saber; posição que pode ser compreendida, segundo queriam os gregos, como o espanto diante do mundo, daquilo que é, até então, ordinário, uma atitude comum na infância.

Ver-se-á que as opções elencadas no título do ensaio de Minkowski não são, de fato, oposições, mas que elas coexistem. Pode-se, ao mesmo tempo, adotar frente ao mundo uma postura analítica – do lado da astronomia como compreendida pela mãe do menino –, como também aquela do espanto, da curiosidade, que intenta tratar o mundo e os fenômenos partindo de bases que vão além ou estão aquém dos pressupostos objetivistas das ciências parcelares. Não é

---

<sup>2</sup> Cf. MINKOWSKI, 2022, p. 167.

preciso, portanto, escolher entre a astronomia e a poesia para falar das estrelas. Porém, não trataremos aqui de estrelas, nem do espaço sideral, mas do espaço do dia a dia, aquele no qual vivemos, nos relacionamos, contemplamos o mundo, o espaço chamado por Merleau-Ponty de espaço fenomenal. Porém, será preciso, para isso, compreender como a ciência e a filosofia clássicas, situadas entre Descartes e o kantismo, deixaram uma marca indelével na maneira como conhecemos e pensamos o mundo. Será necessário esclarecer como, isso que nosso autor denomina “pensamento objetivo”, tentou despoetizar o mundo, relegando os fenômenos perceptivos, por exemplo, a um segundo plano, como fontes de ilusões e enganos, negando a eles quaisquer aspirações epistemológicas.

Dessa feita, nos remeteremos também ao espaço objetivo, geométrico, no qual as coisas se apresentariam para um espectador cujo corpo não importa na relação de coexistência. Será importante desvelar em que medida o paradigma clássico que separa o que é extenso do que é mental embaça, e por vezes impossibilita, nossa compreensão do mundo enquanto cosmos. Para tanto, pensaremos e tentaremos ressignificar, como o faz Merleau-Ponty, as noções de corpo, visão, profundidade, motricidade e espaço, a fim de dar-lhes um estatuto diferente daquele que lhes foi conferido pelo pensamento objetivo.

### **1.1 Falar com o povo**

No ano de 1948, durante suas intervenções no programa “Hora da Cultura Francesa”, Merleau-Ponty tratou com o público “comum” de muitas das questões que tinha desenvolvido – e estava a desenvolver – em sua já expoente carreira filosófica. Porém, seria um erro acreditar que falta rigor filosófico a essas palestras transmitidas pelo rádio aos sábados, cuja duração era de, em média, vinte minutos por programa. Tal impressão poderia ser causada pelo fato de estarmos diante de um meio de divulgação destinado à população em geral, não apenas aos iniciados às dores e delícias do pensar e fazer filosóficos, como seria o caso de uma aula na Sorbonne ou no Collège de France. É interessante mencionar também o nome do programa em questão, que deu origem ao livro *Causeries – 1948*, publicado no ano de 2002: “A formação do pensamento”.

A fim de auxiliar, ou dar uma contribuição, à formação ou remodelação do pensamento na França do pós Segunda Guerra Mundial, Merleau-Ponty trouxe para o público da Rádio Nacional Francesa discussões já caras às suas aulas e textos mais rebuscados<sup>3</sup>. Seja sobre o

---

<sup>3</sup> Neste link pode-se ouvir a primeira das *émissions*: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-nuits-de-france-culture/entretiens-avec-maurice-merleau-ponty-1ere-partie-la-vocation-de-philosophe-1ere-diffusion-22-05-1959-chaine-nationale-5915937>. As outras são facilmente encontráveis a partir dele.

mundo percebido, a animalidade, o espaço, a arte ou as coisas sensíveis, o raciocínio do autor nessas *émissions* – como são chamados os programas de rádio, TV e até Podcasts, na França – intentava discutir e problematizar essas questões que seriam, à primeira vista, evidentes para todos. Sempre de acordo com o mote da fenomenologia em sua acepção mais elementar – descrever a realidade tal como ela aparece –, Merleau-Ponty se dirigiu diretamente a seus ouvintes, e anos depois a seus leitores, a fim de demonstrar que aquilo, compreendido como claro e distinto, ordinário e comum, põe problema caso seja descrito *realmente* como se apresenta.

Em um primeiro momento, ou seja, no primeiro “encontro” radiofônico, o autor quer pensar – e convidar a pensar – sobre o mundo da percepção. Para tanto, ele afirma “que esse mundo é ignorado por nós enquanto permanecemos numa postura prática ou utilitária” (C, 1). O mundo cuja existência é repetidamente ignorada por nós, como ele afirma, não deixa, por isso, de estar aí, ele só se encontra “escondido”, velado, difícil de ver com as lentes das quais dispomos. E que lentes seriam essas? Aquelas da ciência que se pretende o único acesso possível ao real são um exemplo delas e, como fizera Merleau-Ponty, nos referiremos a essa pretensão cientificista em diversas ocasiões no presente trabalho. A intenção do fenomenólogo é “fazer-nos redescobrir esse mundo em que vivemos, mas que somos sempre tentados a esquecer” (C, 2). As artes, principalmente a pintura e a literatura, auxiliam nesse processo, a filosofia também. Contudo, nenhuma delas possui a chave mestra que garantiria um não esquecimento perene do mundo; na realidade, esse trabalho de redescobrimto deve ser compreendido como um processo em devir, sempre inacabado e sempre por fazer, de acordo com as atualizações – dos problemas e das soluções – que vem à tona com o passar do tempo.

Mesmo a ciência, usualmente alvo de críticas no início da carreira do fenomenólogo, pode desempenhar um papel importante nessa empreitada caso compreenda que há um mundo sobre o qual ela se apoia, que é anterior a ela; que este mundo primordial é, com efeito, o mundo da percepção e não o mundo de corpúsculos, átomos e da dualidade onda-partícula.

A ambivalência do tempo e do espaço no nível da consciência perceptiva faz pensar nas noções mistas através das quais a física moderna supera a simplicidade abstrata do tempo e do espaço clássicos. Disso não devemos concluir que formas *já* existem num universo físico e servem de fundamento ontológico para as estruturas perceptivas. A verdade é que, a partir de certas estruturas perceptivas privilegiadas, a ciência procurou construir a imagem de um mundo físico absoluto, de uma *realidade* física da qual elas não passariam de manifestações (SC, 219; 226).

Observamos, já em *A estrutura do comportamento*, a indicação dessa disposição da ciência, por vezes chamada pelo autor de pensamento objetivo<sup>4</sup>, que “se move entre as coisas inteiramente prontas” (Php, 113; 142), visando reclamar para si uma primazia cujo fundamento é demasiado frágil. Quando a física moderna sistematiza, ou descobre, novas relações entre os fenômenos a fim de dar conta dos apuros que a física clássica estava imersa, ocorre um esboço de reconhecimento do mundo percebido enquanto original e originário. Entretanto, ao se voltar para uma tradição filosófica bem consolidada em todo o pensamento ocidental, para a qual a percepção seria apenas uma ciência começante, algo sem valor epistemológico<sup>5</sup>, esse primeiro passo da física moderna é anulado e ela volta, assim, à postura limitada segundo a qual o saber científico seria o único capaz de dar lastro à realidade enquanto tal, seja ela psíquica, biológica e até mesmo filosófica. A ciência trabalha, segundo essa passagem de *A estrutura do comportamento*, a partir das formas, ou *gestalten*, embora não se aperceba disso.

A tradição filosófica mencionada acima é aquela começada com Descartes, filósofo que foi, como sabemos, um marco não só para o campo filosófico como também para grande parte do saber científico de sua época, o sendo até nossos dias. Para o cartesianismo e seus herdeiros “a relação da percepção com a ciência é a mesma da aparência com a realidade” (C, 5), dessa feita, seria muito difícil, talvez impossível, dar à percepção, à habitação de um sujeito encarnado no mundo, qualquer primazia, daí o pré-juízo científico, daí a vontade do saber objetivo de ser o único meio válido de acesso ao mundo, à realidade e ao conhecimento. Por outro lado, segundo Merleau-Ponty e seu projeto de redescobrimento do mundo, é preciso, filosoficamente, adotar uma postura que não almeje uma destituição do saber científico enquanto possibilidade de explicação do mundo, principalmente nos tempos sombrios que vivemos. Porém, é necessário que sempre se lembre à ciência do mundo anterior a ela, que sempre existiu e ainda existe, a perspectiva a ser adotada deve ser menos limitada e limitante. Para nosso autor, é preciso refletir

---

<sup>4</sup> Em *O visível e o invisível*, obra póstuma de Merleau-Ponty, há uma definição do “pensamento objetivo” não muito distante daquela presente na dita “primeira fase” de seu pensamento. Nesse livro, a definição aparece no contexto de uma discussão sobre a dificuldade da psicologia de sua época em aceitar justamente os preceitos do pensamento objetivo, demasiado estreitos, em seu desenvolvimento: “A única atitude que convém a uma psicologia social consiste em tomar o pensamento ‘objetivo’ por aquilo que ele é: isto é, como um método que fundou a ciência e deve ser empregado sem restrição, até o limite do possível, mas que, no que concerne à natureza e, especialmente à história, representa mais uma fase de eliminação que um meio de explicação total” (VI, 43; 34). Ou seja, o pensamento objetivo, apesar de suas aspirações à universalidade, é compreendido, em todo o percurso de Merleau-Ponty, como um tipo de saber parcial que, porém, se esquece de sua origem e de suas amarras a um mundo pré-objetivo.

<sup>5</sup> Para Moutinho (2006, p. 24): “Segundo esse modelo, cabe tão somente à ciência a tarefa da notação do real, restando à filosofia o território rarefeito do transcendental. Desvelar um ‘real’ – o domínio do ser pré-objetivo – aquém do ser determinado de que fala a ciência, desvelar um ‘fundo não relacional’ que escapa à ciência e permite situá-la, será a estratégia para não apenas situar o pensamento objetivo, mas, com isso, apontar para uma continuidade entre as duas formas de saber capaz de superar aquela relação antagonista”.

não sobre o valor da ciência, mas sobre a exclusividade epistêmica reclamada por ela; problematizar essa virada que define as formas perceptivas como segundas em relação aos fenômenos físicos, por exemplo. O mundo físico absoluto, construído com mais rigor a partir da modernidade, longe de ser um fundamento último para toda e qualquer forma perceptiva representa, na verdade, uma manifestação bem-sucedida de formas privilegiadas. No entanto, a teoria moderna não assume essa parcialidade e quer ser uma visada total do mundo, relegando a percepção, por exemplo, ao plano do que é ilusório.

Seria válido afirmar, como o quer o pensamento objetivo, que tudo o que percebemos não passa de enganos recorrentes? Que a luz só pode *realmente* ser compreendida após horas de análises e cálculos dentro de um laboratório? É verdade que a ciência consegue por e resolver a totalidade das questões do mundo humano, animal, astronômico etc.? É evidente que não, e é contra esse tipo de pensamento restritivo que será erigida a filosofia merleau-pontiana. No prefácio à *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty visa elucidar muitas questões suscitadas pela obra, cujo conteúdo era um tanto técnico e novo para seus pares à época. Vale lembrar que tal preâmbulo foi escrito após a publicação do livro, como uma espécie de resposta aos críticos e como esclarecimento sobre seu conteúdo geral; assuntos como o estudo de casos mórbidos eram comuns tanto na psicologia como na fisiologia, mas não tão ordinários para a comunidade filosófica. A intenção de nosso autor era continuar abrindo caminho para a discussão fenomenológica nascente, ou ainda pavimentar esse caminho começado com Husserl. Portanto, vemos a mobilização de conceitos e conteúdos científicos com a finalidade de se pensar o mundo de maneira *fenomenológica*, não exclusivamente científica, ainda que se tratasse, em muitos momentos, de exemplos e questões trazidas do campo científico.

Sobre a tarefa geral do fenomenólogo Merleau-Ponty afirma: “Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar. Essa primeira ordem que Husserl dava à fenomenologia iniciante de ser uma ‘psicologia descritiva’ ou de retornar ‘às coisas mesmas’ é antes de tudo uma desaprovação da ciência” (Php, II; 3). Não é correto, porém, estender essa desaprovação à ciência, a toda ela. O que defendem, tanto Husserl quanto nosso autor, é uma espécie de visada crítica em relação ao saber científico. Husserl, em sua época, problematizava a posição de superioridade que as ciências positivas, muito proeminentes então, reclamavam para si e que, segundo o autor alemão, quando levada às últimas consequências e apartada de todo saber das ciências do espírito, ou humanas, desembocavam em uma cegueira epistemológica e filosófica. Merleau-Ponty, por sua vez, preocupava-se mais em criticar e problematizar aquilo que ele denominava “atitude” ou “visão analítica”, ou ainda pensamento objetivo, sendo a ciência

apenas uma das manifestações dessa perspectiva. Tanto é assim, que o fenomenólogo francês dialogou durante toda sua carreira com preceitos e descobertas científicas, na esteira de Bergson e mesmo de Husserl, que era, além de filósofo, matemático.

Outro ponto importante, e que demonstra a importância das ciências no interior das teorias filosóficas de Husserl e Merleau-Ponty é a existência, já nas críticas tecidas pelo primeiro ao cientificismo, de um conceito importante para a filosofia de Merleau-Ponty como um todo: o inacabamento. Segundo o alemão, todas as ciências são, por excelência, inacabadas e só com um trabalho contínuo de atualização e investigação é possível obter um conhecimento cada vez mais rigoroso<sup>6</sup>. Ainda que se trate de um fato, para Husserl, os cientistas insistem em esquecer-se dele e caberia ao filósofo fazer esse “diagnóstico” e tirar as ciências desse frágil pedestal que ela mesma se atribuiu. Embora a abordagem merleau-pontiana do inacabamento seja diferente daquela proposta por Husserl, o ponto esclarecido pelo alemão nos auxilia a pensar a crítica feita por Merleau-Ponty não apenas ao *modo de fazer* analítico encontrado em muitas ciências, como também ao *modo de ver o mundo* que decorre dessa atitude. Vejamos como isso se refere ao tema trabalhado aqui a partir dessa ambivalência da ciência no interior do caminho filosófico percorrido por Merleau-Ponty. Ao mesmo tempo que é alvo de críticas, a ciência é interlocutora privilegiada e origem de muitos conceitos presentes em todo o caminho filosófico de nosso autor, ela pode ser vista por vezes como alvo, em outras mostra-se uma parceira profícua.

## 1.2 O *como ver*

Quando se congela a realidade a partir de determinada perspectiva científica, após uma grande descoberta da física, por exemplo, temos leis, axiomas matemáticos ou fórmulas. O erro das ciências é esquecer que a partir de uma só perspectiva é impossível compreender o mundo, “é a lei que é uma *expressão aproximada* do evento físico e deixa subsistir sua opacidade” (C, 7 – itálicos nossos). Não se deve, pois, atribuir ao fenômeno real, concreto, tal como aparece, um lugar segundo ou menor, em relação às cristalizações científicas, a percepção não é *apenas* um esboço de ciência, e nem essa última uma percepção *mais bem* acabada. E por que razão é

---

<sup>6</sup> “Todas as ciências são inacabadas, mesmo as ciências exatas, objeto de tanta admiração. Por um lado, elas são incompletas considerando o horizonte infinito dos problemas que continuam colocados e não dão trégua ao desejo de saber; por outro lado, elas apresentam numerosas lacunas no conteúdo já elaborado de seu ensino” (HUSSERL, 1993, p. 13). Na esteira de Husserl, Merleau-Ponty afirma: “O concreto e o sensível conferem à ciência a tarefa de uma elucidação interminável, e daí resulta que não se pode considerá-los, à maneira clássica, como uma simples aparência destinada a ser superada pela inteligência científica” (C, 7). Ou seja, com os novos paradigmas científicos inaugurados no início do século XX, esse caráter inacabado das descobertas científicas ficou mais evidente, inclusive dentro do próprio campo das ciências exatas, mesmo que em alguns momentos os cientistas sejam tentados a se esquecerem dele.

importante que compreendamos a referência que faz Merleau-Ponty ao mundo percebido visto pela ciência? Uma das razões é o fato de que tal concepção, tal maneira de ver e estudar o mundo, é herdeira do cartesianismo<sup>7</sup> e molda a maneira como se compreende o mundo em geral. Por isso era tão importante para o filósofo começar suas conversas com o público francês pelo estudo do mundo percebido e pela crítica à ciência, ao pensamento objetivo e à atitude analítica enquanto esses se reclamavam como única maneira de se descrever e experimentar o mundo. Não à toa, na *Fenomenologia da percepção*, o autor fizera um movimento semelhante – que trabalharemos a seguir. Além disso, já em *A estrutura do comportamento*, nos deparamos com indagações um tanto interessantes suscitadas a partir de análises feitas no campo do saber científico:

Ora, é fato que a teoria clássica do reflexo é ultrapassada pela fisiologia contemporânea. Bastaria emendá-la ou devemos mudar de método? A ciência mecanicista teria falhado na definição da objetividade? A clivagem entre o subjetivo e o objetivo teria sido malfeita, a oposição entre um universo da ciência, inteiramente fora de si, e um universo da consciência, definido pela presença total de si para si, seria insustentável? E, se a análise real fracassar, será que a biologia encontrará seu método numa análise ideal do tipo físico-matemático, na inteligência espinosista? Ou *valor e significação* não seriam *determinações intrínsecas* do organismo, o qual seria acessível apenas com base em um *novo modo de “compreensão”*? (SC, 9; 9 – itálicos nossos).

Temos diante de nós questões com as quais o autor trabalhará ainda por muito tempo e que, só parcialmente, conseguiram ser respondidas em seu livro de 1938. Ao mencionar o confronto da ciência com sua própria história, referindo-se à fisiologia, Merleau-Ponty nos indica um caminho interessante a seguir. Se, deveras, a ciência mecanicista falhou em definir a objetividade, conceito capital para a economia interna de seu próprio método de investigação e trabalho, é necessário reconhecer, talvez, que definir *o que é* a objetividade nunca foi uma tarefa da ciência mecanicista. Ao propor um *novo método* de “compreensão” – essas aspas são importantes –, o autor nos coloca diante de uma necessidade de renovação e problematização das categorias do pensamento clássico tidas, sempre, como auto evidentes, necessárias, por isso mesmo irrefutáveis e fora do alcance de quaisquer problematizações<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> “Os quadros da metafísica cartesiana, que ainda expressam, provavelmente, a estrutura dominante de funcionamento de nossos pensamentos, quicá de nossa forma de vida, estabelecem, de um lado, os objetos e suas relações de causa e efeito e, do outro, o pensamento, que está em relação com o mundo objetivo através de nosso corpo, que é o local, pois, da mistura dessas duas ordens de realidade. O movimento cartesiano (Descartes, 1641/1983) primeiro estabelece a divisão entre corpo e alma para depois afirmar a sua união no homem, que se reconhece de fato, mas não se compreende propriamente, visto que representa duas realidades de natureza distintas” (FURLAN, 2012, p. 104).

<sup>8</sup> Um ponto que por muito tempo foi consenso nas ciências fisiológicas refere-se à possibilidade de isolar conteúdos dos diferentes sentidos, como se dados visuais e dados auditivos possuíssem existências independentes. O estudo do comportamento mostra, contrariamente, uma interdependência desses conteúdos, baseada no caráter “mundano” de sua origem, no bom sentido do termo. Porém, para que se compreenda essa novidade é preciso,

Nos cursos que ministrou na Sorbonne entre os anos 1949 e 1952, o fenomenólogo nos esclarece como essa atitude cientificista é artificial e não dá conta de resolver os problemas que se coloca. Em *Psicologia e pedagogia da criança*, ele intenta compreender como os trabalhos majoritariamente científicos sobre esse tema foram mais ou menos insuficientes em dar conta das inúmeras querelas que circundam esse campo novo de discussão<sup>9</sup>.

Nós nos propomos, em suma, a aplicar um método definido, ainda que não praticado, por Bergson: a filosofia deve descobrir *o sentido dos fenômenos* descritos pelo cientista. O papel do filósofo é reconstruir o mundo que o físico vê, mas com a “margem” que o cientista não menciona, e que é fornecida pelo contato do físico com o mundo qualitativo (Sorb, 6 – itálicos nossos).

Essa margem à qual se refere Merleau-Ponty é aquilo que escapa à atitude analítica e, mais precisamente, à visão analítica<sup>10</sup>. A opacidade do mundo, o inacabamento originário da percepção, o comportamento, podem ser compreendidos como elementos dessa “margem”. Percepção e comportamento enquanto modos de apreensão da realidade devem ser reabilitados no fazer filosófico e é nesse sentido que se dirige a filosofia merleau-pontiana, sentido que, como podemos ver, se não vai ao encontro daquele da ciência, pelo menos marcha paralelamente a ele. Enquanto as ciências optam por esquecer-se do “contato físico” com o mundo, é dever do filósofo levá-lo em consideração, reabilitando o valor dessa margem desprezada pelo cientista. Talvez seja essa uma explicação possível para o “novo método de ‘compreensão’” buscado por Merleau-Ponty em *A estrutura do comportamento*, mas que só será desenvolvido com mais nitidez no final de sua carreira, ainda que de maneira incompleta devido à morte prematura do autor e do conseqüente inacabamento de sua última obra que, ela sim, queria trazer ciência e filosofia para um *mesmo lugar*.

---

como afirma Merleau-Ponty no começo de *A estrutura do comportamento*, um novo modo de compreensão da realidade. Na *Fenomenologia* ele retoma essa questão e postula a insuficiência do pensamento causal, ou objetivo, em dar conta dessa questão: “ Se o comportamento é uma forma em que os ‘conteúdos visuais’ e os ‘conteúdos táteis’, a sensibilidade e a motricidade só figuram a título de momentos inseparáveis, ele permanece inacessível ao pensamento causal, ele só é apreensível por um outro tipo de pensamento, – aquele que surpreende seu objeto no estado nascente, tal como ele aparece àquele que o vive” (Php, 139-140; 170-1), que é o pensamento fenomenológico.

<sup>9</sup> Vale mencionar que a ideia de “pedagogia” como compreendemos atualmente é recente no ocidente. Estudos sobre um saber pedagógico em si mesmo, sem subordinação a ciências positivas, como faz Émile Durkheim (França, 1858-1917), datam apenas do final do século XX. Sobre essa questão cf.: <https://gestrado.net.br/verbetes/pedagogia/>.

<sup>10</sup> A visão analítica e, mais especificamente, a atitude analítica, refere-se a um tipo de percepção prezado pelo pensamento objetivo, cuja premissa consiste em isolar determinada parte do mundo – se estivermos falando de ciência – ou da paisagem – se agora se trata de pintura. Esse isolamento tira essa parte de sua relação com o entorno e dá ao observador um fragmento de realidade que pode ser tratado analiticamente, ou seja, ter suas partes desmembradas e pesquisadas ou pintadas de forma a exaurir suas possibilidades de representação. Até esse ponto não há problema nessa atitude analítica, mas como ela se pretende universal, única maneira de acesso às coisas do mundo, passa a se fazer necessária sua crítica.

Como é comum na teoria merleau-pontiana, nosso autor explica de forma mais detida do que se trata essa chamada “visão analítica” ao tratar da pintura e da impossibilidade do impressionista Paul Cézanne em se curvar às leis de perspectiva da pintura clássica. Quer dizer, ele recorre à estética para dar a ver com mais facilidade conceitos da filosofia. Merleau-Ponty se vale de experiências e explicações no campo da estética, e o faz por se tratar, para ele, de um tipo de experiência mais rico que a ciência e que possui um parentesco mais estreito com o modo de compreensão filosófico almejado pela fenomenologia. Sobre a visão analítica e, mais profundamente, a atitude analítica, lemos:

A cada momento, enquanto nosso olhar viaja através do espetáculo, somos submetidos a um certo ponto de vista, e esses instantâneos sucessivos não são passíveis de sobreposição para uma determinada parte da paisagem. O pintor só conseguiu *dominar* essa série de visões e delas tirar uma única paisagem eterna porque interrompeu o modo natural de ver: muitas vezes fecha um olho, mede com seu lápis o tamanho aparente de um detalhe que ele modifica graças a esse procedimento e, submetendo todas essas *visões livres* a uma *visão analítica*, constrói dessa forma em sua tela uma representação da paisagem que não corresponde a nenhuma das visões livres, domina seu desenvolvimento movimentado, mas também suprime sua visão e sua vida (C, 14 – itálicos nossos).

A atitude analítica seria, então, uma espécie de exacerbação desse método de construção em pintura. Ela não se refere apenas à perspectiva geométrica, referindo-se tampouco a uma intenção de retratar determinada paisagem em forma de tela. A atitude analítica, proeminente na ciência sem crítica, no pensamento objetivo, quer submeter nossa percepção livre – tida como enganosa, confusa e obscura – a um tipo de percepção que em nada se assemelha à percepção vivida. A intenção do pensamento objetivo é, como nos diz Merleau-Ponty, substituir a percepção por uma *ideia* de percepção, por um pensamento que viria “explicar” essa percepção ao invés de simplesmente deixá-la ser.

Essa atitude analítica procura sistematizar o mundo partindo de coordenadas, organizações que são externas, alheias à existência fática dos seres. Ela é, como afirma o autor, um dos “sedimentos do conhecimento e da vida social” cuja função seria, dentre outras, a de nos esconder o mundo percebido (C, 55). Porém, não é preciso que fiquemos sempre embaixo desses sedimentos, ou melhor, que deixemos o mundo percebido sempre escondido sob eles; a pintura e a literatura, domínios nada científicos, são, para Merleau-Ponty, aquilo nos recoloca “*imperiosamente* diante do mundo vivido” (C, 55 – itálicos nossos). Como já dissemos, o tipo de saber proveniente da atitude analítica é útil e necessário para nossa vida ordinária e para o mundo. No entanto, como fez Cézanne, com sua recusa em curvar-se à perspectiva geométrica, deve a filosofia fazer e não aceitar ser colocada em segundo plano. Talvez seja também esse o projeto de Merleau-Ponty: nos lembrar que a percepção é um modo de conhecimento válido,

fecundo e que, em relação às ciências duras, é apenas outro tipo de saber, sem ser, por isso, menor.

Dessa feita, é impossível que a ciência seja o único meio de acesso à realidade, como pretende e prega o pensamento objetivo e a atitude analítica. “Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido” (Php, II-III; 3). O sentido dos fenômenos só pode ser compreendido a partir de uma experiência vivida que se dá em um mundo vivido, experiência de um sujeito situado de determinada maneira. Mesmo se quisermos sair dos domínios filosóficos e compreender a ciência em seu próprio território, devemos levar em conta precisamente esse pressuposto, “precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda” (Php, III; 3), para, assim, termos uma compreensão adequada, ou menos enviesada, do que é científico.

Desaprovar a atitude analítica que intenta compreender por completo e de forma transparente um mundo que é, por excelência, opaco e composto de uma multiplicidade de perfis, é uma linha mestra da filosofia merleau-pontiana. Apesar disso, não podemos cair no erro de colocar a filosofia de Merleau-Ponty em um viés cético ou anticientífico. Não se trata, tampouco, de uma rivalidade entre ciência e filosofia<sup>11</sup>. Para o fenomenólogo, esse tipo de compreensão representa, com efeito, um equívoco, uma falta de entendimento das premissas, ou ainda, uma falsa questão. Segundo ele, “se considerarmos a filosofia como a elucidação da experiência humana, e a ciência como um momento essencial dessa experiência, o dilema desaparece” (Sorb, 64). Quer dizer, o que existe é uma interdependência entre os saberes filosófico e científico, ambos tratam de um mesmo assunto: o mundo, os animais, os outros, as relações inter-humanas etc., mas de maneiras distintas e com objetivos diferentes.

Com efeito, o próprio Merleau-Ponty reconhece o caráter inovador da ciência de sua época, chamada por ele “ciência moderna”. Segundo o autor, a filosofia, a ciência e a pintura modernas

---

<sup>11</sup> Uma reverberação contemporânea dessa questão pode ser encontrada em teorias como aquela do biólogo e filósofo Francisco Varela (Chile, 1946-2001). Segundo Natalie Depraz (2004) as ciências, principalmente cognitivas, quando colocadas frente à fenomenologia como método de trabalho empírico podem mudar enquanto metodologia de pesquisa. “As ciências emergem, assim, profundamente modificadas desse confronto com a fenomenologia entendida como a prática concreta da experiência e descrição de um sujeito atestado em sua verdade como ‘primeira pessoa’. Em particular, elas são, então, apreendidas como prática (mais do que como teoria) compreendendo também em seu interior uma rede social de sujeitos que trabalham juntos, simultaneamente como co-pesquisadores e co-sujeitos de experimentos” (DEPRAZ, 2004, p. 155). Ocorreria, segundo a autora, justamente o que prega Merleau-Ponty, uma reinserção do sujeito, da experiência vivida, no fazer científico sem que este, por isso, perca seu rigor.

– ou seja, contemporâneas a ele – fazem parte de uma “espécie de despertar do mundo percebido” no qual “reaprendemos a ver o mundo ao nosso redor do qual nos havíamos desviado, convictos de que nossos sentidos não nos ensinavam nada de relevante e que apenas o saber rigorosamente objetivo merece ser lembrado” (C, 29). É possível que o maior erro das ciências clássicas tenha sido essa desvalorização da experiência perceptiva, talvez o problema mais significativo que herdamos desse tipo de perspectiva resida no fato de que o sujeito das experiências científicas, filosóficas e estéticas tenha sido, aos poucos, desencarnado. Nas palavras de Straus (2000, p. 28 – itálicos nossos): “O abandono da atitude de todos os dias, da confiança natural na experiência sensorial e em sua validade, em benefício de uma *consciência desencarnada e sem mundo*, é, em pouco tempo, considerado como *auto evidente*”. Quando se aceitou como evidente essa consciência desalojada e sem corpo, aceitou-se também esconder sob várias camadas de sedimentos, ao longo dos séculos, o próprio mundo.

Em ciência e em filosofia trata-se, sobretudo, de uma elucidação de fatos e experiências linguísticos, animais, ambientais, físicos etc., mas que possuem sempre uma mesma origem, um mesmo ponto de partida: a visada de um ser humano, de um sujeito real, situado em um mundo ambíguo, contraditório e opaco. “O ideal de objetividade é uma quimera, desde que consista em simples observação de um dado exterior, pois o mundo exterior é sempre apreendido a partir de uma situação humana” (Sorb, 431). Por isso, pensar em uma objetividade pura, transparente, como era a intenção da atitude analítica – herdeira do método cartesiano – representa, simultaneamente, uma limitação e um fracasso de princípio.

Esse tipo de experiência, pretensamente objetiva, não consegue resolver os problemas que ela mesma se põe; é preciso entender, então, de que maneira a atitude analítica falha em compreender o mundo, em esclarecer o que é objetivo e o que é subjetivo, apesar de se vender como um tipo de saber seguro, claro e distinto. Em um segundo momento, então, conseguiremos propor, à luz da fenomenologia merleau-pontiana, uma nova possibilidade de compreensão desses fenômenos tendo como base não mais o sujeito desencarnado, transparente, cuja visão abarcaria a totalidade do que aparece de maneira desinteressada e analítica, mas um sujeito situado, limitado, finito, e por isso mesmo capaz de experimentar as restrições e opacidades do mundo, isto é, teremos diante de nós um ser humano habitante de um mundo concreto.

Em ciência, não podemos nos vangloriar de chegar, pelo exercício de uma inteligência pura e não situada, a um objeto livre de qualquer vestígio humano e exatamente como Deus o veria. Isso em nada diminui a necessidade da pesquisa científica e combate apenas o dogmatismo de uma ciência que se considerasse o saber absoluto e total. Isso simplesmente faz justiça a todos os elementos da experiência humana e, em particular, à nossa percepção sensível (C, 8).

Ora, podemos ver com mais facilidade quais são as intenções da crítica de Merleau-Ponty à ciência e à atitude analítica. Não é possível que alguém se coloque, enquanto cientista, em uma posição de ubiquidade a partir da qual poder-se-ia analisar e estudar o mundo, as relações sociais e mesmo os fenômenos psíquicos. Apenas Deus, teoricamente, seria capaz de uma visada total dos objetos e fatos mundanos; na verdade, o que há são apenas seres humanos limitados por suas próprias características imanentes, sejam as corporais, sejam aquelas intelectuais ou ainda as limitações impostas pelo meio no qual se está, ao mesmo tempo, passiva e ativamente inserido. “O universo científico não pode, com efeito, fechar-se sobre si mesmo, já que é sobre a percepção que se constrói a natureza definida como objeto de ciência, e já que a percepção, longe de ser um fato da natureza é, pelo contrário, aquilo a partir do que aparecem todos os fatos” (DASTUR, 2016, p. 39). Essa impossibilidade de se compreender a percepção como mais um fato do mundo representa uma das bases para a crítica merleau-pontiana ao pensamento objetivo, para o qual o caráter ambíguo de nossa inserção no mundo apresenta-se como algo de princípio equivocado e limitado, mesmo sendo a maneira como nos experimentamos enquanto imersos no mundo e como temos a experiência desse mundo que é exterior a nós.

Devemos problematizar esse dogmatismo que impede, desde o começo, a compreensão de nossa experiência enquanto viventes, a fim de tirar-lhe o estatuto de *auto evidente*. É o sujeito transparente que não pode mais ser o emblema da subjetividade contemporânea, e é esse o projeto de Merleau-Ponty cuja “crítica, desde *A estrutura do comportamento*, das oposições massivas que pertencem a um ‘pensamento de sobrevoo’, próprio de um sujeito que esquece que tem um corpo e que se instala em uma visão pura” (DASTUR, 2016, p. 20) é, cada vez mais contundente. Acompanhemos o autor nesse percurso.

### **1.3 Um mundo dividido**

A ilusão de que há um tipo de conhecimento desinteressado, completamente objetivo e não situado é mais uma herança do método cartesiano de conhecimento. Essa tradição do espírito, evidentemente, não começou com Descartes, mas foi ele quem melhor sistematizou e radicalizou a separação entre objetivo e subjetivo, coisa extensa e coisa pensante, atributos divinos/espirituais e fatos materiais. O que convém lembrar aqui, é que tal método não dá conta de explicar o real em sua totalidade como era a intenção de Descartes e de toda a tradição que veio depois dele. Até hoje, em grande medida, é essa tradição que dita as regras do conhecimento científico e por vezes filosófico:

A tradição cartesiana habituou-nos a desprender-nos do objeto: a atitude reflexiva purifica simultaneamente a noção comum do corpo e a da alma, definindo o corpo como uma soma de partes sem interior, e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância. Essas definições correlativas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que é apenas aquilo que pensa ser. O objeto é objeto do começo ao fim, e a consciência é consciência do começo ao fim. Há dois sentidos e apenas dois sentidos da palavra existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência (Php, 230-1; 268).

Ao purificar as noções de alma e de corpo, a tradição cartesiana opera uma cisão arbitrária e artificial que nos joga em um mar de contradições difíceis de serem resolvidas se nos mantivermos fiéis a seu método. Novamente, esse tipo de visão só funcionaria se, *de fato*, fôssemos Deus, se *de fato* não houvesse uma mistura, que é, na verdade, uma coexistência necessária, entre o que é corporal, extenso, e o que é consciente, cogito. O próprio Descartes, durante a elaboração de sua teoria, teve que se ver com essa dificuldade e, a fim de resolvê-la, introduziu em seu método a “glândula pineal”, cujo trabalho seria precisamente de realizar essa junção em momentos oportunos. É, segundo ele, “necessário saber que a alma está *verdadeiramente* unida ao corpo todo” (DESCARTES, 1983, p. 238 – itálicos nossos), sendo justamente a glândula pineal, localizada dentro do cérebro e funcionando como uma espécie de centro de operações da alma imiscuída na matéria, a responsável por essa união.

É sabido, porém, que essa tentativa *maladroite* de resolução, longe de favorecer o método cartesiano, foi, com efeito, alvo de críticas não só em sua época como o é até hoje. Descartes tenta estabelecer que existe um corpo “ao qual estou muito estreitamente conjugado” (DESCARTES, 1983, p. 134) depois de ter assertivamente explicado que a essência da subjetividade é ser “uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste *apenas* em pensar” (DESCARTES, 1983, p. 134 – itálicos nossos). Aparentemente estamos diante de uma dificuldade insuperável. A primazia da alma inextensa em relação à extensão, ao corpo que não pensa, coloca-se aqui como evidência indubitável.

No entanto, como podemos estabelecer essa primazia se, em determinados momentos, esse corpo ao qual meu espírito está “estreitamente ligado”, assombra-o e diminui suas potencialidades, como quando se tem fome, sede e dor? Descartes tenta garantir seu argumento da seguinte maneira:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo (DESCARTES, 1983, p. 136).

Segundo Lebrun, em nota de rodapé comentando as *Meditações*, “essa mistura *de fato* corrige o dualismo *de direito*” (DESCARTES, 1983, p. 136). Mas, não seria muita ingenuidade

acreditar em alguma coisa “de fato” no seio de uma obra que se dedicou quase inteiramente a explicar o que *de direito* ocorre no mundo, no espírito humano e mesmo em seu corpo, para assim explicá-los o mais clara e distintamente possível? Se essa correção fosse contundente não seria preciso estabelecer um terceiro termo – uma glândula pineal – para dar conta da união. Merleau-Ponty, assim como Lebrun, comenta essa passagem:

segundo Descartes, quase não podemos falar dessa união da alma e do corpo, podemos apenas experimentá-la pela prática da vida; para ele, qualquer que seja nossa *condição de fato* e mesmo se *de fato* vivemos, segundo seus próprios termos, uma verdadeira “mescla” do espírito com o corpo, isso não nos tira o direito de *distinguir absolutamente* o que está unido em nossa experiência, de manter em direito a separação radical do espírito e do corpo, que é negada pelo fato de sua união e, finalmente, de definir o homem sem se preocupar com sua estrutura imediata (...) como um pensamento esquisitamente vinculado a um aparelho corporal, sem que a mecânica do corpo ou a transparência do pensamento sejam comprometidas pela sua mescla (C, 47 – itálicos nossos).

Para nosso autor, essa existência *de fato* é de extrema relevância já que sua preocupação reside, em grande medida, no caráter vivido da experiência, ou seja, o fato de experimentarmos a união deveria ser o suficiente para atestá-la como, se não verdadeira, pelo menos digna de um estatuto filosófico. Descartes, porém, afirma que os sentimentos confusos “nada são exceto maneiras confusas de pensar que provem e dependem da união e *como que* da mistura entre o espírito e o corpo” (DESCARTES, 1983, p. 136 – itálicos nossos). Merleau-Ponty, por sua vez, coloca a filosofia cartesiana como mantenedora e garantidora dessa dualidade insuperável. Sendo assim, poder-se-ia, realmente, acreditar em uma correção, ainda que de fato como quer Lebrun, do dualismo?

Um pouco adiante na Sexta Meditação, Descartes nos relembra da diferença ontológica, ou de princípio, que existe entre corpo e espírito, mas dessa vez ele a coloca em termos de divisibilidade: “há grande diferença entre espírito e o corpo, por sua própria natureza, sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível” (DESCARTES, 1983, p. 139). A questão da incompatibilidade entre o que é divisível e o que é uno deixa nítido que “isso bastaria para ensinar-me que o espírito ou a alma do homem é inteiramente diferente do corpo” (DESCARTES, 1983, p. 139). Então, como essas duas substâncias poderiam estar unidas *de fato*? Lebrun afirma que essa união “jamais poderemos compreender, mas apenas constatar e descrever” (DESCARTES, 1983, p. 139). Teria Descartes se tornado uma referência ainda mais proeminente para a fenomenologia? Se estivermos de acordo com a afirmação de Lebrun sim, Descartes converte-se quase em um fenomenólogo. Fato que não podemos sustentar seriamente, tendo em vista a preocupação do filósofo moderno em se ater, tanto quanto possível, às evidências matemáticas e filosóficas, nos moldes previstos em sua teoria.

Como explicar e aceitar essa mudança radical de *método*? Poderemos então nos manter fiéis ao método cartesiano nos contentando apenas em *descrever* algo tão capital, como é o problema colocado? Dificilmente. Novamente o autor moderno apela para a benevolência e suma inteligência divina a fim de nos salvar da contradição. Corpo e espírito podem existir independentemente um do outro, dessa feita, eles são realmente distintos, duas substâncias separáveis, uma indivisível, subjetiva, clara e distinta e outra infinitamente divisível, objetiva e fonte dos mais diversos enganos. A onipotência de Deus garante essa radicalização do princípio da separação entre a extensão e o espiritual, ela nos permite imaginar um corpo sem espírito e um espírito sem corpo (DESCARTES, 1983, p. 175) e assegura, como nos diz Merleau-Ponty, a validade do caráter “estranho” da união.

Ainda sobre essa querela aparentemente resolvida a partir do recurso à benevolência divina, Descartes tenta esclarecer em uma carta a Elisabeth datada de 28 de junho de 1643, a natureza da união em mais de uma oportunidade: “as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento (...), mas são conhecidas mui claramente pelos sentidos” (DESCARTES, 1983, p. 301). Ele continua: “usando somente a vida e as conversações comuns, e abstendo-se de meditar e estudar as coisas que exercitam a imaginação, é que se aprende a conceber a união da alma e do corpo” (DESCARTES, 1983, p. 301-2). Temos aqui uma posição semelhante àquela defendida há pouco por Lebrun nas notas de rodapé das *Meditações* e contradita pela citação extraída das *Causeries* de Merleau-Ponty. Caso aceitemos essa mudança ou flexibilização do método cartesiano podemos estar diante de um alcance maior e mais profundo da filosofia de Descartes. Se nos esquecermos um pouco da dureza de seu método, do caráter estanque da divisão entre corpo e espírito, poderíamos afirmar, com muita cautela e conscientes do anacronismo presente nessa afirmação, que Descartes pode ter sido um pouco fenomenólogo.

Essa interpretação foi ignorada ou relegada a segundo plano pelo saber científico e filosófico herdeiro do cartesianismo. Não ignoramos o fato, porém, de que nas cartas a Elisabeth, a primazia do espírito sobre o corpo e a extensão em geral ainda é mantida e que essa compreensão de Descartes fenomenólogo é bem limitada e quase anedótica. Portanto, há coerência na opção feita pelo pensamento objetivo e pela atitude analítica de se manterem fiéis ao método clássico e pregarem, até os nossos dias, um sujeito desencarnado que possui como um de seus principais objetivos desvencilhar-se dessa massa extensa e pesada que só atrapalharia o caminho em direção ao conhecimento.

Merleau-Ponty, comenta a passagem acima cujo sentido principal refere-se à distinção entre um corpo “usado” no âmbito da vida ordinária e uma compreensão do corpo pelo entendimento. Segundo ele, o que garante a Descartes a possibilidade de dividir a corporeidade em dois sem muitos prejuízos para sua teoria é, justamente, Deus, o que impede que vejamos no autor moderno esse traço que faria dele um fenomenólogo *avant la lettre*:

em Descartes esse singular saber que temos de nosso corpo apenas pelo fato de que somos um corpo permanece subordinado ao conhecimento por ideias porque, atrás do homem tal como de fato ele é, encontra-se Deus enquanto autor racional de nossa situação de fato. Apoiado nessa garantia transcendente, Descartes pode aceitar calmamente nossa condição irracional: não cabe a nós sustentar a razão e, uma vez que a reconhecemos no fundo das coisas, resta-nos apenas agir e pensar no mundo (Php, 231-2; 269).

Quando esse fator transcendente é colocado em xeque pelo iluminismo, por exemplo, aquilo que resta para garantir a validade do conhecimento são justamente as ideias, o fator espiritual da dualidade, nem a obra de Deus, como é encarado o corpo em Descartes, é levada em conta; ocorre, então, uma exacerbação dessa perspectiva, recaindo unicamente sobre a subjetividade humana a responsabilidade antes compartilhada com Deus. Merleau-Ponty, ao contrário, quer trazer para o sensível, para o corpo antes da cisão entre esses dois “corpos”, a possibilidade de inscrição e vivência no mundo.

Longe de oferecer uma resolução suficiente para a maioria dos problemas epistemológicos e filosóficos desde a modernidade, essa perspectiva do pensamento objetivo e da filosofia clássica, “graças a sua intransigência e radicalidade, apenas pronuncia o divórcio entre a filosofia e a existência” (PEILLON, 1994, p. 32). Esse divórcio não fica impune para a própria filosofia que, ao se ver separada de seu correlato real, a vida daquele que filosofa, passa a ser um domínio estranho, flutuante, que em nada se assemelha a sua origem, a existência humana situada e encarnada<sup>12</sup>. O propósito de Merleau-Ponty, assim como de toda a fenomenologia segundo ele, é de recolocar “as essências na existência” (Php, I, 1)<sup>13</sup>, tentando, o máximo possível, livrar-se dessa separação estanque do cartesianismo. Mesmo para um filósofo que não está usualmente incluído no panteão dos grandes nomes da fenomenologia, como Eugène

---

<sup>12</sup> Sobre essa relação do filósofo com o fazer filosófico Peillon (1994, p. 29) nos esclarece: “Seja se fingindo de idiota, pensando-se como uma coisa dentre as coisas, seja se fingindo de anjo e se colocando então a sobrevoar a existência e o mundo em uma eternidade onírica e sem lugar, de um jeito e de outro, toda sua energia é gasta para desfazer as ligações que o unem àquele que ele é e não pode deixar de ser”, ou seja, o ser humano “ordinário”. E o comentador continua: “Depois de ter passado tempo demais a interpretar seja o anjo ou a besta, a primeira tarefa do filósofo deve ser, então, de restabelecer as ligações que o unem ao homem ordinário” (PEILLON, 1994, p. 30). Segundo ele, e estamos de acordo com tal ponto de vista, essa é a empreitada à qual se joga Merleau-Ponty já no início de sua carreira.

<sup>13</sup> “Trata-se de inscrever a filosofia na existência, lá onde se constata o paradoxo de uma consciência que nunca é um puro espírito e de um corpo que nunca é um simples pedaço de matéria, um simples fragmento de extensão” (PEILLON, 1994, p. 33).

Minkowski (São Petersburgo, 1885 – Paris, 1972), essa máxima merleau-pontiana pode ser aplicada. O psiquiatra e filósofo afirma, no prefácio de sua grande obra, *Le temps vécu* de 1933:

O desejo de voltar para trás só pode significar, para nós, uma coisa: retomar o contato com a vida e com o que ela tem de “natural” e de primitivo, retornar à *fonte primária de onde brotam não apenas a ciência*, mas também todas as outras manifestações da vida espiritual para estudar, de novo, as relações essenciais que são encontradas, primitivamente, *antes que a ciência as tenha moldado à sua maneira* (MINKOWSKI, 2013, p. 3 – itálicos nossos).

Mesmo quando se tratava de pesquisar sobre questões aparentemente científicas, como os distúrbios psiquiátricos, de linguagem e mesmo a esquizofrenia, para o médico russo naturalizado francês, o método fenomenológico representava a maneira mais efetiva. A opção teórica e metodológica de Minkowski ajuda a corroborar a posição de Merleau-Ponty, que também é a nossa, segundo a qual as ciências e o saber objetivo são apenas *uma maneira* de ver o mundo e explicar os fenômenos, a subjetividade e tantas outras questões. Ao intentar retornar a uma “fonte primária”, Minkowski nos apresenta um nível aquém daquele científico ou médico que, nem por isso, é menos relevante e deveria ser desconsiderado. É a partir desse nível primordial que poderemos compreender outramente as questões que nos interessam e sobre as quais o pensamento objetivo reclamava exclusividade. As ciências do espírito à época de Merleau-Ponty possuíam uma inclinação para o estudo dessa camada aquém da objetividade, muito devido à descoberta do caráter vazio e insuficiente da pretensão de exclusividade da ciência.

É assim uma tendência bastante geral de nosso tempo reconhecer entre o homem e as coisas não mais essa relação de distância e de *dominação* que existe entre o espírito soberano e o pedaço de cera na célebre análise de Descartes, mas uma relação menos clara, uma *proximidade vertiginosa* que nos impede de nos apreendermos como um espírito puro separado das coisas, ou de definir as coisas como puros objetos sem nenhum atributo humano (C, 27 – itálicos nossos).

Na realidade, trata-se de uma mudança epistemológica em curso desde os primeiros escritos de Bergson. A intenção de problematizar a posição de sobrevoo, o sujeito que teria acesso a tudo de forma praticamente transparente, já aparece ali e é trabalhada em várias ocasiões por Merleau-Ponty, Sartre, Minkowski, Simone de Beauvoir, Heidegger e tantos outros filósofos da *existência*, na esteira do bergsonismo. Essa mudança, porém, não é completa, pois apesar de verem a necessidade de operar determinadas torções ou modificações conceituais, é impossível se desvencilhar inteiramente da tradição e das influências dos filósofos clássicos. Por isso, acreditamos, a concepção de um mundo ainda inteiramente dividido entre dualidades estanques que não se comunicam internamente, como corpo-espírito, objeto-sujeito, substância extensa-substância pensante, estava – e ainda está – em voga à época de nosso autor. Ao recorrer à experiência em estado nascente para descrevê-la e não a analisar (Php, II; 3) como faziam as

ciências sem crítica, nosso autor intentava fissurar essa divisão estanque e ainda que não tenha conseguido completamente, sua iniciativa surtiu consideráveis efeitos no pensamento contemporâneo.

Merleau-Ponty intenta, ao se valer de exemplos de experiências mórbidas ou pouco usuais<sup>14</sup> – pelo menos no campo da filosofia e não tanto naquele da medicina, como é o caso de alguns de seus interlocutores como Minkowski, Goldstein, E. Straus – como aquelas da criança e dos povos originários<sup>15</sup>, embaralhar esse jogo que só em aparência é claro e distinto. Ao mostrar que a experiência alucinatória possui uma verdade que dificulta a compreensão da consciência enquanto presença sem distância a si, Merleau-Ponty nos indica um caminho a seguir, mas que só pode ser percorrido se nos desvencilharmos, ainda que não completamente pois seria impossível, do método analítico, ou reflexivo.

Não é possível compreender a experiência infantil em sua originalidade, por exemplo, se nos colocarmos naquela busca pela objetividade pura que, como já dissemos, não existe de fato, existindo de direito apenas devido a torções metodológicas que negligenciam um dos polos da relação de conhecimento, a saber a existência real do sujeito. Vários conceitos presentes no percurso intelectual merleau-pontiano nos remetem a essa problematização e a esse diálogo com a tradição filosófica. Um dos pontos em comum entre todos eles é o fato de que os conceitos de corpo, motricidade, intencionalidade, passividade, estilo, profundidade, dentre tantos outros, não poderão ser satisfatoriamente compreendidos se mantivermos como ponto de partida a perspectiva adotada e defendida pelo que o filósofo chama “pensamento objetivo”.

#### **1.4 O pensamento objetivo**

As primeiras ocorrências do termo “pensamento objetivo” na *Fenomenologia da percepção* são observadas já em sua “Introdução”. Ali, Merleau-Ponty indica o parentesco entre esse pensamento e a filosofia cartesiana, o primeiro seria caracterizado por seu apelo sempre alternativo, excludente, da ordem do *ou...ou*. Tal acepção de mundo, evidentemente, não funciona em relação aos fenômenos que, sabemos, são contraditórios, inacabados e só podem ser percebidos a partir de determinada perspectiva. É então ao “universo” que o pensamento

---

<sup>14</sup> “Sabemos que o pensamento clássico não dá muita atenção ao animal, à criança, ao primitivo e ao louco. (...) O conhecimento das crianças e dos doentes permaneceu por muito tempo rudimentar justamente em virtude desses preconceitos: as questões que o médico ou o experimentador lhes colocavam eram questões de homem; procurava-se menos compreender como viviam por conta própria do que calcular a distância que os separava do adulto ou do homem sadio em seus desempenhos comuns” (C, 31-2).

<sup>15</sup> Preferimos esse termo àquele usado por Merleau-Ponty: “primitivos”.

objetivo se refere e sobre esse universo são tecidas e defendidas leis alegadamente imutáveis, além disso é sempre pensando a partir de perspectivas dicotômicas, como nos disse Dastur (2016), que seu método pode ser frutífero. O pensamento objetivo

define conceitos puros que se excluem: a noção de *extensão* que é a de uma exterioridade absoluta entre as partes, e a noção de *pensamento*, que é a de um ser recolhido em si mesmo, a noção de *signo* vocal como fenômeno físico arbitrariamente ligado a certos pensamentos, e a da *significação* como pensamento inteiramente claro para si, a noção de *causa* como determinante exterior de seu efeito, e aquela de *razão* como a lei de constituição intrínseca do fenômeno (Php, 60-1; 80-1).

Ora, desde o “Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção” (PPCP) nosso autor já defendia teorias e conceitos muito mais ricos e menos estanques do que as dualidades mencionadas acima. Afirmar uma completa independência entre a extensão e o pensamento já era impossível para o jovem pesquisador<sup>16</sup> no início dos anos 1930 que queria, a partir de um estudo aprofundado da fenomenologia e da psicologia que a primeira inspirou e fez nascer, “revisar as noções de consciência e de sensação” a fim de “conceber de outra maneira a ‘clivagem’ da consciência” (PPCP, 19; 21). Desde muito cedo as afirmações e os lugares comuns da história da filosofia não satisfaziam completamente às aspirações teóricas do nosso autor, representado, por muitas vezes, empecilhos para o fazer filosófico e para o conhecimento do mundo e dos fenômenos.

As discussões e descobertas da psicologia da Gestalt, nesse momento inicial do pensamento merleau-pontiano, se mostram como uma das possibilidades e referências do autor no que se refere à tentativa de ultrapassamento dessas dualidades excludentes tão prezadas pelo pensamento objetivo. Apesar de nunca se afastar completamente dessa teoria herdeira de Husserl, Merleau-Ponty, no período dito “primeira fase” de seu pensamento, tece duras críticas sobretudo ao fato de que os gestaltistas falharam em ir até o fim (*aller jusqu’au bout*) em suas descobertas, o que os impediu, portanto, de tirar delas consequências filosóficas, tarefa que ele assumiu. Segundo nosso autor, a *Gestalttheorie* “não percebeu que toda uma reforma do

---

<sup>16</sup> Os dois textos que precedem aquele de 1946 (devant la Société Française de Philosophie) fazem parte de um projeto de pesquisa que seria financiado pela *Caisse nationale des sciences*, órgão correspondente ao que é hoje o CNRS – Centre national de la recherche Scientifique, criado apenas no ano de 1939. A *Caisse*, criada em 1930, distribuía bolsas a pesquisadores das mais diversas áreas, incluindo-se as ciências humanas, cujos rendimentos eram, no entanto, apenas “15% de seu orçamento, direcionado a 23% dos beneficiários” (SONNET, 2019). Na década de 1930, com o auxílio da *Caisse*, surge a figura do “trabalhador científico”, posterior àquela do erudito (*savant*), predominante até o século XIX, e antecedente à do “pesquisador”, surgida e desenvolvida no decorrer do século XX. Merleau-Ponty fez parte dessa geração “de la *Caisse*”, foi um trabalhador científico. O “Projet de travail sur la nature de la perception” (1933) foi escrito com a finalidade de conseguir uma bolsa de estudos de um ano que poderia ser renovada por mais três. O texto “La nature de la perception” de 1934, referia-se, exatamente, à demanda de renovação dessa bolsa. Talvez o fato de ter feito parte dessa virada na compreensão e no fazer do trabalho científico e filosófico ajude a explicar o interesse do filósofo por temas como o modo de se pesquisar, além de discussões acerca da importância e dos limites da ciência, educação e mesmo da psicologia. Para um aprofundamento sobre essa questão cf. SONNET, 2019 e PICARD, 1999.

entendimento é necessária se queremos traduzir exatamente os fenômenos, e que é preciso, para chegar a isso, recolocar em questão o pensamento objetivo da lógica e da filosofia clássicas” (Php, 60; 80). É necessário, portanto, realizar uma espécie de *épokhè* que, para Merleau-Ponty, nunca pode ser completa, colocando em suspenso exatamente o pensamento objetivo, para esclarecer a natureza, a origem e o modo de funcionamento do mundo e dos fenômenos.

O ponto de interesse na psicologia da Gestalt reside no fato de que seus conceitos e modo de pensar escapavam – ou tentavam escapar – da lógica dual do pensamento objetivo, sendo a noção de comportamento um emblema dessa tentativa. O que Merleau-Ponty faz, repetidas vezes em seu percurso intelectual, é o que Ramos (2013, p. 33) chamou de “apropriação crítica” cujo objetivo é dar “um alcance transcendental às noções oriundas das ciências” incluindo-se aí aquelas provenientes da psicologia da Gestalt, além dos conceitos das ciências positivas, como a reflexologia de Pavlov. Para Erwin Straus (2000, p. 41) a teoria dos reflexos condicionados de Pavlov “representa, apesar de sua originalidade, uma realização tardia da filosofia cartesiana”. A psicologia da Gestalt conseguiu, segundo Merleau-Ponty, dar os primeiros passos em direção a uma crítica e um ultrapassamento desse novo método de pesquisa que, como vimos em Straus, representava, na verdade, uma reatualização de uma teoria já obsoleta tanto em fisiologia, quanto em filosofia e psicologia: a teoria cartesiana.

O fenômeno do comportamento, humano ou mesmo animal, é um terreno fértil para a sistematização dessa apropriação crítica, pois é impossível explicá-lo partindo de elementos inteiramente psíquicos e menos ainda a partir de pressupostos unicamente fisiológicos. Com efeito, ao se debruçar longamente sobre esse problema, Merleau-Ponty se viu confrontado a inúmeras evidências de que algo aquém do psíquico ou além do reflexo estava em jogo, ainda que de maneira mais evidente nos comportamentos ditos superiores. É essa região estranha, obscura e aparentemente contraditória que escapa ao pensamento objetivo e o coloca em dificuldades, que interessa ao nosso autor. Na realidade é esse tipo de conceito ou problema que lhe foi caro durante a maior parte de seus estudos e escritos, daí o interesse por temas pouco valorizados na filosofia canônica e sua preocupação com o sono, o corpo, a infância, a experiência mística, o espaço.

Voltando à problemática de uma possível suspensão dos pressupostos do pensamento objetivo, sob quais bases ela poderá ser feita? Qual será o método usado por Merleau-Ponty para dar conta de uma redução que ele mesmo afirma nunca poder ser feita inteiramente? O autor quer partir exatamente do terreno no qual o pensamento objetivo *crê* estar em vantagem para, *de*

*dentro*, estabelecer as fissuras e insuficiências em explicar o que, teoricamente, deveria ser claro e distinto. Para tanto nos vemos diante do primeiro grande tema presente de forma mais bem elaborada e cuidadosa na *Fenomenologia*, mas que já aparecera n' *A estrutura* e mesmo nos projetos entregues por Merleau-Ponty nos pedidos de subvenção (PPCP): o corpo. O fenomenólogo nos mostrará como o pensamento objetivo estabelece como pressuposto de compreensão do corpo não o corpo ele mesmo, mas a ideia de corpo, e que, mesmo essa ideia, se analisada a partir de uma outra visada, sempre dentro do próprio método do pensamento objetivo, não se sustenta.

Como o objeto, a ideia pretende ser a mesma para todos, válida para todos os tempos e todos os lugares, e a individuação do objeto em um ponto do tempo e do espaço objetivos aparece finalmente como a expressão de uma potência de posicionamento universal. Eu não me ocupo mais do meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivo no saber antepredicativo, na comunicação interior que tenho com eles. Eu falo apenas do meu corpo em ideia, do universo em ideia, da ideia de espaço e da ideia de tempo (Php, 85-6; 109).

A proposta do nosso autor é encontrar as bases para sua teoria exatamente onde o pensamento objetivo se recusa a ir por ser, para essa perspectiva, um campo menos relevante: no saber antepredicativo. Ele intenta dar um passo atrás, esclarecer como é limitante essa visada que reduz tudo a ideias, válidas para todo o sempre e em todo lugar. E, a fim de fazê-lo, a descrição dos fenômenos citados – corpo, tempo, espaço, mundo – será a peça-chave. Ora, mais que simplesmente descrever o corpo e evidenciar seu caráter ambíguo, Merleau-Ponty, quer, na verdade, mostrar os limites do pensamento objetivo e, assim, fixar novas bases para o pensamento e para a compreensão do mundo e mesmo da subjetividade.

A despeito dessas tentativas de ultrapassamento, o que vemos no projeto filosófico merleau-pontiano dos anos 1940 é uma estreita filiação à tradição, incluindo-se aí o próprio pensamento objetivo. E isso é constitutivo de sua filosofia. Não se trata de jogar fora tudo o que foi feito pela filosofia da consciência e pelo pensamento objetivo a fim de, a partir do nada, erigir um novo fazer filosófico. Seria ingenuidade pensar dessa forma. Como afirma Erwin Straus: “*Ninguém parte do nada*. Logo que começamos a pensar, nós já continuamos os pensamentos das gerações anteriores” (STRAUS, 2000. p. 18 – itálicos nossos). Ou seja, quando retoma as teorias de Descartes, Bergson, Husserl, da psicologia da Gestalt e mesmo nas críticas que faz ao intelectualismo e ao pensamento objetivo, Merleau-Ponty empreende essa “apropriação crítica” que é sempre limitada, sendo todas essas influências um pressuposto sobre o qual ele tenta construir sua própria filosofia.

Da mesma maneira como ocorre com o empirismo e o intelectualismo – aqui nos referimos às observações e descrições feitas por nosso autor na “Introdução” à *Fenomenologia* – há algo por trás ou abaixo das indagações, descrições e reflexões merleau-pontianas. Devemos mencionar, porém, uma diferença em relação aos alvos da “Introdução”: enquanto esses trabalhavam sobre o pressuposto do mundo “tout fait” sem se darem conta, Merleau-Ponty sabe que não está partindo do nada e, em alguns momentos, esse saber se transforma em limitações teóricas ou embaraços dos quais ele não consegue se safar por completo. Daí talvez a dificuldade em se desvencilhar de uma filosofia da consciência na *Fenomenologia da percepção*.

Nosso autor intenta, nesse momento, se colocar diferentemente *dentro* do sistema, ainda que, como ocorre com a redução, essa posição não possa ser completa ou radical. Os limites da *tentativa* merleau-pontiana são visíveis e já foram objeto de inúmeros estudos<sup>17</sup>. Ele não almeja acabar com a ideia de sujeito e menos ainda com aquela de objeto, ele quer apenas trabalhar com elas a partir de outra perspectiva, introduzir a *experiência* vivida no jogo do conhecimento e da filosofia, por isso suas críticas ao pensamento de sobrevoo e à atitude analítica. Muitas das categorias da tradição filosófica são mantidas nesse momento de sua teoria. Ainda que ele queira refunda-las, compreendê-las a partir de outra perspectiva, é ainda de sujeito que falamos, de corpo, de espaço, de ideia e de *cogito*, temas clássicos da filosofia ocidental. O interesse aqui é ver como essa mudança de perspectiva é realizada, de que forma o autor consegue, ou não, propor novas possibilidades para a compreensão desses problemas tradicionais. Por isso é interessante observar como o pensamento objetivo trata essas questões e ir, gradativamente, problematizando determinados aspectos, mostrando falhas em uma teoria que *se pretende* fechada, pronta e acabada.

É necessário que reencontremos a origem do objeto no próprio centro de nossa experiência, que descrevamos a aparição no ser e que compreendamos como paradoxalmente há *para nós o em si*. Não querendo prejudicar nada, nós tomaremos literalmente o pensamento objetivo e não lhe colocaremos questões que ele mesmo não se coloque. Se formos levados a encontrar a experiência atrás dele, essa passagem será motivada apenas por seus próprios embaraços. (...) Ver-se-á que o corpo próprio se furta, mesmo em ciência, ao tratamento que se quer lhe impor (Php, 86; 109-110).

A escolha por começar tratando o corpo como um objeto não é um simples capricho sendo, como visto acima, uma opção metodológica. No entanto, ela não pode ser reduzida a tal pois ao examinar de perto os ditos embaraços do pensamento objetivo em relação ao corpo, Merleau-Ponty nos mostrará um mundo antepredicativo nascente, mas que paradoxalmente está, e sempre esteve, *aí*. Mundo sobre o qual será preciso pensar e escrever a fim de tirar, ou pelo

---

<sup>17</sup> Cf. BARBARAS, 1991; MOUTINHO, 2006; MOURA, 2001.

menos afastar dele, os inúmeros véus impostos, seja pela própria filosofia, seja pelas ciências ou quaisquer outros pré-juízos do mundo. É premente o fato que “nós vemos o mundo através das lentes que Descartes poliu” (STRAUS, 2000, p. 25), e ainda que seja preciso adicionar outros “polidores” para as lentes com as quais vemos o mundo, a necessidade de *tentar* ver o mundo sem elas é válida e necessária. Sabemos, porém, que essa tarefa é muito difícil e realizá-la por completo praticamente impossível, sendo os embaraços causados pela manutenção por Merleau-Ponty de conceitos e pressupostos da filosofia da consciência, uma prova disso. De toda forma, como já dissemos, a *tentativa* é interessante, ainda que os resultados não satisfaçam *completamente* àquilo a que o autor se propusera neste momento de seu empreendimento filosófico.

Nos referimos, para começar esta tese, ao pensamento objetivo e à atitude analítica por se tratar de uma mesma maneira de se ver o mundo e compreender as relações ali traçadas, maneira esta que se baseia na desencarnação do sujeito, em um mundo sem perfis, sem profundidade, em uma espacialidade puramente geométrica e euclidiana na qual as ambiguidades próprias ao percebido e ao vivido são descartadas como meras ilusões. Esse tipo de pensamento só se aplica ao “universo e não aos fenômenos” e “conhece apenas noções alternativas” (Php, 60; 80) Será preciso, portanto, esclarecer o estatuto do sujeito inserido no mundo para que, assim, uma espacialidade primordial que possui uma estreita relação com a espacialidade constitutiva do corpo próprio, possa aparecer e demonstrar que o espaço euclidiano é apenas *uma modalidade possível* do espaço e não a única.

## CAPÍTULO II QUEM PERCEBE?

O mote da primeira parte após a “Introdução” da *Fenomenologia* é partir das acepções do pensamento objetivo para esclarecer como pode haver fenômenos corporais impossíveis de serem reduzidos tanto à ordem do em-si (meros influxos nervosos que comandariam toda uma estrutura corporal partindo sempre de um centro material, por exemplo) quanto à do para-si (pensamentos que guiariam uma ação possuindo uma finalidade previamente determinada e transparente para esse pensamento). Analogamente ao que ocorrera em *A estrutura do comportamento* com a noção de comportamento e aquela de *Gestalt*, agora na *Fenomenologia* as síndromes, ou distúrbios, especialmente aquela do membro fantasma – longamente trabalhada por Merleau-Ponty –, representam um recurso metodológico e teórico basilar para se pensar e problematizar a pretensa dualidade entre corpo e consciência. Nosso autor, em seu primeiro livro, se valeu do conceito de comportamento porque este se furtava às tentativas de análise puramente psíquicas ou fisiológicas, dessa feita, ele conseguiu demonstrar as relações – um tanto ambíguas, no bom sentido do termo – entre a consciência e a natureza. Sobre as síndromes, tendo em vista que elas se inscrevem em determinados “lugares” sobre os quais é praticamente impossível estabelecer uma clara distinção entre o que é da ordem do em-si e aquilo que seria puro pensamento, temos um terreno fértil para que, nesse momento, Merleau-Ponty consiga partir “do alto” a fim de compreender a presença do ser humano no mundo e deste para o primeiro, e não mais “de baixo” como fizera em *A estrutura*<sup>18</sup>.

Porém, retomando aqui uma observação já feita anteriormente, a tradição de pensamento ocidental está ainda intimamente vinculada à ontologia cartesiana, o que dificulta essa passagem a um tipo de compreensão do corpo que está além, ou aquém, da alternativa do em-si/para-si<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Lemos na “Introdução” ao livro de 1938: “uma vez feita a crítica da análise real e do pensamento causal, não haveria nenhum fundamento no naturalismo da ciência, na que, ‘entendido’ e transposto, devesse encontrar um lugar numa filosofia transcendental? Chegaremos a essa questão *partindo ‘de baixo’* e por uma análise da noção de comportamento. Essa noção nos pareceu importante, porque, tomada nela mesma, é neutra em relação às distinções clássicas do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’” (SC, 3; 3 – itálicos nossos). É interessante mencionar que a noção de comportamento é a primeira dentre muitas que servirão, na filosofia de Merleau-Ponty, a desmistificar e ultrapassar – segundo o próprio autor – essa fronteira estanque entre a *res cogitans* e a materialidade. Podemos citar, na *Fenomenologia da percepção*, a motricidade do corpo próprio – que trabalharemos na próxima seção, os fenômenos da fala e da sexualidade (Php, 203; 237); a profundidade (Php, 296; 345), também alvo de nossas investigações.

<sup>19</sup> Segundo Chauí (2002, p. 159): “É chegada a hora de fazer o luto de uma filosofia ancorada na oposição entre o para-si e o em-si para que possa nascer uma interrogação filosófica nova, cuja terra natal sejam os paradoxos e ambiguidades de uma consciência encarnada e de um corpo dotado de interioridade”. Mesmo que essa empreitada

Descartes concebe o corpo – incluindo o corpo humano – inteiramente como uma máquina. Ele mostra em detalhes no *Tratado das Paixões*, como todos os membros podem ser postos em movimento pelos objetos dos órgãos sensoriais sem a intervenção da alma. Descartes inaugura assim a teoria dos reflexos (STRAUS, 2000, p. 23).

Para Straus, em Descartes já existe um esboço do conceito de reflexo, sendo este, inclusive, uma peça-chave para sua teoria. Como mencionado, uma atualização contemporânea exemplar desse tipo de compreensão do mundo é encontrada na reflexologia de Pavlov, questão importante para o livro desse autor. Várias semelhanças entre essa e a teoria do reflexo de Descartes podem facilmente ser encontradas, sendo que na teoria cartesiana há, pelo menos, o reconhecimento da existência de uma alma para além do puro mecanismo, coisa que Pavlov não faz. Para Descartes “o corpo é uma máquina e nada mais. O corpo vivo é para o corpo morto o que um relógio com uma mola esticada é para um relógio cuja mola está quebrada. Estar vivo não é uma forma de ser próprio” (STRAUS, 2000, p. 23). Entre o corpo morto e o corpo vivo haveria apenas uma diferença de funcionalidade prática.

No entanto, a afirmação de Merleau-Ponty segundo a qual “estamos sempre no pleno, no ser, assim como um rosto, mesmo em repouso, mesmo morto, está sempre condenado a exprimir algo” (Php, 516; 606) nos parece mais acurada. Um rosto ou mesmo o corpo inteiro de outrem, não são tidos, no mundo real onde vivemos e nos movemos, como mecanismos aos quais, em um segundo momento, viria se adicionar uma substância espiritual. O rosto de uma pessoa é, na verdade, “um instrumento expressivo” (Php, 404; 471) e não um simples ajuntamento de elementos que podem ou não comunicar alguma coisa e que perderia sua substância quando morto, ou seja, desprovido de alma/consciência. Um corpo morto ainda é um corpo, ainda é o veículo de alguma subjetividade; é para esse tipo de compreensão do ser humano e do mundo que Merleau-Ponty intenta abrir caminho, problematizando a herança cartesiana tão impregnada em nossa teoria e mesmo em nossa vida ordinária.

Na “Introdução” à *Fenomenologia da percepção* vemos aparecer certos elementos que justificam a necessidade de uma mudança de perspectiva frente à compreensão ordinária e amplamente aceita – seja na filosofia ou nas ciências duras – da corporeidade. Erwin Straus, ao tentar estabelecer novas bases para a teoria psicológica de sua época, compartilha dessa

---

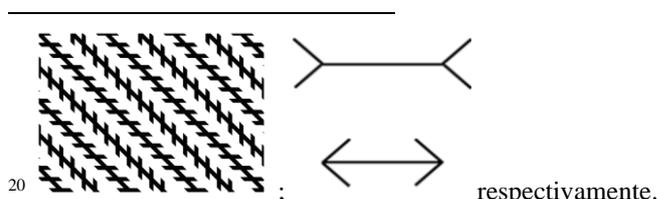
não tenha sido completamente realizada nas primeiras obras de Merleau-Ponty é evidente sua intenção de fazê-lo; ao problematizar a concepção dualista do corpo, ainda que ele ainda se valha de muitos de seus postulados, a análise merleau-pontiana do corpo abriu caminho para uma possibilidade de compreensão e descrição do mundo renovada. Compreensão que comporta em si esses elementos – contradição e ambiguidade – tão malvistas e mesmo desprezadas pela ciência e pela filosofia clássica, mas que, apesar disso, fazem parte da tecitura do mundo, da subjetividade, enfim, do ser.

inquietação merleau-pontiana. Ainda que o psicólogo alemão nomeie aquilo chamado por Merleau-Ponty *percepção* como *sensação* ou *sentir*, é do mesmo modo de acesso ao mundo que ele fala e alguns argumentos que encontramos na *Fenomenologia da percepção* se assemelham àqueles presentes em *Du sens des sens*.

Um deles refere-se ao pretenso caráter ilusório dos dados provenientes das sensações, primeiro emblema da corporeidade. Straus, dialogando principalmente com a teoria cartesiana e seus herdeiros, afirma que segundo essa perspectiva: “As sensações induzem ao erro, elas podem apresentar como reais coisas que não o são” (STRAUS, 2000, p. 20). É, em grande medida, contra esse tipo de concepção que Merleau-Ponty se coloca quando analisa os fenômenos de ilusão ótico-geométrica como as ilusões de Zöllner e de Müller-Lyer<sup>20</sup>. Em outros momentos do livro de 1945 aparece também a análise do movimento estroboscópico; o fenomenólogo mobiliza todos esses elementos a fim de demonstrar que os pretensos “erros” induzidos pela *percepção* – termo que corresponde, como dissemos, à *sensação* de Straus – nada mais são do que a maneira mesma como habitamos e experienciamos o mundo. Eles devem ser compreendidos como necessários e comuns, ao invés de simples equívocos ou falhas.

Tratando especificamente da ilusão de Zöllner o autor aponta para uma mudança de fato nas linhas inicialmente paralelas; segundo ele, quando as linhas paralelas “receberam” as auxiliares elas “cessaram de ser paralelas (...), elas perderam esse sentido para adquirir outro” (Php, 45; 64), e essa aquisição de sentido longe de ser irreal é apenas outra configuração possível do real. O *conjunto* dessas ilusões ótico-geométricas é percebido de forma ambígua porque, justamente, trata-se de um conjunto, de uma forma. A adição das retas auxiliares na ilusão de Zöllner, ou a inversão da direção das extremidades das retas em Müller-Lyer, definem uma nova configuração para o conjunto o que muda sua significação total para aquele que percebe o todo. Para uma perspectiva baseada na teoria da clareza e distinção cartesiana, todavia, esse tipo de raciocínio beira o absurdo.

E qual é o interesse em trazer à tona essas ilusões ótico-geométricas<sup>21</sup> e teorias aparentemente anedóticas? Justamente porque elas apontam para uma perspectiva até então pouco valorizada:



<sup>21</sup> Posteriormente a Merleau-Ponty e seguindo os desdobramentos da *Gestalttheorie* no campo da biologia, da psicologia e da ciência fisiológica, Gilbert Simondon retoma as ilusões perceptivas, especialmente a de Müller-

o corpo como fonte segura de conhecimento. Ao reabilitar a experiência corporal como epistemológica e factualmente válida, vemos ressurgir todo um campo de conhecimento vivido que possui como base não o mundo objetivo das observações microscópicas, medidas e cálculos, já exaustivamente trabalhado pelas ciências e pelo pensamento objetivo, mas um mundo no qual a contradição e o indeterminado são partes importantes e mesmo constitutivas. Com efeito, esses fenômenos ditos “ilusórios” possibilitam a compreensão de uma diferença capital entre as percepções particulares, situadas, referentes a momentos específicos da vida, e o caráter geral da *existência de um mundo* de coisas a serem percebidas. Em outras palavras, ainda que especificamente alguma ilusão me engane – que eu veja, em um dia de névoa, um homem onde “na realidade” existem alguns galhos entrelaçados – a certeza de “há mundo” não é colocada em questão, justamente graças ao fato de que eu *posso aproximar-me* desse pretense homem e me dar conta de que são apenas galhos. “O percebido tomado por inteiro, com o horizonte mundial *que anuncia ao mesmo tempo sua disjunção possível e sua substituição eventual por uma outra percepção*, absolutamente não nos engana” (Php, 396; 460). A certeza de que *há ali algo para ser visto* não é colocada em questão quando descubro que, na verdade, há apenas galhos e não o homem que eu pensei ter visto.

Vemos ressurgir também um tipo de subjetividade que não pode mais ser reduzida a um tipo de pensamento que sobrevoa e acessa a realidade como um todo, que, com efeito, está imersa nela, ajudando a desdobrá-la ao mesmo tempo que é desdobrada por ela. É esse o papel ambíguo atribuído à corporeidade nesse momento da filosofia merleau-pontiana:

A consciência não se relaciona com um mundo constituído por ela, e sim com um mundo cuja riqueza jamais poderá ser *completamente* eclipsada por um ato do entendimento. Podemos compreender por que Merleau-Ponty afirma que o conhecimento envolve uma aparente contradição: se, por um lado, somos abertos à presença significativa do mundo, por outro, essa abertura sempre envolve ambiguidade uma vez que o sentido não é constituído pelo sujeito, mas, de certo modo, ofertado pela presença sensível do mundo. Nesses termos, a ambiguidade nada mais é do que a riqueza concreta do mundo esposada pela percepção – e não *posta* pela consciência –, a qual a ciência e a filosofia moderna insistem em tentar substituir por um ideal objetivo de racionalidade (RAMOS, 2013, p. 76).

Por isso também é importante que saíamos do terreno do pensamento objetivo para o qual só há materialidade e erro no corpo e na percepção, materialidade entendida aqui como algo negativo, enganoso, características que lhe foram outorgadas por várias teorias, dentre elas o

---

Lyer, a fim de trabalhar a questão da percepção sob o prisma de seu funcionamento. Para esse autor, “a percepção é compreendida como uma modalidade privilegiada da relação viva e, portanto, ativa, do homem a seu mundo” (BARBARAS, 2006, p. IX). Especificamente sobre as ilusões perceptivas, ou ótico-geométricas, elas auxiliam a compreender, segundo Simondon, os inúmeros níveis da atividade perceptiva já que, a ilusão de Müller-Lyer, produz-se também em uma variedade de peixe (SIMONDON, 2006, p. 249), o que é no mínimo curioso. Para aprofundamentos sobre essa questão cf. Simondon, 2006, p. 249-274.

cristianismo. Daí também a necessidade de explicarmos a importância dessa filosofia e dessa ciência das quais fala Ramos para o cenário teórico ocidental. Para o ocidente cristão, o mundo “real”, este que “absolutamente não nos engana”, possuiria atributos que o diminuem, de princípio, em relação ao mundo das ideias ou do espírito. “O mundo dos sentidos é ao mesmo tempo o mundo do finito, do temporal, do perecível, o mundo do Mal” (STRAUS, 2000, p. 40); ou seja, tudo aquilo que não faz parte do que é divino, estaria, necessariamente, relegado ao plano da maldade, da finitude vista como limitação das potencialidades infinitas, quase divinas, do nosso espírito.

Afirmar a necessidade de trazer a subjetividade de volta à terra, ao mundo real, não desvaloriza as experiências místicas, religiosas ou mentais, pelo contrário. O problema é que essas experiências ditas não-materiais, i.e. calcadas, seja na consciência seja em um espírito com participação no que é divino, sempre trabalharam partindo da negação e desvalorização do que é material, corporal e “mundano”. De par com essas desvalorizações anda aquela relacionada à contradição pois, desde Aristóteles, tudo o que é e não é ao mesmo tempo não pode existir, é preciso que se escolha entre um dos termos deixando o outro em segundo plano ou mesmo suprimindo-o. O filósofo grego estabelece essa máxima ao defender o princípio de todos os princípios, “o mais seguro de todos” (*Metafísica*, IV, 1005b 15), ao qual não se poderia furtar caso se quisesse possuir o “conhecimento mais elevado”:

É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto (...). Este é o mais seguro de todos os princípios (...). Efetivamente, é impossível a quem quer que seja, acreditar que uma coisa seja e não seja, como, segundo alguns, teria dito Heráclito (*Metafísica*, IV, 1005b 15-25).

Porém, o mundo dos sentidos, esse mundo ambíguo e inesgotável, é, de veras, essencialmente contraditório, aquilo que era um homem há alguns minutos “transforma-se” em galhos de madeira entrelaçados, mas o homem existiu por algum tempo. Decorre disso, também, a denotação pejorativa comumente encontrada no termo “mundano”. O caráter mundano do mundo é justamente aquele que o aproxima dos sentidos, da percepção e ele é desvalorizado pelo pensamento objetivo por que “o pensamento científico se move no mundo e o pressupõe, ao invés de tomá-lo como tema” (VI, 46; 36). Essa recusa em tematizar *realmente* o mundo seria um dos traços mais preponderantes do pensamento objetivo.

Podemos, novamente, estabelecer um paralelo entre as teorias da percepção de Merleau-Ponty e aquela de E. Straus sobre o sentir, tendo como ponto de apoio a questão da corporeidade. Para este último, outra herança da teoria cartesiana difícil de ser esquecida é o que ele chama

*extramundaneidade*. A causa da extramundaneidade entre sujeito e coisas é o dualismo proposto por Descartes, mais exatamente a maneira como ele é pensado.

A distinção entre substâncias não implica apenas a separação do corpo e da alma. Com ela, o espírito é radicalmente separado do mundo, as sensações participam da *extramundaneidade* do espírito. Como sujeitos sencientes, somos extramundanos, consideramos o corpo como um corpo no espaço objetivo, tanto nosso quanto o dos outros (STRAUS, 2000, p. 24).

É preciso, pelo contrário, reatar, na teoria, a ligação que existe de fato. Primeiro entre as substâncias que não são definitivamente separadas nem mesmo na teoria de Descartes para, em um segundo momento, lembrarmos-nos da relação estreita existente entre o sujeito que sente e o mundo; entre o corpo e seu entorno sem, contudo, reduzirmos esse entorno a uma espacialidade puramente “objetiva”, como afirma o autor. Devemos, segundo Straus (2000, p. 24), compreender o sentir “como experiência ‘simpática’, isto é, intramundana”. Essa simpatia característica do sentir é uma das características do que o psicólogo alemão chama “enigma metafísico” já que, ao mesmo tempo, o sujeito vive intrinsecamente ligado ao mundo, isto é, experimenta uma relação intramundana, enquanto convive, de forma ambígua, com essa teoria da extramundaneidade do sentir, postulada tanto pelo senso comum quanto pelos saberes científicos.

Já Merleau-Ponty trabalha de outra maneira, ainda que no fundo suas inquietações sejam um tanto próximas dessas de Straus. Para o filósofo francês faz-se necessária uma reabilitação do sensível, do perceptivo e do que é ambíguo para que o “objeto” ou a “objetividade” também sejam repensados. Uma realidade exterior, objetiva, que existe *partes extra partes*, ou seja, uma realidade cujos elementos possuem um tipo de existência discreto e que só podem ser reunidos ou colocados em relação entre si e com seu entorno, por relações de causalidade “exteriores e mecânicas” (Php, 87; 111), não condiz com a experiência de fato que nós, sujeitos sencientes, vivemos. Por consequência, é fácil compreender as razões que levaram Merleau-Ponty a investigar e descrever a experiência do mundo tal como a vivemos, evitando ao máximo assumir pressupostos estranhos à atitude fenomenológica, como aquele compartilhado pelo empirismo e pelo intelectualismo: o pressuposto do mundo *tout fait*.

O que é comum tanto aos empiristas como aos intelectualistas, segundo Merleau-Ponty, é a crença em uma objetividade completamente exterior ao sujeito, mas que, contraditoriamente, careceria deste para *ter sentido*. O intelectualismo, ao postular um tipo de teoria segundo a qual nada existe além do que foi colocado pelo sujeito, longe de ser um tipo de concepção em cuja base encontramos uma subjetividade forte mostra-se, pelo contrário, ingênua em relação aos

limites dessa experiência subjetiva que nunca poderá ser total ou abarcar tudo, senão seria, como nos diz Straus, extramundana. Como uma experiência fora do mundo poderia falar dele?

Já o empirismo, propondo uma completa passividade do sujeito e da consciência, não compreende como as estruturas da percepção são, ao mesmo tempo, formadoras e enformadas pelo mundo. Nem a subjetividade radical do intelectualismo e nem a objetividade radical do empirismo se sustentam; ambas falham quando o mundo se mostra como espetáculo sempre inacabado, cujo sentido só pode ser compreendido a partir de perfis limitados e sempre situados em relação a um sujeito que é ao, mesmo tempo, corpo e consciência; um sujeito no qual, em realidade, essa cisão não se opera *de fato*, mas apenas de direito, após anos de primazia do pensamento objetivo. O pressuposto do mundo *tout fait* impõe uma visão do mundo sempre acabada, determinada de princípio, seja por uma consciência de sobrevoo, extramundana (intelectualista), seja pela força das impressões sensíveis que vem se associar<sup>22</sup> livremente à revelia das intenções da consciência (empirista).

Em um mundo assim transformado em objeto, não há lugar nem para o corpo e menos para a subjetividade da maneira como nosso autor os compreende. Se não há nada mais a ser sabido, se tudo está já aí pronto e acabado, não há, com efeito, motivo para subjetividade nenhuma, a não ser essa predatória<sup>23</sup>, que se apresenta com cada vez mais força desde o início do século XX. Já que o mundo está pronto, restaria a nós, então, a tarefa de destruí-lo, trabalho feito com primor, diga-se de passagem. Não obstante, é a outro tipo de mundo que nosso autor se refere e, por conseguinte, a outro tipo de subjetividade, uma subjetividade que não é menos consciente ou racional para deixar tudo à corporeidade compreendida nos moldes mecanicistas, mas uma subjetividade que é, na verdade, experiência que, por ser uma experiência, não pode se fechar inteiramente sobre si mesma: “Ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles” (Php, 113; 142). Problematizar a possibilidade de uma convivência *ao lado* das coisas do mundo e dos outros – o que se transformará, nos escritos tardios de Merleau-Ponty em “relação lateral” ao invés de frontal, como postula o pensamento objetivo – em prol

---

<sup>22</sup> É interessante mencionar que essa posição crítica de Merleau-Ponty em relação às teorias associacionistas se manterá a mesma no decorrer de sua carreira. Mais especificamente nos cursos que ele ministra na Sorbonne, entre os anos de 1949 e 1952, o autor chega a afirmar que “toda explicação associacionista tende a mostrar que os seres humanos não sabem o que estão fazendo” (Sorb, 528). É como se os sujeitos não tivessem agência sobre o mundo, toda a tese da intencionalidade motora, mas não só, seria colocada em suspenso caso aceitássemos como válido o ponto de vista associacionista.

<sup>23</sup> Quando “o ser humano é pensado como um sujeito absoluto, o resto do mundo torna-se, por consequência, um objeto absoluto, uma pura mecânica utilizável e explorável à vontade” (BERQUE, 2022, posição 1064).

de uma *comunicação* com eles, supõe a emissão de mensagens dos dois lados, supõe, como afirma o autor, uma comunicação. Dessa forma, o mundo como pura disponibilidade ou desorganização perde o sentido, o pressuposto do mundo *tout fait* passa a não ter mais a importância dada a ele pelo pensamento objetivo e pela tradição filosófica.

Para Merleau-Ponty a pretensão à universalidade é uma característica desse pressuposto do mundo *tout fait*. Nós, porém, não vivemos em um universo, mas em um mundo que é definido da seguinte maneira: “uma multiplicidade aberta e indefinida em que as relações são de implicação recíproca” (Php, 85; 109). Por outro lado, o universo é acabado, as coisas possuem uma determinação recíproca e não implicação como no mundo, sendo esta perspectiva universal aquela com a qual o pensamento objetivo trabalha. Tudo isso que visa a uma universalidade estéril leva aos mal-entendidos do pensamento objetivo, do senso comum e da ciência, sendo que esta última “nos faz perder contato com a experiência perceptiva da qual, todavia, ela é o resultado e a consequência natural” (Php, 86; 109). Por isso foi relevante para este trabalho se debruçar sobre o modo das ciências e do pensamento objetivo de ver e explicar o mundo, antes de entrar propriamente dito na questão que nos é cara, a saber, a espacialidade. Também esta é vítima de vários pré-juízos causados e embasados, até os dias de hoje, pelo senso comum, pelas ciências, ou ainda pela filosofia do mundo *tout fait*.

Podemos nos perguntar, ainda, de onde vem a insistência dessas correntes de pensamento em um tipo de experiência, aparentemente, tão distante da realidade – quer dizer, aquela de um sujeito que se recusa a habitar o mundo e se outorga o direito de sobrevoá-lo e, assim, fazer uma ciência bem fundamentada sem relação com a materialidade vivida. Seriam os filósofos e cientistas clássicos indivíduos ingênuos e cegos? De maneira nenhuma. Não propomos aqui a inexistência completa desse tipo de experiência, se assim fosse, como explicar a astúcia desse tipo de pensamento em tantos domínios, os inúmeros avanços científicos e a produtividade e criatividade filosóficas observadas na modernidade? Há casos em que mesmo os seres humanos passam a habitar um tipo de mundo muito parecido com aquele universo, no qual as relações possuem determinação recíproca e não implicações, fato que referenda, factualmente, as afirmações teóricas do pensamento objetivo, no entanto, esses casos, que são aqueles de experiência mórbida, como analisa Merleau-Ponty, não representam a maneira como, *em geral*, experienciamos o mundo. Vejamos como isso se configura na teoria merleau-pontiana e como os casos de experiência mórbida nos auxiliam a teorizar sobre uma espacialidade que vai além do espaço euclidiano.

## 2.1 A motricidade original

Alguns pacientes acompanhados e estudados por Gelb e Goldstein<sup>24</sup> vivem dessa maneira fixa e repetitiva, não porque o mundo mudou enquanto entidade física, material, o que seria impensável, mas porque uma lesão cerebral, uma mutilação corporal – perda de um dos membros, por exemplo – modificou as capacidades perceptivas, motoras e criativas desses sujeitos. “Para eles, o mundo só existe como um mundo inteiramente pronto ou imobilizado, enquanto no normal os projetos polarizam o mundo e fazem aparecer nele, como por magia, mil sinais que conduzem a ação, assim como em um museu os letreiros conduzem o visitante” (Php, 130; 161)<sup>25</sup>. Vemos aí uma intrínseca relação entre o sujeito que habita o mundo e esse mundo mesmo. Nem o primeiro possui primazia completa ou domínio, isto é, pode sobrevoar o mundo, nem esse último é capaz de controlar ou se impor completamente ao sujeito como se fosse uma potência absoluta. É preciso que haja alguém para ver as placas do museu, elas sozinhas não querem dizer nada, ao mesmo tempo, alguma *orientação* é necessária, sem a qual é muito difícil para os indivíduos se localizarem e aproveitarem a experiência da melhor maneira, já que, nesse caso, o museu se configura como um ambiente novo e desconhecido.

Uma maneira de compreender essa proximidade íntima entre sujeito e entorno é, segundo Merleau-Ponty, estudar distúrbios, fazendo, assim, uma ponte entre a fenomenologia e a fisiologia. Mais que isso, o trabalho com casos de percepção mórbida ajuda elucidar a impossibilidade de separar o que é coisa extensa, mundo, da substância pensante que seria a marca da subjetividade. Um tipo de experimento comum para a fisiologia clássica consistia na tentativa de separar as qualidades provenientes de cada um dos cinco sentidos<sup>26</sup> para, posteriormente, religá-las a partir de determinadas demandas do pesquisador. Essa metodologia é outro exemplo da atitude analítica descrita anteriormente e, como pode-se imaginar, não está de acordo nem com o método merleau-pontiano e nem, em última instância, com a percepção

---

<sup>24</sup> Goldstein, assim como Merleau-Ponty, estudava os casos mórbidos por interesses que iam além do que é puramente médico. As descobertas feitas por ele abriram caminho para consequências filosóficas profundas, além, é claro, daquelas no campo da fisiologia e da psicologia. “A doença, com efeito, não diz respeito ao conteúdo do comportamento, mas à estrutura do organismo” ela representaria uma “*alteração* qualitativa. (...) De fato, trata-se, para Goldstein, de compreender o problema do ser-doente ao invés daquele da doença em si” (ZAIETTA, 2019, p. 30).

<sup>25</sup> Um raciocínio parecido é usado por Merleau-Ponty (MSME, 136), retomando um exemplo retirado da obra *L’image du corps* de Paul Schilder. Os sentidos do esquema corporal funcionam, segundo Schilder retomando a teoria de Henry Head, como um taxímetro; “o tátil e o visual são *imediatamente* traduzidos um no outro, como a distância é traduzida em montante a pagar ao motorista” (SCHILDER, 1968, p. 36).

<sup>26</sup> No início do século XX as pesquisas em psicologia da Gestalt já indicavam esse erro de concepção da fisiologia mecanicista. Com efeito, uma das bases dessa nova psicologia reside justamente na recusa de um atomismo dos sentidos e da percepção: “não há fragmentos na realidade, eles são produzidos artificialmente por nossa observação analítica. Não se deve justapor peças, deve-se entender a estrutura do todo” (KOFFKA, 1924, p. 110).

e vivência factuais de um indivíduo inserido corporalmente em um mundo significativo. O que ocorre realmente é mais uma confusão entre os dados do sentido, que Merleau-Ponty chamará sinestesia, do que qualidades separadas e separáveis dizendo respeito seja ao tato, seja à visão; não existe, na realidade, limites ou fronteiras entre as qualidades sensoriais, e os casos de percepção mórbida ajudam a explicitar esse fato:

retomados e aplicados sistematicamente pela ciência, esses conceitos confusos dificultam a investigação e finalmente reclamam uma revisão geral das categorias ingênuas. Na realidade, o que a mensuração dos limites testa são *funções anteriores* à especificação das qualidades sensíveis, assim como ao desdobramento do conhecimento, *é a maneira pela qual o sujeito faz aquilo que o circunda ser para ele*, seja como polo de atividade e termo de um ato de tomada ou de expulsão, seja como espetáculo e tema de conhecimento (Php, 133; 164 – itálicos nossos).

Ora, o que há são maneiras de se reportar ao mundo como um todo, em sua riqueza de qualidades que comportam em si referências a mais de um dos sentidos. Existiria, para nosso autor, uma espécie de apelo do mundo ao sujeito que ali se encontra, apelo que pode ou não ser respondido por ele a depender das condições efetivas de sua existência corporal, por exemplo.

Devemos, nesse momento, introduzir um elemento central da *Fenomenologia da percepção*: o caso Schneider. Johann Schneider, jovem operário alemão especializado na fabricação de carteiras, é convocado para o front na Primeira Guerra Mundial. Em quatro de junho<sup>27</sup> de 1915 ele é atingido por estilhaços de uma mina terrestre durante uma batalha. Suas lesões na cabeça são graves, durante quatro dias ele permanece desacordado, talvez em estado de coma, não se sabe ao certo. No início de 1916 Schneider é transferido para um hospital especializado em danos cerebrais localizado na cidade de Frankfurt, onde ele se torna paciente de Kurt Goldstein e Adhemar Gelb (MAROTTA; BEHRMANN, 2004, p. 634). Apesar de enxergar normalmente, pelo menos em aparência, Schneider manifestava o que seus médicos chamaram “cegueira psíquica”; a impossibilidade de “ir até uma porta” que está logo frente a fim de abri-la é um exemplo desse distúrbio. Não se trata, pois, de uma impossibilidade de *ver* a porta, mas de integrar essa visão com algo que seja da ordem da motricidade; Schneider só conseguia bater nessa porta ou abri-la se estivesse diante dela. Somos colocados aqui diante de uma questão: a cegueira desse doente é da ordem do psíquico ou do fisiológico? Ou seria ainda uma impossibilidade de integração no campo da sinestesia? Segundo Merleau-Ponty, nenhuma dessas alternativas é razoável:

A deficiência referir-se-ia, no final das contas, a uma função mais profunda do que a visão, mais profunda também do que o tato enquanto soma de qualidades dadas, ela estaria relacionada à área vital do sujeito, a essa abertura ao mundo que faz com que

---

<sup>27</sup> Cf. MAROTTA, BEHRMANN, 2004.

objetos atualmente fora de alcance todavia contem para o normal, existam tatilmente para ele e façam parte de seu universo motor (Php, 136; 167).

Essa esfera da área vital (*aire vitale*) do sujeito típico<sup>28</sup> é possibilitada primeiramente por sua imersão no mundo graças a seu corpo. Por sua vez, o doente, cujo corpo não possui as mesmas capacidades que ele, possui uma abertura ao mundo mais limitada, menos plástica. Essa função mais profunda da qual fala Merleau-Ponty é o que os fenomenólogos chamam “intencionalidade”, ainda que cada um a conceitue à sua maneira. É interessante mencionar aqui a importância dada por nosso autor ao corpo e à motricidade no que se refere ao caráter intencional da existência.

Merleau-Ponty, porém, não é o primeiro a compreender o caráter originariamente motor da intencionalidade. Os psicólogos da Gestalt, dentre eles Koffka, já chamavam atenção para esse fenômeno desde o começo do século XX. Tratando da percepção do espaço na criança e baseando-se em experimentações práticas, bem como na teoria husserliana, o autor alemão nos diz, contra teorias vitalistas e mecanicistas do movimento, que “com efeito, o movimento possui uma direção e um objetivo para além de toda consideração mecânica” (KOFFKA, 1924, p. 104). Existiria, para ele como para nosso autor, uma “melhor configuração” do mundo que é perseguida, de forma não tética, pela percepção, sendo uma das funções do movimento corporal precisamente esta, garantir, por exemplo, uma visão mais nítida de determinado objeto.

Em nossa vida ordinária experimentamos tal fenômeno inúmeras vezes; todos “sabemos” que se colocarmos um texto ou qualquer outra coisa *para ler* muito perto dos olhos, ou muito longe, será impossível decifrar a mensagem ali existente. Ainda que não o saibamos conscientemente, vivemos dessa maneira, prova disso é que sempre conseguimos ler os textos que precisamos e ver as coisas presentes no mundo (ou quase sempre, sempre quando possuímos uma boa visão ou quando existe a necessidade do uso de óculos, estes correspondem às necessidades). Nosso corpo se alinha às coisas de maneira a garantir uma percepção satisfatória e isso não apenas no que se refere à visão. Ninguém pensa, calcula, a distância entre seus pés e os batentes das portas pelos quais passa diariamente, em geral *sabe-se* de um saber não consciente que é possível passar por essa porta sem esbarrar os dedos dos pés nos batentes ou tropeçar em eventuais sobressaltos que ali existam.

---

<sup>28</sup> O sujeito típico “não dispõe de seu corpo apenas enquanto implicado em um meio concreto, não está em situação apenas a respeito das tarefas dadas em um ofício, não está aberto apenas para as situações reais, mas tem, além disso, seu corpo enquanto correlativo de puros estímulos desprovidos de significação prática, está aberto às situações verbais e fictícias que pode escolher ou que um experimentador pode impor-lhe” (Php, 126; 156).

Podemos, a partir dessas considerações, tirar outra conclusão a respeito da maneira como nosso autor compreende a questão do corpo. Já vimos que um motivo pelo qual Merleau-Ponty se debruça longamente sobre essa questão refere-se à impossibilidade de se reduzir o corpo a um mero objeto, como por muito tempo foi feito pelas ciências e pela filosofia. A partir das descrições feitas pelo autor acerca do comportamento mórbido, descobrimos também que a subjetividade, agora compreendida principalmente a partir de sua inserção no mundo pelo corpo, possui um tipo de intencionalidade que vai além do que seria puramente mental ou da ordem do entendimento. Não é absurdo dizer, portanto, partindo dessa compreensão, que na corporeidade assim compreendida, deve estar incluída, necessariamente, uma dimensão de avanço, de movimento, sem a qual as potencialidades do mundo ou não fariam sentido para o sujeito ou estariam sempre configuradas enquanto potências, jamais havendo ação. É parte do ser corpo, do ser sujeito, ser corpo *em direção a* algo, tanto concreta quanto abstratamente. Evidentemente que o movimento não comporta apenas essa dimensão concreta, existir é sempre existir em direção a algo, ainda que este algo não se apresente na forma material.

É por isso, também, que não podemos separar as qualidades sensoriais em elementos discretos, como queriam os fisiologistas clássicos. Merleau-Ponty quis, inclusive, em seu primeiro livro, explicitar o caráter ambíguo do comportamento, a fim de problematizar essa separação estanque, antes mesmo de se propor a analisar e descrever a intencionalidade motora – tarefa à qual ele se dedicou majoritariamente na *Fenomenologia da percepção*. O estudo do comportamento, da maneira empreendida por Merleau-Ponty, demonstrou uma interdependência necessária entre o organismo e seu meio circundante, seu entorno, bem como das partes do corpo e seus sentidos entre si, configurando-se como esquema corporal. Caso se mantivesse em voga a teoria do reflexo de Pavlov, por exemplo, seria impossível explicar esse apelo sincrético do mundo em direção ao organismo ou ao sujeito e, mais que isso, a resposta sempre estruturada e significativa desses. Na medida em que nosso autor propõe uma *estrutura* para os comportamentos, ou seja, uma configuração na qual figura – o comportamento ele mesmo, ou as ações do sujeito – e o fundo como mundo são inseparáveis, as separações feitas de maneira analítica pela fisiologia tornam-se inférteis.

Mesmo em se tratando de organismos menos complexos do que aquele característico do ser humano, existe uma relação entre estes e seu meio. Segundo Zaietta (2019, p. 28-9 – itálicos nossos) “o estímulo possui um valor para o organismo, um valor e uma significação que o organismo *contribui* a constituir por seu comportamento e sua ação no meio”. Existiria, dessa feita, desde a animalidade, um esboço da intencionalidade motora, já que, mesmo nas ordens

de comportamento ditas inferiores, não se pode falar em pura passividade frente aos estímulos do meio. Uma explicação analítica, que reuniria as qualidades dispersas, artificialmente separadas por uma fisiologia mecanicista, por exemplo, não consegue explicar essa participação do comportamento do organismo na construção do valor dos estímulos. É interessante lembrar, também, dos casos de comportamentos mórbidos descritos e trabalhados por Merleau-Ponty em seu livro de 1945. Ali observamos uma espécie de ineficiência do organismo doente em, justamente, fazer significar os estímulos ou apelos do mundo e, por conseguinte, a diminuição do domínio de área vital (*aire vitale*) desse sujeito acometido pela deficiência.

Falamos em *diminuição* e não *supressão* do domínio de área vital pois o sujeito doente, mais especificamente Schneider nas próximas considerações, ainda é capaz de viver de maneira praticamente autônoma no mundo. Note-se que as dificuldades encontradas por ele não se referem à totalidade da experiência vivida, mas a alguns quesitos bem definidos. O caso exemplar, segundo Merleau-Ponty, pode ser compreendido a partir, mais uma vez, do movimento. Em experiências empreendidas com Schn., observou-se que ele era capaz de trabalhar praticamente com a mesma desenvoltura de antes da lesão que sofrera. No entanto, caso fosse pedido a ele que realizasse o que se chama “movimentos abstratos”<sup>29</sup> ele só podia fazê-lo fixando longamente a parte do corpo a ser “usada” no movimento e, mesmo assim, frequentemente, o fracasso era inevitável.

Essa distância entre o movimento concreto e o movimento abstrato representa, segundo nosso autor, um ponto capital e demonstra, outra vez, a impotência do pensamento objetivo em explicar fatos corriqueiros. Ainda que a estrutura do movimento concreto fosse muito parecida com aquela do movimento abstrato – este desprovido de uma finalidade perceptível ou evidente para o paciente –, justamente a falta de um objetivo no mundo material era, para Merleau-Ponty, o suficiente para impedir que Schneider fosse capaz de tocar a ponta de seu nariz a pedido do médico, ou apontar determinada parte de seu braço, sem nenhum objetivo prático. Vale mencionar que se ele sentisse uma coceira no lugar ou se o médico tocasse em seu braço, ou seja, se algo objetivamente situado acontecesse, ele era capaz de realizar o movimento em seguida.

---

<sup>29</sup> Na *Fenomenologia da percepção* encontramos também a terminologia Zeigen, referindo-se à capacidade de mostrar algo, relacionada então ao movimento abstrato, e o Greifen, termo que faz referência à apreensão corporal de algo, este estreitamente ligado ao movimento concreto. Os movimentos concretos podem ser compreendidos como movimentos cujo fim está dado no mundo e com os quais travamos uma relação quase automática. No caso de Schneider, as capacidades motoras que ele continua possuindo ao trabalhar são um exemplo desse tipo de movimento. O movimento abstrato ocorre em um espaço virtual, o concreto no espaço objetivo.

Só é possível compreender o que causa o fracasso de Schneider em tarefas que requerem movimento abstrato e seu sucesso naquelas de sua profissão, por exemplo, se compreendermos o “valor afetivo” ou “sentido biológico” dos estímulos. É preciso considerar “o Zeigen e o Greifen como duas maneiras de se referir ao objeto e dois tipos de ser no mundo. Mas é justamente isso que é impossível, uma vez que se reduziu o corpo vivo à condição de objeto” (Php, 142-3; 173). A diferença capital entre o pegar e o mostrar, Zeigen e Greifen, não pode ser compreendida a partir de termos ou ideias puramente fisiológicos. O movimento ele mesmo não muda, porém, falar em “movimento ele mesmo” é já empobrecer esse movimento, esquecer que todo movimento é movimento “em direção a”.

É preciso ou renunciar à explicação fisiológica, ou admitir que ela é total – ou negar a consciência ou admitir que ela é total; não se pode referir certos movimentos à mecânica corporal e outros à consciência, o corpo e a consciência não se limitam um ao outro, eles só podem ser paralelos. Toda explicação fisiológica se generaliza em fisiologia mecanicista, toda tomada de consciência em psicologia intelectualista, e a fisiologia mecanicista ou a psicologia intelectualista nivelam o comportamento e apagam a distinção entre o movimento abstrato e o movimento concreto, entre o *Zeigen* e o *Greifen*. Ela só poderá ser mantida se *para o corpo existirem várias maneiras de ser corpo, para a consciência várias maneiras de ser consciência*. Na medida em que o corpo é definido pela existência em si, ele funciona uniformemente como um mecanismo; na medida em que a alma é definida pela pura existência para si, ela só conhece objetos desdobrados diante de si (Php, 144; 174-5).

Sabemos, pois, que está interdita a manutenção de uma posição que ignora a diferença existencial entre o pegar e o mostrar, entre o movimento concreto e o movimento abstrato, o estudo dos casos mórbidos deixou isso claro. É preciso propor algo que esteja além dessa perspectiva ou aquém dela, e isso é precisamente o caráter motor da intencionalidade, cuja sede é o corpo vivo e não o corpo objetificado da fisiologia ou o corpo empobrecido da análise reflexiva.

Se nem os pressupostos da análise reflexiva e tampouco aqueles da fisiologia clássica eram capazes de explicar a maneira como Schneider passou a habitar o mundo depois do ferimento é preciso, como dissemos, refundar esses pressupostos, mais do que simplesmente ignorá-los. Essa última opção é, com efeito, inviável, tendo em vista a impossibilidade de se partir do nada; é importante frisar que a primeira opção, i.e., a refundação ou ressignificação dos pressupostos clássicos, é aquela mais comum nesse momento da filosofia merleau-pontiana. O autor intenta criticar as teorias que vieram antes dele, e mesmo algumas contemporâneas a si, para, assim, demonstrar a insuficiência dessas e propor algo novo, diferente, que consiga finalmente ultrapassar os problemas que insistiam em se manter apesar dos esforços empreendidos por essas teorias a fim de resolvê-los.

Tratando ainda do ferido de guerra em questão, mas agora referindo-se a outro distúrbio manifestado por ele, a saber sua impossibilidade de compreender analogias de linguagem simples, como “o olho está para a visão como o ouvido para a audição”, Merleau-Ponty nos indica um caminho interessante. Segundo o autor, essa dificuldade de Schn. não pode ser simplesmente referida a um distúrbio de linguagem, uma simples afasia. Na verdade, trata-se aqui de algo anterior, mais profundo do que uma mera lacuna linguística causada na massa cerebral do doente no momento mesmo da explosão da mina terrestre que o ferira.

Se o sujeito normal compreende imediatamente que a relação do olho à visão é a mesma que a relação do ouvido à audição, é porque o olho e o ouvido lhe são imediatamente dados como meios de acesso a um mesmo mundo, é porque ele tem a evidência antepredicativa de um mundo único, de modo que a equivalência entre os “órgãos dos sentidos” e sua analogia se lê nas coisas e pode ser vivida antes de ser concebida. O sujeito kantiano põe um mundo, mas, para poder afirmar uma verdade, o sujeito efetivo precisa primeiramente ter um mundo ou ser no mundo, quer dizer, manter em torno de si um sistema de significações cujas correspondências, relações e participações não precisem ser explicitadas para ser utilizadas (Php, 150; 181-2).

É essa “evidência antepredicativa de um mundo único” que foi atingida no sujeito doente, algo mais metafísico do que simplesmente fisiológico. Quando o pensamento objetivo reduz o corpo a um mero objeto dentre os demais, quando o espírito é o único meio seguro de acesso ao que é transcendente e mesmo àquilo que sinto e sou, a possibilidade de “viver” antes de “conceber”, mencionada pelo autor, se vê imediatamente interdita. Novamente vemos aparecer um mundo e um sujeito cujas relações só podem ser da ordem da causalidade, da determinação recíproca, usualmente sendo o polo subjetivo aquele responsável pelas determinações e o mundo, e o objeto, aquilo que recebe, passivamente, essas mesmas determinações impostas de cima ou de fora. O caso Schneider nos evidencia, com efeito, a “implicação recíproca” entre mundo e indivíduo, na qual existe uma via de mão dupla cujas partes e momentos são dificilmente isoláveis e analisáveis, sendo mais fácil fazê-lo a partir de casos de comportamentos mórbidos como o deste paciente de Gelb e Goldstein. É importante salientar que o interesse do estudo dos casos mórbidos reside, em grande medida, em sua capacidade, por assim dizer, ilustrativa. Essas ocorrências demonstram como seria a experiência do mundo se a fisiologia mecanicista tivesse razão, por exemplo.

A diferença entre o sujeito kantiano, a quem falta um mundo, e o sujeito efetivo, reside sobretudo na impossibilidade de realmente habitar o mundo que existe. Enquanto nos mantemos na perspectiva do primeiro, o caso Schneider permanece inexplicado ou mesmo absurdo; caso nos coloquemos em outro lugar, caso aceitemos a existência de um mundo *aí*, existente antes de qualquer raciocínio ou ideação que se possa fazer dele, passa a ser possível aceitar e mesmo trabalhar com essa realidade na qual os dados do mundo e as capacidades motoras do sujeito

estão em ligação perene, intrínseca e necessária. As significações do mundo não precisam sempre ser pensadas, analisadas para que, posteriormente, sejamos capazes de viver nele. Pelo contrário, em muitos momentos a vivência, a habitação no mundo, é anterior e mesmo dá substrato para o raciocínio. O reconhecimento dessa relação de proximidade entre o sujeito e o mundo é o que falta ao pensamento objetivo porque essa perspectiva não compreende nem o modo de existir do sujeito, pensando-o sempre a partir de uma dualidade corpo/espírito, e tampouco aquele do mundo que não é um “universo”, da maneira como Merleau-Ponty caracteriza esse termo. Não há pura transparência e disponibilidade nem no corpo que habita o mundo nem nesse último.

É importante pensar, agora, sobre a maneira como esse corpo habita esse mundo. Em geral, já que somos seres viventes, a forma original de habitar o mundo possui uma estreita relação com o movimento, isso desde Aristóteles – este compreendendo o movimento como kinesis, um puro transporte, uma mudança objetiva de lugar. Há, pois, uma tradição que vê o movimento como intrínseco à vida. Todavia, essa tradição não pode dar conta do movimento como tal, da originalidade da motricidade na experiência perceptiva, porque, como mencionado, ela perde de vista o *quem* do movimento. “Não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistério, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais e tais regiões do mundo que se levantava em direção aos objetos a pegar e que os percebia” (Php, 123, 153-4). A tradição inaugurada por Aristóteles só percebeu o movimento do corpo objetivo, e isso até os dias atuais; eles ignoraram a existência desse *outro corpo* que, ele sim, se move e pode ser compreendido como o terceiro termo da relação de figura e fundo entre o sujeito e o mundo. Não está no corpo objetivo, da fisiologia e da filosofia clássicas, a possibilidade de apreender os objetos enquanto “para pegar”, “para olhar” ou “para tocar”. É o corpo fenomenal, “o corpo como agente nas situações mundanas” (FERRAZ, 2009, p. 30), aquele capaz de operar um recorte no mundo e fazê-lo *ter sentido*, tirando-o então de uma impassibilidade que lhe seria própria – impassibilidade que é característica do mundo “universal”, aquele que só aceita relações de determinação recíproca. Essas diferenciações, porém, só fazem sentido metodologicamente falando pois, na experiência vivida, o corpo fenomenal e o corpo objetivo são uma mesma estrutura cujo todo excede as partes observadas separadamente.

Os movimentos preparatórios necessários para que Schn. seja capaz de realizar movimentos abstratos podem ser explicados, também, com base nessa disposição que o corpo tem de sempre “ser em direção a” um mundo. A diferença entre a experiência típica e a mórbida dão a ver um tanto claramente a camada antepredicativa da experiência perceptiva, uma configuração do

mundo que está aquém da objetividade, que, com efeito, possibilita que o que é objetivo possa ser compreendido como tal:

no normal cada estimulação corporal desperta, em lugar de um movimento atual, um tipo de “movimento virtual”; a parte interrogada do corpo sai do anonimato, anuncia-se por uma tensão particular e como uma certa potência de ação no quadro do dispositivo anatômico. No sujeito normal, o corpo não é mobilizável apenas pelas situações reais que o atraem a si, ele pode desviar-se do mundo, aplicar sua atividade nos estímulos que se inscrevem em suas superfícies sensoriais, prestar-se a experiências e, mais geralmente, situar-se no virtual (Php, 126; 157).

As possibilidades motoras do sujeito típico vão além do que é atualmente dado, ele pode habitar esse outro domínio, chamado por Merleau-Ponty de virtual. Ou seja, aquilo que seria objeto para o pensamento objetivo, massa pesada que impede o acesso do puro intelecto aos raciocínios mais elevados – o corpo – se mostra, na verdade, um modo de habitar o mundo que abre novos mundos, que possibilita inclusive a existência de um mundo para além da materialidade. Isso ocorre, por exemplo, quando o fenomenólogo estabelece estreitas relações entre a expressão e a corporeidade tornando o corpo a “raiz do simbolismo” (NC, 37).

Como recurso contra a compreensão do corpo como objeto, Merleau-Ponty se vale de um conceito da psicologia atualizando-o, porém, segundo seu arcabouço teórico. Esse conceito é o esquema corporal, e ele possui, para nós, uma importância particular pois só pode ser compreendido a partir da inserção do indivíduo no mundo, de suas relações com o exterior que sempre demanda *algo* dele. Em geral, o esquema corporal está intrinsecamente ligado à motricidade e os psicólogos se valeram dele para exprimir que a unidade “espaço temporal, a unidade intersensorial ou a unidade sensorimotora do corpo são, por assim dizer, de direito” (Php, 115-6; 145). Porém, ele não serve apenas para atestar uma unidade de direito dessas esferas da vida que haviam sido separadas pelo pensamento objetivo, o esquema corporal abre a possibilidade de se compreender o corpo enquanto forma, no sentido da psicologia da *Gestalt*, uma forma que possui um caráter dinâmico. Expliquemos com calma esses pontos.

Contrariamente às proposições do pensamento objetivo em psicologia, cuja compreensão do corpo definiam-no como “mosaico de sensações” ou “corpo cinestésico”, o esquema corporal, ou o corpo como forma, abriam caminho para que este fosse compreendido enquanto um novo modo de existência. Faz parte dessa novidade seu caráter dinâmico, difícil de conciliar com perspectivas que tratavam do corpo como um mecanismo. Ser dinâmico quer dizer “que meu corpo me aparece como postura em vista de uma certa tarefa atual ou possível” (Php, 116; 146). Vê-se que as solicitações do mundo, as tarefas, são parte integrante dessa unidade de direito, característica do esquema corporal; “se o corpo pode, assim, ser uma forma, uma *Gestalt* e não

uma porção do espaço objetivo, é porque ele está polarizado pelas tarefas que ele deve realizar” (DASTUR, 2016, p. 42). Também o caso Schneider pode ser revisto a partir dessa definição já que, tendo sido atingido por um estilhaço durante a guerra, seu esquema corporal não continuou sendo tão dinâmico quanto antes, haja visto a dificuldade deste sujeito em se colocar no virtual, no possível. Se o esquema corporal é “não apenas uma experiência de meu corpo, mas ainda uma experiência de meu corpo no mundo” (Php, 165, 196) deveria ser simples o entendimento de que quando há uma mudança no corpo, neste caso distúrbios causados por um ferimento, a experiência do sujeito no mundo será outra.

Outra relação que muda intrinsecamente após essa ressignificação do corpo e da motricidade é aquela de situação. O “aqui” corporal não é aquele do espaço objetivo, já que o corpo é uma postura, ou seja, está sempre em relação a algo, sempre posto para responder a determinadas solicitações; em uma palavra, sempre *situado*. Mas do que se trata quando falamos em um “aqui” corporal? Se nos mantivéssemos fiéis à tradição do pensamento objetivo, incluindo-se aí os pressupostos da geometria euclidiana, como o plano cartesiano, seria um contrassenso se perguntar sobre o “aqui” do corpo. Essa questão deveria ser facilmente respondida a partir da localização objetiva do corpo levando-se em consideração, por exemplo, a posição deste “objeto” que ocupa determinado ponto facilmente traduzível em relação às duas retas perpendiculares. Porém, a partir das críticas feitas ao pensamento objetivo, sabemos que essa abordagem é, no mínimo, limitada, e que filosoficamente podemos pôr a questão do “aqui” do corpo. Mais que isso, antes mesmo de Merleau-Ponty e sua teoria da motricidade enquanto intencionalidade, Koehler já havia mostrado “que o espaço perceptivo não é um espaço euclidiano, que os objetos percebidos mudam de propriedade quando mudam de lugar” (SC, 219; 225). Essa mudança de propriedade sendo causada, justamente, pela relação figura-fundo, ou ponto-horizonte, que é a base da percepção segundo a *Gestalttheorie*, não pode ser identificada, dessa forma, a uma simples adição de determinado atributo que viria se sobrepor ao dado sensível e ser sintetizado pela consciência.

Na realidade, segundo Merleau-Ponty, o corpo é a “instalação das primeiras coordenadas” no mundo (Php, 117; 146), é a partir dele que todo o resto do mundo pode ter um *sentido*, é a partir dessa primeira instalação que se torna possível uma *orientação*, seja no espaço fenomenal, seja no espaço objetivo. É com o movimento, que não se contenta simplesmente em sofrer a ação do tempo e do espaço, mas os assume ativamente (Php, 119; 149), que poderemos compreender a relação entre o corpo e seu entorno, já que é movendo-se que o ser humano realiza suas tarefas, é a partir do movimento que a intencionalidade motora se faz ver e pode ser compreendida

enquanto tal, isto é, enquanto potencialidade de ir em direção ao mundo com alguma finalidade, seja ela prática ou não, virtual ou atual. “Os lugares do espaço não se definem como posições objetivas em relação à posição objetiva de nosso corpo, mas eles inscrevem em torno de nós o alcance variável de nossos objetivos ou de nossos gestos” (Php, 168; 199), daí a impossibilidade de se definir o “aqui” do corpo tendo como base o espaço objetivo.

### **2.1.1 O movimento e o hábito**

O caso Schneider, mais uma vez, nos auxilia a compreender esse caráter variável da percepção dos objetos exteriores enquanto polos de atração, enquanto possibilidades ou não, para nossa ação. Mas, não é apenas em casos excepcionais, como o deste do paciente de Gelb e Goldstein, que se exemplifica a questão da diminuição da amplitude de nossa existência. Há uma real diferença entre percorrer determinada distância<sup>30</sup> – como quatrocentos metros que separam a parada de ônibus onde descemos normalmente e nossa casa – quando estamos cansados após um dia de trabalho e esses mesmos quatrocentos metros sendo percorridos na companhia de uma amiga querida que não víamos há tempos e que passará alguns dias conosco. Existe uma diferença qualitativa entre essas duas experiências, diferença essa possibilitada por inúmeros fatores, dentre eles a capacidade de nosso corpo, ou não, de se colocar no mundo e responder a suas solicitações. Os quatrocentos metros são os mesmos, objetivamente nada mudou, o que varia é a capacidade ou a disposição do sujeito em percorrer tal distância. No entanto, como estamos preocupados, aqui, com a experiência vivida desse percurso, essa “objetividade” serve apenas como um contraponto em relação às concepções do pensamento objetivo que, graças a sua influência, conseguiu capturar a compreensão corriqueira dos fenômenos que se desenrolam no espaço.

Seguindo essa compreensão para a qual as distâncias no espaço objetivo possuem uma relação estreita com as disposições e capacidades efetivas do corpo, é interessante pensar, agora, na

---

<sup>30</sup> O interesse, porém, no caso Schneider é justificado pois sem essas situações limite, nas quais a ligação entre o sujeito e o mundo parece cortada, seria um tanto mais complicado desvelar as condições sob as quais tal ligação se dá. Isso ocorre porque vivemos essas ligações cotidianamente, elas fazem parte de um domínio de nossa vida um tanto complicado de ser analisado e posto a nu. Por isso o estudo da doença e dos casos mórbidos é tão interessante, eles são como que um atalho, uma maneira encontrada pelo filósofo – após ter tido contato com as teorias psicológicas e fisiológicas que já trabalhavam com essa questão – para esclarecer substancialmente, questões que assombavam a filosofia, a psicologia e mesmo a fisiologia, há muito tempo. Só pudemos pensar em exemplos mais corriqueiros, como aquele do percurso dos quatrocentos metros, após termos inquirido e descoberto essa camada pré-pessoal da experiência, graças, em grande medida, ao estudo dos casos mórbidos que acompanharam Merleau-Ponty em boa parte de sua carreira. Se tivéssemos nos limitado a pensar somente segundo os pressupostos do pensamento objetivo, a diferença qualitativa relevada nas situações descritas não passaria de uma anedota ou de um contrassenso completo.

maneira como, para Merleau-Ponty, nos relacionamos com os objetos no espaço. Ou seja, queremos entender de que maneira a motricidade compreendida como intencionalidade opera no meio circundante dos indivíduos. Caso nos mantivéssemos fiéis ao tipo de compreensão do pensamento objetivo poderia haver a tentação de compreender a motricidade como uma simples resposta do corpo às imposições ou determinações da consciência, como se ela fosse uma “serva” desta, cujo único trabalho seria o de transportar “o corpo ao ponto do espaço que nós previamente nos representamos” (Php, 161; 193). Porém, com as diferenças qualitativas entre o movimento concreto e o movimento abstrato que relevam, na verdade, o caráter existencial do movimento, isto é, da relação do indivíduo com o seu meio, sustentar a crença em uma representação prévia dos dados sensíveis espalhados no espaço não é tarefa fácil. Segundo nosso autor, “[p]ara que possamos mover nosso corpo em direção a um objeto, primeiramente é preciso que o objeto exista para ele, é preciso então que nosso corpo não pertença à região do ‘em si’. Os objetos não existem mais para o braço do apráxico, e é isso que faz com que ele seja imóvel” (Php, 161; 193 – colchetes nossos). É essa inexistência dos objetos *para o corpo* que impede a concreção dos movimentos em casos de apraxia – nos quais o indivíduo não possui limitações ou impedimentos fisiológicos, como uma deficiência, e mesmo assim é incapaz de realizar determinados movimentos.

Se é verdade, como afirma Dastur (2016, p. 39), que na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty quer “compreender a aparição do objeto, reconstituir sua gênese” – ao invés de simplesmente compreendê-lo como um dado, como algo evidente, aceitando assim todos os pressupostos sedimentados nessa suposta auto evidência que, sabemos, foi construída sobre as bases da tradição do pensamento objetivo –, é preciso, como faz o autor e também este trabalho, compreender também, *para quem* esse objeto aparece. E este *para quem* é justamente o corpo. Quando refletimos sobre a questão do hábito, da capacidade dos indivíduos de aprender passos de dança, ou dirigir (o que implica uma espécie de anexação do espaço do carro ao espaço corporal), ou ainda escrever mais ou menos com a mesma letra independentemente do material no e com o qual se escreve – quadro branco/pincel; papel/caneta; graveto/areia da praia – somos impelidos a abandonar definitivamente a perspectiva da motricidade como serva da consciência. É impossível que a consciência calcule com exatidão – e rapidamente, como seria necessário – os pesos e resistências distintos dos materiais com e nos quais escrevemos e, logo em seguida, adeque sua capacidade de emitir influxos nervosos atualizados para a mão que

agora não mais escreve no papel e com caneta, mas em um quadro branco usando pincel<sup>31</sup>. O hábito, assim como o corpo, não pode ser compreendido como um mecanismo, como algo da ordem do puramente representacional, ele é “um saber que está nas mãos, que só se entrega ao esforço corporal e que não se pode traduzir por uma designação objetiva” (Php, 168; 199)<sup>32</sup>.

Portanto, o hábito possui um interesse verdadeiramente fenomenológico. Segundo Merleau-Ponty:

o fenômeno do hábito convida-nos a corrigir nossa noção do “compreender” e nossa noção do corpo. Compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação – e o corpo é nosso ancoradouro em um mundo. Quando levo a mão ao meu joelho, a cada momento do movimento experimento a realização de uma intenção que não visava meu joelho enquanto ideia ou mesmo enquanto objeto, mas enquanto parte presente e real de meu corpo vivo, quer dizer, finalmente, enquanto ponto de passagem de meu movimento perpétuo em direção a um mundo (Php, 169; 200).

Tirando, assim, a compreensão do campo do que é puramente intelectual, da ordem do para-si, e trazendo-a para o mundo, já que compreender é experimentar um acordo entre o que está fora e o que foi visado, observamos essa correção de que fala Merleau-Ponty. O movimento perpétuo aludido pelo autor é exatamente aquele da existência humana em determinado meio, é a solicitação perene do mundo que nunca é automática, ou gratuita, há sempre um recorte, só “chama a atenção” do indivíduo o que já faz *algum sentido* para ele. O corpo vivo é exatamente essa possibilidade de se dirigir ativamente ao mundo com uma finalidade que nem sempre é explícita ou evidente para a consciência. Por isso é importante pensar no fenômeno do hábito pois ele é “a queda no empírico daquilo que um dia foi criação” (RAMOS, 2012, p. 173), ou seja, ele demonstra a plasticidade do corpo em se dar um mundo e agir nesse mesmo mundo de várias maneiras, sendo possível, inclusive, que este corpo seja encarado como um corpo biológico, objetivamente dado.

Ter um mundo é antes ter um corpo e se dirigir sempre ao primeiro, a “experiência do corpo nos faz reconhecer uma *imposição do sentido* que não é a de uma consciência constituinte universal, um sentido que é aderente a certos conteúdos” (Php, 172; 203 – itálicos nossos). Esses conteúdos, pois, não precisam de uma consciência que venha *lhes dar sentido*, eles possuem um sentido que é imediatamente apreendido pelo corpo. Por isso é possível que, para

<sup>31</sup> A mesma discussão encontra-se em *A prosa do mundo* (PM, 107-8; 136-7). Retornaremos a essa questão no quarto capítulo desta tese.

<sup>32</sup> Caso o leitor ainda duvide dessa definição não-objetivista do hábito é possível fazer um exercício rápido: tente aprender passos de dança, seja em uma aula ao vivo ou mesmo com vídeos no YouTube, analisando movimento por movimento, pensando a cada momento, refletindo sobre o que fazer agora e quais serão os próximos passos (no sentido de etapas). Achamos difícil que a aprendizagem nesses moldes tenha êxito.

Schneider, o mundo seja menos plástico, já que sua capacidade de apreensão da aderência entre os sentidos e os conteúdos do mundo diminuiu drasticamente após o acidente; o paciente de Gelb e Goldstein fracassa na execução de movimentos abstratos porque “o fundo sobre o qual se desdobra o movimento concreto é o espaço físico” (DASTUR, 2016, p. 44), que é um espaço mais limitado, menos potencial, e não o espaço desdobrado pelo sujeito – espaço fenomenal –, lugar do movimento abstrato. Destarte, contrariamente à psicologia intelectualista bem como à filosofia idealista, essa nova compreensão do corpo, possibilitada pelo desvelamento da motricidade enquanto fenômeno original, esclarece o caráter contingencial dos conteúdos de nossa experiência, sem que, por isso, caiamos em um completo contrassenso. Apesar de contingentes, os conteúdos da experiência possuem uma organização incoativa que só pode fazer sentido para um corpo que se situa no mundo material sem, contudo, reduzir sua capacidade de significação ao que é puramente material.

O corpo compreendido como ancoragem no mundo, antes de ser um objeto – que ele pode ser *também*, por exemplo quando é estudado em aulas de anatomia –, abre caminho para a inclusão da contradição no coração do pensamento filosófico. Ele é um meio geral de ter um mundo, ou seja, algo mais próximo ao que a tradição filosófica ocidental trataria como um “universal”. Porém, ele é *também* um objeto de estudo para determinadas ciências, ele é um indivíduo, uma massa de ossos e sangue que pode, como nos diz Merleau-Ponty, ser acometido por uma doença ou por uma deficiência causada por qualquer tipo de acidente; isto é, algo da ordem do particular. O corpo existe como indivíduo, como ente material e factual, mas simultaneamente ele carrega em si potencialidades que transcendem em muitos níveis essa existência material. O fenômeno do hábito, e mais amplamente aquele da motricidade trabalhada segundo a perspectiva merleau-pontiana, nos mostraram isso.

Finalmente, podemos compreender o corpo ainda em relação à maneira como ele *age* no mundo, pois além de se referir ao indivíduo que ele *é*, o corpo também *está* no mundo enquanto existente, enquanto ente disponível a ser visto por outros corpos, como parte desse mundo. Dessa forma, “o corpo é eminentemente um espaço expressivo. Eu quero pegar um objeto e, em um ponto do espaço no qual eu não pensava, essa potência de apreensão que é minha mão já se levanta em direção ao objeto” (Php, 171; 202), a intenção de apreensão não precisou ser enunciada, verbal ou conscientemente, pelo sujeito para que, assim, saísse das sombras das ideias, acessível apenas àquele que as possui. A intenção de pegar o objeto e o gesto de pegá-lo são um e o mesmo. É isso que Merleau-Ponty quer dizer quando define à sua maneira o conceito de consciência como um *eu posso* e não o *eu penso* clássico:

nosso corpo não é apenas um espaço expressivo dentre todos os outros. Este é apenas o corpo constituído. 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 (Php, 171; 202).

A partir dessa citação fica mais nítida a afirmação de nosso autor segundo a qual “para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo” (Php, 119; 149); o corpo fenomenal, este que se move tanto no espaço objetivo quanto no espaço virtual, dos movimentos abstratos, que é o corpo de todos os dias, pode ser compreendido enquanto um espaço expressivo como todos os outros, caso da obra de arte, por exemplo<sup>33</sup>. Porém, há uma existência corporal mais profunda, sedimentada e sempre referente a um passado, aquela do corpo compreendido como *eu natural*, ou seja, uma corporeidade cujos poderes são desconhecidos e não tematizados por mim enquanto sujeito. Esse seria o corpo anônimo, aquele que, com efeito, desdobra o mundo para que possamos habitá-lo, faz dele uma possibilidade, algo *já aí*. É sobre esse corpo aquém do corpo fenomenal que nosso autor fala ao afirmar que “se eu quisesse traduzir exatamente a experiência perceptiva, deveria dizer que *se* percebe em mim e não que eu percebo” (Php, 249; 290). Essa percepção que se dá no impessoal, em algo que ainda não pode ser assimilado a uma subjetividade, é a base sobre a qual todas as outras percepções podem se dar, ela se refere à nossa *capacidade* fisiológica de perceber, de fazer aparecer um mundo.

Para que exista ciência, pensamento sobre o mundo, cálculos, corpúsculos, variação onda-partícula, enfim, para que o pensamento científico se dê e se desenvolva, é preciso primeiro que o ser humano esteja em contato com a realidade a ser analisada, e esse contato só é possível pelo corpo. O que o estudo da motricidade nos mostrou, e isso será apenas aludido aqui para ser esmiuçado posteriormente, é uma nova compreensão do *sentido*. “O que descobrimos pelo estudo da motricidade é, em suma, um novo *sentido da palavra sentido*” (Php, 171-2, 203 – itálicos nossos). Para Dastur (2016, p. 46) “a experiência do corpo próprio e a da intencionalidade motora, nos fizeram descobrir um novo sentido da palavra ‘sentido’, um sentido *prático* do ‘sentido’ que não remete à operação categorial de uma consciência constituinte”. A motricidade como intencionalidade original é, portanto, a primeira âncora que jogamos no mundo para que possamos nos deslocar nele e significá-lo, sendo que essas duas acepções do sentido – sentido enquanto direcionamento e enquanto apreensão intelectual – se dão simultaneamente, sem precedência seja lógica ou ontológica, no fenômeno da motricidade.

---

<sup>33</sup> Segundo a análise de Ramos (2013, p. 138), o corpo é “de fato, o primeiro objeto cultural, a primeira obra de arte”, justamente graças a esse poder expressivo.

## 2.2 Os fantasmas de Merleau-Ponty

Todo o percurso intelectual merleau-pontiano pode ser definido como uma tentativa de esclarecer determinado *mistério* que ronda a história da filosofia desde seus primórdios. A saber, aquele da existência de uma realidade alegadamente em-si, mas que se comunica e faz mundo, ou é mundo, para outra realidade, esta para si, cuja existência é um tanto complicada pois comporta igualmente duas dimensões, uma corporal, ligada estreitamente, ou derivada da primeira (em-si), outra espiritual, ou mental, mais “livre” das imposições e limites da primeira. Apesar de observarmos mudanças conceituais profundas na progressão das pesquisas e escritos do filósofo, basicamente será sobre isso que se tratará toda sua trajetória. Mesmo a terminologia *mistério*, presente nas primeiras obras conotando uma espécie de lacuna, ou dificuldade de compreensão e explicação, se metamorfoseará e passará a ser uma marca do ser bruto, algo que comporta em si ao mesmo tempo a positividade e a negatividade sem que, por isso, lhe seja vedada a existência, já que se tratar-se-á de um “paradoxo do Ser e não de um paradoxo do homem” (VI, 178; 133). Porém, até chegarmos nesse ponto, é preciso compreender por que razões essa metamorfose ocorreu ou ainda, quais foram as lacunas deixadas pelas definições do início da carreira de nosso autor que, assim, demandaram esclarecimento.

Como afirma Barbaras (1991, p. 24-5), Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*, continua prisioneiro do vocabulário tanto idealista quanto empirista na medida em que ele se vale de um método de escrita e raciocínio um tanto particulares. Primeiramente o autor se afasta tanto da perspectiva empirista quanto da intelectualista, normalmente nessa ordem – que, como mostramos anteriormente, partem de um pressuposto comum –, e depois tenta tirar consequências desse afastamento. Tais resultados, por sua vez, dificilmente possuem um caráter positivo, propositivo. O que ocorre, na verdade, é a evidenciação, por parte do fenomenólogo, das insuficiências das duas correntes sem que isso venha acompanhado de consequências filosóficas levadas até o fim (jusqu’au bout) por sua própria teoria. Destarte, “o domínio da percepção não é pensado enquanto tal, mas como o lugar onde se revela a insuficiência das duas soluções incriminadas” (BARBARAS, 1991, p. 24). Prova disso são as inúmeras vezes em que o corpo, inicialmente apresentado pelo autor como o fator a partir do qual seria possível “ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre sujeito e objeto” (Php, 203; 237), é descrito com ares um tanto mecanicistas, sendo difícil creditar-lhe – ainda que lateralmente ou indiretamente – o valor atribuído pelo intelectualismo à consciência., como parecia ser a intenção da *Fenomenologia da percepção*.

O corpo é nosso “meio geral de ter um mundo” (Php, 171; 203), “é o veículo do ser no mundo” (Php, 97; 122), e é também um “estranho objeto” (Php, 274; 317) que possibilita a frequentação de um mundo que, por sua vez, prescinde dele para ser, ou seja, “uma natureza que não precisa ser percebida para existir” (Php, 180; 213). A partir desses excertos fica difícil conceder ao corpo a primazia intentada ou projetada por nosso autor. O corpo aparece não como originário, mas no máximo como original e exemplo disso é a motricidade que é vista justamente como “original”. Quando Merleau-Ponty poderia dar-lhe um estatuto diferente, mais profundo do que aquele de negatividade, quer dizer, ir além de afirmar o que ela não é, ele hesita. Vejamos como isso acontece e os desdobramentos dessa hesitação para a teoria merleau-pontiana bem como para nosso estudo do espaço.

Após analisar os fenômenos de motricidade mórbida a fim de esclarecer as possibilidades motoras da corporeidade como uma alternativa às definições estanques do corpo como uma modalidade do para-si que entretém relações mecânicas com o meio, e a seu contrário idealista, que via no corpo apenas um invólucro para atividades representacionais da consciência, o autor chega à conclusão de que a intencionalidade motora é “uma intencionalidade original” (Php, 160; 192). No entanto, e o que parece surpreendente, não é ao corpo que ele relaciona diretamente essa intencionalidade original, mas à consciência, já que “*originariamente* a consciência não é um ‘eu penso que’ mas um ‘eu posso’” (Php, 160; 192 – itálicos nossos). Essa diferença de grau entre o que é original e aquilo que é originário não pode passar despercebida pois, em outro momento, ela se assevera ainda mais decisiva. Como dar conta da diferença entre o corpo conceituado nessa primeira parte da *Fenomenologia* com um grau de originalidade, inegável devemos dizer<sup>34</sup>, e a consciência que continua a ser o elemento originário da relação?

Aqui reencontramos um pressuposto idealista do qual, nesse momento, Merleau-Ponty não se dá conta, ou pelo menos não se dá conta inteiramente, já que ele mesmo afirma a dificuldade em se compreender a intencionalidade motora: “Não é fácil desvelar a intencionalidade motora pura: ela se esconde atrás do mundo objetivo que contribui para constituir” (Php, 161; 630). Porém, o trabalho da fenomenologia, citado e reiterado diversas vezes pelo próprio Merleau-

---

<sup>34</sup> A concepção merleau-pontiana de corpo trouxe grandes aportes para as ciências positivas, incluindo-se aí o campo da psicologia experimental, além de ter influenciado autores das mais diversas esferas das ciências humanas. Dessa forma, é importante frisar, apesar das dificuldades conceituais apresentadas nas primeiras obras do autor, mas principalmente na *Fenomenologia da percepção*, não podemos tirar-lhe a importância que ela teve na ocasião de seu lançamento e até hoje nos quadros do pensamento ocidental, principalmente. Sobre essa questão cf. NOBREGA, 2008.

Ponty (e nesta tese), é, exatamente, o de fazer ver aquilo que estava escondido sob os sedimentos do pensamento objetivo. O autor, seguindo seu projeto, tentará, ainda na mesma nota de rodapé, efetuar esse desvelamento da intencionalidade motora e, mais uma vez, ele a aproximará do que seria da ordem da consciência, ou do espírito, e não tanto do corpo, ainda que se trate de uma concepção de consciência “atualizada”<sup>35</sup>, por assim dizer. O fenomenólogo quer explicar como é possível que os objetos existam “para pegar” e, segundo ele, a referência ao objeto no momento da pegada [*prise*] não pode e não deve ser referenciada a uma função capaz de compreendê-lo enquanto objeto representado. Trata-se, na verdade, de uma “coisa bem determinada em direção à qual nos projetamos, com a qual estamos por antecipação, que nós assombramos [*hantons*]. A consciência é o ser na coisa por intermédio do corpo” (Php, 161; 193). Esse assombramento é um tanto problemático já que, para que ele exista, é preciso que alguma coisa dê forma aos fantasmas ali presentes e eles, enfim, possam existir enquanto *algo*, ainda que esse algo não seja plenamente determinado, mas apenas uma “aparição”, um fantasma. O corpo como *eu natural* pode até estar com a coisa, pode até assombrá-la proximamente, mas quem dará forma a ela, quem a fará existir como algo além de um simples fantasma, é a consciência. Por isso dizíamos que a definição de consciência estava somente atualizada nesse momento da discussão de Merleau-Ponty e não pensada a partir de suas próprias características. A relação entre Práxis e consciência é mais um indício da insuficiência da abordagem merleau-pontiana.

No prosseguimento da nota citada, o autor intenta demonstrar como a ideia de representação *quase sempre* contamina “e finalmente torna impossível a descrição da Práxis” (Php, 161; 630). Merleau-Ponty, como de costume, vai explicar essa ideia, difícil de ser explicada, partindo de um exemplo de comportamento mórbido, o caso do Conselheiro de Estado de trabalhado por Hugo Karl Liepmann (Berlim, 1863-1925). Esse paciente, após ter sofrido um acidente vascular cerebral<sup>36</sup>, tornou-se incapaz de executar movimentos abstratos mesmo após ter recobrado as capacidades motoras, ou seja, seu braço – o direito, neste caso – podia se mover, mas era incapaz de agir segundo as ordens do médico. Porém, com a mão esquerda, os mesmos movimentos demandados pelo médico eram facilmente executados por ele.

---

<sup>35</sup> Sobre esse tema, lemos na crítica de Barbaras (1991, p. 36) aos pressupostos idealistas presentes na *Fenomenologia da percepção*: “o único erro dessa obra é continuar no plano descritivo, se contentar em atualizar um campo que ainda precisa ser pensado”.

<sup>36</sup> Cf. Pearce, 2009.

A compreensão de Liepmann era a de que “toda fórmula de movimento, ao mesmo tempo em que se oferece a nós como uma representação, se oferece ao nosso corpo como uma possibilidade prática determinada” (Php, 161; 630), o que faltaria ao Conselheiro de Estado seria, analogamente a Schneider, “um poder e não um saber” (Php, 162; 630). Porém, o médico alemão termina por não tirar as consequências dessa descoberta já que, no fim das contas, ele compreende esse poder segundo o quadro das representações mentais do objetivo a ser alcançado pelo doente e dos automatismos corporais necessários a essa realização; a Práxis se torna, assim, uma prisioneira dos pressupostos do pensamento objetivo. Ora, sabemos desde *A estrutura do comportamento* que este tipo de perspectiva não é capaz de explicar os fenômenos relacionados ao comportamento, que este não aceita determinações puramente fisiológicas e tampouco puramente psicológicas. Merleau-Ponty propõe, então, que a única maneira de compreender essa questão é se “o movimento a fazer puder ser antecipado” (Php, 163; 631), ou seja, se se puder compreender como ele assombra o braço esquerdo do Conselheiro de Estado sem fazê-lo, no entanto, com o direito.

Mas uma dificuldade se impõe. Não se pode, segundo Merleau-Ponty, aceitar que esse assombramento seja realizado por algo da ordem da representação nos moldes clássicos, é impossível representar um fantasma, algo que não tem clareza. É preciso, então, que a antecipação seja realizada por algo diferente da ordem da representação enquanto posição de algo conscientemente, e isso só será possível a partir de uma referência de duplo sentido da consciência ao objeto, ela deve poder se referir teórica e *praticamente* a ele, sendo que este segundo nível é garantido por seu mediador com o mundo natural, o corpo. O problema só poderá ser esclarecido se

a consciência é definida não como posição explícita de seus objetos, mas, mais geralmente, como referência a um objeto prático tanto quanto teórico, como ser no mundo, se o corpo, por sua vez, é definido não como um objeto entre todos os objetos, mas como o veículo do ser no mundo. Enquanto se define a consciência pela representação, a única operação possível para ela é formar representações. (...) Resta compreender por qual *operação mágica* a representação de um movimento suscita justamente no corpo esse próprio movimento. O problema só se resolve se deixamos de distinguir o corpo enquanto mecanismo em si e a consciência enquanto ser para si (Php, 163; 631 – itálicos nossos).

A fim de livrar a consciência da esfera da pura representação o autor lhe dá de presente um corpo a partir do qual ela consegue a referência de duplo sentido aos objetos e às significações, inclusive motoras; ela se torna, nessa passagem, “ser no mundo”. A operação mágica citada, sendo a intencionalidade motora, cujos poderes, como já dissemos, iriam além da dualidade em si/para-si. Porém, essa junção continua sendo problemática tendo em vista que o movimento *ainda deve ser representado*, mesmo que de maneira tácita, pré-pessoal, antepredicativa, com

o auxílio do corpo. O que falta aqui – e será desenvolvido somente em outro momento da filosofia merleau-pontiana – é uma concepção de corpo que envolva o caráter originário da experiência, nesse momento, ainda privilégio da consciência<sup>37</sup>.

Merleau-Ponty aprofunda em alguma medida essa questão da Práxis, chamando-a “praktognosia” e referindo a experiência motora do corpo não a um tipo de conhecimento, mas, justamente como praktognosia, a um tipo de fazer que já seria saber. Haveria, então, outra camada de significação referente ao corpo, ele não seria mais apenas o lugar da ação, a abertura ao mundo original propiciada pelo *eu natural* já aí, mas algo que possui um tipo de referência à transcendência capaz de compreendê-la sem representá-la. E o que é “praktognosia”?

Praktognosia é uma aglutinação composta por “práxis” (ação) e “gnosis” (conhecimento) e representa a forte ligação entre saber e fazer. Este laço é duplo: ele indica o conhecimento de formas de fazer, *embora não seja apenas um tipo preliminar de conhecimento posto imediatamente antes da ação*; isso levaria a supor que existe um Sujeito conhecedor que pode saber independentemente de seu próprio fazer, voltando assim à distinção Sujeito-objeto. A fim de evitar esta dificuldade, que levaria ao subjetivismo, há outro aspecto do praktognosia: fazer é já saber, desde o início. Fazer e saber são a mesma coisa, pois ambos determinam a estrutura do mundo entendido como ambiente, ao mesmo tempo conhecido e feito: o sentido disto é que a relação entre o corpo e o ambiente é uma relação de vai-e-vem (FAZIO; LÉVANO, 2019, p. 26 – itálicos nossos).

Se existe uma reciprocidade entre o ambiente e o corpo na praktognosia podemos compreender a hesitação merleau-pontiana em dar à corporeidade um estatuto originário, ao mesmo tempo que, a nosso ver, essa hesitação é um sintoma das amarras que mantinham o autor atado aos fantasmas do intelectualismo. Toda essa questão reside em uma grande ambiguidade pois, simultaneamente às descrições e propostas consideravelmente inovadoras – originais, como dissemos –, observamos uma tentativa de subsumir essa originalidade em algo *superior*, que viria organizar os dados da percepção.

Ao mesmo tempo que confere ao corpo um tipo de conhecimento, justamente a praktognosia, e tenta fazer dele algo completamente outro que um objeto, Merleau-Ponty parece cair no

---

<sup>37</sup> Para Renaud Barbaras (1998, p. 97) essa questão refere-se à dificuldade encontrada por Merleau-Ponty em se desvencilhar das amarras da tradição: “Ora, a questão é precisamente saber se é possível respeitar o fenômeno do corpo sem colocar em questão a oposição ontológica da consciência e da coisa. O corpo próprio pode ser pensando enquanto tal, isto é, como verdadeira *unidade*, se ele é compreendido como *mediação* da consciência e do mundo?”. Vimos que, apesar das novidades importantes trazidas pela concepção merleau-pontiana de corpo próprio, nesse momento de sua carreira, no que tange à economia interna de sua própria teoria, esse problema da *unidade* entre corpo e consciência permaneceu uma questão obscura e, como afirma o próprio Merleau-Ponty, uma “má ambiguidade”. O próprio Merleau-Ponty, alguns anos após a publicação da *Fenomenologia da percepção*, reconhece as limitações e potencialidades ignoradas desse conceito. Ele afirma que há um trabalho da práxis “muito mais extenso do que eu imaginava, que é necessário aprender a conhecer” (MSME, 52). Esse aprendizado referido pelo autor será um dos temas principais do primeiro curso ministrado por ele no Collège de France em 1953.

subjetivismo explicitado na citação acima, principalmente quando a comparamos à interpretação do caso do Conselheiro de Estado de Liepmann: “A experiência motora de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento; ela nos fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto, uma ‘praktognosia’ que deve ser reconhecida como original e *talvez* como originária” (Php, 164; 195 – itálicos nossos). É o passo para ultrapassar esse “talvez” que, na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty ainda não consegue dar, e ele próprio reconhece esse limite algum tempo após a publicação deste livro:

a determinação de novos temas (o campo em oposição à coisa percebida, a ‘síntese passiva’ em oposição à consciência constituinte, a *Gestalt* em oposição a matéria ou forma) fazia-se, ainda, em relação a esses conceitos clássicos, e era, dessa forma, frequentemente negativa. (...) Como consequência, a tese de um primado da percepção corria o risco de se mostrar distorcida, se não para nós, pelo menos para o leitor (MSME, 46).

Ao trabalhar com um vocabulário idealista, sem refundar essas noções, apenas atualizando-as, mostrou-se deveras complicada a tarefa de *realmente* inaugurar um campo novo de compreensão no qual as oposições clássicas seriam abandonadas.

Apesar de não ser uma obra declaradamente ontológica, a *Fenomenologia da percepção* perguntava-se sobre o ser, sobre as maneiras de ser do corpo, do espaço, do tempo, da síntese corporal e perceptiva, o que mantinha, porém, a dualidade sujeito/objeto e, em última instância, interior/exterior. Tal concepção, longe de fazer ver as relações de ser, só podia falseá-las ou continuar a escondê-las sob os sedimentos do mundo objetivo.

Nossa elaboração insuficiente (mas é preciso começar) corria o risco de distorcer a relação ao ser que tínhamos em vista. Essa relação é, na realidade, distante: a coisa mesma nunca é pegada [*prise*] pela filosofia: ela é a concreção de uma experiência infinita, então, ela não é possuída. Ela está incontestavelmente diante de nós, mas como algo sobre o qual não se pode levar a mão sem perdê-lo (MSME, 47 – colchetes nossos).

A dificuldade de Merleau-Ponty em se livrar de seus fantasmas no momento da elaboração da *Fenomenologia da percepção* poderia ser compreendida, então, a partir dessa tentativa de possuir a coisa, a objetividade, de maneira análoga àquela empregada pela ciência, ainda que os campos de conhecimento sejam diferentes. Parece-nos, em certa medida, que o autor se deu um mundo aí, *tout fait*, como aquele das correntes de pensamento que ele tanto criticara na “Introdução” à *Fenomenologia*, sem se aperceber disso. É como se ele negligenciasse essa *distância* que nos separa das coisas e que, caso o corpo fosse uma experiência originária, poderia ter sido mantida<sup>38</sup>. A necessidade de uma síntese do corpo próprio, de uma síntese

---

<sup>38</sup> “O imediato está no horizonte, e deve ser pensado enquanto tal, é somente continuando à distância que ele permanece ele mesmo” (VI, 161-2; 121).

temporal (ainda que de transição), inviabilizam a manutenção da inesgotabilidade da experiência da coisa e, por outro lado, incentivam as tentativas de pegá-la por inteiro, de dominá-la, ainda que essa dominação se dê na esfera temporal, momentânea, e não naquela “concreta”.

Merleau-Ponty, apesar de querer se livrar das categorias do pensamento objetivo na primeira parte de sua *Fenomenologia da percepção*, trabalha, ele também a partir da dualidade sujeito/objeto, mas tenta, é verdade, refundar essa noção de sujeito a fim de evitar os mal-entendidos que acometeram seus antecessores. Embora o corpo não seja um objeto dentre os demais, ele tampouco se transforma no sujeito *de fato* e *de direito* do conhecimento e da percepção, ele tem uma existência ambígua, mas essa ambiguidade se configura como uma “má ambiguidade” pelo fato de as teses de onde ela provém, ou das quais ela está diante, serem fruto do pensamento objetivo. A ambiguidade do corpo está fundada nas duas opções postuladas por Descartes, “existe-se como coisa ou existe-se como consciência. A experiência do corpo próprio, ao contrário, revela-nos um modo de existência ambíguo” (Php, 231; 268). Ora, ao partir dessa dualidade seria, como de fato foi, muito difícil atestar o caráter originário da corporeidade e dar-lhe o estatuto almejado por Merleau-Ponty. Por isso a praktognosia, apesar de nos abrir para um mundo no qual o movimento e o saber do movimento estão *como que* interligados, não é um modo de ser originário, não é reconhecida enquanto tal, pelo menos não ainda.

Mesmo a representação não sendo mais igual à posição de determinados conteúdos e relações por uma consciência transparente, mesmo ela repousando sobre o arco intencional que se curva, diminui, na experiência mórbida, ela é ainda uma re-representação, algo mediatizado por um terceiro termo, e não um acesso direto ao que aparece. A divisão estanque entre o que é subjetivo e o que é objetivo, o que é mundo e o que é percepção de mundo, o que é natureza e o que é cultura, traz para a *Fenomenologia da percepção* questões difíceis de serem resolvidas, ainda que a intenção de resolução se dê de maneira incompleta e sempre prospectiva, sendo esse o projeto de nosso autor. Ao postular o mundo como completamente exterior, como algo que existe à revelia das percepções que temos dele e que, em última análise, não comporta em si nenhuma produtividade, sendo apenas uma plenitude de ser, nos moldes da ontologia clássica, Merleau-Ponty dedica ao sujeito que percebe e se move nesse mundo, um papel maior do que ele pode realizar. Se a percepção é, a todo o tempo, “uma re-criação ou uma re-constituição do mundo” (Php, 240; 279) como podemos ter momentos de passividade, como ocorre no sono ou na languidez causada pelo cansaço? Mesmo que a consciência seja pré-pessoal e o corpo

anônimo, é difícil para ambos tomarem partido e introduzirem toda a negatividade em um mundo que não comporta lacunas.

Finalmente, podemos compreender o porquê da hesitação de Merleau-Ponty em dedicar à corporeidade o estatuto de sujeito da percepção e, por conseguinte do conhecimento. O corpo, sendo uma unidade estranha, ambígua, não pode realizar, sozinho, a síntese temporal necessária para que as coisas apareçam enquanto fenômenos. É verdade que “percebemos com nosso corpo” e, por isso, “o corpo é um eu natural e *como que* o sujeito da percepção” (Php, 239; 278 – itálicos nossos), mas o que impede que esse “como que” seja anulado pela própria teoria merleau-pontiana, é a impossibilidade de se conferir ao corpo os poderes de síntese ainda prioritários da consciência, ainda que se trate de uma consciência encarnada e opaca.

Isso não quer dizer, entretanto, que devemos ignorar todos os progressos existentes na *Fenomenologia da percepção* que é, como nos diz Dastur (2016, p. 37), uma “etapa intermediária” em direção a uma ontologia do visível e do sensível que fará aparecer o Ser a partir de uma abertura no interior do Ser ele mesmo (DASTUR, 2016, p. 37), colocando em segundo plano, assim, os problemas dicotômicos ainda muito presentes na obra de 1945. Estamos de acordo quanto a autora afirma: “Me parece, no entanto, que isso não deveria nos dispensar de uma leitura da *Fenomenologia da percepção* que permaneceria atenta àquilo que é descrição fenomenológica autêntica, mesmo que o vocabulário intelectualista esteja preservado” (DASTUR, 2016, p. 37). Apesar de o corpo ainda não ser descrito com toda a potência que poderia, tarefa que o autor nunca terminará devido a sua morte prematura, compreender a existência a partir de um novo paradigma, aquele do corpo “*como que* sujeito” e não mais o mero objeto do pensamento objetivo, pôde dar a ver questões até então escondidas ou ignoradas por nós enquanto filósofos, bem como aos psicólogos, geógrafos e biólogos, por exemplo. Merleau-Ponty abriu caminho para discussões nos mais diversos campos do saber e, na filosofia contemporânea, sua contribuição foi evidente.

A despeito de seus fantasmas o autor teve êxito no projeto que se propôs, aquele de “ligar deliberadamente os famosos temas fenomenológicos como eles se ligaram espontaneamente na vida” (Php, II; 2-3). Daí podendo ser compreendidas, inclusive, as dificuldades encontradas pelo autor em se desvencilhar dos seus antepassados e inaugurar, desde o começo, um vocabulário novo, inventivo e com menos amarras do que aquele empregado por ele até 1945. Na vida ela mesma não é possível, de princípio, isolar os temas, trabalhá-los separadamente, e quando isso acontece, como observamos na atitude analítica, os resultados não são muito

interessantes. Em geral, as ligações entre o ser humano e seu entorno são demasiado complexas e ambíguas (antes mesmo de pensar em má ou boa ambiguidade) e o papel da fenomenologia merleau-pontiana é, na medida do possível, não desfazer esses nós – como queria o pensamento objetivo – mas jogar luz em seu emaranhado de fios e ligações que, por vezes, não sabemos de onde vem e para que direção apontam, a fim de descrevê-los.

Tendo em vista que eu não sou um simples organismo, nem um psiquismo, nem um ser vivo e nem nada que as ciências afirmam, ou melhor, eu não sou *apenas* um desses predicados e tampouco a mera justaposição de todos eles, mas “eu sou a fonte absoluta, minha existência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta” (Php, III; 3), compreendemos a dificuldade do projeto merleau-pontiano. Como descrever, a partir dos caracteres físicos, aparentes, essa existência que, por outro lado, possui um fundo pré-pessoal de um corpo anônimo que sustenta todas as vivências que tenho? Qual será o parâmetro para essa descrição a ser feita no âmbito da objetividade, mas que se alimenta e provém de lugares obscuros da existência, lugares cheios de contradições e dificuldades?

Simultaneamente a minha facticidade como fonte do questionamento e objeto de pesquisa, existe um mundo já constituído, seja pelos elementos naturais que possuem um caráter de plenitude, seja pelas sedimentações culturais trabalhadas e complexificadas ao longo da história humana. Muito já foi feito para explicitar ou resolver esse duplo sentido da indagação filosófica, apesar das tentativas de reintegrar mundo e consciência, dois dos principais filósofos da modernidade falham, Descartes porque mantém a precedência lógica do cogito e Kant por insistir em uma “revolução copernicana” cuja principal característica reside justamente em uma primazia da consciência e seus mecanismos analítico-sintéticos sobre o mundo e sua constituição. Merleau-Ponty intenta ir por outro lado, abordar a questão a partir de uma subjetividade que, mesmo sendo temporal e trabalhando ainda por sínteses, é encarnada, mas não em um simples corpo máquina. Trata-se, para nosso autor, de “pensar a existência como o *movimento* mesmo da encarnação” (DASTUR, 2016, p. 53). Por isso foi importante desvelar a intencionalidade motora como original e o corpo como um tipo de existência específico que tem como prerrogativa, ainda que parcialmente desenvolvida nesse momento da filosofia merleau-pontiana, a capacidade de desvelar um mundo e habitá-lo de uma maneira igualmente original. Vimos que, embora os limites da *Fenomenologia* sejam evidentes, sua potência é considerável e ela abre caminho para as reflexões subsequentes de nosso autor, tanto positivamente, enquanto germe de novas questões e aprofundamentos das questões já ali

presentes, quanto negativamente, deixando claro problemas e dificuldades, os quais Merleau-Ponty não repetirá em seu futuro filosófico.

### CAPÍTULO III

#### ESPAÇO E TEMPO NA *FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO*

*[Nós] podemos sempre ser tentados a considerar o espaço como um recipiente no interior do qual modificamos nossa posição; tal concepção é completamente estranha a nossas análises. Como ser em devir, eu estou no espaço e o espaço do sentir corresponde à forma original da experiência primária de um devir (STRAUS, 2000, p. 409).*

Se quisermos compreender, *realmente*, o estatuto da espacialidade nos primeiros escritos de Merleau-Ponty é preciso trabalhar, concomitantemente, seu par, por assim dizer, ontológico: o tempo. É apenas graças à temporalidade que nosso autor consegue dar unidade *de fato* e *de direito* ao duplo corpo/consciência que, como vimos, permanece contraditoriamente junto e separado no livro de 1945. Ao investigar o “Sentir”, veremos aparecer, mais uma vez, a necessidade de uma síntese que só poderá ser realizada graças à esfera temporal da existência<sup>39</sup>. A fim de compreender como se dão as relações entre o sujeito senciente desvelado na primeira parte da *Fenomenologia da percepção* e seu mundo, nosso autor começa pela matéria mais elementar da percepção, as sensações, o primeiro contato entre aquele que percebe e o mundo que o circunda. Para o pensamento objetivo e as ciências positivas, o sentir é responsável apenas por proporcionar à percepção elementos discretos que serão, de uma forma ou de outra, ajuntados ou justapostos dando origem, assim, a uma percepção.

Ao se postular as sensações enquanto um *quale*, ou seja, uma propriedade essencial de determinados conteúdos concretos, perde-se, por exemplo, o caráter genuinamente estrutural da percepção exterior. Fato atestado pela interrelação existente entre as cores e a motricidade. A sensação só pode ser *quale*, se ela se referir a um sujeito acósmico, afastado da realidade “mundana”, habitante de uma realidade etérea, livre das amarras concretas, “o puro *quale* só nos seria dado se o mundo fosse um espetáculo e o corpo próprio um mecanismo do qual um espírito imparcial tomaria conhecimento” (Php, 64; 83), porém, já afastamos – à luz da filosofia merleau-pontiana – essa determinação do corpo enquanto mecanismo e da consciência enquanto extramundana ou “de sobrevoo”. O que há, com efeito, são relações travadas entre

---

<sup>39</sup> Contrariamente ao que defendíamos outrora (MARQUES, 2017), entendemos que a temporalidade possui um papel central na *Fenomenologia da percepção*, mais central que a espacialidade. Porém, é preciso demonstrar, que essa primazia do tempo não esvazia a noção de espaço já que esta funciona como uma espécie de potência que só será atualizada no final da carreira do autor; essa potência é atestada pelos conceitos de “horizonte” e “profundidade”, centrais em seus últimos escritos, mas só esboçados nesse momento.

uma consciência pré-pessoal, encarnada em um corpo anônimo e um mundo no qual as coisas mudam de fisionomia a depender tanto de mudanças entre elas mesmas – uma luz mais clara ou escura, determinadas configurações de cores – quanto entre os sujeitos que percebem e essas coisas percebidas. Ou seja, “as sensações, as ‘qualidades sensíveis’, (...) se oferecem com uma fisionomia motora, estão envolvidas por uma significação vital” (Php, 243; 282-3). Na medida em que há um projeto motor do organismo ou do corpo próprio, não se pode excluir do panorama percebido nem o entorno daquele que percebe e tampouco o horizonte no qual a coisa lhe aparece.

Só pode haver sensação, de qualquer espécie, a partir da inserção de um sujeito no mundo, mas isso já havia sido descoberto e sistematizado por muitos teóricos de diversas áreas do conhecimento. Porém, todos eles se furtaram da tarefa de compreender como *realmente* ocorre essa inserção, quais são, *de fato*, os termos da relação. “A função constante do pensamento objetivo é reduzir todos os fenômenos que atestam a união do sujeito e do mundo, e substituí-los pela ideia clara do objeto como em si e do sujeito como pura consciência” (Php, 370; 429). Novamente recaímos na crítica ao pensamento objetivo, fato que não deve nos surpreender tendo em vista o caráter constitutivo e fundador dessa abordagem na epistemologia ocidental. Enquanto se mantém a separação entre sujeito e realidade extensa, relegando à última um valor de puro em-si, não se poderá desvelar a maneira original das relações entre este mesmo sujeito e o mundo que o circunda. A importância do estudo da sensação que seria, como o espaço e o mundo da percepção, “o que melhor conhecemos, já que não são necessários instrumentos nem cálculos para ter acesso” a eles (C, 1), é grande pois ignoramos teticamente dados e organizações que nos são oferecidos de forma espontânea na vida corrente.

Dessa feita, é preciso abandonar a perspectiva intelectualista para a qual é imprescindível que entre o ser do mundo e o ser do sujeito não haja nenhum tipo de “contaminação”. Devemos apreender a relação entre aquele que percebe e o percebido como uma “entrega” de parte(s) do corpo a uma parte do espetáculo do mundo que, por sua vez, solicita determinada ação, determinados órgãos do sentido, para ser percebida. “Precisamos colocar em questão a alternativa entre o para-si e o em-si, que lançava os ‘sentidos’ no mundo dos objetos e resgatava a subjetividade como absoluto não-ser de toda inerência corporal. É isso que fazemos quando definimos a sensação como coexistência ou como comunhão” (Php, 247; 288). É preciso, portanto, estabelecer um elo entre esses dois gêneros de existência, até então distintos. Pode até haver coexistência entre substâncias distintas, como bem prova a teoria cartesiana da junção entre alma e corpo no plano do vivido, aquém do plano do entendimento. Não vemos, porém,

saída para pensar em uma comunhão entre os dois. Se se quiser realmente pensar a sensação enquanto comunhão de um ser que percebe com aquilo que está *já aí* para ser percebido, é preciso que ambos se comuniquem intrinsecamente, e não de maneira puramente causal ou representacional.

O espaço, longe de ser uma estrutura da consciência transcendental que é condição de possibilidade para toda e qualquer sensação, se mostra, segundo a teoria merleau-pontiana, como inteiramente dependente dessa. Como dizíamos, só há espaço porque eu sou um corpo, ou seja, uma certa maneira de ser no mundo que não pode ser assumida nem objetiva, nem subjetivamente por completo. É a partir dessa característica ambígua do corpo que eu sou capaz de ter sensações e, assim, perceber o mundo à minha volta. Merleau-Ponty afirma que a relação do corpo ao mundo é de conaturalidade, porém precisamos fazer uma especificação técnica a fim de esclarecer essa questão. Segundo o autor, o sujeito da sensação é uma “potência que *co-naît* a um certo meio de existência ou se sincroniza com ele” (Php, 245; 285 – itálicos nossos)<sup>40</sup>. Aqui é importante manter o termo no original visto que a tradução “co-nasce” deixa escondido a alusão a uma relação de conhecimento presente na fórmula deliberadamente escolhida pelo autor. Contudo, seria ingenuidade pensar que o conhecimento em questão seja do tipo tético, puramente racional, sem nenhuma vinculação com o concreto.

Por isso a ambiguidade do termo é interessante, ao mesmo tempo que indica para um nascimento em conjunto, ou uma sincronia, entre aquele que percebe e o percebido, não caímos em um empirismo e tampouco em uma teoria epifenomenalista. Trata-se de um contato direto com a realidade, mas um contato no qual o polo subjetivo não representa um simples receptáculo, nesse co-nascimento há também conhecimento, ainda que se trate de um conhecimento pré-objetivo. Isto posto, o espaço merleau-pontiano não pode ser identificado nem ao espaço da geometria euclidiana, no qual tudo tem o mesmo valor independentemente

---

<sup>40</sup> O segundo, e mais longo, tratado de *Art poétique*, tem como título justamente “Traité de la co-naissance au monde et de soi-même”. Essa é uma referência para Merleau-Ponty nesse momento já que Claudel identifica uma relação mais estreita entre as palavras “naître” (nascer) e “connaître” (conhecer), além de seu parentesco evidente: “Nós não nascemos sozinhos. Nascer, unicamente, é co-nascer [co-naître]. Todo nascimento é um conhecimento” (CLAUDEL, 1913, p. 50 – colchetes nossos). Ademais, ele aponta para a existência de três tipos de conhecimento que vão muito além do conhecimento compreendido segundo os pressupostos do pensamento objetivo: “Eu chamo sim, muito apropriadamente, conhecimento, essa necessidade para tudo de ser parte: em primeiro lugar. Esta parte, em segundo lugar, a liberdade para o homem de *fazê-la*, de criar, ele mesmo, sua posição sobre o conjunto; e, em terceiro lugar, essa repercussão, que é saber o que ele faz” (CLAUDEL, 1913, p. 51). Sobre essa questão cf. SAINT-AUBERT, 2004, p. 234-255. Além disso, convém mencionar, o caráter dúbio da “co-naissance” presente no título do tratado, pois ela se dá *no mundo* (“au monde”), referindo-se, a nosso ver a um pertencimento do sujeito ao mundo (BARBARAS, 2019) e, por outro lado, a “co-naissance” é “de si” e não “sobre si” ou “em si” no sentido espacial do termo. Nasce-se no/do mundo e conhece-se a si, sendo essas duas ações correlativas.

da posição ocupada *em relação* aos outros objetos ou seres humanos, e tampouco ao espaço enquanto categoria do entendimento. O campo que se desvela diante do sujeito nunca está completamente dado; e mesmo quando está parcialmente aí, é sempre necessário um novo movimento de sincronia, um novo “co-nascimento” dos dois termos, conjuntamente. A relação entre sensação e espaço é, pois, intrínseca já que

todos os sentidos devem ser espaciais se eles devem fazer-nos ter acesso a uma forma qualquer do ser, quer dizer, se eles são sentidos. E, pela mesma necessidade, é preciso que todos eles se abram ao mesmo espaço, sem o que os seres sensoriais com os quais eles nos fazem comunicar só existiriam para os sentidos dos quais eles dependem (...), faltar-lhes-ia a plenitude do ser e não poderíamos verdadeiramente ter consciência deles, quer dizer, pô-los como seres verdadeiros (Php, 251; 293)

Fica claro, a partir daí, que sensações e espacialidade, ou corpo e mundo, são correlatos interdependentes e quaisquer objetivações e análises feitas sobre essa interdependência são secundárias. É preciso que, antes da objetivação, uma comunicação vivida seja estabelecida entre aquele que percebe e o percebido, senão não seria possível a objetivação, ou seja, a cristalização de *alguns* perfis do percebido.

Toda sensação é espacial, nós aderimos a essa tese não porque a qualidade enquanto objeto só pode ser pensada no espaço, mas porque, enquanto contato primordial com o ser, enquanto retomada, pelo sujeito que sente, de uma forma de existência indicada pelo sensível, enquanto coexistência entre aquele que sente e o sensível, ela própria é constitutiva de um meio de experiência, quer dizer, de um espaço (Php, 255; 298).

A sensação possui, então, um caráter bem diferente daquele que lhe era outorgado pelo pensamento objetivo. Ela não é um *quale*, um bloquinho a partir do qual eu posso construir a realidade justapondo<sup>41</sup> outros bloquinhos. A sensação é contato com o ser e desdobramento de um meio perceptivo. Mas não se trata de um desdobramento feito por uma consciência, só há percepção do entorno se há movimento, e isso sem mistério pois mesmo na visão, compreendida como “posse das coisas à distância”, o movimento dos olhos garante a experiência visual. Ainda que o corpo, como inteiro, não se mova, o espetáculo reclama dos olhos determinados movimentos para que, então, haja percepção. Por isso pode-se falar, em um primeiro momento, do movimento como fiador da unidade sensorial: “O movimento, compreendido não como

---

<sup>41</sup> É por se situar sempre no âmbito da síntese intelectual e da visão analítica que o pensamento objetivo não consegue conceber, por exemplo, o fenômeno da sinestesia, tão comum e corriqueiro na vida. “*Pois o sujeito não nos diz apenas que ele tem ao mesmo tempo um som e uma cor: é o próprio som que ele vê no lugar em que se formam as cores.* Essa fórmula é literalmente desprovida de sentido se se define a visão pelo *quale* visual, o som pelo *quale* sonoro. Mas cabe a nós construir nossas definições de maneira a encontrar-lhe um, já que a visão dos sons ou a audição das cores existem como fenômenos. E eles não são nem mesmo fenômenos excepcionais. A percepção sinestésica é a regra, e, se não percebemos isso, é porque o saber científico desloca a experiência e porque desaprendemos a ver, a ouvir e, em geral, a sentir, para deduzir de nossa organização corporal e do mundo tal como o concebe o físico aquilo que devemos ver, ouvir e sentir” (Php, 264-5; 308). Reencontramos aqui o mesmo tipo de reflexão desenvolvido no capítulo anterior sobre a “Análise”.

movimento objetivo e deslocamento no espaço, mas como projeto de movimento ou ‘movimento virtual’, é o fundamento da unidade dos sentidos” (Php, 271; 314).

Dissemos “em um primeiro momento” porque, apesar de o movimento ser o organizador da experiência sensível, o termo que possibilita que o corpo deixe de ser uma “massa obscura” e, assim, co-nasça no mundo, existe, antes de tudo isso, em outra instância que garante uma síntese mais fundamental. O ato de percepção, cuja unidade dos sentidos é garantida pelo movimento, “se beneficia de um trabalho já feito, de uma síntese geral constituída de uma vez por todas” já que o corpo, os sentidos, são um “saber habitual do mundo” uma “ciência implícita ou sedimentada” (Php, 275; 318). Mas que função é essa? Quem garante a filiação originária entre corpo e mundo que, por sua vez, desemboca na percepção das coisas exteriores? Nesse momento, o tempo é aquele cujos poderes possibilitam a inserção do sujeito em um mundo que ele não constituiu, mas que, ainda assim, está disponível para ele e com o qual ele pode se comunicar por meio de seu corpo. É o tempo que garante a opacidade do percebido, já que um sujeito intemporal e não localizável no espaço poderia sobrevoar a realidade e ter do mundo visadas infinitas, transformando-o, assim, em transparência pura, como era a intenção das filosofias da consciência.

Ou seja, “a síntese perceptiva é uma síntese temporal; a subjetividade, no plano da percepção, não é senão a temporalidade, e é isso que nos permite preservar no sujeito da percepção a sua opacidade e sua historicidade” (Php, 276; 321). Se não fosse pelo tempo, compreendido pelo autor não como momentos que se sucedem indefinidamente, mas enquanto temporalidade encarnada, a síntese seria total e o objeto desapareceria sob nossos olhos. O que ocorre é uma distensão e retomada contínuas em um movimento de temporalização igualmente contínuo, garantindo-se assim, ao mesmo tempo o inacabamento próprio ao mundo e aos objetos – já que eles não são puros em-si – e a retomada ativa deles pela percepção. O mundo sempre se dá a partir dos horizontes temporais abertos pelo sujeito da percepção, por isso, sem ela não há tempo e, como descobrimos na seção sobre a motricidade, tampouco haveria espaço. É preciso, então, compreender como tempo e espaço se imbricam na experiência perceptiva, como ambos, cada um à sua maneira, desdobram um mundo sempre inacabado, nunca inteiramente disponível para a inspeção total de um espírito desencarnado. Um mundo cuja síntese deve sempre ser recomeçada. Sendo a sensação o modo mais elementar de acesso a esse mundo, devemos, agora, perguntarmo-nos sobre o *onde* da sensação e, assim, abrir caminho para outras indagações mais profundas.

### 3.1 O espaço não é uma “forma” de conhecimento

Segundo Merleau-Ponty, partindo das descrições e problematizações já trabalhadas nos capítulos anteriores da *Fenomenologia da percepção* – como também nas seções anteriores deste trabalho –, foi-se capaz de desvelar um novo tipo de intencionalidade. A consciência agora não é mais “não-ser absoluto” e os conteúdos dessa consciência que passou a ter uma espessura não estão mais colocados em uma “camada hilética”. Quer dizer, a partir da encarnação da consciência em um corpo que é mais que uma simples máquina, ou um mosaico de sensações, desvelou-se um modo de ser da intencionalidade que ultrapassa os limites puramente ideais que até então ela possuía. Por isso é preciso compreender o estatuto do espaço no qual esse novo modo de ser habita *efetivamente*; a fim de fazê-lo, nosso autor recorrerá a referências para além do cânone filosófico, recorrendo, mais uma vez, a experimentos de psicologia experimental (Max Wertheimer, George M. Stratton), teorias que intentavam refundar a psicologia (Erwin Straus) ou ainda conferir a ela um estatuto ao mesmo tempo psiquiátrico e metafísico (Eugène Minkowski).

No começo da análise de Merleau-Ponty sobre o Espaço nos deparamos com o diagnóstico aludido pelo autor no que se refere aos sujeitos que “se habitam” mais facilmente ao campo visual invertido na medida em que são mais ativos, isso no âmbito da experiência de Stratton, que consistia na colocação de óculos que invertem, artificialmente, esse campo. Quanto mais ativo o sujeito, ou seja, quanto mais ele *se move* no espaço, mais rapidamente ele conseguirá habitar esse mundo visual estranho, mas no qual ele está efetivamente inserido, mesmo que de maneira transitória e artificial. Como lhe é comum, Merleau-Ponty tecerá críticas às maneiras empirista e intelectualista de explicar o fenômeno descrito acima. O empirismo falha em dar conta dessa experiência porque não entende como pode haver uma *passagem* do mundo orientado para o mundo invertido e, com a retirada dos óculos, as coisas voltarem *ao normal*; já o intelectualismo, cuja subjetividade é sempre constituinte, não pode admitir que esse sujeito *se engane* sobre um mundo habitual que *sempre foi* orientado. Além disso, é impossível para o intelectualismo compreender como o sujeito possui duas representações conflitantes de um mesmo mundo, quer dizer, como ele pode estar confusamente imerso em um espaço visual invertido sendo que seu espaço tátil continua “direito”. O que falta ao intelectualismo é um “aqui” que só uma experiência encarnada pode proporcionar.

E fácil mostrar que uma direção só pode existir para um sujeito que a traça, e um espírito constituinte tem eminentemente o poder de traçar todas as direções no espaço, mas atualmente ele não tem nenhuma direção e, por conseguinte, nenhum espaço, na falta de um ponto de partida efetivo, de um aqui absoluto que possa, pouco a pouco, dar um sentido a todas as determinações do espaço (Php, 286; 333).

Já descobrimos que esse “aqui absoluto” é o corpo, primeiro ponto de ancoragem do sujeito, direção que torna possíveis todas as outras. Descobrir-se-á, nessa discussão acerca da espacialidade, que o corpo mais que uma direção privilegiada, funciona como “ponto de ancoragem” no mundo, ou seja, é a partir de sua inserção *de fato* em uma realidade exterior a si que se pode falar em existência, conhecimento ou percepção. Sem essa primeira coordenada, todas as direções poderiam se traçadas, todos os lugares poderiam ser habitados, sem que, na verdade, houvesse *alguém* para fazer qualquer uma dessas coisas; em suma, não haveria espaço.

Porém, é inegável que há espaço, é inegável também que os sujeitos das experiências de Stratton eram capazes de habitar um mundo invertido visualmente e direito para o tato. Como poderíamos compreender essas duas afirmações se ainda estivéssemos presos nas definições de corpo fornecidas pelo pensamento objetivo? Como seríamos capazes de decifrar uma existência enquanto espacial, como é o caso da existência dos sentidos, se não houvesse espaço? Por isso foi tão imprescindível compreendermos que o corpo não é *só* aquilo que a ciência faz dele e que existe uma relação de familiaridade entre corpo e mundo, que o primeiro habita o segundo, quer dizer, empreende ações no mundo, faz coisas, organiza, destrói, constrói, e tudo mais que se refira a uma *habitação*, no sentido corriqueiro do termo.

Destarte, não é ao corpo físico, habitual, que eu tenho que me referir caso queira compreender as experiências de Stratton ou de Wertheimer<sup>42</sup>, mas ao *poder* que possui esse corpo sobre o mundo. Preciso pensar não no corpo-objeto, mas no “corpo enquanto sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo ‘lugar’ fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer” (Php, 289; 336). Por isso os indivíduos implicados nas experiências são capazes de uma reorganização por assim dizer *espontânea* de seus respectivos campos perceptivos. Com o corpo virtual, os sujeitos conseguem, sem graves dificuldades, inserir-se nos mundos igualmente virtuais produzidos pela interposição dos óculos os pela colocação do espelho. É possível, para eles, mudar de *nível espacial* graças aos poderes

---

<sup>42</sup> Nesta experiência, realizada pelo psicólogo tcheco Max Wertheimer, um espelho colocado em um cômodo inclina sua imagem a 45° e, por essa razão, o indivíduo que está dentro desse quarto vê tudo inclinado, também, a 45°. Porém, mais rapidamente do que o sujeito cujo campo visual foi invertido pela interposição dos óculos de inversão retiniana (Stratton), o sujeito nesse quarto se habitua facilmente à nova configuração perceptiva, rapidamente ele passa a experienciar suas movimentações dentro do quarto como “normais” e não mais oblíquas, ainda que todo seu campo visual esteja inclinado em 45°. Além disso, enquanto o sujeito de Stratton precisou efetuar explorações motoras e progressivamente foi se habituando ao “novo mundo”, na experiência de Wertheimer a experiência tátil não foi necessária, houve uma “redistribuição instantânea do alto e do baixo” (Php, 287; 334).

– limitados – do corpo que é, como já havíamos descoberto, sempre orientado, sempre inserido em determinada situação da qual ele não possui, previamente, os poderes de constituição.

A crítica merleau-pontiana ao espaço enquanto forma de conhecimento repousa, principalmente, na impossibilidade de se diferenciar, como queria Kant<sup>43</sup>, o espaço, das coisas no espaço. Segundo nosso autor, a espacialidade representa um modo originário do ser, “não é preciso perguntar-se por que o ser é orientado, por que a existência é espacial” (Php, 291; 339) pois essa questão só faz sentido no quadro de uma filosofia idealista, para a qual não existe relação direta entre o sujeito e seu entorno. Essa questão só poderia possuir alguma dignidade se tanto o sujeito quanto o objeto pudessem ser “indiferentes ao espaço”. Já vimos, porém, que mesmo as configurações objetivas do que se dá no plano concreto mudam à revelia das intenções ou representações subjetivas, tais mudanças podem ser ocasionadas, por exemplo, simplesmente pelo fato de algum outro objeto ser adicionado ou subtraído em determinada relação figura/fundo, ou ainda devido a uma mudança de luminosidade<sup>44</sup>.

Estabelecer a impossibilidade de se identificar o espaço ao espaço como forma de conhecimento, ou ao espaço objetivo (aquele da geometria, da física clássica ou da geografia física) representa, a nosso ver, um movimento mais importante do que uma simples tomada de posição epistemológica. Merleau-Ponty quer, na verdade, fazer ver o nascimento de uma experiência corporal anônima e anterior a qualquer tomada de consciência que, na realidade, a torna possível. O espaço não pode ser uma forma de conhecimento pois todo conhecimento do mundo está assentado em um “pacto mais antigo concluído entre X e o mundo em geral” (Php, 293; 342), pacto este que só pode ocorrer antes da minha própria inserção no mundo enquanto subjetividade. Sendo que, essa inserção, funciona como a “adesão cega ao mundo” por um “espírito cativo” que é nosso corpo antes de se tornar efetivamente nosso:

E essa adesão cega ao mundo, esse prejuízo em favor do ser não intervém apenas no começo de minha vida. É ele que dá seu sentido a toda percepção ulterior do espaço, ele é recomeçado a cada momento. O espaço e, em geral, a percepção indicam no interior do sujeito o fato de seu nascimento, a contribuição perpétua de sua

---

<sup>43</sup> Esta não é, porém, a única possibilidade de se conceituar o espaço em Kant. Em textos pré-críticos existe uma concepção da espacialidade um tanto mais interessante, segundo nosso ponto de vista baseando-nos nas teorias de Merleau-Ponty. Ali, o espaço ainda não é, ainda, uma condição de possibilidade do conhecimento, ele ainda não está compreendido como intuição *a priori*, mas representa um “‘topos universal’ independente das coisas extensas” (FALABRETTI, 2009, p. 166). A fim de se aprofundar nessa outra face da espacialidade kantiana cf. FALABRETTI, 2009 e MARQUES, 2014.

<sup>44</sup> “Estou sentado em meu quarto e olho as folhas de papel branco dispostas em minha mesa, umas iluminadas através da janela, outras na penumbra. Se não analisar minha percepção e se me ativer ao espetáculo global, direi que todas as folhas de papel me aparecem igualmente brancas. Todavia, algumas delas estão na sombra da parede. (...) Se considero (...) o conjunto do espetáculo, observo que as folhas sombreadas não eram e jamais foram idênticas às folhas iluminadas, nem tampouco objetivamente diferentes delas. A brancura do papel sombreado não se deixa classificar com precisão na série negro-branco” (Php, 261; 304-5).

corporeidade, uma comunicação com o mundo mais velha que o pensamento (Php, 294; 342).

Portanto, não se trata de inviabilizar qualquer conhecimento objetivo do espaço em prol de uma descrição puramente fenomenológica deste, mas sim de se compreender que todas as definições, estudos, análises e desdobramentos científicos do espaço estão calcados em um mundo mais antigo que a reflexão. É nesse sentido que devem ser compreendidas as críticas de Merleau-Ponty à ciência clássica que trabalhamos no começo desse capítulo. É a partir dessa adesão cega, também, que podemos compreender como, contraditoriamente, apesar de não haver espaço sem corpo, o espaço e o mundo estão *sempre aí*. A questão da espacialidade abre, dessa forma, um terreno originário da experiência vivida, é a partir dela que se pode conceber e mesmo compreender a “co-naturalidade” entre mundo e corpo, concepção somente aludida na *Fenomenologia da percepção*, mas que será radicalizada e aprofundada no momento dito “ontológico” da filosofia merleau-pontiana; caminho que compartilhamos com o autor neste trabalho.

### 3.2 A impossibilidade da profundidade

Ao definirmos acima a sensação como eminentemente espacial e, a partir disso, o espaço enquanto desdobramento de um “contato primordial com o ser” (Php, 255; 298) proporcionado justamente pela experiência perceptiva, abrimos caminho para a discussão acerca do estatuto da profundidade na filosofia de Merleau-Ponty. Em um primeiro momento, aquele ao qual nos limitamos aqui, essa terceira dimensão do espaço aparece como original e mais uma maneira de expor as limitações e dificuldades do pensamento objetivo em explicar o mundo. Discussão que é, como vimos, um dos pilares da *Fenomenologia da percepção* como um todo.

Uma concepção clássica da profundidade, exemplificada pelas teorias de Berkeley e Malebranche principalmente, aponta que ela não pode ser um dado do mundo. A profundidade seria apenas uma atribuição do sujeito, só ele seria capaz de intuí-la, seja graças a uma capacidade mental de associação de ideias<sup>45</sup> (Berkeley); ou ainda a partir de “uma gênese interior da exterioridade” (UAC, 38) que resultaria em um tipo de ser diferente do puro fato de conhecimento como também da pura objetividade, a extensão inteligível (Malebranche). Dessa forma, essa teoria pode “negar que a profundidade seja visível” (Php, 294; 343). Existe, porém, ainda no quadro da filosofia clássica, outra perspectiva possível de compreensão da

---

<sup>45</sup> Sobre isso Cf. ZUNINO, 2006, p. 56-66.

profundidade que, apesar de distinta de princípio desta última – ou seja, da negação que ela seja visível –, ainda não está de acordo com as intenções de Merleau-Ponty.

Louis Lavelle (França, 1883-1951), predecessor de Merleau-Ponty na cadeira de filosofia do Collège de France e ex-aluno de Bergson e Brunschvicg, publicou, após a Primeira Guerra Mundial, sua tese de doutorado em dois volumes, a saber *La dialectique du monde sensible* e *La perception visuelle de la profondeur*. Vemos, a partir dos títulos escolhidos pelo autor, que se trata de uma abordagem diferente daquela proposta pela filosofia intelectualista, impressão que se confirma em algum grau à medida que trabalhamos esses textos. Apesar de conceber e conceitualizar a existência do corpo próprio, principalmente em *La dialectique...* como “um distrito privilegiado do mundo” (LAVELLE, 1954, p. 189), esse privilégio em nada se assemelha com aquele conferido por Merleau-Ponty. Na verdade, trata-se, para Lavelle, de um jogo de imagens, sendo o movimento, por exemplo, uma atribuição do que ele chama “sentidos internos”, ou seja, imanentes à alma; enquanto o corpo próprio, sendo uma imagem dentre as outras – à maneira bergsoniana – possui apenas “sentidos externos” como a visão, a audição etc.

Não é de se espantar, portanto, que, como afirmou Merleau-Ponty sobre Lavelle, “a vida era a véspera da morte” (*Éloge*, p. 65), ou seja, aquilo que separa o espírito do absoluto é o corpo no qual ele está aprisionado<sup>46</sup>. De toda forma, achamos interessante estabelecer o diálogo entre *La perception visuelle de la profondeur* e a compreensão da profundidade presente na *Fenomenologia da percepção* já que, cada um à sua maneira, os dois livros propõem-se a trabalhar temas até então relegados a um lugar menor na tradição filosófica. Esta, como vimos, afirmava a impossibilidade de se ver a profundidade; Lavelle, por sua vez, quis evidenciar a maneira como a vemos, postulando, então, que ela pode ser vista e, mais ainda, que essa visão pode e deve ser um assunto válido e interessante a ser tratado filosoficamente. É interessante mencionar, porém, que não se trata ali de uma visão do corpo próprio nos moldes compreendidos pela fenomenologia merleau-pontiana.

A tese de Lavelle em seu livro sobre a visão da profundidade reside, basicamente, na defesa da impossibilidade de se ver a profundidade caso haja movimento. Aqui é importante indicar a diferença de natureza entre os sentidos internos (o movimento sendo um deles) e os sentidos externos (a visão). A fim de se ver a profundidade é preciso que se esteja imóvel, no movimento

---

<sup>46</sup> “O corpo próprio é uma imagem da individualização do espírito. Ele é, também, o lugar do sentimento, o intermediário entre a consciência e as coisas, o instrumento a partir do qual o sujeito se une ao real” (LAVELLE, 1954, p. 162).

ela é destruída, restando apenas duas dimensões do espaço: a altura e a largura. Contudo, a inexistência de profundidade em movimento não impede que se formem memórias que poderão, posteriormente, ser associadas resultando, por sua vez, um espaço representado no qual, haverá um sentido irrestrito de profundidade:

A imagem visual do espaço é composta de posições simultâneas e exteriores umas às outras; ela é o campo de todas as ações que podemos realizar, mas que não realizamos. Tais são, também, as características da intuição do espaço. Por outro lado, a oposição entre o espaço percorrido e o espaço contemplado é tão profunda que pareceu irreduzível a muitos psicólogos (LAVELLE, 1921, p. 21).

Vemos que o espaço ao qual se refere Lavelle é o espaço objetivo do pensamento clássico, no qual todas as direções possuem o mesmo valor afetivo sendo, com efeito, um contrassenso pensar em valor afetivo para posições em um espaço isotrópico. Por isso é possível, para o autor, diferenciar um espaço contemplado – da ordem da consciência, das imagens –, de um espaço percorrido, no qual o movimento do corpo imprime uma marca da vida, e não do conhecimento já que “nós vivemos no espaço, mas nós vemos os objetos na representação do espaço” (LAVELLE, 1921, p. 26). Portanto, o espaço contemplado refere-se, assim como a profundidade, à camada de idealidade da experiência perceptiva do mundo sensível; essa diferença entre representado e percorrido, entre os sentidos externos e os internos, é capital para a teoria de Lavelle, já que a distinção sujeito-objeto é uma de suas bases.

Os sentidos internos (como o movimento) não me dão só fenômenos, mas, simultaneamente, fenômenos e o pensamento deles. Os sentidos externos, porém, sempre me

colocam em relação com coisas distintas de mim, que eu não posso conhecer de dentro e que, dessa forma, tornam-se necessariamente para mim representações ou imagens. É precisamente por essa razão que elas são sempre, em algum grau, ilusões cuja realidade eu sinto a necessidade de afirmar (LAVELLE, 1921, p. 26).

Ou seja, sem essa chancela dos sentidos internos, sem a garantia, por parte de uma consciência, da realidade das coisas fora de mim, o mundo não existe plenamente, é sempre aos poderes subjetivos que se deve recorrer a fim de dar validade ao que se apresenta no exterior. Por isso ele pode afirmar que a “profundidade é uma propriedade da visão” (LAVELLE, 1921, p. 37) e não se encontra no mundo; ela é, além disso, o garantidor da separação entre o sujeito e o objeto, entre o espetáculo e o espectador. O mundo compreendido dessa forma volta a ser uma plenitude disponível aos poderes de um sujeito que, ele mesmo, não está imiscuído nesse mundo. Apesar de abrir a possibilidade de se *ver* a profundidade, coisa interdita nas teorias clássicas da percepção, Lavelle não avança no sentido de dar-lhe o caráter original conferido pelas análises merleau-pontianas do espaço.

Mantendo-se fiel à ontologia clássica do objeto, o precursor de Merleau-Ponty no Collège de France, pouco progride em uma questão que se mostra capital para nosso autor: “A análise fenomenológica da vida perceptiva, em particular da visão em profundidade e do tato, confirmou, para Merleau-Ponty, o simplismo da assimilação da percepção a uma pura receptividade, como também aquele de uma inteligência puramente constituinte” (SAINT-AUBERT, 2006, p. 53). É nesse simplismo que cai Lavelle, ou melhor, este último é mais um representante dessa escola de pensamento, apesar de ter tentado proporcionar uma compreensão diferente das questões referentes ao mundo sensível, já que, para ele, as imagens, mesmo possuindo uma relação com o real, não são, elas mesmas, reais; perspectiva que garante, mais uma vez, à consciência a prerrogativa de constituição.

A percepção da profundidade visual, segundo Lavelle, nada mais é do que a luz natural proveniente da intelecção que viria dar a ver uma realidade obscura e estranha ao sujeito, justamente por ser exterior a ele. Nas palavras do autor: a “percepção da profundidade é essencialmente a percepção da luz” (LAVELE, 1921, p. 54), e o jogo existente entre o mundo e o sujeito é basicamente uma diferença de luz e sombras, sem que a primeira possa, de qualquer maneira que seja, provir do mundo que é, por excelência, escuridão. Em suma, a profundidade como explicitada por Lavelle não é, de fato, diferente daquela defendida pelo intelectualismo criticado por Merleau-Ponty na parte do capítulo “O espaço” da *Fenomenologia*, dedicada a ela. O que a interdição da visão da profundidade e a teoria defendida por Lavelle possuem em comum é o fato de ambas subsumirem essa dimensão da realidade a um tipo de intuição. A profundidade não é um modo de ser intuitivo, ela não pode ser o correlato de uma consciência capaz de sobrevoar o ambiente no qual ela estaria apenas idealmente inserida. Sem a motricidade, esta sim seu correlato a nosso ver, não há profundidade – vale lembrar aqui que, para Lavelle, a profundidade só pode ser vista por alguém em repouso, que o movimento, assim que começado, a destrói.

Na verdade, acreditamos, esse caráter intuitivo da terceira dimensão pode até existir, mas apenas quando pensamos nela, assumindo diante da profundidade a atitude analítica comum ao pensamento objetivo, como descrevemos acima; nesse instante ela se desdobra em largura e altura, em uma distância mensurável e pode, portanto, ser pensada ao invés de vivida. Contudo, essa profundidade pensada, intuída, funciona apenas no registro do “recalque de nossa experiência efetiva” (Php, 295; 343), não sendo, por isso mesmo, interessante para uma análise fenomenológica dessa dimensão do espaço. A profundidade, como é defendida por Lavelle e Berkeley, apesar das diferenças entre essas concepções, possui um ponto em comum: ambas se

referem a um ponto de vista do sujeito extramundano, de sobrevoo, pois, um espírito que paira sobre o mundo é capaz de compreender intuitivamente que ela nada mais é que a “*largura considerada de perfil*” (Php, 295; 343). Se nossa experiência efetiva não dá conta de percebê-la dessa maneira é simplesmente por que, enquanto seres encarnados que somos, sempre em situação, sempre restritos a determinado ponto efetivo do espaço, estamos “mal situado[s] para vê-la” (Php, 295; 343 – colchetes nossos). Por estarmos sempre em uma situação desfavorável para ver a profundidade, isto é, por não sermos Deus, compreendemos o porquê das possíveis críticas de Lavelle e Berkeley à maneira como concebemos essa dimensão do espaço percebido que, como vimos, nos interdita a habitação em um espaço isótropo, onde todas as infinitas direções são igualmente possíveis, válidas e percorríveis (LAVELLE, 1921, p. 2), base da teoria lavelliana da visão da profundidade.

### 3.3 A profundidade possível

Antes de se perguntar sobre a profundidade é preciso, como fizemos nos parágrafos acima, desvencilhar-nos de pressupostos impregnados em sua concepção. Pressupostos esses que possuem, como a maioria daqueles trabalhados nesse texto, uma origem comum: o prejuízo do mundo ou a pressuposição de um mundo *tout fait*. Segundo Merleau-Ponty, a partir de um estudo rigoroso da profundidade é possível rejeitar tal prejuízo, encontrar a originalidade dessa dimensão e, em última análise, deslindar o elo primordial entre aquele que percebe e o mundo. A profundidade é a dimensão “mais existencial” do espaço,

ela não se indica no próprio objeto, evidentemente ela pertence à perspectiva e não às coisas; portanto, ela não pode nem ser extraída destas, nem ser posta nelas pela consciência; ela anuncia um certo elo indissolúvel entre as coisas e mim, pelo qual estou situado diante delas (...). Reencontrando a visão da profundidade, quer dizer, uma profundidade que ainda não está objetivada e constituída de pontos exteriores uns aos outros, ultrapassaremos mais uma vez as alternativas clássicas e precisaremos a relação entre o sujeito e o objeto (Php, 296; 345).

Com a profundidade observamos uma relação entre o indivíduo e o mundo que não pode ser subsumida a uma simples relação analítica de doação de sentido pelo primeiro. Ela nos dá acesso a um mundo (Php, 296; 345), antes de ser a responsável por dar sentido a esse mundo. Por isso é importante que compreendamos que, mais que existir, mais que ser passível de ser vista, sem a profundidade não há mundo. O que Berkeley e Lavelle negam é, segundo essa perspectiva, a existência mesma de um mundo diante de nós, no qual podemos nos mover e encontrar polos de atração ou repulsão, lugares de perigo ou conforto, em suma, eles negam um “meio”, um “entorno” à existência humana, nos moldes como esses são compreendidos pela filosofia de Merleau-Ponty, desde *A estrutura do comportamento*.

Essa negação se dá a partir de determinadas regras ou preceitos que podem ser resumidos da seguinte maneira: “A experiência da profundidade segundo as concepções clássicas consiste em decifrar certos fatos dados – a convergência dos olhos, a grandeza aparente da imagem – recolocando-os no contexto de relações objetivas que os explicam” (Php, 297; 346). Dessa forma, estaríamos ao mesmo tempo liberados de uma percepção corporal da profundidade, já que grandeza aparente e convergência dos olhos são fenômenos analíticos e fisiológicos, nada subjetivos, como também teríamos um mundo sem sentido diante de nós, um mundo cujo significado só pode ser atribuído por um ser capaz de sobrevoar tal realidade e, assim, conferir-lhe um sentido que é faltante em sua realidade como mundo. Seguindo essa perspectiva, transformaríamos, de um só golpe, o mundo em objeto e o sujeito em espírito desencarnado. Lavelle, Berkeley e Malebranche estão imersos no que nosso autor chama “mundo clássico”; mais que isso, eles auxiliam a fundar e manter vivo tal mundo cujo principal emblema é a clareza, justamente aquela sinônimo de visão para Lavelle. Nesse mundo clássico, “temos a segurança de um pensamento que não duvida de estar destinado ao conhecimento integral da natureza, nem de eliminar todo mistério do conhecimento do homem” (C, 67). Nele, é possível afirmar seja a inexistência da visão em profundidade, seja a subsunção dessa dimensão a um jogo de imagens no qual a consciência possuiria a última palavra.

Não é sob esse pressuposto, todavia, que repousa a teoria de Merleau-Ponty. Nosso autor intenta descrever a profundidade tendo como base o “mundo moderno” no qual abundam “reservas e restrições”; um mundo “que não exclui nem fissuras nem lacunas” (C, 68). A profundidade sendo uma das representantes dessas lacunas, já que é impossível, por exemplo, afirmar o tamanho de um homem a duzentos passos caso mantenhamos a percepção natural – quer dizer, esse tipo de medição está intimamente ligado à atitude analítica, presente principalmente no pensamento objeto, cujos limites já foram explicitados. Para nosso autor, trata-se, antes, de uma relação impossível de ser objetivada por ser a origem de toda objetivação possível. Objetivar a visão em profundidade é, como faziam alguns pintores – à exceção de Cézanne, Braque, Picasso, para citar alguns casos de pintores “modernos” – isolar um elemento da paisagem do entorno, adotar uma visão analítica frente à realidade, evitando-se, assim, a coexistência daquele que vê com a paisagem vista que seria posteriormente pintada. Até pode haver relações objetivas no âmbito da profundidade, mas elas são secundárias, já que a percepção natural – e não aquela da visão analítica – é “iniciação ao mundo” (Php, 297; 346) sendo preciso reconhecer “a ordem fenomenal como uma ordem original” (Php, 298; 347) e não como uma fonte de erros cuja obscuridade imanente deveria ser resolvida por um pensador situado fora

dela. É preciso situar-se no mundo moderno e adotar uma postura igualmente moderna a fim de compreendê-lo, descrevê-lo, em suma, descrever a percepção que temos dele.

Em uma estrada muito reta e muito longa, por exemplo, para o sujeito que está diante dela, as retas presentes nas margens “parecem”, ao longe, convergir para o mesmo ponto, mesmo que o indivíduo “tenha consciência” que duas retas paralelas jamais se cruzam em qualquer ponto. Nesse exemplo da estrada, admitimos que vemos um possível ponto de convergência entre as retas paralelas e a percepção que temos do espetáculo não é mascarada por nenhuma qualidade ou categoria objetivamente imposta. Mesmo que tenhamos consciência de que jamais, em hipótese alguma, duas retas paralelas podem vir a se cruzar, continuamos a *ver*, lá ao longe, as margens da rodovia convergindo uma em direção à outra, continuamos a ver uma convergência *em profundidade*.

É justamente o ser “paralelas em profundidade” aquilo que faz do fenômeno observado algo inteiramente diverso de sua “realidade objetiva”, defendida pelo pensamento objetivo e na qual, com efeito, é impossível que haja a convergência das margens paralelas da estrada. Segundo Merleau-Ponty, “através de sua deformação virtual, *estou na estrada ela mesma*, e a profundidade é essa própria intenção que não põe nem a projeção perspectiva da estrada, nem a estrada ‘verdadeira’” (Php, 302; 351). Da mesma forma, quando observo uma pessoa ao longe, ela só se torna extremamente pequena se me coloco na perspectiva analítica em relação à visão dessa pessoa, se eu isolo aquela imagem do restante do contexto e se “meço a grandeza aparente” daquele elemento apartado de seu entorno (Php, 302; 351). Em vista disso, as imagens de um mesmo rapaz visto a cem metros de distância e a dois, não são nem maiores nem menores. O jovem está (e, por conseguinte, sua imagem) “aquém do igual e do desigual, ele é *o mesmo homem visto de mais longe*” (Php, 302; 352), não sendo o caso, aqui, de nos valermos de um possível olhar analítico que mede as distâncias e assim compreendermos a “verdade” dessa comparação, mas apenas de percebermos esse mesmo rapaz mais ao longe ou mais perto de nós<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> No *Primado da percepção* temos uma discussão parecida: “A coisa percebida não é uma unidade ideal possuída pela inteligência, por exemplo, uma noção geométrica; é uma totalidade aberta para o horizonte de um número indefinido de visadas perspectivas, que se recortam segundo certo estilo, estilo que define o objeto de que se trata. A percepção é, portanto, um paradoxo, e a própria coisa percebida é paradoxal” (PPCP, 49). Não é difícil, então, compreender a importância da manutenção da ambiguidade nos escritos de Merleau-Ponty, fato que se segue até o fim de sua carreira. Tentar impor ao percebido a rigidez do pensamento objetivo só faz mascarar o mundo e dificultar a compreensão dos problemas sobre os quais nos debruçamos. Há uma retomada direta da questão da visão em profundidade também em *O mundo sensível e o mundo da expressão*: “não posso dizer que penso a estrada no horizonte como igual em largura a aqui, ou que penso o homem no horizonte, ponto movente, como igual ao homem próximo (...). Há encolhimento, encolhimento perceptivo – há verdade da aparência como

Em outro momento da *Fenomenologia da percepção*, nos deparamos com uma conclusão parecida com essa a respeito da visão em profundidade. Merleau-Ponty afirma, na “Introdução”, que na ilusão de Müller-Lyer, “os dois segmentos de reta, (...), não são nem iguais nem desiguais; é no mundo objetivo que essa alternativa se impõe” (Php, 12; 27). Essas retas, então, não devem ser afirmadas como iguais ou desiguais entre si, mas somente “diferentes” uma da outra. Todo o problema, neste caso, reside no fato de que o pensamento objetivo exige que essa comparação seja feita, “sem ver que o próprio do percebido é admitir a ambiguidade, o ‘movido’, é deixar-se modelar por seu contexto” (Php, 18; 33). Isto posto, é no mínimo forçado que queiramos estabelecer igualdade ou desigualdade entre as retas. Segundo o autor, isso até pode ser feito, mas por “uma percepção analítica que não é natural” (Php, 18; 33), não sendo, entretanto, com essa percepção analítica que devemos nos preocupar. Analogamente, pois, à discussão acerca da profundidade, podemos concluir, novamente, que a experiência perceptiva não deve se submeter aos imperativos do pensamento objetivo para, assim, ganhar dele um suposto estatuto de verdade. Colocar em questão uma “estrada verdadeira” aquém daquela que se percebe em profundidade e exigir que as retas da ilusão de Müller-Lyer sejam comparáveis e comparadas objetivamente, longe de ser uma questão de verdade ou falsidade, é, com efeito, algo de segunda importância, derivado de uma experiência originária que nos dá as retas como iguais e desiguais e as margens paralelas da estrada *convergindo* no horizonte.

Ao ignorar a profundidade e afirmar que o homem visto a cem metros é *menor* que aquele que vemos a dois, retorna-se à visão analítica, que não nos dá o fenômeno em sua aparição primordial; ao contrário, analisa-o a partir de elementos alheios à experiência. A questão da grandeza aparente refere-se, efetivamente, aos pontos de ancoragem que são oferecidos pelo espetáculo ao “poder explorador” possuído por mim: meu corpo<sup>48</sup>. O homem visto a cem passos “oferece ao meu olhar pontos de apoio menos numerosos e menos precisos”, e, além disso, ele “ocupa menos completamente meu campo visual” (Php, 302; 352), decorrendo disso a imagem

---

aparência – há essa estrutura expressiva do horizonte” (MSME, 87); e é essa verdade da aparência enquanto aparência o ponto interessante do trabalho sobre a profundidade nessa obra, a *realidade* ganha novos contornos e passa a ser compreendida a partir de uma perspectiva menos dualista do que na *Fenomenologia*.

<sup>48</sup> “Se olharmos um homem a grande distância, não poderemos dizer que esse homem é do tamanho de uma mosca, mas a distância não é homogênea à altura e à largura: ela é a dimensão da inaturalidade. Esse homem é uma presença que, por enquanto, está longe, mas que, acolá, é tal qual eu o sentiria se o visse de perto. Em percepção livre, não há medida comum entre o objeto próximo e o objeto distante porque eles se situam em duas dimensões distintas” (Sorb, 540). O fenômeno da grandeza aparente reafirma a impossibilidade de nos balizarmos pelas indicações do pensamento objetivo sobre a percepção e a inserção do sujeito no mundo por seu corpo; ao tomar a profundidade, nessa citação dos cursos da Sorbonne identificada à “dimensão da inaturalidade”, como um fator originário e a visão como promiscuidade entre visível e vidente, Merleau-Ponty dá mais um passo em direção à tentativa de problematizar as divisões estanque herdadas do pensamento objetivo e da filosofia clássica.

menos clara que eu possuo dele, sem que isso seja um impedimento de fato a essa visada mais longínqua.

De maneira semelhante, a lua enorme no horizonte é motivada pelas coisas interpostas entre ela e meu olhar que me dão pontos de ancoragem mais efetivos, permitindo, assim, que eu veja a lua muito grande, já que, no momento de seu surgimento no horizonte, possuo referenciais de grandeza entre mim e ela. Porém, ao contrário do que afirma Malebranche<sup>49</sup>, esses referenciais não são da ordem da pura materialidade, em cuja organização precisaria agir um tipo de julgamento que em nada modifica nosso “saber” que, *de fato*, a lua não é maior no horizonte do que o é no zênite<sup>50</sup>. “A grandeza aparente vivida, em lugar de ser o signo ou o índice de uma profundidade em si mesma invisível, é apenas uma maneira de exprimir nossa visão da profundidade” (Php, 300; 349-350). A profundidade é, para nosso autor, uma dimensão primordial, porque as coisas no mundo se organizam “naturalmente” em profundidade; não é meu olhar que coloca nelas essa qualidade. Quando observamos um quadro, por exemplo, o desenho existente ali “procura seu equilíbrio escavando-se segundo a profundidade” (Php, 303; 354). Porém, não se trata somente de uma propriedade em-si do desenho ou do mundo que se organiza, existe também uma “participação” ativa do indivíduo que vê, pois, “a profundidade nasce sob meu olhar porque **ele** procura ver *alguma coisa*” (Php, 304; 354 – negritos nossos). Conseqüentemente, tanto o espetáculo se organiza já em profundidade quanto meu corpo é essa potência intencional que sempre intenta perceber “alguma coisa” da melhor maneira possível.

Se algo está ao longe, em profundidade, isso não significa que esse algo se furta completamente a meus poderes de corpo, mas apenas que “a coisa começa a escorregar sob a apreensão de nosso olhar, e que ele a esposa menos estritamente. A distância é aquilo que distingue essa apreensão esboçada da apreensão completa ou proximidade” (Php, 302; 352). A profundidade nos recorda e nos remete a nossa finitude, aos limites e potências de nossa situação enquanto seres encarnados, ela nos lembra, ainda, que nosso poder em relação ao mundo não é irrestrito

---

<sup>49</sup> Para um aprofundamento acerca da questão da percepção em Malebranche cf. KONTIC, 2019.

<sup>50</sup> Uma das maneiras de se certificar que as duas luas são do mesmo tamanho é, segundo Merleau-Ponty, interpor uma moeda entre o olhar e o astro no céu, seja quando ele está nascendo no horizonte, seja quando está no alto. No entanto, para o autor, essa atitude é mais um exemplo da visão analítica que comentamos acima; com ela o que ocorre, longe de ser uma percepção mais acurada da realidade, é, com efeito, uma perda de mundo. Sobre a interposição de elementos para medir a grandeza aparente e a visão o autor nos diz: “nesse meio tempo o mundo percebido desapareceu: só posso obter o denominador comum ou a medida comum que permite a projeção plana renunciando à simultaneidade dos objetos. Quando eu via em um único olhar a moeda e a lua, era preciso que meu olhar se fixasse em um dos dois, o outro me aparecia então à margem, objeto-pequeno-visto-de-perto, ou objeto-grande-visto-de-longe, incomensurável om o primeiro, e como que situado num outro universo” (PM, 73; 100-1). A dimensão responsável por “arbitrar esse conflito” (PM, 73-4; 101) e garantir a coexistência desses impossíveis é justamente a profundidade.

e que o espetáculo do mundo é irreduzível às capacidades do sujeito, sejam elas corpóreas ou intelectuais. Contrariamente ao que defendia Lavelle, a profundidade em Merleau-Ponty depende diretamente da motricidade do corpo próprio pois, só podemos ter a experiência de algo no horizonte, ou da estrada cujas margens convergem para um mesmo ponto, por sermos capazes de ultrapassar essas distâncias, seja pelo movimento dos olhos, seja por aquele do esquema corporal em sua totalidade.

Vetö (2008, p. 426-428) esclarece que, apesar de a análise merleau-pontiana se reduzir, em grande medida, à questão da profundidade, as outras duas dimensões – altura e largura – são igualmente importantes e originárias, tendo em vista o caráter estrutural da percepção do esquema corporal, fator que impossibilita que se isole uma das dimensões e, assim, ela seja a única relevante para a experiência perceptiva. A ressalva do comentador nos auxilia, inclusive, a nos afastar – ainda mais – da perspectiva de Lavelle em *La perception visuelle de la profondeur*. Isso porque, na obra de 1921, Lavelle separa as dimensões da percepção e afirma a independência da profundidade em relação à altura e à largura; sendo apenas a primeira aquela responsável por ser percepção da luz, do que pode ser visto. A recusa de Merleau-Ponty em conferir apenas à profundidade o protagonismo evita o desmembramento da experiência corporal e, por consequência, a necessidade de uma síntese a ser feita por uma consciência constituinte, situada *fora* dessas dimensões. No entanto, é evidente que a descrição merleau-pontiana, bem como a nossa, do espaço primordial outorga à profundidade uma centralidade irrecusável. Assumir essa postura que intenta segregar as dimensões para, assim, poder avaliá-las segundo sua importância, nos encerraria mais uma vez nas armadilhas do pensamento objetivo e nos pré-juízos do mundo. Segundo Vetö,

é para a reflexão geométrica que a altura e a largura designam uma justaposição de partes do espaço quando o saber perceptivo ensina que as coisas do espaço ‘coexistem porque são todas envolvidas na tomada única de nosso corpo sobre o mundo’. Altura, largura e profundidade são apenas momentos de articulação dessa tomada (VETÖ, 2008, p. 428).

Por que motivo Merleau-Ponty resolve dar essa primazia, ainda que teórica, neste momento, à profundidade? Devemos levar em consideração sua importância atestada por momentos posteriores de sua empreitada filosófica. Em *O olho e o espírito*, último texto efetivamente levado a cabo pelo fenomenólogo, existe uma longa passagem sobre a questão da profundidade<sup>51</sup>. Ela é, neste texto, largamente associada ao par visibilidade/invisibilidade, tão

---

<sup>51</sup> Neste texto, que trabalharemos com atenção posteriormente, a profundidade aparece como “minha participação em um Ser sem restrição” (OE, 46; 28); como “a reversibilidade das dimensões” (OE, 65; 35) e, finalmente, ela é um dos “ramos do Ser”, junto ao movimento, à forma, à cor, (OE, 85; 45). É inegável, portanto, o alcance cada vez mais ontológico que será atribuído à profundidade, o que trará como consequência a revisão da afirmação

caro à última ontologia merleau-pontiana. Barbaras (1991, p. 238 – tradução nossa) afirma: “enquanto as outras dimensões são desdobradas diante do sujeito e parecem pertencer às coisas mesmas, a profundidade é considerada a partir do sujeito, exprime sua perspectiva sobre o mundo, corresponde ao desdobramento mesmo da exterioridade”. Disso decorre a afirmação de que ela é, em relação às outras, “a mais existencial” – o que é diferente de afirmá-la como a única existencial:

Largura e altura, enquanto relações entre objetos, são derivadas e, em seu sentido originário, são, elas também, dimensões ‘existenciais’. (...) O vertical e o horizontal, o próximo e o longínquo são designações abstratas para um único ser em situação, e supõem o mesmo ‘face-a-face’ do sujeito e do mundo (Php, 309; 360).

Existe, segundo Merleau-Ponty, uma “recomendação” por parte dos fenômenos à nossa capacidade perceptiva que, em geral, atende a ela: “na percepção normal (...) o sentido do percebido me aparece como instituído nele e não como constituído por mim” (Php, 305; 355). Não há, portanto, um papel fundador de uma consciência constituinte no ato perceptivo, mas um apelo, por parte dos fenômenos, que solicita nossa percepção. Como vemos aparecer em *O mundo sensível e o mundo da expressão*, a diferença entre corpo e mundo só pode ser definida posteriormente à existência de um e de outro, fica evidente ali que eles possuem entre si uma relação de fundação, já que o mundo percebido “já supõe a função expressiva” (MSME, 47). Ou seja, a emergência desse sentido, que, voltamos a dizer, não pode ser constituído, ocorre de maneira exemplar quando atestamos a presença da profundidade, o que não quer dizer que as outras dimensões não me deem também esse sentido do mundo.

O olhar, que observa o desenho em profundidade de um quadro, por exemplo, é “este gênio perceptivo abaixo do sujeito pensante, que sabe dar às coisas a devida resposta que elas esperam para existir diante de nós” (Php, 305; 356). Ele é, também, “uma espécie de máquina de conhecer<sup>52</sup>, que apreende as coisas por onde elas devem ser apreendidas para se tornarem espetáculo, ou que as recorta segundo suas articulações naturais” (Php, 305; 355). Assim sendo, existe uma relação de cumplicidade entre o corpo e o mundo, entre a maneira pela qual o espetáculo do mundo se organiza espontaneamente e as “ferramentas” que possuímos para

---

presente na *Fenomenologia da percepção*, segundo a qual as três dimensões do espaço são igualmente “existenciais”.

<sup>52</sup> Em *O mundo sensível e o mundo da expressão*, Merleau-Ponty aprofunda essa ideia de “máquina” estendendo-a ao corpo próprio, definido ali como “‘máquina de viver’ o mundo, o fornecedor da indivisão graças a sua espacialidade privilegiada” (MSME, 92). Essa terminologia, porém, em nada se assemelha à concepção mecanicista do corpo já tão criticada pelo autor na *Fenomenologia*, ela não é um passo para trás em relação ao que foi adquirido no livro de 1945. Merleau-Ponty toma de empréstimo de Valéry tal conceito a fim de estabelecer a irredutibilidade da experiência espacial a um espaço objetivo, sendo o mundo, segundo essa perspectiva, “um prolongamento de meu corpo” (MSME, 91-2). Trabalharemos melhor essa questão na próxima parte desta tese.

perceber essa organização. Tal cumplicidade só faz reiterar a suposição da função expressiva presente no mundo sensível e esclarece o papel fundamental da profundidade nessa relação, já que, lembrando-nos que nunca possuímos inteiramente o mundo, que ele nunca se dá como pura transparência, a terceira dimensão do espaço permite que, ainda que de maneira incompleta e sempre reenviando a outros perfis da coisa, percebamos o mundo em sua riqueza.

Uma vez que a profundidade foi descrita e suas manifestações exemplificadas, falta, agora, elucidar a relação entre espaço e tempo a partir da qual é possível falar em uma quase-síntese da profundidade. Esse vocabulário estranho torna-se necessário tendo em vista que essa “síntese” não é bem uma síntese, pois há sempre uma “dimensão de ausência” que escapa aos sentidos (Php, 274; 318), e que, no caso da profundidade, é dada pelo tempo. Como afirma o autor, na visão de um objeto em profundidade, ao mesmo tempo eu não o possuo e tenho-o junto de mim. Isso se deve à imbricação do tempo e do espaço desvelada nas relações de profundidade. A distância existente entre o observador e o objeto em profundidade não pode ser resumida apenas a uma distância espacial delimitada por fronteiras objetivas bem definidas. Existe uma camada temporal imiscuída nas distâncias espaciais percebidas que fazem parte da constituição mesma do nosso corpo, do mundo e da experiência que temos dele.

No entanto, representaria um contrassenso afirmar essa quase-síntese como independente do corpo e de sua situação de ser encarnado, pois “a organização da experiência remonta à atividade transcendental do corpo. (...) é necessário que o tempo surja *por meio* do corpo” (FERRAZ, 2006, p. 206). O próprio Merleau-Ponty nos livra de uma suposta “criação” do tempo pela subjetividade, pois esta nos jogaria, novamente, em um idealismo difícil de ser superado. Segundo ele “meu corpo toma posse do tempo” (Php, 277; 321) e por esse motivo a subjetividade temporal “está sempre inserida em alguma situação organizada previamente pelo esquema corporal” (FERRAZ, 2006, p. 205). Quando vejo o homem a cem metros de distância, ele está tanto no espaço quanto no tempo, já que a percepção nos dá “um campo de presença” onde as coisas estão dispostas segundo a inseparável ordem dos “coexistentes” – espaço – e a dos “sucessivos” – tempo. Por isso devemos encarar a questão da profundidade não no âmbito do pensamento e da ubiquidade, mas “como possibilidade de um sujeito engajado” (Php, 309; 360) tanto espacial (ser em situação) quanto temporalmente. Tal engajamento, entretanto, se dá a partir da experiência do corpo próprio, que possui certo poder sobre seu entorno, poder este que, como mencionamos, não é total e, por isso, não pode ser associado àquela tendência à universalização e ao sobrevoos da consciência da filosofia clássica, bem como das ciências modernas.

A partir da elucidação dessa impossibilidade de se separar tempo, corpo e espaço, fica mais fácil compreender o espaço enquanto “meio de coexistência” (Php, 255; 298<sup>53</sup>) e ele é desdobrado graças às sensações sendo, por sua vez, “contato primordial com o ser” (Php, 255; 298). Eu sou conatural ao ser, por isso encontro sentido para ele, mesmo não tendo sido eu a responsável por dar esse sentido. Com base nisso, as afirmações presentes na primeira obra de Merleau-Ponty sobre o mundo enquanto estrutura, ganham força. No livro de 1938, o mundo se apresenta, se organiza, a partir de formas, e não por elementos isolados que demandariam um tipo compreensão baseado em relações causais que se dariam em um espaço isotrópico. A forma é, concomitantemente, “um conjunto que tem um sentido” e uma constituição autônoma, que “se altera ou se reorganiza diante de nós como um espetáculo” (SC, 338; 344-5). Sendo assim, ao mesmo tempo em que as formas nos apresentam o mundo e são a maneira mesma a partir da qual é possível que ele se dê a nós, elas impedem que o vejamos de maneira completa, transparente e acabada. É nesse sentido que devemos compreender a profundidade e a espacialidade como signos dessa coexistência entre o mundo e o sujeito que nele habita, coexistência que interdita uma visada total da realidade e, simultaneamente, dá a ela um estatuto mais amplo que aquele conferido a ela pelo pensamento objetivo, a saber, um ajuntamento de puras coisas que repousam em si.

De maneira análoga, ao mesmo tempo em que o corpo nos possibilita acessar este mundo e é, como diz Merleau-Ponty, o “veículo do ser no mundo”, ele nos limita por tornar impossível obter-se uma visada completa do que quer que seja, devido ao caráter perspectivo das aparições e à situação intrínseca ao esquema corporal. Sendo assim, fica difícil defender uma espacialidade baseada na disposição simultânea e isotrópica dos elementos, sendo mais coerente assumir esse outro espaço, permeado por relações afetivas e motivadas entre as coisas e os corpos, no qual a simultaneidade não representa uma característica pré-objetiva, antepredicativa e existencial. Esta simultaneidade seria, nesse caso, apenas uma mediação imposta posteriormente pelo pensamento objetivo para fins de análise, medição e fixação de verdades que, de fato, provém do mundo sensível, sem, no entanto, esgotá-lo. Ao tratar o acesso ao mundo como “coexistência” e, como já dissemos algumas vezes, nossa inserção nesse

---

<sup>53</sup> Aqui é necessário que apontemos uma grave divergência entre a tradução da *Fenomenologia da percepção* à qual nos referimos neste trabalho e a edição original. Enquanto lemos nas páginas 255-6 do original “un milieu de *coexistence*, c’est-à-dire d’un espace” (nós sublinhamos), a tradução na 4ª edição, lançada em 2011 pela editora Martins Fontes, afirma: “um meio de *experiência*, quer dizer, de um espaço” (p. 298 – nós sublinhamos). Em nenhum dicionário francês de definições que consultamos foi possível encontrar um sentido que se assemelhasse minimamente à proposta da tradução. Por esse motivo optamos por traduzir “*coexistence*” por “coexistência” no corpo da tese.

mesmo mundo como “habitação” devemos, à luz do que afirma Falabretti (2009, p. 173), levar em consideração “todas as implicações que separam a condição de estar em um lugar daquela de morar em um lugar”. Ao habitar o mundo, ao invés de simplesmente estar nele, o sujeito pode, de fato, ser situado, pois é impossível considerar qualquer relação à distância, de sobrevoos, frente ao mundo. É preciso que a relação de coexistência seja levada às últimas consequências, sem o que, a habitação se tornaria uma simples estadia, uma passagem, na qual inexisteriam relações afetivas entre aquele que ali está e o “ali” em questão.

O espaço objetivo, como vimos, longe de ser aquele ao qual devemos sempre nos reportar se quisermos compreender a espacialidade, representa, com efeito, somente um recorte de um espaço originário, primordial, pré-lógico, de onde todos os outros são extraídos. Existe uma multiplicidade de experiências espaciais, e isto não é uma contradição, já que o mundo só precisaria ser “absoluto” se houvesse uma “consciência absoluta” cuja demanda devesse ser atendida por essa “unidade”. Contudo, observamos que a consciência não é mais desencarnada, ou, como nos diz Merleau-Ponty, ela não pode mais “sobrevoar” o mundo e extrair dele as respostas que almeja. O que existe é uma situação perene, um corpo que traz em si as potencialidades da ação, além de ter a capacidade da reflexão. Para nosso autor, não devemos mais separar corpo e consciência, e a questão do movimento, bem como aquela da profundidade, ilustram o ponto que defendemos aqui:

O movimento do corpo só pode desempenhar um papel na percepção do mundo se ele próprio é uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento. É preciso que o mundo esteja, em torno de nós, não como um sistema de objetos dos quais fazemos a síntese, mas como um conjunto aberto de coisas em direção às quais nós nos projetamos. O “movimento gerador do espaço” não desdobra a trajetória de algum ponto metafísico sem lugar no mundo, mas de um certo aqui em direção a um certo ali (Php, 444; 518).

Ou seja, novamente o pensamento de sobrevoos, a ideia de que leis físico-matemáticas podem dar conta da experiência do real, é problematizado e tido, manifestamente, como parcial. Essas posições, esse certo “aqui” que vai *em direção* a um certo “ali”, representam o poder do corpo sobre seu entorno, que, não é e não pode ser absoluto, sendo, assim, bem diferente daquele poder reclamado por uma consciência absoluta cuja existência é o suficiente para engendrar o resto do mundo. Segundo Merleau-Ponty, existe um limite para essa “liberdade” que é devido tanto ao caráter dual do mundo quanto aos paradoxos do corpo: “O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis” (Php, 517; 608). Para que possamos, então, habitar este mundo ambíguo, que se apresenta sempre inteiro, mas nunca inteiramente pronto, também o corpo, o veículo de ser no mundo, nosso “meio” de ter um

mundo, deve comportar em si um nível de ambiguidade, aparecendo não mais como um mero objeto disposto em um mundo de elementos discretos, mas como uma potência motora dotada de poderes sobre o mundo e de uma capacidade de apreender esse mundo. A visão em perspectiva e a experiência do movimento são, pois, modos de se relacionar e experienciar o mundo que revelam e reafirmam a ambiguidade tanto do primeiro quanto do corpo e da subjetividade que ali se inserem.

Quando estamos diante de uma paisagem, ou de um quadro, nos quais os elementos se organizam em profundidade devemos reconhecer ali não uma simples moldura disposta gratuitamente e cujos contornos e mistérios poderiam ser facilmente desvendados pelo poder do nosso olhar. Isso só acontece quando encaramos o espaço vivido como espaço objetivo, aquele que simplesmente contém as coisas no espaço. No espaço cartesiano não há lugar para a profundidade e tampouco para a compreensão do movimento enquanto resposta às solicitações ativas do meio. Por isso é preciso que diferenciemos, como já foi feito em relação ao corpo, o espaço objetivo – que pode *ser visto* pela visão analítica e, na verdade, depende dela para existir –, do espaço fenomenal, aquele que comporta em si as contradições e ambiguidades tão comuns ao mundo *real*, mas ao mesmo tempo tão rechaçadas pelo pensamento objetivo. Este segundo espaço, o espaço do mundo vivido, só pode ser visto e habitado por um olhar que não se subsume àquele do trabalho dos pintores clássicos que meditam em relação paisagem para, assim, poder compreender se tal árvore é *menor* ou *maior* que um homem, quando ambos são vistos em profundidade.

E, assim como a comunicação supõe (...) uma certa montagem linguística pela qual um sentido habita as palavras, da mesma maneira, a percepção supõe em nós um aparato capaz de responder às solicitações da luz segundo seu sentido (quer dizer, ao mesmo tempo segundo sua direção e sua significação, que são a mesma coisa), um aparato capaz de concentrar a visibilidade esparsa, de realizar o que está esboçado no espetáculo. Esse aparato é o olhar, em outros termos, a correlação natural das aparências e de nossos desenvolvimentos cinestésicos, não conhecida como uma lei, mas vivida com o engajamento de nosso corpo nas estruturas típicas de um mundo (Php, 358, 416).

A partir dessa citação, percebemos qual é o estatuto da visão segundo a teoria merleau-pontiana e, mais que isso, compreendemos como pode a profundidade ser um modo privilegiado da percepção, apesar de as duas outras dimensões serem, também, importantes. Ao compreender os dois sentidos da luz, seu significado e sua direção, o olhar, que é parte da estrutura do corpo próprio, possui a chave para a compreensão do mundo em profundidade – embora por muito tempo tenha-se acreditado que não é o corpo que vê, mas a alma. Sem esse “aparato”, que funciona de uma maneira que não cabe nos pressupostos mecanicistas do pensamento objetivo,

como já demonstramos quando analisamos a visão em profundidade, o mundo seria composto apenas de “visibilidades esparsas”.

Apesar disso, não é apenas o olhar o responsável pela organização do campo percebido em profundidade, há, também, uma camada temporal da percepção que permite que vejamos as coisas externas em profundidade ou umas ao lado das outras, enfim, que possamos perceber o mundo enquanto espetáculo. “Quando digo que vejo um objeto à distância, quero dizer que já o possuo ou que ainda o possuo, ele está no futuro e no passado ao mesmo tempo em que no espaço” (Php, 306; 357), ou seja, sem essa espessura temporal que se adensa na espacialidade, não seria possível a experiência da distância e menos ainda a da profundidade. No momento que experienciamos dois objetos distantes entre si, e separados em relação àquele que os vê, temos diante de nós, simultânea e conjuntamente, uma experiência tanto temporal quanto espacial. “A e B são duas posições separadas no espaço e no tempo; ‘aqui’ e ‘lá’ estão, todavia, temporalmente ligados em sua visibilidade; eles são apreendidos como uma relação unitária indivisível” (STRAUS, 2000, p. 203). O que liga as posições A e B entre si e a mim é, além do tempo, a possibilidade de *se mover* em direção a elas, ou seja, a intencionalidade motora do corpo enquanto “aqui” absoluto que pode ou não ser efetivada. Por isso afirmávamos a estreita relação entre a temporalidade e o espaço na experiência da profundidade. Mas é preciso que esse espaço, agora intimamente ligado ao tempo, não seja o espaço do pensamento objetivo:

A distância não é uma determinação atributiva de lugares singulares no espaço; é uma relação de compreensão que é, ao mesmo tempo, universal e pessoal. O distante “ali” é referido ao meu “aqui”. Eu estou no centro, e cada um de nós se encontra do mesmo modo no ponto central de seu mundo, da paisagem que se abre diante dele. Essa relação espacial vivida não pode (...) ser elaborada a partir de elementos espaciais de natureza geométrica, física ou fisiológica. Medido na ordem da origem do espaço geométrico, o fenômeno da distância é paradoxal, e a estrutura do espaço vivido não é compatível com a do espaço conceitual (STRAUS, 2000, p. 202).

É preciso, então, apreender o mundo com base em uma visão muito distante da visão analítica da ciência ou da pintura clássicas. Devemos, ao observar o mundo e viver nele, experimentar

o sentimento de um mundo em que jamais dois objetos são vistos simultaneamente, em que, entre as partes do espaço, *sempre se interpõe o tempo* necessário para levar nosso olhar de uma à outra, em que o ser portanto não está determinado, mas aparece ou transpõe através do tempo (C, 15 – itálicos nossos).

A fim de ter a experiência desse ser inacabado que é o emblema da profundidade, devemos reconhecer a estrutura temporal do sujeito e do mundo, reconhecer que a percepção e o campo de presença são sempre organizados segundo duas dimensões: “a dimensão aqui-ali e a dimensão passado-presente-futuro” e que, mais especificamente, “a segunda permite compreender a primeira” (Php, 307; 357). Decorre disso a necessidade de se refundar, inclusive, a noção de síntese que, a partir dos elementos explicitados anteriormente, não pode mais ser

compreendida sob a égide do pensamento objetivo, quer dizer como prerrogativa exclusiva de uma consciência desencarnada. A síntese da profundidade, como afirma Merleau-Ponty, deve ser encarada como uma “síntese de transição”, cujos elementos estão dispostos igualmente no tempo e no espaço e aparecem, por sua vez, a um sujeito que possui, como o mundo, uma espessura corporal inalienável e irredutível aos poderes de uma suposta consciência constituinte.

A síntese deve ser uma síntese de transição porque ela “não liga perspectivas discretas, mas (...) efetua a ‘passagem’ de uma à outra” (Php, 307; 358). Não é difícil compreender isso se nos lembramos que a profundidade é organizada a partir de intervalos entre as coisas e eu, e entre as coisas elas mesmas. Por isso seria problemático, seguindo essa perspectiva, conceber uma realidade na qual a existência de perspectivas realmente discretas<sup>54</sup> fosse possível. Isso só ocorre em uma realidade não mais organizada a partir da configuração figura/fundo que é, durante todo percurso do pensamento de nosso autor, a maneira como a realidade, e mesmo nossa experiência perceptiva, se estruturam; quer dizer, essa maneira de compreender a realidade só faz sentido para o pensamento objetivo que crê na possibilidade de um sujeito acósmico, separado factualmente de sua realidade.

Porém, a partir do estudo da profundidade e da espacialidade vividas chegamos à conclusão de que tal subjetividade não é a regra, mas uma maneira encontrada pela filosofia e ciência clássicas de aumentarem seu alcance teórico. Em resumo: “a profundidade não pode ser compreendida como pensamento de um sujeito acósmico, mas como possibilidade de um sujeito engajado” (Php, 309; 360) e esse engajamento se dá tanto temporal quanto espacial e corporalmente. Não é possível postular e defender a existência de um pensamento de sobrevoos pois “a profundidade revela *imediatamente* o elo do sujeito ao espaço” (Php, 309; 360 – itálicos nossos). Mostra-se necessário, agora, compreender como a relação entre tempo e espaço é descrita por nosso autor nesse momento de sua filosofia para, assim, entendermos de que maneira a dimensão “passado-presente-futuro” possibilita que compreendamos a dimensão “aqui-ali”.

---

<sup>54</sup> “O mundo está aí antes de qualquer análise que eu possa fazer dele, e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações, depois os aspectos perspectivados do objeto, quando ambos são justamente produtos da análise e não devem ser realizados antes dela. A análise reflexiva acredita seguir em sentido inverso o caminho de uma constituição prévia” (Php, IV; 5).

### 3.4 Sobre a temporalidade

Na *Fenomenologia da percepção* o tempo é aquilo que dá unidade prática à obra e seus conceitos. Tanto o corpo, quanto a percepção, e mesmo o espaço, são pensados e referidos à esfera temporal que os atravessa. Em relação a este último, que nos interessa particularmente, o autor afirma, no capítulo destinado à descrição da motricidade e da espacialidade original do corpo próprio, a existência de um pensamento temporal cujo principal objetivo é se desvencilhar de um suposto “fantasma intemporal” da filosofia criticista para efetuar sua própria síntese (Php, 150; 181). Além disso, existe uma “estrutura temporal de nosso corpo” (Php, 164; 194) sempre vinculada à espacialidade e anterior a ela. Em inúmeras ocasiões da *Fenomenologia*, Merleau-Ponty relaciona tempo e espaço, subordinando, muitas vezes, o segundo ao primeiro. Há também momentos em que o autor os apresenta como dimensões semelhantes valendo-se, para tanto, do corpo como o termo em cuja estrutura ambos coexistem e se relacionam originariamente:

Enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem tampouco uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria a síntese e em que ela implicaria meu corpo; não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo; eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca. A amplitude dessa apreensão mede a amplitude de minha existência; mas, de qualquer maneira, ela nunca pode ser total: o espaço e o tempo que habito de todos os lados têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista. A síntese do tempo assim como a do espaço está sempre a recomeçar (Php, 164; 194-5).

Existe, pois, um poder do corpo sobre o espaço e o tempo mesmo que esses dois também ajam e se refiram direta e necessariamente à existência corporal no mundo, mundo este que só pode ser dado a partir dos três termos: tempo, corpo e espaço. Termos que, por isso mesmo, desembocam justamente na capacidade perceptiva de habitar, perceber e modificar o mundo. No entanto, esse poder refere-se apenas ao corpo anônimo, que é a primeira ancoragem de nosso ser no mundo; quando pensamos no corpo fenomenal estamos diante de uma organização que já traz em si a temporalidade. Por isso, quando tratamos da questão do sentir, da profundidade e do movimento, nos deparamos frontalmente com uma síntese de ordem temporal que funda todas essas experiências. Ou seja, sem a temporalidade nada se sustentaria, pelo menos no que tange ao quadro conceitual presente na obra de 1945 sobre a qual nos detemos aqui. Na *Fenomenologia da percepção* o tempo é sinônimo de ser<sup>55</sup>, o mundo é “o núcleo do tempo”

---

<sup>55</sup> “É pelo tempo que se pensa o ser, porque é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objeto que se pode compreender aquelas do sujeito e do mundo” (Php, 492; 577).

(Php, 383; 445), sendo graças ao tempo que todas as ambiguidades constitutivas da experiência vivida se tornam possíveis e justificáveis fenomenologicamente.

Se a síntese pudesse ser efetiva, se minha experiência formasse um sistema fechado, se a coisa e o mundo pudessem ser definidos de uma vez por todas, se os horizontes espaço-temporais pudessem, mesmo idealmente, ser explicitados e o mundo pudesse ser pensado sem ponto de vista, agora nada existiria, eu sobrevoaria o mundo e, longe de que todos os lugares e todos os tempos se tornassem reais ao mesmo tempo, todos eles deixariam de sê-lo porque eu não habitaria nenhum deles e não estaria engajado em parte alguma. Se sou sempre e estou em todo lugar, não sou nunca e não estou em lugar algum (Php, 383; 445)

Segundo Merleau-Ponty, a impossibilidade de uma síntese completa repousa, ela também, na estrutura temporal, base de nossa existência; por isso ele se refere tantas vezes a terminologias como “síntese de transição”, “síntese passiva”<sup>56</sup>, “síntese de horizontes”; conceitos que funcionam como uma espécie de emblema da situação sempre inacabada e por fazer, comum ao mundo e à temporalidade que o sustenta, tendo em vista que a unidade dos objetos – e podemos exacerbar essa afirmação em relação ao mundo – “aparece pelo tempo” e o “tempo escapa a si na medida em que ele se retoma” (Php, 277-8; 322). Embora o espaço tenha um papel central na economia dessa primeira fase do pensamento merleau-pontiano, aqui, o tempo é o responsável por dar unidade ao pensamento do autor. Essa primazia se perde, porém, se se confunde o tempo como é compreendido por Merleau-Ponty com aquele postulado pelo pensamento objetivo e pela tradição filosófica, que via nele apenas uma passagem entre momentos discretos, passado/presente/futuro, sem quaisquer relações entre si.

Concluindo o capítulo sobre a temporalidade, Merleau-Ponty revisita muitos dos conceitos trabalhados por ele até esse momento, desde os projetos de trabalho sobre o primado da percepção, passando por *A estrutura do comportamento* e culminando, enfim, nas discussões travadas na própria *Fenomenologia da percepção*. Mais uma vez, o que dá unidade a todos esses temas é justamente a temporalidade. É o tempo compreendido como relação ao ser e, por isso mesmo, como sujeito, que dará conta de operar a síntese de transição entre o sentido e o não-sentido, entre as concepções idealistas, cujo fundamento apoiar-se-ia na consciência doadora de sentido, e as concepções realistas, segundo as quais a consciência estaria inserida em um mundo objetivo, pelo de eventos em si (Php, 490; 574).

---

<sup>56</sup> Segundo Ramos (2013, p. 156), “a ideia de ‘síntese passiva’ é importante porque permite compreender que o sujeito percebe a coisa sem que esta seja pensada como um produto ou uma construção do eu transcendental”. Essa noção se apresenta como fundamental, pois auxilia nosso autor no movimento de tentativa de se desvencilhar das amarras da filosofia da consciência e demonstra, mais uma vez, o papel central conferido por ele à temporalidade nessa empreitada.

Mesmo que o tempo seja o elemento central nesse momento da discussão merleau-pontiana, só foi possível desvelar seu papel fundador graças às outras passagens da obra de 1945. A possibilidade de ir além da síntese ativa do idealismo foi amalgamada pelo estudo do corpo próprio e de sua motricidade que evidenciaram uma relação mais profunda entre o mundo e o sujeito que aquela da pura doação de sentido, da *Sinn-gebung*, como afirma nosso autor ao criticar o idealismo husserliano. Com a percepção e a corporeidade descobrimos um novo tipo de inserção no mundo, estamos, agora, diante de uma síntese já feita, uma síntese que ocorre à revelia dos poderes de minha consciência. Por isso Merleau-Ponty refere-se ao “oco” [creux] do sujeito como estando em presença do mundo ele mesmo, sem mediações (Php, 490; 575), vocabulário apenas aludido aqui, mas que ganhará notável importância em *O visível e o invisível*.

Disso decorre, para nosso autor, o caráter secundário da constituição ou síntese ativa da consciência. O que não quer dizer que ela não exista ou que deva ser desconsiderada, o fato é que tal intencionalidade tética está sempre referida e dependente da intencionalidade operante, cujas bases começaram a ser lançadas no capítulo sobre a motricidade do corpo próprio. Ela é, segundo Merleau-Ponty, aquilo que forma “a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida” (Php, XIII; 16), para que, assim, possa agir a intencionalidade de ato. Essa intencionalidade operante só pode ser compreendida enquanto temporal graças a seu caráter de inacabamento e abertura constantes pois o mundo nunca está completamente dado e a inesgotabilidade é seu modo de ser por excelência. O tempo par nosso autor situa-se, portanto, na esfera antepredicativa da experiência, ele se relaciona não com uma posição explícita de determinados conteúdos que podem ser analisados ou constituídos pela intencionalidade de ato, ele é, na verdade, “um ambiente movente que se distancia de nós, assim como a paisagem na janela do vagão” (Php, 480; 562). Essa paisagem, porém, não deixou de existir para aquele que a viu agora há pouco, ela ainda está presente como retenção e ajuda a formar um entorno temporal do sujeito, sem o qual a temporalidade não poderia se organizar enquanto estrutura presentificada.

O presente, em Merleau-Ponty, possui em si o passado e o porvir, trata-se de um presente alargado. Voltando-nos ao vagão e à experiência do movimento identificamos a organização temporal pois a paisagem total só existe graças àquelas que já passaram e as que ainda virão, não há, efetivamente, uma paisagem presente que se mantém imóvel para a apreciação do sujeito que a olha. Entretanto, ainda estamos no presente, mas em um presente que em nada se assemelha a um momento discreto, um corte seco na linha temporal que sempre se direciona

para um futuro: “cada presente reafirma a presença de todo o passado que expulsa e antecipa a presença de todo por-vir, e que por definição o presente não está encerrado em si mesmo e se transcende em direção a um porvir e a um passado” (Php, 481; 564).

Todas as análises que precederam o capítulo sobre a temporalidade, incluindo-se aquelas referentes à espacialidade do corpo próprio e ao Espaço como outra coisa que simples forma de conhecimento ou continente para as coisas do espaço, fundam-se e explicam-se a partir da temporalidade enquanto subjetividade. A análise do tempo “esclarece as análises precedentes porque faz o sujeito e o objeto aparecerem como dois momentos abstratos de uma estrutura única que é a *presença*. É pelo tempo que pensamos o ser” (Php, 492; 577). Ou seja, toda a inclinação ontológica<sup>57</sup> da *Fenomenologia da percepção* repousa sobre a análise da temporalidade enquanto modo originário de acesso ao ser.

Ainda que, para chegar nesse estágio de seu pensamento, Merleau-Ponty tenha passado pela espacialidade, não podemos afirmar que ela seja o elemento central da dita “primeira fase” do pensamento merleau-pontiano. Se, no começo de seu capítulo sobre o tempo, observamos um movimento com vistas a igualar ou pelo menos esboçar uma apreensão da sexualidade, da espacialidade e do tempo em um mesmo nível, esse movimento é, como vimos acima, apenas uma introdução da temática sobre a temporalidade:

a existência não pode ter atributo exterior ou contingente. Ela não pode ser o que quer que seja – espacial, sexual, temporal – sem sê-lo por inteiro, sem retomar e assumir seus “atributos” e fazer deles dimensões de seu ser, de forma que uma análise um pouco precisa de cada um deles na realidade diz respeito à própria subjetividade (Php, 469; 550).

Embora o tempo, a sexualidade e a espacialidade sejam, segundo a citação, igualmente dimensões do ser da existência, a primazia do tempo na *Fenomenologia da percepção* é indiscutível. Só a partir da temporalidade enquanto subjetividade é que nosso autor consegue se desvencilhar, ainda que de maneira frágil, dos pressupostos de uma filosofia da consciência. Isso não aponta, entretanto, para uma cristalização da perspectiva merleau-pontiana sobre essa mesma primazia. Veremos, nos próximos capítulos, que o tempo passa a coexistir com as outras dimensões do ser da existência, por assim dizer, em pé de igualdade sendo que, na obra póstuma de Merleau-Ponty é o espaço agora entendido como horizonte e profundidade primordial da carne, que assumirá o lugar outrora ocupado pelo tempo. Ainda que, como demonstramos, o espaço e a espacialidade do corpo próprio possuam um papel importante na economia interna

---

<sup>57</sup> Sobre essa questão cf. Moura, 2013.

da obra de 1945, essa importância não se traduz em centralidade, que deve ser, por seu turno, atribuída ao tempo.

Porém, se estamos de acordo com o próprio Merleau-Ponty quando ele descreve os limites de sua *Fenomenologia da percepção* devemos estender essas críticas também à temporalidade, já que ela é o elemento basilar desse livro. Ao estabelecer o privilégio do presente, nosso autor nos diz que ele é “a zona em que o ser e a consciência coincidem” (Php, 485; 568). No presente, ter consciência é “ser em”: a “consciência se enraíza no ser e no tempo assumindo ali uma situação” (Php, 485; 569). Ou seja, o presente, segundo o fenomenólogo é o lugar da consciência, o lugar em que há uma coincidência entre aquele que percebe e o que é percebido, ainda que essa coincidência deva ser entendida como uma possibilidade de percepção do que é transcendência. Contudo, considerando que ainda se trata de uma consciência, não vemos como essa estância imaterial coincidindo com o ser possa ser uma alternativa *efetiva* que nos permite ultrapassar “a alternativa do realismo e do idealismo” (Php, 492; 576). O resquício idealista de Merleau-Ponty é, assim, extensivo a sua descrição da temporalidade, sem que isso, porém, sirva para desqualificar toda sua obra. Veremos a seguir que um caminho possível para, se não resolver, pelo menos mitigar essa questão reside em uma possibilidade de se pensar o tempo de outra maneira, enraizando-o, ele também, no mundo percebido, estabelecendo uma *solidariedade espaço-temporal* na qual é possível vislumbrar um porvir ao simultaneamente situado e aberto.

## CAPÍTULO IV PELO ESPAÇO E PELA LINGUAGEM: TRANSIÇÃO

*Trata-se de captar a defasagem mediante a qual há histórias, mediante a qual a história se escreve como diferente da vida, ao passo que, justamente, ela lhe pertence, sendo feita exclusivamente de seus elementos.*

(RANCIÈRE, 2018, p. 80)

### 4.1 O espaço vivido

Precisamos nos lembrar, aqui, antes de nos referirmos diretamente ao espaço vivido e às reflexões que empreende Merleau-Ponty nas últimas partes do capítulo dedicado ao “Espaço” na *Fenomenologia da percepção*, da relação de dependência entre a existência situada do sujeito no seio de um mundo e esse mundo mesmo. É a partir do espaço exterior ao sujeito e da percepção desse espaço e de tudo o que nele está que a subjetividade pode dar-se conta de seu “nascimento” e de “uma comunicação com o mundo mais velha que o pensamento” (Php, 294; 342). Essa tomada de consciência da relação intrínseca entre sujeito e mundo deve ser compreendida como um parentesco profundo entre ele e seu entorno. Trata-se de outra relação possível com o mundo, uma relação que em nada se assemelha àquela pregada pelo pensamento objetivo que seria uma relação de dominação pura, de sobrevoo, de acesso irrestrito a toda e qualquer coisa que esteja localizada na exterioridade. Com o estudo da percepção do espaço, em todo o capítulo que lhe é dedicado na *Fenomenologia da percepção*, o que apareceu foi uma condição de princípio para essa espacialidade. Trata-se agora, de pensar a espacialidade como

a fixação do sujeito em um ambiente e, finalmente, sua inerência ao mundo; em outros termos, tivemos que reconhecer que a percepção espacial é um fenômeno de estrutura e só pode ser compreendida no interior de um campo perceptivo que, inteiro, contribui a motivá-la, propondo ao sujeito concreto uma ancoragem possível (Php, 325; 377).

Para que a espacialidade seja compreendida realmente como um fenômeno originário é preciso que levemos a sério essa “ancoragem” do sujeito no mundo desvelada pela relação estrutural existente entre o sujeito percipiente e seu meio. A ideia de motivação proveniente do campo perceptivo é, ela também, um tanto interessante já que, contrariamente a uma concepção cuja direção parte sempre do sujeito intencional em direção ao mundo como coisa inerte, o fenômeno da motivação explicita uma via de mão dupla na relação intencional. Tanto o mundo motiva e se relaciona com o sujeito, quanto este último vai em direção ao mundo e às coisas, sempre com uma intenção, tética ou não. Em princípio valendo-se de uma intencionalidade operante, como

diz Merleau-Ponty, que é algo anterior à reflexão, o sujeito se vê impelido necessariamente a relacionar-se com o que está fora de si, pois sempre se tem alguma coisa a fazer no mundo; existe sempre uma relação de ser no mundo que é anterior à reflexão que torna possível as idealidades.

Por muito tempo compreendeu-se o espaço como algo puramente inerte, um simples ajuntamento fortuito de coisas, ou o vazio entre essas mesmas coisas. O estatuto ontológico da espacialidade, na tradição, era praticamente inexistente ou, quando havia, era relegado a um tipo de compreensão um tanto complicado. Com efeito, nos primórdios da filosofia ocidental, ainda na Grécia, contrariamente ao tempo<sup>58</sup>, o espaço nem nome tinha – o *topos* como lugar não era algo cujas características poderiam ser análogas ao que compreendemos hoje como espaço. No *Timeu* essa dificuldade de localização do espaço é particularmente interessante; Platão precisa recorrer ao termo *chôra* para dar conta de um “terceiro nível ontológico”, um tanto obscuro, já que não podia ser compreendido nem no plano do inteligível e tampouco naquele do sensível<sup>59</sup>. “A *chôra* evidencia características do inteligível e do sensível: é invisível e amorfa, ao mesmo tempo que tangível, mas apenas pensável por um raciocínio bastardo. A esta constituição ontológica híbrida acresce o facto de, em termos espaciais, ser caracterizada de modo ambíguo” (LOPES, 2011, p. 44). Enquanto o tempo era algo criado junto com o corpo do mundo, a *chôra* funcionava apenas como uma matriz, algo sem produtividade, em cujo ventre todas as coisas do mundo foram geradas. Ela recebe o que devém, sendo que ela mesma não devém: trata-se de uma “natureza que recebe todos os corpos” (PLATÃO, 2011, 50b) e que, por isso mesmo, é amorfa e desprovida “de todos aqueles tipos que esteja destinado a receber” (ibidem, 50e). Ela não tem forma para ser capaz de gerar todas as formas possíveis, por isso falávamos que ela é uma matriz.

Voltando à nossa discussão, não poderíamos dizer que a ideia de *chôra* é similar àquela de espaço apesar de ter sido compreendida dessa maneira. Muito graças à herança do pensamento objetivo – cujas raízes, nesse caso, existem na filosofia platônica – vemos aparecer e se sedimentar uma compreensão segundo a qual a espacialidade seria algo sem forma que pode,

---

<sup>58</sup> Sobre o tempo e sua criação lemos do *Timeu*: “quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo. De facto, os dias, as noites, os meses e os anos não existiam antes de o céu ter sido gerado, pois ele preparou a geração daqueles ao mesmo tempo que este era constituído. Todos eles são partes do tempo, e ‘o que era’ e ‘o que será’ são modalidades deventientes do tempo que aplicamos de forma incorrecta ao ser eterno por via da nossa ignorância” (PLATÃO, 2011, 37e).

<sup>59</sup> Para uma compreensão mais aprofundada das ambiguidades e dificuldades relevadas pela acepção platônica da espacialidade, cf. BERQUE, 2000, p. 19-30.

por isso mesmo, receber quaisquer formatações, desde que sejam feitas por um intelecto guiado pela ordem das razões. O plano cartesiano é um bom exemplo dessa configuração externa e abstrata que vem enformar um espaço vazio e inerte. É preciso, segundo Merleau-Ponty, refutar a ideia de um espaço geométrico cujo desdobramento seria prerrogativa de uma pura consciência constituinte (Php, 333; 386). O espaço *não é* um fora absoluto, uma “negação da subjetividade” (Php, 333; 387) com o qual ela deveria travar uma luta até que ele seja suficientemente dominado, como quer a geometria cartesiana, por exemplo. Ele deve ser descrito em sua originalidade, como espacialidade primordial na qual as relações intencionais podem se desdobrar. Com essa espacialidade primordial e seus inúmeros modos de ser (como afirma Minkowski<sup>60</sup>), fica ainda mais claro o fato de que “o pensamento objetivo se nutre do irrefletido” (Php, 334; 388) pois ele trabalha sobre um tipo de espacialidade muito mais rico e profundo do que aquele com o qual e a partir do qual se intenta fazer ciência. Por isso é importante para Merleau-Ponty marcar uma diferença em relação ao pensamento objetivo, por isso também foi relevante para o presente trabalho debruçar-se sobre essa concepção de mundo que visa a totalização (impossível) dos fenômenos<sup>61</sup>.

Se refletir é investigar o originário, aquilo pelo que o resto pode ser e ser pensado, a reflexão não pode encerrar-se no pensamento objetivo, ela deve pensar justamente os atos de tematização do pensamento objetivo e restituir seu contexto. Em outros termos, o pensamento objetivo recusa os pretensos fenômenos do sonho, do mito e, em geral, da existência, porque os considera impensáveis e porque eles não significam nada que ele possa tematizar. Ele recusa o fato ou o real em nome do possível e da evidência. Mas ele não vê que a própria evidência está fundada em um fato (Php, 334-5; 388).

O pertencimento de um sujeito ao espaço e o desdobramento de um espaço por esse mesmo sujeito, ou seja, essa via de mão dupla paradoxal, é um desses fatos originais sobre o qual o pensamento objetivo se apoia sem, no entanto, dar-se conta. É preciso se desvencilhar desses pré-conceitos a fim de se desvelar uma camada de espacialidade aquém daquela analisada e matematizada pela física e pela geometria.

Na seção anterior desta tese esclarecemos a impossibilidade, reiterada acima, de se reduzir a espacialidade a uma forma de conhecimento ou uma intuição a priori como quer o kantismo. É

---

<sup>60</sup> O psiquiatra russo aponta para a existência de diversos modos de ser do espaço, cada qual com características próprias, mas que, ao mesmo tempo, pertencem a uma espacialidade primordial que não pode ser separada do tempo. São exemplos dos espaços descritos em *Le temps vécu*: o espaço claro e seu complementar obscuro, o espaço geométrico (que em muito se assemelha às proposições de Merleau-Ponty sobre o espaço objetivo) e o espaço vivido, com o qual o autor se preocupa especialmente.

<sup>61</sup> Para o pensamento objetivo a noção de “mundo” não é um problema, já que, para ela, seria possível sobrevoar esse mundo, acessá-lo por todos os lados de acordo com a vontade ou a necessidade expressa pelo sujeito. Nesse mundo disponível não pode haver obscuridades e as questões da espacialidade deixam de ser interrogadas. Quando o sujeito não é mais de sobrevoos, nem as coisas sem perfis, observa-se “que o mundo é uma totalidade que não se pode totalizar” (Sorb, 538) e por isso cheio de reservas e lacunas que interpelam o indivíduo.

importante reafirmar que a “percepção do espaço não é uma classe particular de ‘estados de consciência’ ou de atos, e suas modalidades exprimem sempre a vida total do sujeito, a energia com a qual ele tende em direção a um porvir através de seu corpo e seu mundo” (Php, 327; 380). Além de não poder ser resumido a um pensamento ou uma reflexão sobre o mundo, no espaço vivido ocorre uma abertura para a virtualidade, para um futuro, que é garantida tanto pela inserção do sujeito no mundo por seu corpo, quanto pelas paisagens oferecidas por esse mundo. Ou seja, não podendo reduzir a espacialidade a uma forma do intelecto, uma parte de sua constituição transcendental, encontramos um tipo de relação que não é aquele da pura causalidade entre os termos pois a existência de um espaço vivido é um fato irrecusável.

Podemos nos perguntar, neste momento, por que razões, apesar de já termos deixado para trás na economia interna da tese a *Fenomenologia da percepção*, estamos, novamente, às voltas com esse texto. Nossa justificativa deve ser compreendida no âmbito de uma das premissas metodológicas de nosso trabalho, a saber, aquela que postula uma continuidade – não sem percalços – na obra merleau-pontiana<sup>62</sup>. Julgamos que nesta última parte do capítulo sobre o “Espaço” no livro de 1945 estão em germe questões que serão desenvolvidas pelo autor, e por nós, posteriormente, dentre elas a solidariedade existente entre tempo e espaço, ainda que nesse momento a temporalidade possua o papel preponderante. Vejamos, com o auxílio de uma das referências de Merleau-Ponty para este capítulo, a teoria de Eugène Minkowski, como se dá essa questão.

O título da seção à qual nos referenciamos aqui é “L’espace vécu”, e não nos parece coincidência o fato de que o livro de Minkowski – em cujas análises nosso autor se baseia em várias ocasiões da *Fenomenologia da percepção* e nesse momento – se chame *Le temps vécu*. A partir apenas do título poder-se-ia pensar que nós estamos traindo nosso próprio problema de pesquisa ao aproximar essa seção capital do livro de 1945 de uma obra que possuiria o *tempo* como principal problema, confirmando-se, assim, a precedência fenomenológica deste em relação ao espaço. No entanto, não é tão simples assim. O que nos interessa, particularmente,

---

<sup>62</sup> Nesse sentido, filiamo-nos aqui à tradição de comentadores cujos trabalhos dão ensejo a essa perspectiva, como Ramos, (2013); Ferraz (2009); Saint-Aubert, (2006). Devemos acrescentar, porém, uma hipótese que nos surgiu em relação aos pesquisadores que postulam uma ruptura no pensamento de nosso autor. Trabalhos como o de Chauí, (2002) e Barbaras (1991) foram publicados antes da sistematização e publicação das notas dos cursos proferidos por Merleau-Ponty entre os anos 1952-53 e 1955, como *Le monde sensible et le monde de l’expression* (2011), *Recherches sur l’usage littéraire du langage* (2013) e *Le problème de la parole* (2020). Nessas obras fica mais nítida a relação existente entre os grandes temas que norteavam o pensamento de Merleau-Ponty até a chamada “virada linguística” do final dos anos 1940 e as pesquisas de cunho ontológico, principalmente aquelas contidas em *La Nature* e *Le visible et l’invisible*. Essas notas eram desconhecidas do público até o esforço de organização e publicação empreendido principalmente por Emmanuel de Saint-Aubert no final dos anos 1990 e começo dos anos 2000.

ao mencionar essa similitude entre os dois títulos é mais a segunda parte deles que a primeira. O caráter *vivido* do tempo e do espaço é o que se mostra deveras interessante pois, é a partir dele que se tornará impossível distinguir completamente tempo e espaço. Tanto para Merleau-Ponty quanto para Minkowski, no plano do vivido o que há são relações de dependência intrínseca que só podem ser separadas e analisadas (e talvez mesmo descritas) partindo-se de uma atitude analítica. Segundo Minkowski (1995, p. 77), porvir, tempo e espaço “se confundem, em seu caráter irracional” e não podem, por isso, ser separados: eles são *intimamente* ligados.

## 4.2 Eugène Minkowski e a experiência vivida

### 4.2.1 Da impossibilidade de se separar tempo e espaço

Eugène Minkowski, ao lançar as bases para o desenvolvimento de seu livro *Le temps vécu*, publicado originalmente em 1933, se coloca a questão da oposição existente entre um tipo de pensamento discursivo, positivo, espacializante, no sentido bergsoniano do termo, e o devir, igualado pelo autor russo à ideia de tempo. No entanto, seria equivocada julgar que essa oposição se mantém como ponto de partida da teoria do tempo vivido. Graças aos trabalhos desenvolvidos também em patologia clínica, acompanhando e estudando diversos pacientes acometidos por distúrbios psiquiátricos, Minkowski percebeu que “a desorientação no tempo vai, em patologia, de par com uma desorientação no espaço, como se essas duas desorientações fossem apenas a expressão de um mesmo distúrbio” (MINKOWSKI, 1995, p. 11). Dessa feita, embora permaneça muito ligado à teoria de Bergson, principalmente aquela presente em *A evolução criadora*, seguindo o caminho do élan vital, o psiquiatra aponta para uma direção mais fenomenológica, valendo-se, assim, dos estudos que fizera da teoria husserliana, concatenando medicina, fenomenologia e metafísica<sup>63</sup>. Esse recurso à fenomenologia, e não tanto ao método

---

<sup>63</sup> Segundo Minkowski (1995, p. 37), o élan vital não possui uma origem; ele é um fato primitivo, faz nascer o devir. Ele não é “nunca um élan que parte de... mas unicamente um élan em direção a... além disso, indo em direção ao porvir, ele nos leva, em suas asas, em direção a terras não apenas desconhecidas, mas que parecem inexistentes à razão”. Não cabe pensar em uma representação racional do élan vital minkowskiano, pois ele está ao mesmo tempo aquém e além dela. O élan vital bergsoniano, por sua vez, é bem diferente, embora tenha servido de inspiração e influência para Minkowski. Segundo Bergson, “a vida, desde suas origens, é a continuação de um único e mesmo élan que se dividiu entre as linhas de evolução divergentes” (BERGSON, 2013, p. 52). Dessa forma, não é razoável pensar em finalidade, mas em início. O impulso, o que há de comum em todas as espécies não é o seu fim, mas seu princípio. Todas as formas de vida se iniciaram a partir desse élan, que tem a intenção de inserir a indeterminação na matéria. E para realizar tal tarefa ele se dividiu em linhas evolutivas divergentes a fim de completar da melhor maneira possível seu objetivo. Em certa medida, poderíamos aproximar as descrições do élan vital presentes em *Le temps vécu* com a intencionalidade em fenomenologia, apesar de sua evidente filiação com o pensamento bergsoniano. Ali temos uma explicação desse “ir em direção a” algo, comum também à intencionalidade. “Antes que um objetivo seja inteiramente atingido, nós nos vemos já tendendo-nos em direção a outro objetivo; cada objetivo atingido marca apenas uma etapa para nós, uma etapa que prepara a seguinte; (...) é

intuitivo, para compreender o fenômeno do tempo vivido ajuda, segundo o autor, a evitar que se caia em uma armadilha diametralmente oposta àquela explicitada por Bergson quando falava em um excesso de estatismo quando se espacializa o tempo. Para Minkowski (ibidem, p. 14), igualmente perigoso seria cair em um “excesso de dinamismo” que impede a compreensão do tempo enquanto devir.

Mas o que seria esse devir? Já adiantamos que a concepção bergsoniana de duração não é a única base sobre a qual se edifica o pensamento de Minkowski, preocupado igualmente com uma descrição fenomenológica desse tempo que é tempo *vivido*. O devir, além de ser “universal e impessoal” (MINKOWSKI, 1995, p. 16), se mostra como um fenômeno originário, sem começo nem fim e é, em geral, “sinônimo de vida” (ibidem). Por isso, o corte entre espaço e tempo não pode ser assumido, de forma definitiva, pelo autor. Contudo, o devir escapa ao pensamento discursivo – muito parecido com o que Merleau-Ponty conceitualizou como “pensamento objetivo”. Justamente por se tratar de um fato primitivo, ele se encontra aquém da subjetividade e da objetividade e se furta à concepção racional do tempo pois há nele elementos impossíveis. Daí a exigência de se refundar certos conceitos, dentre eles aquele de espaço. O espaço do qual fala Minkowski não pode ser reduzido àquele da geometria, das posições simultâneas, da medida sempre igual, independentemente do sujeito situado. Graças a essa refundação será possível desvelar uma nova maneira de ser do tempo, agora compreendido como devir, como *vivido*, bem como do espaço, que não representa mais uma oposição a este.

Para evitar a assunção de uma impossibilidade de princípio no seio de sua teoria, a saber aquela de se compreender o devir, já que ele se furta ao racionalismo, ao pensamento discursivo, Minkowski aposta em uma permanência “no domínio dos fenômenos puros” (MINKOWSKI, 1995, p. 20). Sempre se referindo ao caráter vivido da experiência<sup>64</sup>, o autor nos propõe uma terminologia inusitada. Segundo ele, tanto “tempo e devir” quanto “espaço e ser” são sinônimos, e esses pares, a princípio separados um do outro, demonstram uma solidariedade, uma intimidade, difícil de ser observada por alguém desatento: “em todo estudo que procura penetrar a natureza íntima do tempo, nós vemos aparecer em segundo plano, como *figurante mudo, mas indispensável*, a ideia de espaço” (ibidem, itálicos nossos). Toda divisão, portanto, deve ser relegada a um papel menor dentro de sua teoria. As separações entre tempo e espaço,

---

preciso sempre ir mais longe” (MINKOWSKI, 1995, p. 38). É o élan que vai do eu à coisa, segundo o autor (ibidem, p. 41). Ainda sobre a relação entre Bergson e Minkowski cf. SASS, 2017.

<sup>64</sup> É preciso lembrar que o livro com o qual trabalhamos aqui não é um tratado filosófico, mas intenta ir além da filosofia, dando conta, também, de fenômenos psicopatológicos, como está adiantado em seu subtítulo “*O tempo vivido: Estudos fenomenológicos e psicopatológicos*”.

entre devir e ser, assim como aquela operada pela tradição entre a ordem fisiológica e a psíquica, só fazem sentido dentro da lógica do pensamento discursivo, ou objetivo, para falar como Merleau-Ponty. Qual será, então, o método utilizado por Minkowski? Em *Le temps vécu*, ele tratará de reaproximar esses pares de sinônimos os ressignificando a partir de conceitos e observações de casos psiquiátricos. Ao fazê-lo, haverá o desvelamento de uma aproximação intrínseca entre os fenômenos observados simultaneamente ao tempo e ao espaço, agora concebidos tendo como base não mais as premissas do pensamento discursivo, mas aquelas de uma fenomenologia do devir que, posteriormente, deverá ser uma fenomenologia do espaço<sup>65</sup>.

Com os distúrbios psiquiátricos com os quais trabalhava, Minkowski chegou à conclusão de que as pesquisas levadas a cabo até então sobre os fenômenos vitais demonstram que “tempo e espaço se confundem, por assim dizer, em uma espécie de solidariedade vivida, solidariedade na qual o espaço se encontra assimilado ao tempo, e não inversamente” (MINKOWSKI, 1995, p. 84). Dessa feita, a espacialidade está intimamente ligada à temporalidade compreendida como devir, pois um e outro se interrelacionam de maneira interessante na vida. Esta interrelação, todavia, pode ser mais bem vista em casos mórbidos. Na esteira do pensamento de Minkowski temos a seguinte afirmação de Merleau-Ponty concernente à experiência mórbida:

O que garante o homem são contra o delírio ou a alucinação não é sua crítica, é a estrutura de seu espaço: os objetos permanecem diante dele, conservam suas distâncias e, como dizia Malebranche a propósito de Adão, eles só o tocam com respeito. O que cria a alucinação, assim como o mito, é o estreitamento do espaço vivido, o enraizamento das coisas em nosso corpo, a vertiginosa proximidade do objeto, a solidariedade entre o homem e o mundo que está não abolida, mas recalcada pela percepção de todos os dias ou pelo pensamento objetivo, e que a consciência filosófica encontra (Php, 337; 390-1).

Nessa estrutura do espaço está incluída, como vimos, uma dimensão temporal que lhe garante a plasticidade, a maleabilidade perdida pelo doente; há, na experiência doente um “geometrismo mórbido” (DANDIEU, 1930, p. 461) do qual o sujeito acometido por esquizofrenia, por exemplo, não é capaz de se desvencilhar. É desse geometrismo que fala Merleau-Ponty quando cita “um estreitamento do espaço vivido” que é causado, em grande medida por uma “noção hipertrófica do presente” (DANDIEU, 1930, p. 460). Os horizontes desse doente estão diminuídos, como no caso Schneider, para quem o mundo passou a ser, depois do ferimento, um lugar menos colorido, aberto e interessante. Para compreender as múltiplas possibilidades de espaço, como o espaço mítico, o espaço da experiência mórbida ou aquele do sonho, é preciso “despertar em nós, em nossa percepção atual, a relação do sujeito e de seu mundo que

---

<sup>65</sup> Cf. *Le temps vécu*, p. 151-2.

a análise reflexiva faz desaparecer” (Php, 337; 391). Por isso tanto Minkowski quanto Merleau-Ponty recorrem a casos de experiências mórbidas – com a vida ordinária e os pré-juízos da racionalidade é muito difícil, talvez impossível, demonstrar essa solidariedade entre tempo e espaço<sup>66</sup> sem apelar para uma idealização ou uma representação da espacialidade e da temporalidade. O interesse da doença reside, em grande medida, no fato de que com ela há uma desorganização de elementos da subjetividade normalmente coesos na experiência típica, o que facilita a descrição e o estudo desses elementos.

Um dos pontos centrais da teoria de Minkowski é justamente “a *solidariedade espaço-temporal*” (MINKOWSKI, 1995, p. 74). Para ele, não se poderia pensar nessa solidariedade se estivéssemos ainda na ordem do que é racional, intelectual, na ordem da representação. O *espaço vivido* se caracteriza da seguinte maneira: “este espaço que não vem mais dissecar e imobilizar o tempo, modelando-o à sua maneira, mas, pelo contrário, que o tempo traz em si, vivificando-o no mais alto grau, enchendo-o de tudo o que há de móvel e dinâmico nele” (ibidem, p. 74-5). Quando pensamos em porvir, horizonte, extensão, é a esse espaço vivido que nos referimos. Não há uma rivalidade entre tempo e espaço, mas uma coexistência e mesmo uma comunhão entre eles já que o tempo cede seus caracteres dinâmicos ao espaço vivido e este deu ao devir um *lugar* no qual ele pudesse, justamente, devir. O que ocorre, na experiência vivida, é uma espécie de coparticipação do tempo no espaço e vice-versa, por isso dizíamos que, segundo a teoria minkowskiana, tempo e espaço não podem ser separados. A partir da noção de “amplitude da vida” essa impossibilidade ficará mais nítida. Além disso, as relações diretas existentes entre a filosofia de Merleau-Ponty e aquela de Minkowski aparecerão de forma contundente.

#### 4.2.2 A amplitude da vida

O que Minkowski quer esclarecer é a diferença entre o que ele chama de espaço morto e espaço vivo. Aquilo que normalmente se tem como desinteressante para as análises psicológicas e psicopatológicas em relação ao espaço, e que, por sua vez não ocorre com a duração – após Bergson –, é o fato de se tratar o espaço unicamente a partir “de seu aspecto matemático e

---

<sup>66</sup> Merleau-Ponty possui um ponto de vista semelhante a esse de Minkowski no que se refere à esquizofrenia. Para nosso autor, em distúrbios como a esquizofrenia, “se o mundo se pulveriza ou desloca, é porque o corpo próprio cessou de ser corpo cognoscente, de envolver todos os objetos em uma apreensão única, e essa degradação do corpo em organismo deve ser relacionada ao colapso do tempo que não se ergue mais em direção a um porvir e cai sobre si mesmo” (Php, 327; 380). Ou seja, a plasticidade temporal do corpo perde-se na experiência do esquizofrênico, o tempo se sedimenta completamente em corpo-organismo ao invés de abrir horizontes de virtualidades possíveis em um porvir.

inteligível” (MINKOWSKI, 1995, p. 366). Esse espaço desprovido de caracteres vivos servia, principalmente, como contraponto ao tempo vivido, ele sim interessante e mesmo primordial para a compreensão das experiências mórbidas bem como da experiência típica. No entanto, existe “um *espaço vivido*, como existe um *tempo vivido*” (ibidem, p. 367). Não à toa, a seção da *Fenomenologia* sobre a qual nos debruçamos aqui se chama “*O espaço vivido*”.

O espaço não se reduz, para nós, a relações geométricas, relações que nós estabelecemos, como se, reduzidos ao simples papel de espectadores curiosos ou experts, nós nos encontrássemos fora do espaço. *Nós vivemos e agimos no espaço*, e é no espaço que se desenrolam tanto nossa vida pessoal, quanto a vida coletiva da humanidade. A vida se estende no espaço, sem ter, por isso, extensão geométrica propriamente dita. Para viver, nós precisamos de extensão, de perspectiva. O espaço é tão indispensável para a realização da vida quanto o tempo (MINKOWSKI, 1995, p. 367).

Contudo, seria errôneo afirmar que esse caráter necessário do espaço se deve, unicamente, a uma filiação que ele possui ao tempo. É preciso reconhecer o caráter primordial desse *espaço vivido*, tarefa muito difícil pois estamos habituados a lidar sempre com o espaço sem vida, o espaço das relações geométricas, muito graças ao fato de ele ser normalmente tratado por áreas dos saberes positivos. Quem estuda espaço, em geral, é a física e a astronomia.

Minkowski fala em um “eu-aqui-agora”, e seria essa para ele a estrutura da subjetividade. Quando eu falo dessa subjetividade eu não me refiro a uma divisão entre o corpo e o ambiente, na qual o segundo começa onde termina o primeiro. Não se trata tampouco de uma distância mensurável entre os dois. Existe, sim, uma distância entre o “eu-aqui-agora” e o que lhe é exterior, essa distância, todavia, é qualitativa, “ela não pode ser ultrapassada, por assim dizer, porque ela se desloca conosco” (MINKOWSKI, 1995, p. 370). Minkowski afirma estar dando “um primeiro passo em direção a uma fenomenologia do espaço” (ibidem, p. 373) e, acompanhando-o nessa direção, com o auxílio de Merleau-Ponty, vemos que essa fenomenologia é possível já que a sede desse “eu-aqui-agora” só pode ser compreendida como a experiência corporal (MSME, 137). O caráter sempre situacional da subjetividade demonstra a impossibilidade de se ultrapassar definitivamente a distância existente entre ela e seu entorno para que, depois, se possa analisá-la e fazer ciência a partir desse ultrapassamento. Por isso, também, Minkowski insiste em se afastar do pensamento discursivo em prol de uma descrição vivida da experiência.

Esse pensamento discursivo e sua pretensão à universalidade postula que “há apenas um único espaço uniforme” (MINKOWSKI, 1995, p. 373); a análise fenomenológica, porém, nos mostra a possibilidade de “diversas formas do espaço, de diversas variedades de espacialidade” (ibidem). O que só pode ocorrer se compreendermos o espaço partindo de uma “investigação

do espaço e, em geral, da experiência em estado nascente, antes que sejam objetivados” e se tomarmos “a decisão de perguntar à experiência seu próprio sentido” (Php, 337-8; 391-2). Por isso foi importante falar da atitude analítica e do pensamento objetivo. Os dois são, por excelência, fatores que mascaram a experiência com pretensões científicas e filosóficas. Ao perguntar o sentido da experiência à própria experiência, como faz a fenomenologia tanto em Merleau-Ponty quanto em Minkowski, vemos aparecer mais de uma forma para o espaço de ser espaço. O espaço mítico é um exemplo: ele pode existir e fazer sentido para uma coletividade, ou seja, ele pode ter um valor intersubjetivo pontual porque ele forma um mundo, “quer dizer, uma totalidade na qual cada elemento possui relações de sentido com os outros” (Php, 338; 392). Se partíssemos dos mesmos pressupostos do pensamento discursivo, seria impossível outorgar ao espaço mítico um valor filosófico – ele se tornaria apenas mais uma ilusão na qual os “primitivos” se veem encerrados. A objetivação do espaço mítico traz consigo consequências como a desvalorização da experiência de povos originários e a consequente relação predatória das sociedades centrais frente às florestas, desertos e outros locais de habitação desses povos.

Outra variedade de espaço é o espaço do sonho que se “refugia do espaço claro, mas utiliza todas as suas articulações, o mundo nos obseda até no sonho, é sobre o mundo que sonhamos” (Php, 339; 393). O mundo sobre o qual sonhamos, segundo Merleau-Ponty, é o mundo “real”, objetivo e material, e o intermediário entre o sonho, subjetivo, e essa materialidade é justamente a corporeidade:

Este elo entre a subjetividade e a objetividade, que já existe na consciência mítica ou infantil, e que sempre subsiste no sono ou na loucura, nós o encontramos, com mais razão, na experiência normal. Nunca vivo inteiramente nos espaços antropológicos, estou sempre ligado, por minhas raízes, a um espaço natural e inumano (Php, 339; 393).

Sendo o corpo a garantia desse enraizamento na materialidade, ele sempre nos projeta *primeiramente* em um mundo natural, um mundo anterior ao mundo humano, do qual este tira todas as suas origens e relações. Por isso a potente fórmula: “Dissemos que o espaço é existencial; poderíamos dizer da mesma maneira que a existência é espacial, quer dizer, que por uma necessidade interior ela se abre a um ‘fora’” (Php, 339; 394). Dessa feita, a amplitude da vida está intimamente ligada à existência corporal dos sujeitos, além, é claro, de sua inserção no mundo, não podendo ser entendida como faz o pensamento discursivo, isolando determinados elementos a fim de analisá-los. Se a existência é espacial de princípio, e isso desde a *Fenomenologia da percepção*, a premissa de uma consciência que tudo abarca e sobrevoa, que está imersa apenas no tempo (mas não no tempo como é compreendido por Minkowski), cai por terra.

Com a amplitude da vida<sup>67</sup>, que é para Merleau-Ponty “a zona de nossas operações possíveis” (Php, 95; 119), essa estreita relação entre existência e espacialidade ganha contornos mais precisos. Minkowski afirma que ela se refere à solidariedade organo-psíquica e possui suas raízes no que ele chama “distância vivida”, cuja compreensão excede a simples separação métrica entre dois seres, quaisquer que sejam. Segundo ele, a “vida que se desenrola em torno de nós e da qual fazemos parte possui *amplitude*” (MINKOWSKI, 1995, p. 373). Tal amplitude é compartilhada por todos os seres do mundo, variando-se, porém, o grau no qual ela pode ser encontrada em cada um, pois “ela é ligada à riqueza e à variedade das manifestações vitais individuais que se jogam no espaço que temos diante de nós” (ibidem). A amplitude da vida, apesar de parecer um dado metafísico, possui um enraizamento necessário na materialidade, a saber naquela do corpo próprio, e tal fato fica nítido quando se examina, como faz o psiquiatra russo, fenômenos patológicos, portanto fisiológicos, que causam a diminuição e mesmo inviabilizam essa amplitude (MINKOWSKI, 1995, p. 375-381). Toda essa discussão nos interessa, particularmente, pois evidencia uma relação muito estreita entre a subjetividade e sua situação espacial, lembrando-se, é claro, da impossibilidade de reduzir esse espaço a puras relações geométricas:

nossa vida acontece no espaço e permanece assim; dessa forma, o espaço contribui a fazer de nós uma coletividade, mas sempre sobra entre nós espaço livre, distância vivida, plena de possibilidades individuais, o que permite que cada um viva no espaço de sua própria vida. A *amplitude* da vida emerge desse estado de coisas (ibidem, p. 374).

Portanto, ao mesmo tempo em que o espaço aproxima os outros de nós e possibilita que vivamos em comunidade, ou seja, que as ações de outrem venham se imbricar com nossa própria existência, há um espaço vivido individual, subjetivo, que não é subsumido pelo espaço coletivo. Espaço este garantido pelo esquema corporal que, apesar de ser um limite físico de nossa subjetividade em relação ao mundo, é, como veremos adiante ao discutirmos o esquema corporal segundo Merleau-Ponty e Paul Schilder, uma espécie de superfície porosa, sempre se comunicando com o que lhe é exterior. Existe um “aqui” originário do corpo que, no entanto, não pode ser destacado de sua inerência ao espaço:

Nosso corpo e nossa percepção sempre nos solicitam a considerar como centro do mundo a paisagem que eles nos oferecem. (...) Além da distância física ou geométrica que existe entre todas as coisas e eu, uma distância vivida me liga às coisas que contam

---

<sup>67</sup> A primeira aparição desse conceito na *Fenomenologia* ocorre na seção sobre o “Corpo como objeto e a fisiologia mecanicista”. Merleau-Ponty intenta, usando esse conceito de Minkowski (sem citar, nesse momento), deixar nítida a relação entre a percepção compreendida como fenômeno original e o mundo sendo uma camada pré-objetiva da experiência de ser-no-mundo. A amplitude de nossa vida, nessa primeira parte da *Php*, refere-se, basicamente, ao corpo, às capacidades que ele possui (bem como seus limites) de nos abrir um horizonte possível de ações por estar sempre em comunicação com a exterioridade.

e existem para mim, e as liga entre si. Essa distância mede, a cada momento, a ‘amplitude’ de minha vida (Php, 330-1; 384).

Isso que Merleau-Ponty chamou “distância vivida” não pode, de maneira nenhuma, ser associado às distâncias como simples separações entre posições estanques de elementos fortuitamente dispostos na realidade. Como dizíamos acerca da profundidade, há sempre um horizonte temporal imiscuído na “percorribilidade” dessas distâncias que, por sua, vez, depende de forma necessária das capacidades do esquema corporal. O sentido das distâncias, tanto segundo uma acepção geométrica, enquanto ir-se em direção a, quanto na acepção existencial, do “porquê” desse deslocamento, fazem parte da experiência da distância vivida. No entanto, quando há um desequilíbrio do esquema corporal desembocando em algum caso mórbido, como a esquizofrenia, as fronteiras entre o sujeito e o mundo são borradas e, a partir desse borrão, podemos compreender como essas fronteiras se configuram na experiência típica. A alucinação é, tanto para Minkowski quanto para Merleau-Ponty, um exemplo privilegiado da nossa relação ambígua com a realidade por se tratar de um tipo de experiência que não pode ser relegado nem ao puro psiquismo, como tampouco à simples materialidade.

#### **4.2.3 Observações sobre “O problema da alucinação e o problema do espaço”**

O último “capítulo” de *Le temps vécu*, chamado “Em direção a uma psicopatologia do espaço vivido”, é, com efeito, uma junção de dois textos que já haviam sido publicados por Minkowski, antes da aparição do livro de 1933. Nesse capítulo está contido o ensaio sobre a alucinação, originalmente publicado em 1932, bem como aquele referente às noções de distância vivida e amplitude da vida, de 1930. Merleau-Ponty trabalha com ambos os textos e as discussões presentes ali, tal como na primeira parte do livro de 1933, são de grande importância para nossa argumentação. Vale mencionar, também, o caráter um tanto incomum de um livro cujo título é *O tempo vivido* terminar investigando a relação entre fenômenos e comportamentos mórbidos relativos, principalmente, ao *espaço* e os possíveis desdobramentos fenomenológicos e metafísicos da descrição desses mesmos fenômenos. Minkowski não se preocupava, neste momento, em resolver cientificamente o problema da alucinação; sua intenção era ao mesmo tempo mais vasta e menos pretensiosa: segundo ele tratava-se de “jogar no debate algumas questões de ordem geral” (MINKOWSKI, 1995, p. 382), tendo como base algumas observações feitas durante um tempo curto demais para serem tratadas como “dados científicos”. Vejamos qual o interesse em se refletir sobre um caso de percepção mórbida do espaço por um sujeito esquizofrênico acompanhado por Minkowski no final dos anos 1920.

A fim de se compreender que a alucinação não é uma percepção mitigada e tampouco a percepção uma alucinação verdadeira, como muitos à sua época (e talvez até nossos dias) supunham, o psiquiatra e filósofo acompanhou por algum tempo, em 1928, um artista-pintor de 38 anos, de origem humilde, morador de Paris graças ao financiamento privado garantido por um industrial admirador de seu trabalho. Um dos primeiros pontos que nos chamam a atenção para a descrição da doença desse pintor é o caráter sinestésico do distúrbio. O doente, além de ouvir vozes, sentia picadas como se fossem de agulhas em toda a extensão de seu corpo; ele sentia muito frio, apesar do clima quente; sentia também uma espécie de corrimento perene no nariz, cujo conteúdo lhe era estranho, e por vezes as vozes lhe diziam que se tratava de sangue. Ele tinha certeza de que as vozes vinham de fora, que elas não estavam em sua cabeça, o que lhe causava ainda mais estranheza pois elas sabiam muitos detalhes acerca de sua vida, seus gostos e até mesmo suas memórias. Há também uma relação estreita entre a doença e a motricidade, já que “quando pinta, cada movimento de sua mão é acompanhado de conversas” (MINKOWSKI, 1995, p. 383); após inúmeras tentativas e repetidos fracassos, o doente vê-se incapaz de pintar e chega à conclusão de que as vozes querem extinguir sua capacidade artística, destruí-lo enquanto artista.

Outro ponto digno de nota é a assombração (hantise)<sup>68</sup> experimentada pelo doente. Ele menciona ao médico, repetidamente, o fato de que há pessoas *em torno* dele o tempo todo, que ele está privado de liberdade; tentando significar minimamente o que lhe está acontecendo, ele começa a anotar o que dizem as vozes, e, segundo Minkowski, a única coisa que ele é capaz de fazer é encher esses cadernos e cadernos com os assédios das vozes. Apesar de sempre estarem ao redor dele e possuírem, por assim dizer, uma existência objetiva – o doente sabe que as vozes não estão na sua cabeça, embora saiba também, e isso sem incômodos, que os outros não as ouvem – os fenômenos mórbidos ocorrem não no mundo objetivo, compartilhado por todos, mas em uma esfera “associal” ou dessocializada. Disso decorre, então, a existência de dois mundos, relativamente independentes e intercambiáveis. O doente em questão vive, ao mesmo tempo, no mundo “normal” e em um mundo mórbido. Podemos falar, na esteira de Minkowski, em um *mundo mórbido* devido justamente ao fato de que não é apenas um dos sentidos desse doente que é acometido pelas alucinações, existe uma espécie de “neblina” (MINKOWSKI, 1995, p. 391) situada ao redor do doente, que causa alucinações de forma quase geral, a todos os sentidos – tato, audição, visão. No entanto, por se tratar de uma neblina, ela é efêmera: a

---

<sup>68</sup> Sobre a possibilidade de se pensar a assombração na teoria fenomenológica e vê-la como uma alternativa ao dualismo para-si/em-si cf. Alt, 2017.

realidade das alucinações é, para o sujeito em questão, menos firme que a realidade dos objetos pertencentes ao mundo “normal”, e ele o sabe. É preciso que nos perguntemos, porém, qual a relevância dessas descrições para o estudo do espaço que empreendemos aqui. A resposta versa, principalmente, sobre o fato de que, como ocorre em Merleau-Ponty, o fenômeno mórbido e sua desestruturação característica auxiliam a lançar luz sobre elementos e organizações típicos que, no geral, passam despercebidos, exatamente por se tratar de fenômenos típicos, ordinários.

A partir dos eventos observados, Minkowski propõe a existência de *duas maneiras* de se relacionar com o espaço que, mais geralmente, apontam para a existência de dois tipos de espaços<sup>69</sup>. Quando um sujeito típico observa alguém que, por sua vez, vê alguma coisa ou dirige seu olhar em direção a algum lugar, ele sabe, de um saber pré-objetivo, que caso se colocasse naquela posição seria também capaz de ver aquilo que a pessoa que ele observa está vendo. Ainda que haja inúmeras maneiras de se ver um mesmo objeto, graças à célebre doação por perfis sistematizada por Husserl e retomada por Merleau-Ponty em toda sua carreira, não é possível negar a *possibilidade* de se ver aquilo que o outro vê. Reside nesse fato, que deve ser relacionado aos outros sentidos, à existência total do esquema corporal, uma das garantias de uma existência intersubjetiva do mundo. No entanto, essa garantia faz sentido apenas naquilo que Minkowski chamou “espaço claro”, onde é possível estabelecer diferenças entre objetos, seus contornos, mais ou menos bem marcados, diferenças de luminosidade. No espaço claro é possível também ver “distâncias entre os objetos” (MINKOWSKI, 1995, p. 392). Ele funciona como um pano de fundo para a vida, não possuindo, por seu turno, uma existência independente; o espaço claro seria o fundo da relação figura/fundo. O doente, a despeito de viver no espaço claro, não consegue compreender a relação que este possui com o espaço obscuro. Tanto para a pessoa típica quanto para o doente a existência dos dois espaços é manifesta, o que muda é justamente a capacidade de se compreender a mudança de um espaço para outro e o caráter acidental e contingente que ela, na maioria das vezes, possui.

---

<sup>69</sup> Nesse momento, é interessante notar que essa aceção dos dois espaços em Minkowski está presente, também, na obra *A poética do espaço*, de Gaston Bachelard (França, 1884-1962), em cuja introdução há uma referência direta a Minkowski, mais especificamente ao livro posterior a *Le temps vécu: Vers une cosmologie*, lançado em 1936. Bachelard refere-se a uma oposição entre a irracionalidade do porão à racionalidade do sótão, do teto – o que em muito se assemelha à diferença proposta por Minkowski entre o pensamento discursivo e o pensamento intuitivo/fenomenológico. “Em direção ao teto, todos os pensamentos são claros. No sótão, vemos com prazer, a forte ossatura das vigas. Participamos da sólida geometria do carpinteiro” (BACHELARD, 2012, p. 35). Por outro lado, o porão “é primeiramente o *ser obscuro* da casa, o ser que participa das potências subterrâneas. Sonhando com ele, concordamos com a irracionalidade das profundezas” (ibidem). Além disso: “No porão, seres mais lentos se agitam, menos apressados, mais misteriosos. No sótão, os medos se ‘racionalizam’ facilmente. No porão (...) a racionalização é menos rápida e menos clara; ela nunca é *definitiva*. No sótão, a experiência do dia pode sempre apagar os medos da noite. No porão, as sombras permanecem dia a noite” (ibidem, p. 36).

O espaço obscuro<sup>70</sup> é um espaço de envolvimento; ele não é negativo, não deve ser compreendido como uma falta de luz que pode e deve ser resolvido com o auxílio de qualquer luminosidade que seja. Na verdade, ele coexiste com o espaço claro, ambos são o avesso e o direito de um tecido primordial, um espaço no qual todos nos localizamos. Enquanto o espaço claro possui três dimensões bem-marcadas, altura, largura e profundidade – embora esta última seja, como já vimos, a mais “existencial das dimensões” –, no espaço obscuro há apenas profundidade, a qual envolve inteiramente os indivíduos e pode ser experimentada por todos os sentidos do corpo, exceto, ironicamente, pela visão. A profundidade da qual fala aqui o autor é a mesma que quando dizemos da “profundidade” de determinado pensamento ou ideia<sup>71</sup>. A noite é um espaço topológico:

Ela não é um objeto diante de mim, ela me envolve, ela penetra por todos os meus sentidos, ela sufoca todas as minhas lembranças, quase apaga minha identidade pessoal. (...) A noite é sem perfis (...). [E]la é uma profundidade pura, sem planos, sem superfícies, sem distância dela a mim (Php, 328; 380-1 – colchetes nossos).

Além disso, a noite, bem como o sono, “nos faz sentir nossa contingência” (Php, 328; 381). Segundo Minkowski, “a noite é cheia de surpresas e de mistério” (1995, p. 394). A noite, para ele, é um tipo de espaço particular, e por isso dizemos que se trata de um espaço topológico: ela não é, “evidentemente, um espaço analítico” (ibidem). O que sobra de espacial nessa noite, não sendo as duas dimensões menos existenciais do espaço – altura e largura – é exatamente a profundidade, “mas não uma profundidade que viria se adicionar à altura e à largura, mas como única e exclusiva dimensão que se impõe desde o início justamente como profundidade; é como uma esfera opaca e ilimitada na qual todos os raios são parecidos, todos tendo o mesmo caráter de profundidade” (MINKOWSKI, 1995, p. 394-5). A noite tem “sua própria vida” (MINKOWSKI, 1995, p. 372), mas, nem por isso, ela pode ser completamente apartada do espaço claro e do mundo intersubjetivo já que, como nos diz Merleau-Ponty, “é com o mundo que sonhamos”.

O espaço claro é, por excelência, um espaço socializado, o que faz dele, como dissemos, um pano de fundo no qual a atividade se desenrola. No espaço obscuro da noite, porém, há um mistério, e mais do que pano de fundo, ele é o que Minkowski chamou “veículo” por ser, ele mesmo, um elemento a ser levado em consideração na experiência vivida. Todos os eventos que se passam no espaço obscuro são reunidos, aproximados, projetados em um fundo que lhes

---

<sup>70</sup> Preferimos nos valer desse termo ao invés de “negro”. Só diremos espaço “negro” quando se tratar de citações diretas da obra de Minkowski, a fim de mantermos uma fidelidade aos conceitos como foram trabalhados e batizados pelo autor.

<sup>71</sup> Essa ideia está mais bem trabalhada em *Vers une cosmologie* (2022) possuindo, inclusive, um alcance cosmológico dado o interesse que a metáfora possui para a metafísica de Minkowski.

precede e garante o caráter contingente e ao mesmo tempo situado desses eventos (MINKOWSKI, 1995, p. 394). Por isso a profundidade é a dimensão essencial do espaço obscuro: nela tudo pode acontecer, sem que contornos bem definidos se imponham; o que se passa na noite é mais efêmero, fugidio, alheio às determinações pertencentes primariamente ao espaço claro ou a um tipo de pensamento claro, como diria Bachelard. A doença do paciente de que falávamos agora há pouco situa-se principalmente nessa dimensão obscura do espaço e espalha-se para o espaço claro. O que causa a morbidez do seu mundo é a “perturbação” das relações existentes entre os dois espaços; a efemeridade característica do espaço obscuro ultrapassa as fronteiras deste, indo em direção ao espaço claro, tomando-o de assalto em várias ocasiões. Na experiência mórbida não existe mais autonomia do espaço claro, pois ele é apenas um prolongamento do espaço obscuro que apresenta poucos pontos de ancoragem para a vivência do doente. Na experiência típica, diz-se que “o espaço claro se encontra enquadrado pelo espaço negro ou que ele vem se incrustar neste último” (ibidem, p. 397). No entanto, na experiência do doente existe uma sobreposição dos espaços, não há limites entre eles, só confusão e uma intercomunicação que torna difícil a localização da experiência subjetiva.

Sabemos que uma “primeira percepção sem nenhum fundo é inconcebível” e que toda “percepção supõe um certo passado do sujeito que percebe e a função abstrata da percepção, enquanto encontro de objetos, implica um ato mais secreto, pelo qual nós elaboramos nosso meio” (Php, 326; 378). O que falta ao doente é essa capacidade de se remeter ao passado e, assim, elaborar seu próprio meio, mesmo que de forma sempre incompleta e lacunar. O artista acompanhado por Minkowski experimenta o mundo como se tudo fosse longínquo, esse longínquo devendo ser compreendido como “um campo de estrutura confusa no qual as conexões não são ainda nitidamente articuladas” (Php, 343; 398). Ele é uma intersecção entre o espaço claro e o espaço obscuro, mas o sujeito acometido pela doença não é capaz de fazer a passagem de um ao outro pois as fronteiras entre eles estão borradas. Por mais que ele se esforce, ele não consegue “se posicionar melhor” para ver melhor o mundo. Prova dessa inexistência ou confusão das fronteiras é o fato de um dos sintomas preponderantes nesse caso de esquizofrenia ser a invasão de outras pessoas e até mesmo de coisas no esquema corporal do doente<sup>72</sup>. Essa sensação de falta de liberdade, sempre presente para o artista, representa uma

---

<sup>72</sup> Paul Schiller, em seu livro *L'image du corps*, ao qual nos referimos no próximo capítulo, fala de uma paciente do hospital de Bellevue cujos sintomas demonstram essa dificuldade em se separar aquilo que vem do exterior da imagem corporal que fazemos de nós mesmos: “ela faz entrar em seu modelo postural, aquele dos outros. Não há mais essa diferença espacial que deveria distinguir o seu modelo postural do dos outros. Há, como uma força mágica, que a obriga a sentir passivamente aquilo que ela vê. Se ela vê a vassoura, ela sente o movimento da vassoura sobre seu sexo. O médico passa a seu lado, ela o sente passar sobre ela. Tudo o que acontece no mundo

exacerbação da permeabilidade que existe entre o sujeito e o mundo, entre o corpo e o espaço no qual ele está inserido – espaço que, simultaneamente, ele desvela.

Na experiência típica, segundo Merleau-Ponty, perceber é “crer em um mundo” (Php, 344; 399)<sup>73</sup>. Note-se que o autor não diz “no” mundo, mas *em um* e isso é importante. Ao descobrir a possibilidade de se haver mais de uma experiência da espacialidade, o fenomenólogo francês descobriu também inúmeras possibilidades para a consciência de ser consciência e, nenhuma delas se confunde com o pensamento de sobrevoo: “Há certeza do mundo em geral, mas não de alguma coisa em particular. A consciência está distanciada do ser e de seu ser próprio, e ao mesmo tempo unida a eles pela espessura do mundo” (Php, 344; 399-400). Essa espessura do mundo, todavia, está presente tanto para o sujeito que possui uma experiência típica quanto para o alucinado. A diferença entre essas duas experiências reside, como Minkowski já havia adiantado, em uma relação diferente com o devir e uma diminuição da amplitude da vida. O sujeito alucinado “se beneficia do ser no mundo para talhar-se um ambiente privado no mundo comum e tropeça sempre na transcendência do tempo” (Php, 395; 459). Por isso o paciente esquizofrênico acompanhado pelo psiquiatra *sabe* que ninguém mais ouve as vozes que ele ouve e consegue diferenciar aquelas percepções que são intersubjetivas e aquelas que só acontecem para ele. O alucinado não perde completamente a relação com o mundo, visto que ainda há uma referência a um espaço comum, por isso pode-se postular que “a alucinação nunca seja uma percepção” (Php, 395; 459), se o fosse a percepção perderia o valor epistemológico conferido a ela pelas descrições merleau-pontianas. É graças à permanência do mundo antepredicativo que pode haver sonho, alucinação e percepções, nunca saímos completamente do mundo:

O mundo é ainda o lugar vago de todas as experiências. Ele acolhe misturados os objetos verdadeiros e os fantasmas individuais e instantâneos, porque ele é um indivíduo que envolve tudo e não um conjunto de objetos ligados por relações de causalidade. Ter alucinações e, em geral, imaginar é aproveitar essa tolerância do mundo antepredicativo e nossa vizinhança vertiginosa com todo ser na experiência sincrética (Php, 395; 459).

---

exterior ela sente em sua imagem corporal. A distinção espacial entre a imagem corporal e o mundo exterior se transformou” (SCHILDER, 1968, p. 232).

<sup>73</sup> Minkowski, em sua obra posterior a *Le temps vécu*, nos fornece uma definição interessante para essa relação de familiaridade entre o sujeito e o mundo. Segundo ele, quando pensamos nos dados primitivos – aqueles da vontade, do sentimento e mesmo da atenção – pensamos, em geral, que eles se referem apenas ao eu: “De acordo com a opinião comum, os dados primitivos podem se relacionar apenas com o eu. Na verdade, porém, esse próprio eu, ao qual estão ligados esses dados primitivos, não poderia ser dado a mim nem ser concebido de outra forma senão em estreita conexão com o não-eu, ou melhor, com o universo. Antes de me limitar a mim mesmo, vejo-me sendo, ou melhor, vivendo no mundo” (MINKOWSKI, 2022, p. 105).

Ora, há uma camada primordial da experiência que deve ser compreendida em termos espaciais e não puramente temporais; porém, esse espaço e esse tempo precisam aparecer em uma estreita ligação. Por isso Minkowski estabeleceu a necessidade de uma solidariedade espaço-temporal. Devemos mencionar, no entanto, o caráter frágil dessa solidariedade na obra de Merleau-Ponty já que ainda há uma relação de fundação do tempo em relação à espacialidade. Por mais que esta última seja antepredicativa, repousando primeiramente em um mundo natural no qual estamos inseridos à revelia de nossas intenções e vontades, é apenas com a gênese da subjetividade temporalmente organizada que tudo isso pode ter *um sentido*. Por isso foi necessário, para nosso autor, debruçar-se sobre a linguística e os estudos sobre a estrutura dos signos, a fim de repensar a relação de fundação que, no momento de sua *Fenomenologia da percepção*, traía a pretensão a uma fenomenologia afastada da filosofia da consciência.

Embora as duas primeiras partes da grande obra de 1945 fossem referentes a uma tentativa de ressignificação da subjetividade (“O corpo”) e da exterioridade (“O mundo percebido”), a relação entre os dois ainda ficou desnivelada, já que é a partir da estrutura temporal da subjetividade que se pôde explicá-la. Com o espaço vivido descobrimos que há “para mim um mundo porque eu não me ignoro; eu sou não dissimulado a mim mesmo porque eu tenho um mundo” (Php, 344; 400). Falta, no entanto, compreender sem mediações como isso pode se dar, como essa relação entre a subjetividade e seu entorno pode ser, de fato significativa, sem a necessidade de uma síntese (ainda que de transição como é o caso da síntese temporal). Para tanto, observemos o que a teoria da expressão subsequente aos estudos da percepção traz de novo nesse quadro.

### 4.3 Linguagem e estética

Tendo estabelecido as bases para uma fenomenologia e uma teoria da percepção, Merleau-Ponty, a partir de 1945, ou seja, logo após a publicação de sua *Fenomenologia da percepção*, devota-se a uma tarefa diferente daquela presente em seus dois primeiros trabalhos<sup>74</sup>, mas que se refere a eles e os tem como base. Ele intenta, a partir de então, alargar as relações entre filosofia e não-filosofia, deixando nítida a interdependência entre elas. Para tanto, nosso autor se propõe a refundar a ideia de razão, propondo um tipo de conhecimento racional capaz de abarcar as diversas instâncias da vida ordinária do ser humano e do conhecimento científico e filosófico. No prefácio a *Sens et non-sens*, publicado em 1948, vemos com nitidez o nascimento desse projeto merleau-pontiano: “no momento mesmo em que vivemos, nós supomos que o

---

<sup>74</sup> A saber, *Fenomenologia da percepção* (1945) e *A estrutura do comportamento* (1942).

mundo, em princípio, está de acordo consigo mesmo, e os outros conosco. Nós nascemos na razão, bem como na linguagem” (SNS, 7). Porém, não se pode tratar, aqui, de um decalque da razão positivista, imediatamente predecessora da geração de nosso autor e um tanto influente em sua época – como o é até nossos dias. É preciso que a razão da qual fala nosso autor, e no seio da qual todos nascemos, leve em consideração e abarque as experiências até então compreendidas como não científicas ou a-rationais, se pensamos em e concordamos com uma definição um tanto estrita da “racionalidade”:

Em presença de um romance, de um poema, de uma pintura, de um filme válidos, sabemos que houve contato com alguma coisa, alguma coisa é adquirida para os homens, e a obra começa a emitir uma mensagem ininterrupta... Mas, tanto para o artista, quanto para o público, o sentido da obra só pode ser formado pela obra ela mesma; nem o pensamento que a fez, nem aquele que a recebeu é completamente mestre de si (SNS, 7-8).

A ideia de uma razão que se confunde consigo mesma e por isso se possui inteiramente aparece confrontada com a experiência estética, e, no decorrer de *Sens et non-sens*, o será também com fenômenos políticos e sociais<sup>75</sup>. Merleau-Ponty quer, com isso, explicitar os limites dessa concepção idealista da consciência que tudo engloba e que a tudo tem acesso, daí o privilégio outorgado à experiência estética: “na obra de arte ou na teoria, bem como na coisa sensível, o sentido é inseparável do signo. A expressão, dessa feita, nunca está acabada. A mais alta razão se aproxima da desrazão” (SNS, 8)<sup>76</sup>. Não há sentido separado do signo, da mesma forma que não pode haver comportamento apartado do meio no qual esse comportamento se dá, e, mais profundamente, não há existência humana e apreensão do mundo, dos outros e de nós mesmos, sem o corpo próprio. Tudo o que se compreende como algo mais “elevado”, do domínio da racionalidade, está, como diz o autor, ao lado da desrazão, daquilo que é obscuro, material, ambíguo; no entanto, este “estar ao lado de” não significa apenas uma posição fortuita em um espaço sinônimo de extensão. Quando razão e desrazão, filosofia e não filosofia, materialidade e intelectualidade, estão “ao lado” uma da outra, quer-se dizer que esses pares existem como uma “dobradiça” (*charnière*), possuindo uma relação estreita e irreduzível.

Não é tarefa simples, porém, propor uma compreensão que possui como base essa ideia. Cézanne, por exemplo, apesar de ter na pintura “sua maneira de existir” (SNS, 13; 123), viu-se confrontado com sentimentos sombrios em relação à sua própria obra – que neste caso confundia-se com sua vida. Ele perguntava-se sobre a possibilidade de ser acometido por alguma doença visual responsável por uma suposta distorção da maneira como o mundo era

<sup>75</sup> Sobre essa questão que foge de nosso escopo, cf. ZANFRA, 2019, p. 14-52.

<sup>76</sup> Em Chauí (2002, p. 168-177) temos uma discussão acerca das incursões de Merleau-Ponty na experiência estética e seus desdobramentos em uma ontologia do Ser bruto.

percebido por seus olhos. Muito dessa dificuldade do pintor em aceitar a maneira pela qual o mundo era retratado em suas obras reside em uma condição exterior e situacional da história da pintura em geral. Não à toa Merleau-Ponty, em inúmeros momentos de sua filosofia, faz referência, seja de maneira mais dura como ocorre em *Sens et non-sens*, seja com uma abordagem mais interessada, como é o caso de *O olho e o espírito*, a uma maneira clássica de se pintar o mundo, mais especificamente àquela que tem na perspectiva geométrica a base para o desenvolvimento do desenho e, por conseguinte, dos quadros. “A perspectiva planimétrica é uma das formas simbólicas pela qual os homens tentaram conquistar o mundo” (Sorb, 545) e, com isso, torná-lo um ambiente sem sombras nem reservas, disponível para um olhar que seria capaz de ver satisfatoriamente a paisagem independentemente do lugar no qual ele estivesse inserido.

A percepção em perspectiva resulta de uma redução analítica, de uma transcrição ponto por ponto de nosso contato com as coisas; é preciso isolar o objeto, transpor a aparência do objeto para um padrão de medidas e traduzir no papel o que corresponde a uma série de pontos de vista. Na percepção livre, as aparências são bem diferentes. É preciso fechar um olho para ter uma projeção plana do objeto, pois com os dois olhos enxergamos as coisas em profundidade. Por isso é que o desenho em perspectiva se traduz mas não se exprime. A perspectiva nada mais é que a relação ponto por ponto de uma profundidade sobre um plano. Todo desenho nessas condições é um empobrecimento do que é percebido (Sorb, 515)

Por não conseguir se filiar inteiramente a essa tradição que, por seu turno, dominava o mundo<sup>77</sup>, Cézanne passa a duvidar de sua própria inserção neste mundo – ele possui inseguranças quanto ao que de mais básico existe para um ser humano: os dados da percepção. Também por isso a análise de Merleau-Ponty sobre a pintura de Cézanne representa uma crítica a esse tipo de representação do mundo que, sem se dar conta de que é uma visada possível, quer assumir um papel totalizador. A perspectiva enquanto método estético é apenas um método possível dentre muitos outros e, mais que isso, ela é um recorte do mundo, não podendo ser reconhecida como modo original de acesso à realidade. A riqueza da percepção e da maneira como pintava o artista de Aix-en-Provence é, ela sim, um fato originário e original que, porém, não era compreendido

---

<sup>77</sup> Ainda que estivesse sendo problematizado no campo da pintura, o ideal da perspectiva estava e está por demais enraizado na cultura ocidental. Sobre a prerrogativa que a perspectiva geométrica reclama para si, como forma ótima de representação do mundo, Merleau-Ponty nos fala de sua origem e suas bases intelectuais ao citar Malraux: “Malraux fala às vezes como se *os sentidos* e os dados dos sentidos, através dos séculos, não tivessem jamais variado, e como se, na medida em que a pintura se referia a eles, a perspectiva clássica se impusesse a ela. É certo, no entanto, que essa perspectiva não é uma lei de funcionamento da percepção, que ela pertence à ordem da cultura, que ela é uma das maneiras inventadas pelo homem de projetar diante dele o mundo percebido” (PM, 72; 99). A perspectiva clássica é “apenas uma interpretação facultativa” (ibidem) do mundo percebido e não a única. Uma discussão contemporânea que se assemelha com essa teoria de Merleau-Ponty, ainda que indiretamente, é aquela presente na obra *Suspensões da percepção* (CRARY, 2013), na qual o autor investiga as relações entre a sensibilidade e os novos aparatos técnicos surgidos no século XIX, como a câmera fotográfica e o cinematógrafo, e o uso que o sistema capitalista faz dessas mudanças, tornando o mundo como é mostrado por câmeras e filmes a única “realidade” possível.

dessa forma pelo cânone das artes e da filosofia. Cézanne pintava e vivia no “fundo de natureza inumana sobre o qual o homem se instala” (SNS, 22; 132), fundo que o pensamento objetivo insiste em relegar ao plano da ilusão, da mentira, da materialidade. Como essa perspectiva era a que dominava, e ainda domina, a maioria dos discursos – científicos, tecnológicos, estéticos e filosóficos –, não estar de acordo com ela representava praticamente uma deficiência; apesar de não se tratar de uma volição, era impossível para Cézanne ver e pintar o mundo segundo a perspectiva renascentista, por exemplo. Outro ponto que deve ser comentado para que compreendamos a importância dos desvios teóricos adotados por Merleau-Ponty após suas duas primeiras teses é a questão da linguagem, mencionada no prefácio ao livro de 1948 como expressão e cujos estudos e desdobramentos acompanharão nosso autor em todo o resto de sua carreira. Com ela será possível ao mesmo tempo aprofundar a temática da corporeidade, tornando o corpo “raiz do simbolismo” (NC, 37)<sup>78</sup>, bem como estabelecer novidades no que tange à compreensão merleau-pontiana da espacialidade.

Nos cursos da Sorbonne, ocorridos entre 1949 e 1952, observamos consideráveis mudanças na filosofia de Merleau-Ponty, principalmente graças aos estudos da linguagem que o autor desenvolvia na época. No entanto, seria um erro assumir que essas mudanças acontecem a partir de uma negação do que já estava sendo feito pelo autor desde o começo de sua carreira filosófica. Com efeito, problemas já presentes em *A estrutura do comportamento*, bem como na *Fenomenologia da percepção*, são retomados e radicalizados nesse período. O problema da fala, ou da linguagem em geral, é um dos fios condutores desses cursos sobre a *Psicologia e a Pedagogia da Criança*, e já aparecera como parte da discussão sobre o corpo no grande livro de 1945. Nas palavras do próprio autor, a importância da linguagem em seus estudos e discussões diz respeito a uma continuidade nas discussões empreendidas até 1945. Segundo ele, as discussões acerca do comportamento e da percepção levaram-no “a outras pesquisas filosóficas orientadas da mesma maneira, mas que se endereçavam, dessa vez, ao que está acima do nível perceptivo, acima do nível da percepção simples” (EC, 427). Esse “nível acima”, bem entendido, não pode ser compreendido como mais importante ou mais essencial em relação às pesquisas prévias do autor, pois, sem a base perceptiva da experiência vivida não é possível pensar sobre os outros estratos da vida consciente. A temática da linguagem, embora esteja no “nível acima”, está inteiramente enraizada no mundo da percepção simples; não seria possível haver linguagem ou comunicação intersubjetiva sem uma primeira filiação ou inserção em um

---

<sup>78</sup> Sobre a relação entre corporeidade e simbolismo lemos em *A prosa do mundo*: “É sobre essa instituição primordial do corpo que está fundada toda a elaboração simbólica, que consiste igualmente em entrar diretamente em domínio desconhecido” (PM, 63; 89).

mundo, em um ambiente no qual essas relações se tornam possíveis, sendo essa inserção possibilitada pelo corpo e pela percepção.

A linguagem, tanto nos cursos da Sorbonne, como na *Fenomenologia da percepção*, pode ser compreendida como um ponto no qual a diferenciação entre aquilo que é da ordem do pensamento, ou do espírito, e o que é corporal, extenso, é um tanto complicada, inclusive para perspectivas filosóficas que possuíam nessa clivagem um dos pontos centrais de seu raciocínio. Não à toa, Merleau-Ponty começa suas aulas, em 1949, tratando de Descartes<sup>79</sup>. Segundo nosso autor, a tradição cartesiana vê no algoritmo a forma privilegiada de linguagem pois não há “conjunção possível entre consciência e linguagem” (Sorb, 1), sendo essa última apenas uma “vestimenta da consciência” ou ainda um “revestimento do pensamento” (Sorb, 2). Não haveria, portanto, nenhuma criação na linguagem, nada que fosse novo ou exterior à consciência. O algoritmo é a representação primordial da fala segundo a tradição inaugurada por Descartes, justamente pela pretensa neutralidade dos modelos matemáticos em relação ao mundo; a fala não possuiria poder de comunicar, ela apenas traduziria a consciência que o pensamento tem de si. Em última instância, ainda segundo essa perspectiva, o “pensamento não deve nada à palavra” (Sorb, 2), sendo a palavra apenas um simulacro ou uma imitação direta do que é da ordem da reflexão.

Ora, tal concepção, apesar de aparentemente bem fundamentada, não se sustenta caso lhe coloquemos alguns problemas que, apesar de fazerem parte de sua estrutura interna, são deliberadamente ignorados. Como poderia, de fato, o algoritmo representar um sistema de linguagem ideal se, ao falarmos ou mesmo escrevermos, não temos plena consciência do que será dito?<sup>80</sup> Essa linguagem pura, pregada e defendida por uma tradição que desembocou em um positivismo cientificista, não passa de um *fantasma* (PM, 7-17; 29-36). Na verdade: o “algoritmo, o projeto de uma língua universal, é a revolta contra a linguagem dada. Não se quer depender de suas confusões, quer-se refazê-la na medida da verdade, redefini-la segundo o pensamento de Deus, recomeçar do zero a história da fala, ou melhor, arrancar a fala à história” (PM, 10; 32). Ao assumir a linguagem neutra do algoritmo como objetivo de toda e qualquer fala, é a vida ordinária que se vê atacada e rebaixada a um nível menor, menos importante. Porém, é na linguagem *dada* que falamos, vivemos e escrevemos: é a partir dos signos e das

---

<sup>79</sup> Esse fato se repete, por exemplo, nos cursos sobre *A Natureza* (N, 25-39; 9-30), em *O Olho e o espírito* (OE, 36-60; 24-33).

<sup>80</sup> Como afirma Merleau-Ponty: “É preciso reconhecer em primeiro lugar que o pensamento, no sujeito falante, não é uma representação, quer dizer, que este não põe expressamente objetos ou relações. O orador não pensa antes de falar, nem mesmo enquanto fala; sua fala é seu pensamento” (Php, 209; 244-5).

relações desses signos entre si e com a alteridade à qual eles são direcionados, que se dá *realmente* o fenômeno da fala. Longe de ser uma questão acessória, contingente, desimportante, a linguagem se apresenta, segundo Merleau-Ponty, como o “forro do ser” (PM, 10; 33), sendo impossível imaginar ou conceber o que quer que seja sem que palavras venham ao mundo, seja de maneira expressa, pela fala em voz alta ou a escrita, seja pela organização interna de pensamentos e ideias, o que Merleau-Ponty chama “fala interior” (EC, 428).

A força da questão da linguagem reside, como adiantamos, em sua capacidade de se furta às dicotomias clássicas. Por isso ela é aproximada e discutida no capítulo derradeiro da primeira parte da *Fenomenologia*, dedicada justamente às querelas relacionadas à corporeidade. Segundo o fenomenólogo, o corpo possui uma unidade distinta “daquela do objeto científico” (Php, 203; 237), sendo difícil isolar o que nele pertenceria à ordem do em-si ou àquela do para-si. Por serem, de princípio, fenômenos corporais, a fala e a linguagem herdam essa dificuldade que, sabemos, representa para nosso autor uma grande riqueza conceitual. Devemos nos ater, entretanto, ao fato de que há também um tipo de fala que pode ser objetivado, cujos poderes são, por assim dizer, limitados ou limitantes: uma modalidade da linguagem que pode se assemelhar ao corpo objetivo, ou fisiológico, como é tratado nas ciências biológicas. Nos referimos à fala falada, ou, em um vocabulário posterior, fala instituída (PM, 170; 202) que não possui o poder de, ao mesmo tempo, “realizar o pensamento e fazer surgir a coisa” (DASTUR, 2016, p. 60), prerrogativa da fala falante, ou instituinte. Essa fala falada é um tipo de linguagem quase que automático, usado corriqueiramente, sem muita profundidade. A fala falada “desfruta das significações disponíveis como uma fortuna obtida” (Php, 229; 267), enraizando-se na fala falante, significativa e inventiva – “abertura sempre criada na plenitude do ser”, nas palavras de Merleau-Ponty. Enquanto aquela está sedimentada em determinada história ou cultura, esta inaugura sentidos que, por sua vez, um dia se sedimentarão.

A diferenciação entre os dois tipos de fala existente na *Fenomenologia*, compartilha uma característica com a motricidade, já que ambas não representam ali um fato originário, mas apenas uma região original descoberta tardiamente (Php, 203; 237). Apesar disso, Merleau-Ponty aponta para a existência de um tipo de fala que seria, ele sim, originário, antes mesmo de nos esclarecer sobre as diferenças existentes entre fala falada e fala falante. Essa fala originária é aquela da criança quando fala sua primeira palavra, “do apaixonado que descobre seu sentimento, do ‘primeiro homem que tenha falado’ ou aquela do escritor ou do filósofo que despertam a experiência primordial aquém da tradição” (Php, 208; 636). É na fala originária que temos a dimensão exata da linguagem e toda sua riqueza: visto que “a linguagem não é

coisa nem espírito; sendo ao mesmo tempo imanente e transcendente” (Sorb, 3). Antes mesmo de se saber parte de uma cultura que lhe é exterior, a criança consegue compreender o que lhe *falam*, ainda que ela mesma não saiba falar e desconheça o significado daquilo que lhe é dito:

existe uma retomada do pensamento do outro através da fala, uma reflexão no outro, um poder de pensar *segundo o outro* que enriquece nossos pensamentos próprios. Aqui, é preciso que o sentido das palavras finalmente seja induzido pelas próprias palavras ou, mais exatamente, que sua significação conceitual se forme por antecipação a partir de uma *significação gestual* que, ela, é imanente à fala (Php, 208-9; 244-5).

Vemos nessa conceituação da fala uma dificuldade em se estabelecer limites entre o eu e o outro. Com a linguagem, que é eminentemente um fenômeno intersubjetivo, as diferenciações entre sujeitos e entre o sujeito e objeto são, já na *Fenomenologia da percepção*, compreendidas como problemáticas.

É imprescindível que a linguagem, quando instituinte ou falante, desapareça, deixando aos que ouvem ou leem apenas um *sentido*. Isso só pode acontecer quando a mensagem é significativa em relação ao pensamento que lhe deu origem, ainda que se trate de uma origem lateral, não havendo, por isso, uma precedência cronológica ou mesmo ontológica entre eles. “A linguagem é obscura na função de tornar claro todo o resto. Não podemos observá-la, apenas exercê-la; é impossível apreendê-la diretamente” (Sorb, 3). Há aqui uma referência ao que posteriormente será uma das bases da última filosofia merleau-pontiana, a saber, o caráter indireto da ontologia. O erro da teoria cartesiana da linguagem, tal como das acepções realistas em relação à fala, reside justamente na intenção de se apreender seu sentido direta ou frontalmente. O que há quando estamos na esfera da fala instituinte, com efeito, é um tipo de “encantamento” (Php, 209; 245) que torna difícil a distinção entre aquele que fala e aquele que ouve. No contexto de uma conversa significativa ou de uma leitura interessante, os falantes e o leitor se perdem nessa atmosfera de sentido: “Quando eu escuto, não se deve dizer que eu tenho a percepção auditiva dos sons articulados, mas o discurso se fala em mim; ele me interpela e eu ressoo, ele me envolve e me habita a tal ponto que não sei mais o que é meu e o que é dele” (PM, 28; 51).

Este “encantamento” da *Fenomenologia da percepção* torna-se, posteriormente, *mágica*<sup>81</sup>. Ao tratar da linguagem e dos gestos, quer dizer, da experiência corporal no âmbito da comunicação,

---

<sup>81</sup> Simone de Beauvoir, em *O segundo sexo*, apresenta uma definição de “magia” um tanto semelhante àquilo que, acreditamos, Merleau-Ponty se refere nos momentos em que ele fala de “relações mágicas” e misteriosas empreendidas entre o corpo e o mundo: “os sentidos e, em geral, o corpo próprio apresentam o mistério de um conjunto” (Php, 147; 178); A coisa e o mundo “são até mesmo um mistério absoluto, que não comporta nenhum esclarecimento, não por uma falha provisória de nosso conhecimento, pois então ele voltaria a cair na categoria de

Merleau-Ponty se pergunta: “como não reconhecer que, na relação entre a consciência e o corpo, há inevitavelmente algo de mágico?” (Sorb, 554). Porém, é preciso compreender essa magia não como algo real, como uma invocação de determinada força sobre-humana. Existe uma magia “que nos é dada na percepção das expressões” (Sorb, 555). Enquanto em 1945 o encantamento referia-se apenas à instância da fala falante, a magia, aqui, está ligada a toda expressão bem-sucedida. Essa magia reside nos movimentos, na capacidade do corpo de significar para além de sua posição material e concreta em uma localidade facilmente compreensível a partir de coordenadas em um plano cartesiano. Um exemplo dado pelo autor é aquele das peças de teatro. Há magia no teatro, “magia não porque o sentido esteja no corpo do ator, mas porque o corpo do ator deixa de ser coisa para significar” (Sorb, 561). O corpo, sendo mais do que organismo e fisiologia, torna-se capaz de ser para além de sua existência material. Ele nunca abandona inteiramente, no entanto, sua fixação no mundo natural:

A magia dramática consiste no fato de que, junto com o corpo do ator, todo o resto é alçado ao imaginário pelos elos que se estabelecem entre os objetos. A significação do teatro deve permanecer oblíqua ou lateral: todos os gestos têm um sentido que é por eles indicado, mas não significado em termos de índice. *O fundamento da magia está na intencionalidade que liga nosso corpo ao mundo* (Sorb, 561 – itálicos nossos).

Sabemos que essa intencionalidade, sendo a base para os “níveis acima”, deve ser compreendida como intencionalidade motora, já que é ela que, primeiramente, faz a ligação do corpo com o mundo que lhe é exterior. Se pensarmos no teatro tal asserção é ainda menos problemática pois, em suma, durante uma peça o que temos diante de nós, espectadores, são corpos que se movem em um espaço delimitado, proferindo falas e gestos que, sabemos, não são decalques da realidade, mas algo que faz referência a um conjunto de ideias e proposições feito, conjuntamente, pelo autor da peça, pelo diretor e evidentemente pelos/as atores/atrizes em cena.

A partir de tal descrição simples, porém razoável, de uma peça de teatro, poder-se-ia problematizar o interesse dessa manifestação artística, tendo em vista justamente seu caráter demasiado elementar e mesmo simplório. Porém, o teatro é uma das artes mais antigas do mundo ocidental. A arte dramática possui um alcance e um interesse que vão muito além de

---

simples problema, mas porque ele não é da ordem do pensamento objetivo, em que existem soluções” (Php, 384; 447). A filósofa afirma que “uma ação é mágica quando, ao invés de ser produzida por um agente, emana de uma passividade” (BEAUVOIR, 1949a, p. 274). É verdade que com os estudos de Merleau-Ponty sobre a passividade, ficou claro a coexistência no corpo dessa dimensão com a dimensão ativa; no entanto, é interessante notar a consonância do que diz Beauvoir com aquilo proposto pelo autor na *Fenomenologia* tendo em vista sua tentativa repetida de se afastar de um pensamento de sobrevoos, constituinte, a que tudo acessa e tem domínio. Trata-se de manter-se longe justamente desse agente que é puramente ativo e que nega toda criatividade ou sentido intrínseco ao mundo.

simples movimentações de corpos em um espaço. E isso, acreditamos, é graças à mágica da qual falava Merleau-Ponty. No teatro, os gestos dos atores são capazes de trazer “à superfície do mundo objetos que não existem e, no entanto, são tão significativos quanto um objeto visto” (Sorb, 562). O mesmo ocorre na vida cotidiana, à qual não se dá tanta importância, porque, no dia a dia, não estamos preocupados em nos perguntar sobre os sentidos ocultos das condutas alheias; queremos apenas coexistir com nossos semelhantes, travando com eles relações significativas. O “sentido é imanente à fala viva como é imanente aos gestos com os quais mostramos os objetos” (Sorb, 40). Ao condensar fala e gesto, o teatro pode ser compreendido como uma forma privilegiada de comunicação artística.

Devemos nos perguntar, agora, qual é a relação existente entre a fala, a linguagem, e a problemática norteadora deste trabalho. Embora não pareça muito evidente em um primeiro momento, linguagem e espacialidade possuem uma relação de proximidade, mas apenas se compreendermos esses dois termos para além das concepções clássicas. É preciso lançar mão de algumas mudanças conceituais propostas por Merleau-Ponty para que, assim, seja possível vislumbrar como a espacialidade pode ser aproximada da linguagem e das relações que ocorrem entre os falantes. O primeiro ponto a ser levantado refere-se, mais uma vez, à questão do corpo. Relacionar espacialidade e expressão requer, como propusemos acima, que se abandone a aceção objetivista do corpo. Este precisa, na verdade, tornar-se um corpo próprio e não apenas um mosaico de sensações ou uma junção de processos, pois “ele não está ali onde está, *ele não é aquilo que é* – já que o vemos secretar em si mesmo um ‘sentido’ que não lhe vem de parte alguma, projetá-lo em seu entorno material e comunicá-lo aos outros sujeitos encarnados” (Php, 230; 267 – itálicos nossos). O corpo vai além da imanência e, portanto, não é somente aquilo que presentemente se apresenta no mundo. É por isso que a expressão tem algo de mágico. Ao mesmo tempo em que é matéria, coisa extensa, parte do mundo como outros *objetos* do mundo, o corpo possui essa capacidade quase ilimitada de significação e expressão.

Embora não fosse capaz de levar às últimas consequências sua teorização sobre a união da alma e do corpo até o momento da redação da *Fenomenologia da percepção*, com a novidade da expressão essa questão na obra merleau-pontiana ganhará outros contornos. Na linguagem como se apresenta na literatura e no teatro, a aproximação entre corpo e fala é um tanto evidente, sendo reiterada pelo autor em diversas ocasiões:

O escritor não se contenta em usar os signos da língua segundo seu valor gramatical, mas usa o conjunto da sintaxe de tal modo que para o ouvinte aparece um significado inédito. A expressão dramática consiste em falar com o corpo, em construir, com os

*movimentos possíveis de um corpo*, um conjunto original que traduza a significação da peça (Sorb, 559 – itálicos nossos).

O corpo é o garantidor da relação entre o sentido da peça e a compreensão desse sentido por parte seja dos espectadores, seja do próprio ator. É graças à movimentação corporal que um *sentido* pode surgir e, mais que isso, ser compartilhado intersubjetivamente. O corpo, justamente por não ser, na experiência vivida, apenas um mecanismo ou um conjunto de órgãos, tecidos e sangue, significa para além de sua objetividade. Reside aí um dos motivos pelos quais Merleau-Ponty o associa tão frequentemente ao fenômeno da expressão. Caso o escritor se resignasse a valer-se apenas daquilo que é da ordem da fala falada – as significações sedimentadas, as regras rígidas da sintaxe e da gramática –, nunca haveria nada novo a ser dito, isto é, a expressão estética ela mesma seria impossibilitada. É a partir da plasticidade da língua que pode haver inauguração de significações; analogamente, é graças à transcendência do corpo como movimento que pode o gesto abrir significados que vão além da materialidade situada.

Mesmo havendo diferenças entre a concepção da linguagem presente na *Fenomenologia* e aquela que seria desenvolvida a partir do final dos anos 1940 sem nunca ser tida como terminada por Merleau-Ponty, os estudos e discussões presentes na grande obra de 1945 foram importantes e serviram de base para o que veio posteriormente. A importância da percepção é atestada pelas palavras do próprio autor, quando ele esclarece que “é nela que se realiza a junção do corpo e do espírito” (EC, 424). Porém, não é apenas do corpo fisiológico que se trata e sim do corpo fenomenal, definido como “o corpo tal como nós o experimentamos, tal como o vivemos” (EC, 426). Esse corpo, que é corpo fisiológico e corpo expressivo de um só golpe, não é apenas um receptáculo. Ele é, com efeito, “o mediador de nossas relações com o mundo exterior” (EC, 427). Note-se que a linguagem é uma das relações mais evidentes entre o exterior e o interior: é a partir dela que podemos, factualmente, transcender uma posição estabelecida e ir além, como ocorre quando nos movemos, quando vemos alguma coisa, em suma, quando estamos situados no mundo. A fala é, como o movimento e a visão, uma ação à distância, uma presença que comporta uma dimensão de ausência considerável, principalmente se estivermos pensando em presença no sentido físico.

Essa ação à distância da linguagem, que vai ao encontro das significações sem as tocar, essa eloquência que as designa de maneira peremptória sem jamais as transformar em palavras nem fazer cessar o silêncio da consciência, são um caso eminente da intencionalidade corporal. Tenho rigorosa consciência do alcance de meus gestos ou da espacialidade de meu corpo, que me permite manter relações com o mundo sem me representar tematicamente os objetos que vou segurar ou as relações de grandeza entre meu corpo e os rumos que me oferece o mundo. Contanto que eu não reflita expressamente nele, a consciência que tenho de meu corpo é imediatamente

significativa de uma certa paisagem ao meu redor, aquela que eu tenho de meus dedos é significativa de um certo estilo fibroso ou granuloso do objeto. É da mesma maneira que a palavra, a que eu profiro ou ouço, é prenhe de uma significação que é legível na própria textura do gesto linguístico (S, 144; 94-5).

Sem o trabalho da percepção, sem essa primeira inserção no mundo que possuí, imediatamente, uma típica que se comunica com as estruturas de meu corpo, qualquer aspiração à comunicação estaria interdita. Por isso é preciso que o corpo seja mais que um simples mecanismo regido por leis de causalidade externas – ele deve ser uma comunhão com o mundo para que haja troca, comunicação, interdependência. Devemos nos lembrar de uma anotação de Merleau-Ponty para compreendermos a relação entre corpo e linguagem: “a ‘clareza’ da linguagem é de ordem perceptiva” (PM, 41; 65). Seria impossível me perder em um discurso, ou ressoar, se eu fosse consciência pura, presença de si a si; não podemos facultar a uma razão absoluta os poderes da linguagem e da comunicação<sup>82</sup>. A partir dessa relação existente entre fala e corporeidade, linguagem e sedimentação, podemos vislumbrar, lançando mão de outros conceitos, a relação existente entre a linguagem e a espacialidade, vejamos como isso se configura.

#### 4.4 O corpo raiz do simbolismo

Voltando à pintura e às discussões travadas com a teoria de Malraux, em *A prosa do mundo*, Merleau-Ponty aponta para uma estreita relação existente entre a técnica da perspectiva em pintura clássica e aquilo que chamávamos – à luz da filosofia merleau-pontiana – pensamento objetivo. Segundo nosso autor, a perspectiva é “a realização mesma e a invenção de um mundo dominado, possuído de ponta a ponta, num sistema instantâneo” (PM, 75; 102), não havendo, nesse mundo, lacunas, questões obscuras ou ambiguidades. A pintura clássica, a qual ele opõe à moderna, a saber aquela da segunda metade do século XIX, se dava como tarefa a cópia de uma natureza dominada, disponível à inspeção de um olhar analítico. O principal símbolo do sucesso das pinturas clássicas residia em sua capacidade de retratar com fidelidade o mundo, sem que nenhum inacabamento viesse se interpor entre o quadro e aquele que o contemplava. Em suma, a perspectiva é um ponto de vista adulto, ocidental, masculino e sobre o mundo, um ponto de vista que exprime “a relação do adulto seguro de si com o mundo que ele domina” (PM, 75; 103). Haveria uma natureza pré-estabelecida, cujas imagens o pintor deveria ser capaz de transpor para uma tela.

Com a arte e o pensamento modernos – compreendidos pelo autor como contemporâneos a ele (C, 68) – observamos o abandono da pretensão à universalidade e à clareza absolutas. Os

---

<sup>82</sup> “[N]ão se sabe o que se diz, sabe-se após ter dito” (PM, 64; 90 – colchetes nossos).

modernos não têm nem “o dogmatismo nem a segurança dos clássicos” (ibidem), podendo-se chegar a um extremo, como foi o caso de Cézanne, quando duvidou de seus próprios sentidos e da percepção do mundo que eles lhe davam<sup>83</sup>. De par com essa dúvida e falta de segurança de si, vai a grandeza da arte e do pensamento modernos que se refere ao fato de que eles “desfazem os *falsos vínculos* que uniam a obra válida e a obra acabada” (PM, 78-9; 106 – itálicos nossos). A importância dessa aquisição da arte moderna reside, também, nas possibilidades que ela abre, pois fica claro que a obra do pintor nunca está acabada, isto é, “ela está sempre no futuro” (PM, 94; 123). Ora, como a arte não deve mais se preocupar com algo que, com efeito, nunca poderia ser alcançado – a obra pronta e acabada proveniente de um mundo igualmente pronto e acabado –, ela agora é capaz de virar-se para um mundo e um espaço vividos, valendo-se, para isso, de um corpo e uma percepção que são, desde o começo, expressão.

A pintura moderna, a partir de Manet, segundo Merleau-Ponty, traduz melhor a relação que temos com o mundo porque justamente quer falar dessa relação, exprimi-la, isto é, trata-a como problema, questão. Enquanto a pintura acadêmica, par do pensamento objetivo, quer, com seus quadros, substituir a natureza, a pintura moderna traz o pintor e sua experiência para o primeiro plano.

Já não se procura atingir o objeto em todos os seus detalhes por meio de uma correspondência entre todos os elementos da coisa e todos os elementos do desenho, mas desenhar certo número de traços, movimentos nos quais não se reconhecerá o aspecto visível da coisa, mas seu movimento interno. (...) O pintor, ao considerar as coisas, transporta para seu desenho seu contato com a coisa, e não tanto a própria coisa (Sorb, 516).

Mas como evitar cair no subjetivismo? Várias pessoas compartilham do contato do pintor com a coisa, pois há uma típica desse contato. A pintura moderna funciona intersubjetivamente por ser “um registro do eco que o objeto desperta em nós” (ibidem). Se estivéssemos trabalhando com as categorias da filosofia clássica, o ato pictórico moderno de encarnar a relação de uma pessoa com o mundo pelos meios da pintura seria visto como uma excentricidade – uma atividade privada e completamente subjetiva. A única certeza que esse tipo de pensamento abriga é a certeza de sua própria consciência, ficando praticamente vedada uma intersubjetividade. Em Merleau-Ponty, o que garante a capacidade da compreensão intersubjetiva é menos aquele que fala do que *aquilo do que se fala*, isto é, aquilo que se pinta ou que se escreve: o mundo<sup>84</sup> (PM, 90; 118). Diante disso, assim como do fato de que

<sup>83</sup> Isso pode ser explicado, em alguma medida, pelo fato que, segundo Chauí (2002, p. 172), o pintor de Aix “deseja a experiência primordial, aquela que desconhece a separação conceitual entre a alma e o corpo, deseja a aparição de um outro humano no interior da Natureza”, desejo que não podia ser satisfeito partindo dos pressupostos do pensamento objetivo não sendo, sequer, válido segundo essa perspectiva.

<sup>84</sup> Como afirma Chauí (2002, p. 144): “Os corpos são testemunha de um mesmo mundo”.

os pintores modernos intentam se haver com o mundo em sua apresentação originária, o subjetivismo não pode acontecer.

O pintor está dentro do tempo: “Pintar é reagir às coisas de um modo que não é sempre o mesmo. A carreira de um pintor torna-se um devir, e não uma série de avanços em direção a uma ‘obra-prima’” (Sorb, 516). Por isso, nosso autor fala em *dois modos distintos de expressão*. O primeiro, da pintura clássica ou acadêmica, pode ser comparado às aspirações do algoritmo, ou seja, uma linguagem que abarca tudo, cujos símbolos e signos são capazes de exprimir a totalidade de um pensamento sem lacunas. Essa pintura só pode ser percebida por “um aparelho impessoal”, visando a explicitação da “plenitude do objeto” (Sorb, 517) sem a qual a comunicação com outrem seria impossível. No entanto, já vimos que tal concepção representa, na verdade, um equívoco; nenhuma visada do mundo pode ser completa, nenhum algoritmo dá conta de exprimir a totalidade presente e possível dos significados de uma língua e, por esse motivo, nenhuma pintura pode obter sucesso partindo de pressupostos semelhantes<sup>85</sup>.

O que há para os pintores modernos é uma relação vivida entre nós e o mundo. Encontra-se aí uma espessura desse mundo – uma opacidade – que é desvelada, pela pintura moderna, através de um modo de expressão menos preocupado em restituir ao objeto sua plenitude do que seu “movimento”. Se essa pintura é digna de ser estudada e descrita fenomenologicamente, segundo Merleau-Ponty, é porque, para ela,

comunicar o objeto a outrem é marcar no papel um símbolo de nossa coexistência com a coisa que se oferece ao olhar do espectador, provocando da parte deste uma operação de retomada. A pintura já não entra apenas pelos olhos; o espectador deve também entrar com sua parte; o quadro só indica um movimento. É preciso transpor o quadro e ir em busca de um sentido que não está contido objetivamente nele (Sorb, 517).

Ou seja, entre o quadro e o espectador existe um chamado e uma resposta, uma relação significativa mediada e assegurada pela existência concreta tanto de um quanto de outro. Não se pode pensar em um olhar de sobrevoo, desencarnado, a quem o quadro se daria sem reservas, bem como em um mundo que se dê sem reservas a seu habitante. Por essa razão dizíamos que é a partir do corpo que buscamos a relação possível de expressão. Na fala acontece algo parecido: não é possível que se fale de um mundo fixo e imutável, valendo-se de alguns milhares de palavras que dariam conta de toda a experiência. A modulação da voz, a presença física do interlocutor, ou aquilo que dá a ver sua presença, como a caligrafia em uma carta que se

---

<sup>85</sup> “O pensamento analítico, cego para o mundo percebido, rompe a transição perceptiva de um lugar a outro, de uma perspectiva a outra, e busca do lado do espírito a garantia de uma unidade que já está aí quando percebemos, rompe também a unidade da cultura e busca reconstruí-la de fora” (PM, 115; 144-5).

modifica de acordo com o estado emocional de quem escreve, tudo isso faz parte da relação vivida que existe entre os falantes. Todos esses elementos deixam claro a necessidade de um engajamento por parte de todos os polos da relação. Na fala, assim como na pintura, não se trata de um movimento de mão única, saindo do emissor e chegando diretamente ao receptor de maneira direta e não problemática<sup>86</sup>. Seria assim se estivéssemos incluídos como puras consciências em um espaço vazio, do tipo cartesiano, no qual nada colocaria problema para a compreensão da mensagem que é enviada “atingir” seu objetivo, como uma bala de revólver atinge seu alvo no caso de um atirador competente.

A relação entre pintura e corporeidade pode ser estabelecida de forma não intermediada, nesse momento da filosofia merleau-pontiana, graças à descoberta de um campo primordial que não é, necessariamente, regido por uma subjetividade temporal. Essa mudança de perspectiva só foi possível por uma radicalização de conceitos que já haviam sido trabalhados nas duas primeiras obras de nosso autor, cujo objetivo era de “revelar, alguém do sujeito e do objeto puro, como uma terceira dimensão, na qual nossa atividade e nossa passividade, nossa autonomia e nossa dependência, cessariam de ser contraditórias” (PII, 13)<sup>87</sup>. Sabemos, no entanto, que essa contradição não foi, de fato, superada por nosso autor. É importante mencionar novamente que, apesar disso, os avanços ocorridos nessas obras funcionam como uma base para o que veio depois, haja visto a recorrência de temas como a corporeidade, o movimento, o espaço, a pintura, a fala, dentre outras questões que já haviam sido conceituadas por Merleau-Ponty, mas, segundo o próprio autor, de forma insuficiente.

Voltando à questão da possibilidade de se comunicar o sentido de uma obra ou de uma fala, Merleau-Ponty nos explica que não se trata, nesse caso, da existência, no caso da pintura, de um “Espírito da Pintura” como poderia postular uma tradição hegeliana. Não há um universal que vai se manifestando ao longo da história a qual, por sua vez, rumaria para uma finalidade

---

<sup>86</sup> Essa relação entre fala, pintura e corpo está indicada diretamente por Merleau-Ponty em *A prosa do mundo*: “É preciso começar admitindo que a linguagem, na maioria dos casos, não procede de modo diferente da pintura. Um romance exprime como um quadro” (PM, 124; 155).

<sup>87</sup> Essa região do ser na qual passividade e atividade não podem ser efetivamente distinguidas, na qual a ambiguidade é vista *realmente* como algo positivo, apesar de conter em si a falta e a negatividade, é o que Chauí compreendeu como a *experiência* na última fase da filosofia merleau-pontiana. Segundo a filósofa: “Percebida, doravante, como nosso modo de ser e de existir no mundo, a experiência será aquilo que sempre foi: iniciação aos mistérios do mundo” (CHAUI, 2002, p. 161). Para nós, é interessante mencionar essa perspectiva pois ela ajuda a montar um quadro conceitual no qual a espacialidade ganha terreno, justamente. Dando menos ênfase na ideia de reflexão em prol da experiência, Merleau-Ponty se vê diante não mais das querelas da temporalidade como sujeito, mas da existência de um espaço de envolvimento, de uma carne do mundo de cuja substância também o corpo é feito, permanecendo um *mistério* essa relação. “Tomar a experiência como iniciação ao mistério do mundo significa reconhecer que o sair de si é o entrar no mundo” (CHAUI, 2002, p. 166).

previamente estabelecida por esse mesmo universal. Quem garante a comunicabilidade da pintura é a própria pintura, ou seja, não há um espírito absoluto por trás de cada quadro bem-sucedido. O que há são momentos inacabados de uma expressão igualmente inacabada de um mundo sempre em devir. Devemos estabelecer, porém, a ligação necessária existente entre aquele que realiza a pintura e o quadro. Contrariamente aos pintores clássicos, que queriam se afastar da materialidade, dando a ver apenas o que havia de universal e imutável na realidade, a pintura moderna, como dissemos, valoriza e se enraíza na experiência corporal do pintor. Quem faz a “ligação do diverso” é o corpo (PM, 115; 145) e só assim é possível pintar, expressar em tela aquilo que esse mesmo corpo percebe. Além disso, precisamos reconhecer como “fato último a possessão corporal do espaço” (ibidem) e, assim, podermos localizar o pintor, o falante ou o escritor, em um mundo que não se retrai para que se possa falar dele de maneira totalizante, mas se dá, se insinua para aqueles que o percebem.

Essa possessão do espaço, porém, não é total, pois esse espaço no qual o corpo se desdobra é também uma opacidade, como o é o corpo. Ele é ambíguo, varia de acordo com as intencionalidades motoras do sujeito: “*A coisa é inteiramente estruturada por nossa relação de ser encarnado no mundo. O mundo só tem significação porque tem uma direção; toda localização dos objetos no mundo pressupõe a minha localidade*” (Sorb, 541). Por isso dizíamos acima que os conceitos trabalhados nas primeiras obras de nosso autor eram ressignificados e radicalizados já no período intermediário, a motricidade que era original<sup>88</sup> passa a ser *originária*. O movimento, tanto na pintura quando aquele próprio ao corpo, ganha, ele também, uma importância:

A percepção é a síntese de todas as percepções possíveis; essa *síntese é realizada pelo poder que possuo de me deslocar*. A coisa percebida é um sistema de experiências: se eu fizer tal movimento, obterei tal resultado; é minha corporeidade que possibilita esse sistema de ‘*Wenn... so*’<sup>89</sup>; não é um sistema de relações entre variáveis objetivas: a percepção atua sobre as relações entre mim, que tenho um corpo, e o mundo (Sorb, 541 – itálicos nossos).

Por isso, para Merleau-Ponty era preciso trazer de volta o pintor ao mundo, o falante à realidade factual, o escritor à materialidade, mas não de qualquer maneira. Era preciso que tanto eles quanto o espaço no qual eles se situam fossem opacos para que toda a riqueza do percebido pudesse, assim, aparecer, expressar-se. Daí, também, a impossibilidade de se aceitar uma visão em perspectiva como modelo de toda e qualquer compreensão e representação do mundo. Essa visão analítica prescinde do corpo, esquece que ele é o “mensurante absoluto” (Sorb, 541) das

---

<sup>88</sup> Cf. capítulo 2 item 2.1.

<sup>89</sup> “Se... então.

distâncias, colocando o mundo na qualidade de pura materialidade em terceira pessoa, em relação à qual o sujeito nada pode fazer a não ser analisar sem, contudo, habitá-la. Em um mundo assim configurado, não faria sentido atrelar a percepção das coisas ao movimento, quer dizer, às capacidades motoras do corpo próprio (como já fazia nosso autor em 1945, mas sem dar a essa interrelação um estatuto originário). Toda percepção da exterioridade só pode ser compreendida a partir dessa primeira capacidade que possuímos de nos mover, capacidade que está intimamente ligada, por sua vez, à visão em profundidade. O corpo não mede, mas possibilita as medidas (Sorb, 541) e, com isso, compreendemos a percepção como “o grau de precisão da incidência de meu olhar sobre a coisa” (Sorb, 541). Precisão esta que é variável, pode ser maior ou menor, de acordo com a situação na qual estou inserido. É preciso que o sujeito esteja *bem localizado* a fim de ver o que quer que seja com nitidez.

É necessário que nos lembremos, antes de continuar a discussão, que o modo de doação original das coisas no mundo é aquele em profundidade e não em perspectiva. O que dizíamos anteriormente acerca das intenções da arte clássica de dar um fim à obra pictórica, instituindo uma representação pronta e acabada, mais rica que o mundo, volta aqui com mais interesse pois a característica básica da profundidade, e isso desde a *Fenomenologia*, é o fato de que ela vem de par com a inesgotabilidade do mundo percebido. Enquanto a perspectiva, o algoritmo, o corpo objetivo estão do lado do mundo *tout fait*, isto é, o mundo fixo e fixado das ciências, do plano cartesiano, das determinações ou de sobrevoo ou mecanicistas das relações do sujeito ao mundo, a profundidade, sendo a “mais existencial” (Php, 296; 345) das dimensões, faz ver um mundo lacunar que só pode ser acessado por um sujeito que não pode sobrevoar a realidade. Se o que precisamos é uma “filosofia como ontologia interrogativa” (NC, 37), devemos recorrer à profundidade para manter e aprofundar essa instância de interrogação ao mundo. Ela não nos dá uma realidade chapada, como seria para um sujeito de sobrevoo – daí a impossibilidade de se sobrevoar o mundo e vê-lo em profundidade –, mas um entorno no qual há sempre falta, no qual na medida em que me movimento, algo aparece e algo se esconde. O horizonte que foge do sujeito é justamente essa estrutura: mesmo que nos aproximemos dele, haverá sempre uma dimensão de recuo.

Daí o interesse em se manter a existência corporal do sujeito como questão. Um puro espírito não seria capaz de perceber e menos ainda de pintar o mundo em profundidade, não há movimento, não há avanço, para um puro intelecto; se se tratasse de um corpo compreendido nos moldes mecanicistas o movimento não seria desdobramento de horizontes, mas simples busca por uma finalidade mecanicamente estabelecida. “A percepção do tamanho dos objetos

é um fenômeno inseparável da configuração *sensível* que nos é oferecida. Vemos o objeto à distância, não o  *julgamos* à distância” (Sorb, 184). Vejamos, de forma mais detida, como se configura a corporeidade, a profundidade<sup>90</sup>, o espaço e o movimento, na fase dita intermediária do pensamento de Merleau-Ponty para que, assim, possa aparecer a importância do espaço.

---

<sup>90</sup> Sobre a questão da profundidade em Merleau-Ponty Saint-Aubert (2011, p. 19-20) nos diz: “Desde seus primeiros projetos de tese e até seus últimos escritos, o tema da profundidade acompanha sua pesquisa por um tipo novo de ser, nem sujeito nem objeto, nem consciência nem extensão, nem pura substância nem pura relação. Dimensão espacial ‘mais existencial’, a profundidade resiste ao geometrismo da inteligência clássica que fixa, sensatamente, a localização única e as relações extrínsecas de seus objetos, ela escapa ao paradigma ótico da perspectiva – aquele de uma visão de ciclope que elimina as dimensões motora e temporal da percepção, e esmaga em um mesmo plano o interior das coisas”. Além da tese metodológica que adotamos aqui, aquela da continuidade na obra de Merleau-Ponty a partir de determinados temas, dentre eles a profundidade, observamos nessa citação pontos similares aos presentes nessa seção, a crítica à visão em perspectiva que se pretende única e verdadeira quando, na verdade, ela é artificial e limitada. Ao separar, sensatamente, o espaço no qual a atividade se realiza das dimensões temporais e motoras dessa mesma atividade, a “inteligência clássica” visava obter um mundo disponível a sua inspeção e análise sem limites; a profundidade demonstra, dessa feita, a solidariedade de princípio existente entre espaço, tempo e motricidade.

## CAPÍTULO V PROFUNDIDADE E ESQUEMA CORPORAL

Após desvelarmos as relações existentes entre corpo e linguagem, além, é claro, daquelas entre o sujeito e a espacialidade que ele habita ao invés de sobrevoar, devemos continuar nosso caminho em direção ao mundo sensível que é, imediatamente, mundo da expressão. Não é um acaso que Merleau-Ponty tenha escolhido justamente essa questão para começar sua carreira no prestigioso Collège de France. Com essa temática, ele foi capaz não apenas de aglutinar as pesquisas que vinha desenvolvendo sobre a percepção e o enraizamento da consciência no mundo vivido, como também aprofundar a questão pensando na impossibilidade de se permanecer “apenas” no plano concreto<sup>91</sup>. Note-se que o *logos* do mundo estético – a linguagem, a fala, o sentido –, descoberto na virada dos anos 1950, é um passo além da materialidade. O autor traz para a discussão tópicos tidos como “espirituais” ou “racionais” na intenção de, mais uma vez, enraizá-los em um solo sem o qual eles não poderiam (outra palavra que não seja ser). Toda essa iniciativa só foi possível, porém, graças às novas possibilidades de se vislumbrar a subjetividade abertas pelos estudos da percepção, que partiam “do baixo”. Essas pesquisas deixaram claro que:

O sujeito não é, então, uma cera na qual as coisas viriam imprimir sua marca, ele tampouco é uma consciência fechada em seus próprios eventos, nem um pensamento fechado em suas próprias ideias. Ele é isso que, através de uma certa perspectiva sobre o mundo, percebe os caminhos que conduzem a outras perspectivas, mas que ocupa no mundo sempre uma perspectiva, e uma apenas (PII, 21).

Essa perspectiva única da qual fala nosso autor – esse primeiro “aqui”, a primeira das coordenadas – é justamente o corpo e sua existência ambígua, ao mesmo tempo sujeito das percepções e objeto sobre o qual a exterioridade pode agir; simultaneamente visível e vidente, tocante e tocado. A pretensão de um ato inteiramente feito por parte do sujeito, daquele que percebe e viria organizar a massa totalmente positiva do mundo, é colocada em xeque por nosso autor. Uma subjetividade toda potente e sem falhas não tem lugar na filosofia merleau-pontiana. Precisamos, agora, esclarecer as relações existentes entre as coisas, o mundo e aquele que percebe para, assim, vermos as ligações mais profundas existentes entre todos esses polos sem cair na tentação de estabelecer um único sentido para a relação intencional. A fim de delimitar, *realmente*, como se dá nossa relação com o ser, isto é, para que possamos saber do que se trata

---

<sup>91</sup> “Por seu próprio título, o curso de 1953, opera a junção entre o tema maior da tese principal de Merleau-Ponty – a percepção – e aquele, então, mais recente, a expressão. Uma junção que passa por uma primeira crítica explícita da *Fenomenologia da percepção*” (SAINT-AUBERT, 2011, p. 8).

essa “ancoragem ontológica” que Merleau-Ponty intenta dar a sua fenomenologia (ANDÉN, 2020, p. 11) é preciso nos debruçar sobre as relações da subjetividade com seu entorno.

Por isso o autor insiste em esclarecer que não é o caso de pensarmos, como fazia a tradição, em uma luz natural do sujeito, necessária à organização de um mundo que se configuraria como uma massa estranha obscura, incompreensível até o momento que uma razão viria organizar os dados sensíveis. Na verdade:

É do mundo, é da coisa, que nos vem primeiramente a luz, e ela reflete em nossa percepção do mundo. É na experiência que faço de um corpo explorador votado às coisas e ao mundo, de um sensível que me investe até o que há de mais individual em mim mesmo, e me atrai, imediatamente, da qualidade ao espaço, do espaço à coisa e da coisa ao horizonte das coisas, quer dizer, a um mundo já aí, é nessa experiência que se forma minha relação com o ser. Eu estou situado nele e não detenho seu princípio gerador, sua lei de desenvolvimento (PII, 22).

Portanto, a fim de esclarecer nossa relação sempre lateral com o ser, devemos entendê-lo partindo de nossa experiência encarnada e, com isso, abandonar definitivamente toda intenção totalizadora da realidade exterior a nós e mesmo de nossa própria, tendo em vista as inúmeras ambiguidades, opacidades e contradições com as quais lidamos na experiência vivida. É com a intenção de desfazer os nós que ainda permaneceram após a publicação de suas duas primeiras obras que Merleau-Ponty começa seu trabalho no Collège de France. Para dar ao mundo uma luz própria que lhe faltava nos estudos sobre a percepção, em cujas teorias ainda nos deparávamos com uma ideia de natureza vista como pura positividade<sup>92</sup>, era preciso mudar tanto o estatuto do sujeito quanto aquele da exterioridade com a qual esse sujeito entretinha relações dos mais diversos níveis. Graças a esse projeto, agora levado a cabo sem tanta interferência do vocabulário idealista, Merleau-Ponty será capaz de esclarecer como o concreto, a materialidade e o mundo, podem ser de fato e de direito a raiz de todo o pensamento. Por isso foi necessário, para nós, fazer a transição entre as obras da fase inicial do autor e aquelas do período intermediário, passando pela questão da linguagem: “É necessário que vejamos *como nossa encarnação mesma, pelo uso linguístico que fazemos de nosso corpo, é o que nos permite, de certa maneira, não ficarmos confinados nos limites de nosso ponto de vista tal como ele é definido pelo corpo ‘natural’*” (PII, 24). A dificuldade que pode aparecer quando nos confrontamos com essa afirmação – a saber, aquela de que o corpo seja, simultaneamente,

---

<sup>92</sup> Na *Fenomenologia da percepção* a natureza não comportava em si o tempo, sendo necessário uma subjetividade corporal que traz consigo as possibilidades do para além, do antes e do depois (CAMARGO, 2021, p. 32). O primeiro dos cursos sobre *A Natureza*, ministrados também no Collège de France, se preocupa justamente em problematizar esse caráter fixo e positivo do mundo natural, pré-juízo no qual a própria filosofia de Merleau-Ponty se viu emaranhada. Sobre as dificuldades de nosso autor em relação a essa natureza estática e sem produtividade e o posterior reconhecimento da necessidade de problematizá-la cf. Ramos, 2013, p. 141-149.

um limite e uma abertura – será um dos assuntos sobre os quais nosso autor se debruçará durante as aulas que ele ministrava às quintas-feiras no ano de 1953.

As mudanças operadas por Merleau-Ponty nesse curso nos interessam particularmente, dessa feita, acompanharemos o autor, no presente capítulo, em seu percurso teórico. Com o estudo da visão em profundidade, do movimento e do esquema corporal, o filósofo intentava identificar “a vida expressiva tal como ela é introduzida pela análise da percepção” e expor “como as dimensões mais corporais, como as mais espirituais de nosso ser são igualmente modalidades dessa vida expressiva” (SAINT-AUBERT, 2011, p. 9-10). O que faltava à *Fenomenologia da percepção* era uma refundação da teoria da percepção que, segundo o próprio autor, permanecia “ordenada segundo conceitos clássicos” (MSME, 45)<sup>93</sup>. Ou seja, mesmo criticando as correntes intelectualista e empirista na “Introdução” à *Fenomenologia*, por se basearem no pressuposto do mundo vivido sem se dar conta disso, Merleau-Ponty incorreu em um erro formalmente parecido com este. Ele continuou se baseando em conceitos e perspectivas clássicas, valendo-se de um vocabulário idealista e de determinadas concepções filosofia da consciência, como, por exemplo, o recurso a uma temporalidade que opera uma síntese. Na verdade, não podemos dizer que esse erro lhe passou despercebido, pois imediatamente após a publicação da obra e sua recepção pelos pares de Merleau-Ponty, o filósofo se pôs a continuar as pesquisas que havia começado, mas partindo de outros pressupostos e tomando outras direções.

### 5.1 O esquema corporal

A união entre a alma e o corpo é um dos assuntos presentes em toda a obra de Merleau-Ponty, desde seus primeiros escritos, passando por sua fase intermediária para desembocar, ainda que de forma inacabada, em seu livro póstumo *O visível e o invisível*. Apesar de sofrer mudanças no decorrer de sua trajetória filosófica, essa questão sempre foi visada pelo fenomenólogo a partir de uma perspectiva “conciliadora”, por assim dizer. Em sua primeira filosofia, porém, essa conciliação não foi possível por ter sido trabalhada a partir dos pressupostos de uma filosofia de cunho idealista que pregava a separação entre sujeito e objeto, sendo o primeiro elemento aquele preponderante. No que se refere ao espaço, nosso objeto de análise no presente

---

<sup>93</sup> Segundo o filósofo, essas concepções clássicas de conceitos podem ser exemplificadas pelas seguintes definições: “percepção (no sentido de posição de um objeto isolável, determinado, considerada como forma canônica de nossas relações com o mundo), consciência (entendendo-se, por isso, o poder centrífugo de *Sinngebung* que encontra nas coisas aquilo que ela havia colocado nelas), síntese (que supõe elementos a reunir)” (MSME, 45-6). Principalmente em relação ao conceito de “síntese” as mudanças serão consideráveis já que, nesse curso, nem mesmo a síntese temporal será necessária pois a concepção de mundo do autor começa a se modificar. Há, aqui, a ideia de uma organização espontânea da realidade, nos moldes de uma Gestalt radicalizada, mudança conceitual que só foi possível graças ao estudo da linguagem como sistema diacrítico.

trabalho, a relação entre a consciência e o corpo sempre se deu em um espaço além (ou aquém) do espaço objetivo. Segundo nosso autor, “o espírito não usa o corpo, mas se faz através dele, transferindo-o para fora do espaço físico” (SC, p. 316; 323). Nesse momento, o domínio do em-si, a consciência, aparece como um garantidor da existência de um espaço fenomenal cujo correlato, o corpo fenomenal, só será plenamente evidenciado na *Fenomenologia da percepção*.

Este espaço dito “objetivo”, como foi mostrado, em nada se assemelha à vivência do espaço que todos experimentamos. Ele funciona apenas como um limite, uma categoria geométrica<sup>94</sup> utilizada em cálculos e problematizações matemáticas que só foi elevada a experiência universal do espaço por uma má-compreensão, ou uma negligência em relação a esse limite. Nas análises e discussões presentes na primeira parte desta tese, vimos a importância da espacialidade para a primeira filosofia de Merleau-Ponty, além de termos demonstrado as lacunas e dificuldades com as quais o autor se depara justamente por ainda não ter se desvinculado de uma perspectiva idealista da filosofia e de sua própria visão do mundo. Fato este atestado pelo impasse no qual o autor se coloca, ao evidenciar a importância do espaço para sua fenomenologia da percepção sem que, por outro lado, essa primazia lhe seja verdadeiramente outorgada.

Apesar de a espacialidade – emblema do que é material, mundano, não-espiritual, *res extensa* – possuir, nas primeiras obras de nosso autor, uma importância pouco comum na filosofia ocidental, ainda é a temporalidade, seu contraponto “intelectual”, a responsável por todas as sínteses, incluindo-se aqui aquela da subjetividade. Só há subjetividade, segundo a *Fenomenologia da percepção*, porque há tempo. Novamente vemos aparecer a clássica distinção entre o subjetivo e o objetivo, entre a alma e o corpo, e mais uma vez o primeiro termo da relação, aquele que em nada (ou quase nada, no caso de Merleau-Ponty) se assemelha ao que é material, é o mais importante. Mesmo tentando explicitar a novidade trazida pelo corpo que não é mais exterior ou estranho à consciência, se misturando com ela, nosso autor não leva às últimas consequências, pelo menos neste momento, suas descobertas, dando um peso maior, por exemplo, ao que é do plano da *gnosia*. Veremos que esse problema é parcialmente resolvido

---

<sup>94</sup> No entanto, até mesmo a geometria, para Merleau-Ponty, engana-se sobre sua própria gênese corporal e mundana, pretendendo-se uma ciência abstrata, sem nenhuma relação ou contas a prestar a uma subjetividade: “Toda geometria se baseia no conceito essencialmente antropomórfico de contorno, ou seja, de um limite entre o ‘fora’ e o ‘dentro’, distinção que só existe para um sujeito situado no espaço, vindo de certo ponto de vista (seu corpo), em relação ao qual a distinção do fora e do dentro ganha sentido. Não há contorno sem um sujeito que estructure elementos dados para deles fazer figuras” (Sorb, 200). Por isso é tão importante desmistificar o pensamento objetivo e sua pretensão à universalidade, pois ele não se dá conta dos pressupostos sobre os quais trabalha, sendo esses pressupostos justamente alguns dos pilares de nossa tese.

no período chamado “intermediário”, da filosofia merleau-pontiana, ainda que sua resolução completa nunca seja feita. Isto se deve não apenas ao caráter objetivamente inacabado da obra de Merleau-Ponty, mas também à impossibilidade de acabamento completo de qualquer teoria, justamente por estarmos imersos em um mundo no qual o inacabamento e a novidade são partes integrantes e primordiais. A ciência científicista é quem se interessa por coisas e conceitos resolvidos de uma vez por todas, não a fenomenologia.

Para Merleau-Ponty, o problema da percepção vem de par com aquele da união entre a alma e o corpo, transformando-se, em seu pensamento, em uma das pedras de toque, cuja importância é atestada pelas inúmeras reflexões, problematizações e aprofundamentos dessa questão ao longo da trajetória de nosso autor. Embora o clássico tema da união entre a alma e o corpo esteja presente de forma transversal em seu pensamento, ele se transforma e solidifica com o problema da percepção. Seu primeiro ponto de apoio é justamente as questões da corporeidade e da espacialidade, visto que é impossível perceber no vazio ou sem um corpo que habite o espaço. Desde muito cedo, ficou claro que a percepção era um foco de interesse para desvelar o acesso às coisas mesmas. Mesmo sendo parte da vida de todos os seres humanos em um grau de primariedade, beirando a desimportância, este foco demonstra-se complexo e difícil.

O objetivo central de *A estrutura do comportamento* é, já em sua introdução, evidenciado por Merleau-Ponty. Em diversos trabalhos<sup>95</sup> de comentário e exegese da obra merleau-pontiana, há revisões, críticas e desdobramentos da icônica fórmula: “Nosso objetivo é compreender as relações entre a consciência e a natureza” (SC, 1; 1). Algo similar ocorre na *Fenomenologia da percepção*, quando nosso autor explicita sua intenção: “ligar deliberadamente os famosos temas fenomenológicos como eles se ligaram espontaneamente na vida. (...) Trata-se de descrever, não de explicar nem analisar” (Php, II; 2-3). Ora, se os temas fenomenológicos estão ligados intrinsecamente na vida, é preciso que lhes seja outorgado um valor filosófico a partir de sua análise, discussão e descrição, tarefa à qual se propõe nosso autor no livro de 1945. Com todas as limitações deste, já explicitadas na parte anterior dessa tese e a serem retomadas agora com outra finalidade, é inegável que a *Fenomenologia* representou um “bom começo” para a fenomenologia merleau-pontiana e sua posterior ontologia. Por isso é fácil compreender os motivos pelos quais, em seu primeiro curso no Collège de France, nosso autor revisou as conclusões às quais tinha chegado em 1945, para repensando-as, reformulando-as e propondo

---

<sup>95</sup> Por exemplo, cf. Ramos, 2013, p. 29-66; Ferraz, 2006, p. 27-44, Moutinho, 2006, p. 28-36, de Waelhens, 1978, p. 17-57.

uma nova perspectiva que, como veremos, será radicalizada no decorrer de seus escritos da década de 1950 até sua morte prematura, em 1961.

Como fizera nas obras citadas acima, Merleau-Ponty introduz logo de início, aos ouvintes de suas aulas<sup>96</sup>, os objetivos do curso: “restabelecer a unidade e, ao mesmo tempo, a diferença do mundo percebido e do mundo inteligível por uma *re-definição* da consciência e do sentido” (MSME, 45 – itálicos nossos). Não podemos nos furtar de reconhecer o tamanho e o alcance da empreitada à qual nosso autor se dedica. Redefinir a consciência e o sentido são tarefas filosóficas enormes e que, como mostramos, fazem parte do repertório merleau-pontiano desde o começo de seu percurso intelectual. Ver-se-á que a percepção, diferentemente de como era concebida na grande obra de 1945, já supõe um domínio expressivo. Em outras palavras, a expressão, que poderia ser interpretada como da ordem da consciência, encontra-se, desde o princípio, referida à ordem do corpo e da extensão, isto é, da percepção. Na *Fenomenologia* ainda encontrávamos uma mediação do sujeito – o tempo, o cogito tácito – nos momentos ditos “expressivos”, referentes à ordem do *logos*. A análise da percepção era, naquele livro, ainda “organizada a partir de conceitos clássicos” (MSME, 45), cujo alcance era demasiado limitado diante da grande tarefa à qual o autor já havia se proposto em *A estrutura do comportamento*.

Uma crítica análoga àquela endereçada à concepção de um espaço “objetivo” é feita em *A estrutura do comportamento*, no caso sobre a percepção: “O acesso ao domínio próprio da percepção tornou-se difícil para todas as filosofias que, por uma ilusão retrospectiva, nela concebiam uma ‘geometria natural’” (SC, 331; 337). Ainda que se possa compreender a percepção por essa perspectiva, como ocorre com o espaço objetivo, não é viável que esta seja a *única* maneira de fazê-lo ou a mais importante. O corpo próprio, o esquema corporal, o corpo fenomenal: todos esses conceitos discutidos na *Fenomenologia da percepção* só possuem a fecundidade e as potencialidades que servirão como catalisadores para o prosseguimento tanto da filosofia de Merleau-Ponty quanto desta tese graças à compreensão do caráter fundador do ato perceptivo. Decorre disso a impossibilidade de reduzi-lo a uma simples geometria natural, ou a uma ciência começante. Como vimos acima, inclusive, é em virtude de nossas capacidades perceptivas, de nossa relação primordial com o mundo físico a partir de nosso corpo físico, aquele existente aquém do corpo fenomenal, que pudemos “criar” um sistema expressivo

---

<sup>96</sup> Vale lembrar que as notas às quais temos acesso atualmente serviam como guia para que o autor desse suas aulas, ou seja, elas não foram pensadas para serem publicadas em forma de livro.

significativo<sup>97</sup>, ainda que não nos situemos unicamente nesse domínio do que é atual, físico, da ordem do sedimentado.

O principal objetivo do curso que Merleau-Ponty deu às quintas-feiras, em 1953, era compreender a percepção de forma mais aguda do que havia sido feito na *Fenomenologia da percepção*. Após ter apreendido que a “redescoberta do corpo implica uma redescoberta do mundo percebido” (PII, 19), o autor precisava refundar essas noções sem recorrer às categorias do pensamento intelectualista. Em *Le monde sensible et le monde de l’expression*, a questão era compreender nossa “relação com o ser”, insuficientemente elaborada em 1945. Para fazê-lo, Merleau-Ponty precisava esclarecer o problema da expressão. É pelo conceito de expressão que as querelas nas quais ele havia se envolvido sem conseguir se desvencilhar serão resolvidas. Não devemos cair na armadilha, porém, de afirmar uma ruptura completa entre as teorias da primeira filosofia de nosso autor e o que se desenvolveu a partir dos anos 1950, segundo ele: “Evitar-se-á os equívocos retomando (e completando) os resultados adquiridos com a ajuda do conceito de expressão” (MSME, p. 47), ou seja, o que havia sido adquirido anteriormente precisou passar por uma revisão e reformulação a fim de dar conta de questões já existentes no começo da carreira do filósofo, mas que, naquele momento, foram respondidas de forma insatisfatória. Para tanto, Merleau-Ponty, como fizera em relação à linguagem, retomará conceitos já trabalhados para dar-lhes um novo estatuto, valendo-se, agora, de novos aportes teóricos, como o estruturalismo de Saussure, a teoria da imagem corporal de Schilder e estudos sobre o cinema, por exemplo.

### **5.1.1 Paul Schilder e o modelo postural do corpo**

O fundo no qual se baseia a compreensão de mundo do pensamento objetivo é aquele do acesso direto e frontal ao ser – o qual desemboca, como vimos, em um modelo de representação do mundo baseado nas leis da perspectiva. Tratar-se-ia, segundo o autor, não de uma “filosofia da coisa (mecanismo e vitalismo)”, tampouco de uma “filosofia da ideia” (RC, 173), mas de uma relação lateral com o ser, isto é, uma filosofia “de alguma coisa” (ibidem). O esquema corporal nos ajuda a compreender como ocorre essa relação alusiva, indireta, com o ser, além de ser o caminho a seguir caso se queira descobrir como a “expressão propriamente dita” nasce. Para fazer isso, é preciso voltar-se para as pesquisas contemporâneas

---

<sup>97</sup> Segundo Saint-Aubert (2011, p. 9-10), no prefácio a *Le monde sensible et le monde de l’expression*, a intenção de Merleau-Ponty, neste curso, era de identificar “a vida expressiva, tal como ela é introduzida pela análise da percepção”, para que “compreendamos como tanto as dimensões mais corporais, quanto as mais espirituais de nosso ser, são igualmente modalidades dessa vida expressiva”.

ao autor sobre o esquema corporal, mais precisamente, aquelas de Paul Schilder<sup>98</sup> e Henry Head. Apesar de haver diferenças entre esses dois, nosso autor não as levou em consideração pois as descobertas tanto de Head quanto de Schilder serviam-lhe para “revelar o meio no qual, em todo caso, eles se situam, i.e., no corpo existente” (MSME, 211). Essas pesquisas contemporâneas ao autor “fazem do corpo o lugar de uma certa práxis<sup>99</sup>, o ponto a partir do qual há algo a fazer no mundo, o registro em que somos inscritos e continuamos a nos inscrever, e, ao fazê-lo, elas renovam nossa ideia do espaço e do movimento” (RC, 16). Ou seja, é a partir do esquema corporal compreendido como práxis e inserção em um mundo para além de si mesmo que se pode entrever a relação alusiva com o ser e com a expressão, passando de forma inevitável, segundo Merleau-Ponty, pela refundação das noções de movimento e espaço.

Paul Schilder (Viena 1886 – Nova York 1940) foi um psiquiatra, psicanalista e pesquisador. Embora em seu livro *L'image du corps* (1935) ele quisesse apenas empreender “uma pesquisa empírica sobre a ‘imagem’ do corpo humano” (SCHILDER, 1968, p. 34), nossa intenção neste comentário, por ser de ordem filosófica, é um pouco mais profunda. Ainda que filosofia e psicologia possuam tarefas parecidas – como compreender as relações entre o corpo e o espírito –, o próprio Schilder (ibidem, p. 33) afirma que “a filosofia possui uma tarefa suplementar: atribuir aos dados da psicologia os outros ensinamentos da experiência”.

---

<sup>98</sup> Na *Fenomenologia da percepção* já havia um diálogo com o Schilder, porém, apenas com sua obra publicada em 1923, *Das Körperschema*, que consistia em um “breve estudo” do esquema corporal (SCHILDER, 1968, p. 31), tendo como base a investigação sobre lesões cerebrais cujas consequências relacionavam-se com a confusão desses pacientes entre os lados direito e esquerdo do corpo. É interessante notar que, embora o diálogo com Schilder continue em *O mundo sensível e o mundo da expressão*, o foco de Merleau-Ponty muda, transferindo-se para sua obra, à época, mais recente, cuja publicação, em 1935, chancelou definitivamente o momento estadunidense de sua carreira – Paul Schilder fora convidado, em 1930, a ser diretor clínico do Hospital de Bellevue em Nova York; após pouco tempo, ele é nomeado professor de psiquiatria da Universidade de Nova York. Com a publicação de *L'image du corps*, originalmente em inglês, as referências do médico e filósofo à *Gestalttheorie*, bem como à fenomenologia husserliana, conjugadas às pesquisas e experimentações práticas que ele desenvolvia, ganharam uma formulação mais robusta que aquela presente no livro de 1923. Provavelmente por isso o interesse de Merleau-Ponty, no começo dos anos 1950, recaiu principalmente sobre *L'image du corps*, deixando de lado as discussões presentes na *Fenomenologia da percepção*.

<sup>99</sup> Merleau-Ponty prefere “a noção de práxis àquela de ação. Esta seria, muito frequentemente, reduzida a uma adaptação aos ‘aspectos dados do mundo’; utilitária, ela põe os mesmos problemas a todos os viventes e permanece ‘segunda em dignidade’ em relação ao conhecimento” (SAINT-AUBERT, 2011, p. 29-30). Enquanto a práxis envolve um apelo aos motivos e intencionalidades dos viventes, a ação estaria mais ligada ao que releva de um lado fisiológico. Essa diferenciação não ocorria, porém, na época da publicação da *Fenomenologia da percepção*, a nosso ver, nesse momento, o autor não fazia essa diferença, como demonstramos na seção 2.2 do segundo capítulo da tese. Ao adicionar um caráter verdadeiramente intencional em sua compreensão da práxis, muito graças às leituras de Schilder (1968), que ainda lhe era estranha em 1945, Merleau-Ponty foi capaz de se livrar de um de seus fantasmas e dar ao corpo e à espacialidade sua devida importância. Para um aprofundamento sobre essa questão nas diversas possibilidades que ela comporta, a saber a relação da práxis com a linguagem, a política, a estética e a ontologia cf. SILVA, 2020.

Devemos, então, procurar na experiência filosófica, assim como na experiência *em geral*, esses ensinamentos aos quais se refere o psicólogo austríaco.

Para começar a falar sobre Schilder é preciso, primeiramente, compreender a noção que dá título ao livro: a imagem corporal. Segundo o autor, esquema corporal e imagem corporal são sinônimos. Além disso, ele toma de empréstimo de Henry Head – neurologista também citado por Merleau-Ponty em *Le monde sensible...* bem como na *Fenomenologia da percepção* – o conceito de modelo postural do corpo. O que há em comum a todos esses conceitos é o fato de que existe uma “unidade do corpo” (SCHILDER, 1968, p. 35). Apesar de ser percebida, não se pode afirmar que essa unidade seja uma “simples percepção”, como o estudo do membro fantasma, caro a Merleau-Ponty bem como a Schilder, mostrará de forma categórica. A imagem corporal é, como afirma o autor, “a maneira como nosso corpo nos aparece” (*ibidem*). No entanto, essa imagem corporal, não pode ser confundida com um fruto de uma operação intelectual, pois, de acordo com as situações nas quais se está inserido, a imagem corporal fica mais ou menos evidente<sup>100</sup>. Insistir em uma posição da imagem corporal para uma consciência que não estaria implicada nela, ou seja, para um puro espectador, é negligenciar o caráter fundamental do movimento e do meio circundante na construção e desconstrução dessa imagem. Ver-se-á a importância do movimento para a noção de imagem corporal, tanto em Schilder quanto em Merleau-Ponty.

Trata-se, com efeito, de uma imagem cujo fundamento reside na percepção, seja esta uma autopercepção, seja uma percepção do mundo exterior. Nossa intenção, aqui, é demonstrar, ainda que de forma breve, os pontos de interesse da obra de Schilder para o desenvolvimento do curso de Merleau-Ponty sobre o mundo sensível e o mundo da expressão. Ao basear a imagem corporal no duplo percepção/ação, Schilder auxiliou nosso autor a pensar melhor a estrutura práxis/gnosia que, como mostramos anteriormente, pendia para o lado mais intelectual na *Fenomenologia da percepção*.

O nosso estudo é sobretudo um estudo da imagem corporal que está situado (...) no lado perceptivo. Mas não há percepções que não sejam direcionais, e que ao mesmo tempo não encontrem expressão: não há percepção sem ação. Toda percepção está cheia de influxos eferentes. Mas uma fórmula como essa ainda não é suficiente para mostrar que *a percepção e a expressão formam uma unidade* que só pode ser dividida

<sup>100</sup> Contrariamente ao que afirma Gallagher (1986, p. 544): “Schilder argumenta que o esquema ou a imagem é uma representação consciente”, observamos que as posições do austríaco estão, na verdade, em consonância com aquelas de Merleau-Ponty. Schilder nos diz, na verdade, que “nossa vida psíquica repousa, apenas em uma pequena parte, sobre percepções e imagens plenamente conscientes. O que existe, essencialmente, são projetos. Sentimos uma direção física, uma corrente física, uma intenção dirigida a um objetivo” (SCHILDER, 1968, p. 73). Haveria, como indica essa citação, uma espécie de intencionalidade no pensamento de Schilder sobre o esquema corporal.

nas suas partes *através de uma análise artificial* (SCHILDER, 1968, p. 39 – itálicos nossos).

Esta ligação direta entre percepção e ação, entre movimento e corpo, ou seja, entre o mundo e o sujeito, é o fundamento de toda a teoria da imagem corporal. Outro ponto de contato entre as teorias merleau-pontiana e de Schilder é a crítica à atitude analítica, cuja abordagem impede que consideremos o duo percepção/ação em sua unidade. Esta crítica também está presente em Straus, em cujo livro o problema geral é semelhante àquele que encontramos em *L'image du corps*: “qual é a relação entre as impressões de nossos sentidos e nossos movimentos, ou a mobilidade em geral”? (SCHILDER, 1968, p. 39). Em Straus (2000, p. 75) lemos:

A psicologia se ocupa dos corpos em movimento, não com o corpo humano que se move. É por isso que lhe falta qualquer ideia sobre a espontaneidade do movimento (...). A psicologia objetiva defende que não existe uma ligação primitiva do indivíduo com o mundo (...). Todo vivido é um acontecimento no organismo. O indivíduo permanece fechado na prisão do seu corpo, permanece confinado à sua cela, da qual não há fuga.

A questão do movimento em geral e mais precisamente daquele que se dá no corpo e pelo corpo mostra-se, assim, primordial para esses três autores. Outro ponto em comum, mais evidente em Schilder que em Straus, é a primazia do corpo próprio nos estudos psicológicos. Para Straus, a psicologia objetivista, herdeira de Pavlov, apesar de partir da anatomia e valorizá-la enquanto saber positivo, falhava em compreender o corpo como encarnação de um sujeito, o que conduzia a uma negligência do movimento corporal e sua decorrente redução a termos puramente mecanicistas. Por essa razão, também, o se-mover representava, para Straus, um conceito chave. Em termos merleau-pontianos, só há clareza em relação ao esquema corporal, ou seja, à imagem que fazemos de nosso corpo, quando há movimento, quando há ação (MSME, 127). No entanto, antes de tratarmos dessa questão diretamente a partir da obra merleau-pontiana, continuemos a discussão com Paul Schilder a fim de evidenciar a necessidade de se abandonar uma visada analítica frente aos processos corporais e expressivos. Para Schilder, é a partir do estudo e descrição de algumas observações clínicas que seremos capazes de ultrapassar essa atitude analítica em direção ao conceito de “imagem corporal”, ou de esquema corporal, cujo sentido vai além de uma simples sobreposição de um espírito em uma matéria corpórea.

Uma das diferenças entre as teorias de Schilder e Head, seu interlocutor direto, residia na fonte primária do esquema corporal, ou ainda, no *sentido* preponderante para essa experiência. Apesar de ter sido compreendido por Merleau-Ponty que a imagem corporal em Schilder é predominantemente visual, enquanto o esquema postural de Head referir-se-ia preferencialmente ao tato, compreendemos que essa posição não se sustenta na letra de *L'image*

*du corps*. Isso porque Schilder afirma a existência de uma unidade sinestésica na percepção típica da imagem do corpo. As divisões que aí porventura ocorrem são, como dissemos, frutos de uma análise que separa artificialmente os elementos. Para o autor, “não há isolamento primário entre diferentes sensações”, ou seja, “se há isolamento, ele é secundário” (SCHILDER, 1968, p. 61). Portanto, a percepção em geral e aquela que se tem do próprio corpo – imagem corporal – configuram-se como sinestésicas, sendo esta última um tipo de percepção privilegiada que, no entanto, continua a obedecer a esse princípio e se apresentar a todos os sentidos, não apenas à visão.

Isolar as diferentes sensações seria uma maneira não de compreender a noção de esquema corporal, ou imagem corporal, mas reduzi-la a uma perspectiva mecanicista, segundo a qual o funcionamento das partes do corpo, e do corpo em geral, deveria ser explicado apenas a partir de elementos internos. Em um esquema corporal, resultante não de um mosaico de sensações e órgãos, mas de uma verdadeira *estrutura*, essa abordagem não se sustenta. “O nosso objetivo é mostrar que não há ação em que o modelo postural do corpo não desempenhe um papel de primeira ordem. (...) Nós já sabemos que há um germe em todo movimento” (SCHILDER, 1968, p. 82). Ou seja, até em ações ditas “intelectuais” o esquema corporal possui um papel decisivo; por isso defendemos que a primazia dada à visão em Schilder, da maneira como o coloca Merleau-Ponty, não é assim tão evidente. Outro ponto que sustenta nossa argumentação é a importância verificada pelo autor austríaco das extremidades do corpo quando ele trabalha a noção de membro fantasma (chegando, inclusive, a conclusões um tanto semelhantes às aquelas presentes na *Fenomenologia da percepção*). Schilder afirma que a mão

é a parte do braço que está mais estreitamente relacionada com o mundo externo, que tem os mais variados contatos com objetos. (...) Dir-se-á, portanto, que o modelo postural do corpo é particularmente desenvolvido pelo contato com o mundo exterior e que as partes do corpo que têm os contatos mais variados e mais estreitos com a realidade são também as mais importantes. É através do pé que temos o contacto mais íntimo com a terra (ibidem, p. 86).

Por isso, segundo o autor, mãos e pés fantasmas são os mais difíceis de desaparecer. Mãos e pés são as partes do corpo relacionadas com o tato, ainda que saibamos que é pela pele em geral que possuímos essa experiência. Não se pode afirmar, dessa forma, que Schilder outorgue ao tato um papel secundário em sua conceituação do esquema corporal. A hipótese da sinestesia é, para nós, a mais significativa e sólida<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> No curso sobre o mundo sensível e o mundo da expressão, vemos que a mão, além de ser um dos pontos de contato mais importantes com o mundo, como defende Schilder, é também um modo privilegiado da expressão, juntamente com a fala. Na verdade, e veremos isso em detalhe adiante, todo o corpo é já expressão: “não se pensa

A partir do estudo do membro fantasma é possível compreender como a estrutura corpo-mundo-outrem funciona e é primordial para a experiência subjetiva. Como ocorre no caso da mão, cuja importância se atesta, em um primeiro momento, pela estreita relação intencional que ela entretém com o mundo exterior, o membro fantasma é, em Schilder, uma recusa da “incompletude” da imagem corporal que passou a existir após a amputação. “Após uma amputação, o indivíduo tem de enfrentar uma nova situação, mas, como ele a repugna, tenta em vez disso restaurar a integridade do seu corpo” (SCHILDER, 1968, p. 90). Segundo Merleau-Ponty, a síndrome do membro fantasma – bem como outros casos mórbidos, como a anosognosia – impede que se faça uma clivagem definitiva entre processos objetivos, “como os influxos nervosos” que são da ordem do “em si”, e aquilo que seria da ordem do para-si, isto é, as *cogitationes*, tais como “a aceitação e a recusa” da deficiência (Php, 105; 116). Onde então ajuntar esses fatos psíquicos que não podem ser facilmente localizados e os fatos fisiológicos que relevam da ordem do espacial? Qual seria o terceiro termo, o terreno comum no qual esses fatos coexistem e fazem sentido? Tanto para nosso autor quanto para Schilder é preciso compreender a síndrome do membro fantasma a partir da estrutura do ser no mundo.

O fantasma é “a expressão de uma dificuldade do sujeito em se adaptar à privação brutal de uma parte periférica de seu corpo” (SCHILDER, 1968, p. 90). Como em Merleau-Ponty, Schilder aponta para uma relação necessária entre o sujeito acometido pela síndrome e seu mundo circundante que continua a lhe dirigir apelos aos quais, antes, ele era capaz de responder<sup>102</sup>. “Então, ligação entre o membro fantasma e posse de um corpo situado no espaço. O membro fantasma = o membro ausente ainda conta no esquema, enquanto objetivamente ele está suprimido, o todo sem as partes” (MSME, 136-7). O corpo, na teoria merleau-pontiana, ou a imagem corporal, em Schilder, é um “eu-aqui-agora” (MSME, 137), isto é, um ser em situação. Tanto o isolamento de um dos sentidos do corpo – e a conseqüente ignorância ou negligência de seu caráter sinestésico –, quanto a separação de uma dessas dimensões da existência corporal subjetiva representariam um retorno à atitude analítica que não deve ser, como dissemos, a fonte segura última do conhecimento, seja ele científico ou filosófico.

Agora que algumas características do esquema corporal foram identificadas, devemos nos debruçar mais detidamente sobre uma que nos interessa sobremaneira: o movimento, que em

---

com as mãos, mas não se pensa sem o corpo transfigurado, portador de significações, que é o esquema corporal” (MSME, 162).

<sup>102</sup> “Na evidência deste mundo completo no qual ainda figuram objetos manejáveis, na força do *movimento que vai em direção a ele* e em que ainda figuram o projeto de escrever ou de tocar piano, o doente encontra a certeza de sua integridade” (Php, 111; 122 – itálicos nossos).

Schilder é tratado como ação. Adiantamos acima que o problema geral da psicologia era justamente compreender as relações entre as impressões de nossos sentidos, aquilo que ocorria *dentro* do corpo, e os movimentos ou a mobilidade em geral, quer dizer, uma ação que poderia ser vista do exterior e na qual o próprio corpo se sabe agindo *fora*. “A imagem corporal é essencial para que possamos iniciar todos os nossos movimentos” (SCHILDER, 1968, p. 67), daí a inviabilidade em se separar percepção e gnosis, segundo o autor. Seus estudos experimentais mostraram que quando uma perturbação ocorre, seja ela no plano que seria usualmente atribuído à consciência ou no plano da percepção, há uma mudança drástica na ação dos sujeitos acometidos pelo problema.

Pode-se compreender essa interrelação necessária entre a ação e o que comumente chamamos pensamento a partir de uma espécie de “intencionalidade” mencionada por Schilder. Segundo ele, “sempre há um objeto em direção ao qual a ação é dirigida. Esse objetivo pode ser o corpo ou um objeto do mundo exterior. Para agir, é preciso que saibamos alguma coisa da qualidade do objeto que nossa intenção visa” (ibidem, p. 74). Há, como em Merleau-Ponty, um tipo de conhecimento do mundo que não passa pela pura representação dos objetos. É preciso que o mundo exterior se comunique de alguma maneira com o sujeito que age, ou não seria possível qualquer tipo de ação. Como no caso do membro fantasma, o mundo exterior interpela o sujeito e demanda dele determinadas condutas frente às situações de cujo desfecho este mesmo sujeito não é o detentor absoluto. É interessante notar, porém, que Schilder coloca o corpo próprio como um possível objeto dentre os demais objetos do mundo, isto é, como um objetivo da ação; isso ocorre porque o corpo, em Schilder como em Merleau-Ponty, possui um caráter ambíguo, uma dupla acepção, ele pode ser tanto objeto – um corpo objetivo do qual fala a fisiologia –, como *meu* corpo. Quando a ação do sujeito é dirigida para seu próprio corpo, essas duas possibilidades da imagem corporal se amalgamam. Decorre disso, também, a impossibilidade de se estabelecer uma clivagem dos sentidos do corpo que desse à visão, por exemplo, uma primazia<sup>103</sup>. Quando afirmamos que a imagem corporal em Schilder deve ser compreendida como sinestésica, devemos compreender essa sinestesia também em relação ao movimento, esfera fundamental do esquema corporal. A intencionalidade da qual falávamos há pouco implica, necessariamente, uma dimensão de mobilidade. Isto está dado na filosofia de Merleau-Ponty desde *A estrutura do comportamento*, ainda que se mostre com mais evidência na *Fenomenologia da percepção* e nos cursos sobre *O mundo sensível e o mundo da*

---

<sup>103</sup> Schilder (1968, p. 84) esclarece que “nem as representações óticas, nem as cinestésicas podem ser a base do movimento humano. (...) Ele contém um plano, uma direção, e possui uma significação, que coloca o corpo em uma relação mais próxima seja com objeto exterior, seja com uma parte do corpo”.

*expressão*. Segundo Schilder, toda “ação é orientada em direção a alguma coisa. (...) [N]ão existem sensações isoladas. Nós estamos sempre orientados em direção a objetos que nos são dados com todas as suas qualidades, óticas, táteis, acústicas” (SCHILDER, 1968, p. 75 – colchetes nossos). É o objeto como um todo, bem como o mundo exterior, que chamam nossa atenção, que nos impelem a agir, que demandam uma ação de nossa imagem corporal, e por isso “*tudo* o que acontece no campo sensorial, é acompanhado de uma mobilidade específica” (ibidem – itálicos nossos), seja dos olhos, das mãos, do corpo em sua totalidade, ou de quaisquer de suas partes. Decorre disso também a plasticidade dos movimentos, já que um “mesmo movimento pode ter finalidades muito variadas” (ibidem, p. 79).

O movimento, segundo Schilder, possui um papel primordial também na maneira de se perceber a imagem corporal. Quando estamos em repouso – ainda que o repouso absoluto seja praticamente impossível devido aos inúmeros movimentos involuntários que ocorrem no corpo humano –, percebemos os limites do corpo de uma forma um tanto confusa. Quando estamos sentados, são as partes do corpo em contato com a cadeira ou o solo que serão sentidas de forma mais nítida. Embora as roupas que vestimos também toquem a pele, tal contato é demasiado fraco para que se sinta *realmente* o tecido: “tudo o que entra em contato com a superfície do corpo é mais ou menos incorporado por ele” (SCHILDER, 1968, p. 219). Por essa razão, as roupas, bem como a cadeira na qual nos sentamos, fazem momentaneamente parte da imagem corporal. Apesar de o movimento fazer mudar a imagem corporal com mais frequência, quando nos movimentamos essa imagem possui contornos mais evidentes. Há, então, uma dificuldade no movimento, na medida em que ele favorece a modificação do modelo postural do corpo. Vestimentas ou demais instrumentos que se adicionam ao seu conjunto também cumprem essa função modificadora: é o caso, por exemplo, da bengala utilizada por uma pessoa com deficiência visual, exemplo citado tanto por Schilder quanto por Merleau-Ponty (Php, 167; 198). A bengala, não sendo um simples instrumento utilizado pela pessoa como um meio para se orientar no espaço exterior, é uma parte de seu corpo e, como afirma Merleau-Ponty, “sua extremidade tornou-se uma zona sensível” (ibidem) para aquele que se vale dela.

De princípio, segundo Schilder, o modelo postural do corpo tende à rigidez, à manutenção de determinada posição que é mais confortável ou típica de seus membros e de seu conjunto. O “endireitamento” (redressement) ocorre de forma quase que natural. No entanto, com o movimento e a anexação de novos elementos à imagem postural do corpo, essa tendência é colocada sempre à prova. As roupas são uma maneira de modificação da imagem corporal,

assim como tatuagens, piercings ou máscaras – como observado em sociedades de povos originários ou em festas como o carnaval.

Todas essas modificações possuem como finalidade a diminuição da rigidez da imagem corporal e seu conseqüente alargamento, já que, se mantivéssemos apenas os elementos “naturalmente” disponíveis no raio de ação do corpo, teríamos um modelo postural mais limitante que cheio de potencialidades. “Existe outra maneira de dissolver ou amenizar a rigidez do modelo postural do corpo, a dança. Eu disse que qualquer movimento é suficiente para modificar o modelo postural do corpo” (SCHILDER, 1968, p. 222). Na dança, os movimentos, aparentemente sem finalidade, funcionam como um tipo de modificação que torna a imagem do corpo esvaziada, de forma momentânea, de consciência ou intencionalidade representacional. Como dissemos anteriormente, quando se pensa nos passos que são necessários para dançar determinado ritmo ou música, é praticamente impossível fazê-lo. A rigidez de princípio da imagem corporal, à qual tendemos naturalmente a retornar pelo endireitamento, é colocada em questão quando nos movimentamos e mais ainda quando se dança: “fenomenologicamente, a dança é, então, uma mudança e um relaxamento da imagem corporal” (ibidem, p. 224). Funcionando como um princípio de desestruturação e, por conseguinte, uma necessidade de reestruturação da imagem corporal, a dança<sup>104</sup> é uma modificação privilegiada, segundo Schilder.

No entanto, não é só quando se dança que a imagem corporal mostra toda sua plasticidade. É a partir dessa plasticidade que podemos pensar a relação do sujeito com seu entorno e, mais especificamente, com outrem. Para Schilder, as emoções, fatores comumente associados à introspecção – o que, por isso mesmo, lhes colocariam em um lugar mais “intelectualista” –, demonstram, na verdade, o interesse de sua teoria do modelo postural para a compreensão de nossa relação com aquilo que está fora de nós, isto é, com o mundo. Devemos pensar, com efeito, assim como ocorre em Merleau-Ponty, em uma ligação direta entre o mundo e o sujeito, ou seja, em uma interdependência desses dois polos que, na realidade, são complementares e não se colocam em uma oposição estanque. As emoções possuem a capacidade de mudar a

---

<sup>104</sup> Sobre a experiência da dança e a relação do corpo com o espaço desvelado por ela, Merleau-Ponty nos diz que “a dança se desenrola em um espaço sem metas e sem direções, que ela é uma suspensão de nossa história, que na dança o sujeito e seu mundo não se opõem mais, não sobressaem mais um sobre o outro, que, por conseguinte, aqui as partes do corpo não mais são acentuadas como na experiência natural: o tronco não é mais o fundo de onde se originam os movimentos e onde eles afundam uma vez terminados; é ele que dirige a dança, e os movimentos dos membros estão a seu serviço” (Php, 333; 646).

imagem corporal<sup>105</sup>: no ódio, por exemplo, o corpo se contrai, “ele se torna mais compacto e seus limites em relação ao mundo exterior são mais bem marcados” (SCHILDER, 1968, p. 226). Dessa feita, o mundo passa a aparecer para o sujeito de outra maneira quando ele está com ódio, e a separação entre este sujeito e seu entorno, ao ficar mais evidente, começaria a funcionar como uma fronteira que excluiria tudo aquilo que está “do lado de fora”.

No entanto, nosso corpo “se dilata sob o efeito de sentimentos de amizade e amor. Abrimos nossos braços, queremos encerrar neles toda a humanidade, os limites de nossa imagem corporal perdem sua nitidez” (ibidem). Com isso, fica evidente que a plasticidade da imagem corporal funciona também, a depender do contexto, como um empecilho ou um encorajamento a se relacionar com o mundo e com os outros. Isso ocorre pois vemos aparecer uma relação cíclica entre o sentimento de ódio, por exemplo, e a separação em relação ao mundo que se torna, assim, um lugar ainda mais hostil. A partir desse aumento de hostilidade causado pela maneira como se encara a realidade quando se está com ódio, a distância entre o sujeito e seu mundo aumenta. Contrariamente, em situações nas quais experimenta-se o amor, a tendência é que, com a abertura ao exterior e aos outros, os sujeitos estejam cada vez mais predispostos a sentimentos igualmente positivos, instaurando-se, desta forma, um ciclo no qual sentimentos de amizade e ternura são recorrentes. Existe, portanto, uma relação estreita entre o entorno e o modelo postural do corpo, relação que não pode ser compreendida se nos limitarmos a compreender nossa abertura ao mundo como uma simples troca entre sujeito e objetos. Puras coisas diante de nós não seriam capazes de *entrar* em nossa imagem corporal, de modificá-la e menos ainda de se acoplar a ela. Sobre essa questão há uma posição análoga de Merleau-Ponty. Ainda que não seja ao ódio que ele se refere, como faz Schilder, sua descrição da atitude despertada pelo sentimento de tristeza se assemelha àquela mencionada acima:

A tristeza é também uma atitude mágica: ao adotar uma atitude de fechamento e de desinteresse em relação ao mundo, eu despojo efetivamente o mundo de tudo o que ele tem de interessante. Confirmamos assim que o interesse das coisas depende de nossa vontade, e que podemos mudar o aspecto do mundo mudando de atitude (Sorb, 223).

É preciso reconhecer, entre o entorno e o sujeito encarnado, um vínculo ambíguo, muitas vezes paradoxal, que é, por excelência, *vivido* e não puramente concebido: as “emoções não são provocadas por estímulos, mas por situações, totalidades que só tem sentido para uma vida”

---

<sup>105</sup> Estudos recentes demonstram, inclusive, que a mudança na imagem corporal dos sujeitos pode modificar a recepção neurológica das informações vindas de fora. Por exemplo: mesmo quando se está triste ou cabisbaixo, se um sujeito se forçar a sorrir, seu cérebro será impelido a “repensar” a tendência à tristeza ou à introspecção; ou seja, o esquema corporal é capaz de imprimir marcas, quase que imediatamente, no cérebro. Sobre essa questão cf. CASTELLANOS, 2022.

(Sorb, 553). Poder-se-ia argumentar, porém, que com essas descrições dá-se muito *poder*, por assim dizer, ao sujeito sobre o mundo, correndo-se o risco de cair em uma espécie de intelectualismo emocional. Não se trata disso. Quando agimos no mundo, não o fazemos de maneira irrestrita, sem limites; é próprio do mundo se organizar e impor um grau zero de organização sem o qual a subjetividade não seria nem mesmo capaz de perceber o que lhe é exterior. Trata-se, com efeito, de uma relação de mão dupla entre o sujeito que percebe e o mundo exterior, principalmente na medida em que essas operações emocionais não são conscientes, no sentido estrito do termo. Elas se referem muito mais a uma relação corporal com o entorno, bem como com o próprio corpo.

Ora, nos referimos aqui a uma relação não de conhecimento ou simples influência, mas de expressão como “junção entre quem percebe e a coisa percebida” (Sorb, 212), sendo essa junção não uma síntese nos moldes clássicos, como união de elementos discretamente dispostos, mas uma espécie de comunhão na qual um dos termos não precisa ser completamente posto nos moldes da reflexão para ter um sentido. O esquema corporal é exatamente esse termo prévio da relação, em cujo seio tudo é fundamentado pois ele “não é percebido” sendo, com efeito “norma ou posição privilegiada por oposição à qual se define o corpo percebido. Ele está antes da percepção explícita” (MSME, 143). Daí a importância do movimento, intimamente ligado a essa camada pré-tética da experiência vivida. O sujeito típico “quando ele quer mover um braço, alcançar um objeto, acender um fósforo não sabe qual parte de seu corpo irá em direção a qual parte do objeto” (MSME, 144-5). Essa referência é imediata, e por isso falávamos de comunhão. Resta ver, agora, como se configura essa dependência do movimento com o desvelamento de um sentido que é dado e não construído por um pensamento.

## 5.2 Movimento e esquema corporal

Quando Merleau-Ponty afirma que a unidade do esquema corporal não pode ser compreendida como centrípeta – definição que estaria de acordo com a tradição do pensamento objetivo –, mas centrífuga (MSME, 129), esse fenômeno torna-se ainda mais interessante para nosso tema. Há uma grande mudança na teoria merleau-pontiana da corporeidade na medida em que o corpo, apreendido a partir de todas as acepções mencionadas acima, não precisa ter sua unidade garantida de forma centrípeta, o que demandaria uma esfera não corporal, uma consciência, um cogito – ainda que tácito<sup>106</sup> – para efetuar a junção dos elementos. A importância do espaço, do

---

<sup>106</sup> O esquema corporal “possui lacunas – que indicam que nós não somos com ele, colados a ele – então, que seu aqui não é relação interobjetiva, mas contato de mim com o exterior – então, que sua unidade não é como aquela do cubo, participação de todos os momentos a um sentido ou uma ideia, mas **unidade lateral, de implicação**

mundo exterior que, agora é relevante inclusive para a formação da imagem corporal, fica nítida na medida em que as coisas exteriores podem ser acopladas à imagem que fazemos do nosso próprio corpo e ainda, na medida em que a ação enquanto práxis é um dos modos de ser privilegiados do corpo.

Acompanhando a descoberta de Schilder do movimento enquanto catalisador da unidade das partes da imagem corporal, Merleau-Ponty é capaz de vislumbrar a práxis e a intencionalidade motora de outra maneira. O caráter dinâmico da unidade dessas partes abre caminho para que também a relação entre elas e o mundo exterior seja dinâmica. Esse dinamismo é atestado, também, pelo fato de que, com as novas pesquisas de Schilder, nosso autor se deu conta de que o corpo não é, como era na *Fenomenologia da percepção*, “objeto de percepção”. Ele é, na verdade, “meio de ação” ele é “o fundo sobre o qual se destacam nossos projetos motores” (MSME, 131). Por isso é tão importante que o corpo se mova para que haja consciência corporal, por isso dizíamos acima que um corpo em repouso praticamente não é sentido, e por isso, finalmente, os sujeitos na experiência de Stratton se habituavam tanto mais facilmente ao espaço invertido oticamente quanto mais ativos eram, isto é, quando se movimentavam mais: “De uma maneira geral, a consciência de nosso corpo depende estreitamente do que nós fazemos” (ibidem). Se fazemos pouco, nos movimentamos pouco, a consciência do esquema corporal, ou seja, a vivência de um corpo enquanto unidade, enquanto *esquema*, é igualmente estreita, minguada. É preciso movimento, inserção ativa, para que haja a comunhão com o mundo da qual falávamos há pouco.

Apesar de não o termos mencionado explicitamente na seção anterior, o caráter orgânico da imagem corporal é, ele também, preponderante. Schilder, como vimos, não se baseia unicamente na fenomenologia husserliana e na psicanálise freudiana, ele é um médico, um fisiologista, e tem no corpo orgânico, sedimentado e objetivo as bases para o desenvolvimento de seu trabalho. No entanto, assim como Schilder o fez, não podemos nos remeter unicamente a essa instância “natural” do corpo. Devemos nos dirigir para além dela, sem, todavia, abandoná-la como um fato adquirido:

nossa noção de corpo orgânico é enriquecida, porque ele aparece como lugar da personalização – É necessário, por uma teoria apropriada da consciência, e da construção das figuras e dos fundos culturais, chegar a apreender um cruzamento no

---

**mútua, vivida**” (MSME, 132-3 – negritos nossos, sublinhados do autor). A negação da assimilação da unidade corporal àquela obtida graças à visão das perspectivas de um cubo já estava presente na *Fenomenologia da percepção* – cf. Php, 177; 210 –, no entanto, em *O mundo sensível...* a esfera vivida entra em cena, além da lateralidade, concepção presente apenas nos escritos intermediários e tardios de Merleau-Ponty.

qual há comunicação entre nosso ser para outrem, nosso ser para nós mesmos e nossa natureza. Esse cruzamento é a percepção (MSME, 132).

Existe, dessa feita, uma importância considerável do corpo orgânico na teoria do esquema corporal, já que, enquanto natureza, ele possui atributos que ultrapassam a pura materialidade. Henry Head, outro teórico do esquema corporal, afirma que os sentidos do corpo se traduzem *imediatamente* uns nos outros, sem a necessidade de uma mediação intelectual, como ocorre no taxímetro, onde distâncias são imediatamente traduzidas em reais ou centavos a serem pagos ao motorista. O corpo é, como afirma Merleau-Ponty, simbolismo, mas em um sentido fundamental, quer dizer, “expressivo de um outro” (N, 281), seja este outro uma alteridade humana ou ainda o mundo enquanto carne que se comunica e faz parte de minha própria carne, visto que o corpo está sempre “em circuito com o mundo” (N, 271). Se partíssemos do corpo orgânico apartado de seu entorno e de seus poderes expressivos e de comunicação, cairíamos, como aconteceu às ciências positivas, em um mecanicismo que não é capaz de explicar suas próprias causas. É por essa razão que Merleau-Ponty insiste na percepção e tenta, nesse momento, refundá-la tendo como base o movimento e o esquema corporal, colocando-a como o cruzamento entre um mundo intersubjetivo e um mundo material. Estes são sempre referidos a um tipo de introspecção que nunca pode ser completamente íntima e alheia à realidade mundana e cultural na qual ela nasce – vimos essa impossibilidade exemplificada no caso das emoções.

Essa relação necessária – e agora não intermediada – do corpo e seu entorno é a definição da expressão. Se a “percepção é modo de acesso ao ser” (MSME, 46), trata-se de uma ontologia fenomenológica ou de uma fenomenologia ontológica já que “em nossa maneira de perceber está implicado tudo o que somos” (MSME, 46). As pesquisas desenvolvidas por von Uexküll, referências para Merleau-Ponty desde *A estrutura do comportamento*<sup>107</sup>, demonstram esse parentesco ontológico entre a percepção e o mundo. Segundo o biólogo, “cada vivente possui uma modalidade própria de habitar o espaço” (ZAIETTA, 2019, p. 163), o que afasta da biologia o chamado “preconceito antropocêntrico”, segundo o qual o nosso modo de habitar e nos relacionar com o espaço deve e pode ser universalizado a todos os viventes. No capítulo anterior, vimos que, na realidade, mesmo dentre os seres humanos há mais de um modo de

---

<sup>107</sup> Devemos mencionar aqui, fazendo coro às reflexões de Ramos (2013, p. 46-7), que a relação de Merleau-Ponty com von Uexküll, apesar de se manter durante seu percurso filosófico se modifica, pois, ao compreender as críticas feitas por Raymond Ruyer a seu primeiro livro e as concepções ali presentes, nosso autor se viu obrigado a repensar tanto a interpretação que havia feito do biólogo quanto sua própria concepção de natureza.

habitar e desdobrar o espaço, que pode ser aquele do sonho, da experiência mítica ou ainda da percepção infantil<sup>108</sup>.

A fim de se evitar uma queda no puro subjetivismo, devemos pensar, com efeito, na noção de expressividade do corpo humano como uma capacidade que “desenha e desdobra um ‘Umwelt’” (MSME, 58). Para isso, não é necessário recorrer a uma consciência constituinte, pois é uma característica do corpo possuir uma dupla função: “Enquanto organização dada, enquanto campos sensoriais, ele responde ao que se oferece, – mas o mesmo corpo é também corpo que se move e aqui ele não se limita mais a responder, ele se volta sobre o mundo para significá-lo ou designá-lo” (MSME, 52). Na *Fenomenologia da percepção*, a relação entre corpo e mundo era um tanto diferente, já que ele era “um meio geral de ter um mundo” (Php, 171; 203):

Ora, isso nos leva a considerar o corpo como uma consciência que, embora situada no mundo, mantém, por assim dizer, um pé fora dele e pode decidir soberanamente conferir significado ao que percebe. A origem do significado é, portanto, explicada com conceitos derivados de modos dualistas de pensamento (KRISTENSEN, 2006, p. 124).

Com a dupla função do corpo, sua estrutura passa a comportar passividade e atividade: passividade em relação ao entorno (o que torna o corpo, em certa, medida, objeto ou objetivável) e capacidade de ação no mundo através do movimento. Neste, os gestos resguardam sempre uma “Umweltintentionalität”, ou seja, uma intencionalidade do mundo circundante (MSME, 58). Não é possível, para o sujeito, fechar-se em si e manter o mundo a uma distância absoluta, dado que o comércio ou a comunhão com o entorno é uma necessidade da encarnação. Com a expressão, ou seja, com o reenvio perene do sentido a algo que vai além do dado – da origem desse sentido –, essa capacidade do corpo de “conferir significado” ao mundo exterior se perde, ou melhor, se dissolve em seu pertencimento a um mundo que, no entanto, ele ajuda a desdobrar: “Os fenômenos têm significado em virtude da relação tecida entre eles e meu corpo; essa relação – a expressão – constitui o sentido do percebido, e seria absurdo postular um sentido perceptivo independente dessa relação onde corpo e mundo são co-originários e se implicam” (KRISTENSEN, 2006, p. 125). Portanto, mais que pensar em um polo doador de sentido ao todo desorganizado, é preciso reconhecer um parentesco entre as coisas e o mundo, uma organização que faz dos objetos no mundo uma possibilidade de atração para o esquema corporal por se tratar de coisas que, em certa medida, possuem uma origem comum em relação ao sujeito. A relação de implicação entre o percebido e aquele que percebe

---

<sup>108</sup> Dessa feita, a esse preconceito antropocêntrico devemos adicionar outros adjetivos: eurocêntrico, falocêntrico e etnocêntrico.

visa, em geral, destronar a subjetividade de sobrevoos de suas capacidades que, sabemos agora, não são irrestritas como acreditava o pensamento objetivo.

É válido afirmar, dessa forma, que “o movimento implica um espaço. O que não quer dizer prioridade ontológica ou transcendental. Eles estão em harmonia” (MSME, 68). O movimento que implica um espaço, porém, não é aquele do pensamento objetivo, de um simples deslocamento em determinada extensão limpa e disponível<sup>109</sup>. O espaço, compreendido por Merleau-Ponty como “ancoragem ou nível” (ibidem), revela outra possibilidade de se pensar o movimento, a qual vai ao encontro daquela descoberta por Schilder. Nesta, a imagem corporal, ou o esquema corporal, possui um papel preponderante. Tendo em vista que o nível é uma “atividade tipo, é o quadro universal de uma ação no mundo” (MSME, 50), ele está diretamente relacionado à ação, mas, como adiantamos acima, não é uma simples ação em que reina o mecanicismo, mas a ação compreendida como práxis, conceito ressignificado em *Le monde sensible...* e cujo alcance é, agora, estendido. Nas palavras de nosso autor, a práxis desempenha um trabalho “muito mais extenso do que eu acreditava” (MSME, 52). Com isso, ele descobre a necessidade de se fundar a gnosis sobre a práxis e não o contrário (como fora feito em 1945), já que “a práxis abre um campo de grau superior” (MSME, 69) em relação à gnosis. O movimento, os gestos do corpo na exterioridade, possui uma significação que vai muito além daquela conscientemente acordada pelo pensamento. Na realidade, a consciência do movimento é demasiado limitada, podendo, inclusive, impedir a realização deste, como é o caso de quando se dança. Deve-se, com efeito, referir-se a um “estilo” do movimento dos viventes. O autor o define como uma “maneira singular de estar no mundo, ou seja, de sentir e se mover”. Ele prossegue:

A percepção e o movimento são inseparáveis: eles determinarão a postura e a direção do organismo, em outras palavras, sua abordagem ao mundo. (...) A subjetividade concebida dessa forma nos mostra que a existência já está aberta à transcendência. (...) Há sempre uma orientação no movimento da existência de todo ser vivo, uma intimidade com o mundo e sua aparência. É por causa dessa intimidade que todo movimento do corpo é um gesto (ZAIETTA, 2019, p. 73).

Graças à dupla função do corpo e ao pacto originário que existe entre ele e seu entorno, é impossível estabelecer uma prioridade, seja ela ontológica ou transcendental, entre o espaço e o movimento, um não pode ocorrer sem o outro, segundo o modo de ser do corpo e do mundo. Quando analisa, novamente, as experiências de inversão ótica de Stratton e Wertheimer, Merleau-Ponty chega à conclusão de que entre o corpo e o espetáculo do mundo existe uma

---

<sup>109</sup> “Para Merleau-Ponty, não há problema de prioridade entre o movimento e o espaço: o movimento é no espaço e o espaço é movente. Trata-se de descrever o movimento e não de deduzi-lo a partir de uma definição nocional” (KRISTENSEN, 2006, p. 128).

“engrenagem” (MSME, 73), ou seja, eles formam um conjunto em que há uma complementaridade necessária entre os elementos, sem a qual o funcionamento não seria possível. Cada uma das partes entra com alguma coisa, por assim dizer, para que o funcionamento seja ótimo. Ou seja, o corpo, além de ser o aqui universal, o primeiro dos níveis, é, também, a ancoragem do movimento, quer dizer “o que permite discriminar o movimento do fundo sobre o qual ele se move” (KRISTENSEN, 2006, p. 127). Essa discriminação, por sua vez, não ocorre no plano da reflexão, porque esta é fundada naquela. Para compreender como é possível que os sujeitos das experiências citadas possam se habituar à nova configuração do campo visual e sejam capazes, inclusive, de se *localizar* em um espaço demasiado estranho, é preciso reconhecer no mundo uma capacidade de apelo aos sentidos.

Devemos, para tanto, dar o devido crédito às operações de motivação que se relacionam com a práxis, pois quando o sujeito é capaz de *assumir e habitar* esse mundo invertido oticamente ou inclinado, ele o faz porque foi motivado pelo espetáculo e ao mesmo tempo possui as capacidades corporais objetivas para fazê-lo. A nova configuração do exterior se apresenta, segundo Merleau-Ponty, como um “certo desvio da norma” (MSME, 73) que, no entanto, ainda possui a norma como referência. É por essa razão que é possível dizer que “um nível pressupõe sempre um outro nível”, ou seja, que “a percepção é, espontaneamente, espacial, situada”, e que “o espaço é prévio a toda constituição”, assim como “toda percepção é relativa a um nível” (ibidem). Esse primeiro nível, como já dissemos, é o corpo. Dessa feita, admitir a existência do espaço euclidiano como a única possível e, mais que isso, aquela que dá origem e validade a todas as outras, representa um contrassenso. Não se pode estabelecer o ponto zero da espacialidade prescindindo de sua ancoragem subjetiva que, neste caso, é um corpo humano.

Com essa necessária assunção de um nível primordial, podemos esclarecer o porquê das críticas de Merleau-Ponty – com as quais concordamos e às quais fazemos referência neste texto – ao pensamento objetivo. Quando o movimento se torna emblema da relação entre o sujeito encarnado e seu entorno, a compreensão de uma espacialidade logicamente organizada fica ainda mais frágil. Na experiência vivida, não há objetos “simétricos indiscerníveis logicamente” (MSME, 75), mas relações significativas entre as coisas. Entre elas e os sujeitos, existe, como afirma o autor, uma “espacialidade intuitiva” (ibidem) na qual não se pode fazer intervir um cálculo algorítmico pois “tudo começa com a experiência” (ibidem). Para que a experiência possa “ser”, por seu turno, o “aqui” universal faz-se igualmente necessário; é sempre em relação ao corpo que os objetos e os outros possuem uma significação espacial:

Para serem transponíveis uma na outra, altura, largura e profundidade devem, primeiramente, ser, e não simplesmente como possibilidades de ligação em geral. Conexão de forma e de conteúdo, que não liga a forma e não deixe o conteúdo como facultativo. Então, retorno à experiência, com a questão quem percebe o espaço? Não é o *eu penso* (MSME, 78).

A orientação espacial do alto e do baixo e a percepção da profundidade testemunham, segundo o fenomenólogo, do pacto primordial do corpo com o espaço do qual falávamos acima. Para que algo esteja no alto ou no baixo, para que vejamos alguma coisa em profundidade, é imprescindível que tudo isso seja *para alguém*, que o sujeito esteja incluído de princípio na relação, mas não como uma consciência de sobrevoos e sim como uma materialidade similar e diferente daquela das coisas no espaço. Portanto, não é razoável que pensemos no plano cartesiano como possibilidade última de representação do espaço, ali o alto e o baixo são absolutos, são dados previamente pela materialidade. Para a teoria de Merleau-Ponty, porém, deve haver uma comunicação entre o que é sensível, o mundo material fora de nós, e as possibilidades de percepção desse mesmo sensível, sem que se estabeleça uma precedência entre um e outro.

Ainda se referindo às experiências de Stratton e Wertheimer, o fenomenólogo nos explica por que razões essa precedência não pode ser estabelecida. Segundo ele, mesmo que, após determinado período, os participantes desses experimentos tenham conseguido se localizar naquele espaço, ou seja, tenham conseguido restabelecer os altos e os baixos em relação tanto a seu próprio corpo como em relação ao espetáculo, essa reorganização não foi imediata, o que impossibilita que a compreendamos como uma obra do pensamento que, após uma análise da situação, teria sido capaz de se realocar. “É preciso esperar” (MSME, 76) para que o sujeito passe a habitar aquele novo ambiente, habitação compreendida como anexação daquele ambiente “a meu espaço corporal” (MSME, 79). Essa espera é prova de que “há valores espaciais provisórios”, posto que a “paisagem parece invertida ou oblíqua no começo” (MSME, 77). Essa espera, para nosso autor, estabelece que “aquém de mim como pensamento há um quase-pensamento” (ibidem), algo que prova, novamente, a necessidade de se compreender o corpo como termo ativo de nossa inserção no mundo.

O conflito entre a paisagem direta e aquela invertida ou oblíqua – conflito que gera a necessidade da espera para que se possa habitar esse mundo visualmente estranho – só é possível graças ao primeiro ponto de ancoragem, isto é, à inauguração do desvio que é a corporeidade: para “que haja conflito, é preciso que haja referência a um termo comum, aqui meu corpo, que cada aspecto do visível seja organicamente ligado a um aspecto do meu corpo”

(MSME, 78). No entanto, não é exclusivamente do corpo que vem essa capacidade de orientação. Ela possui, também, uma origem na exterioridade, nos dados objetivos do mundo material. Em outras palavras a “‘orientação’ não é exclusivamente ligada nem ao aspecto do mundo, nem àquele do corpo, ela reside no ponto de junção dos dois” (MSME, 78). É a partir do “confronto” (ibidem) entre aquilo que o corpo percebe e o tipo de experiência que o mundo demanda dele é que é possível estabelecer a orientação. Existe confusão quando há “discordância entre o corpo solicitado pelo mundo e o mundo solicitado pelo corpo” (MSME, 78). Dessa forma, nem o corpo é o termo fundante da relação, nem o mundo pode sê-lo, se assim fosse, não seria possível, pelo movimento ou pela espera da qual falávamos acima, mudar de nível, habitar outros espaços de outras maneiras. Devemos mencionar, no entanto, que essa possibilidade não é a norma: há uma situação típica do mundo para o corpo pela qual, em suma, o alto e o baixo, a percepção em profundidade, possuem um valor de verdade. Isso nos remete ao caráter antepredicativo da nossa inserção em um mundo:

é do meio do espaço que se percebe o espaço, aquele que pode perceber o espaço é necessariamente investido pelo espaço, ele possui um corpo. O sentido primeiro do aqui, de onde deriva todo aqui objetivo, é a presença no mundo de um corpo e a presença nesse corpo daquele que percebe o espaço. É essa instalação ou essa habitação que faz que todo fenômeno possa aparecer como desvio em relação a esse nível (MSME, 79).

Ora, o corpo não é puro mecanismo e isso já havia ficado claro desde a *Fenomenologia da percepção*. Aqui essa impossibilidade de se reduzir o corpo ao mosaico de sensações mostrase ainda mais urgente, pois nesse corpo, está presente a subjetividade que percebe o espaço, existe a “instalação” dessa esfera subjetiva no espetáculo graças a sua existência enquanto esquema corporal. Mas como devemos compreender esse corpo, sem cair nas armadilhas da obra de 1945? Segundo Kristensen (2006, p. 132),

trata-se, agora, de compreender como o corpo faz sistema, como ele “indica uma ordem” (MSME) sem ser assimilável a um objeto. Na medida em que o esquema corporal é essencialmente abertura, saber implícito e não capacidade de sobrevoar, é preciso dar sentido às noções características do entre-dois, tais que “saber sem conceito, totalidade sem ideia, fundo de uma práxis”. O esquema corporal é a expressão da unidade do corpo na medida em que ele é relação a um outro que ele.

O corpo, com sua capacidade de práxis, de intencionalidade em cada gesto, por mais simples que este seja, abre caminho para que esse mesmo gesto simples possa ser retomado por instâncias “superiores” de expressão. É a partir dos movimentos básicos da mão – que todo ser humano dotado de um corpo típico pode efetivar – que Cézanne pôde ruminar com a paisagem e tentar pintar o mundo como ele o afetava. O corpo como “chave do mundo” (MSME, 82) só pode sê-lo por ser capaz de significar para além de sua situação imediata; por ser, como mencionamos, potência motora, por carregar em si possibilidades que ultrapassam seus

caracteres naturais sem, no entanto, poder se desprender deles. O corpo é uma potência de invenção na medida em que pode enxergar o relevo de imagens estereoscópicas, mas essa potência está sempre “sujeitada a condições de natureza” (MSME, 82). Porque o múltiplo organizado foi dado a um sujeito que possui, de maneira constitutiva, a capacidade de se mover, é possível ver o relevo nessas imagens destituídas de profundidade. Relações espaciais estão dadas desde o primeiro momento de inserção dessa subjetividade no mundo, de modo que o espaço não pode ser exatamente deduzido, mas antes intuído e descrito. É o que faz o autor e o que estamos tentando fazer também: “Eu já era espacial (= situado) antes de toda percepção particular do espaço, eu já estava engrenado no espaço” (MSME, 82). Note-se que, com essa definição de espacialidade como necessariamente referida a alguém que ocupa um lugar no espaço, ou seja, com o afastamento de uma noção de espaço isotrópico, no qual, independentemente do ponto de vista, as relações observadas são as mesmas, é possível compreender por que motivos o “movimento” possui um papel tão decisivo na filosofia de Merleau-Ponty:

o movimento não é uma categoria (da terceira pessoa) de relações interobjetivas, que seria necessário, não se sabe como, aplicar a uma consciência sem localidade – Há uma *noção originária do movimento como meu* que é aquela de uma situação minha dentre as coisas, a situação que contém não apenas uma relação determinada, mas uma infinidade de relações possíveis, em seu aspecto atual (MSME, 150).

Logo, é necessário afastarmo-nos definitivamente das concepções objetivistas do movimento, situando-o, a partir de agora, em uma proximidade com o sujeito do movimento, colocando-o, inclusive, como uma das bases para a aparição da subjetividade. Ao comentar, nos *Résumés de Cours*, a importância do movimento, o autor afirma que há uma inversão quando se passa do mundo sensível, dado, presente a todos os sujeitos, e o mundo da expressão, no qual “procuramos captar e tornar possíveis as significações” (RC, 12). Ou seja, existe uma passagem da esfera perceptiva para aquela do *logos*, da significação, sem que, por isso, essas duas esferas sejam incomunicáveis. Na verdade, sem o mundo sensível, quaisquer expressões seriam impossibilitadas. O movimento torna nítida essa inversão, assim como explicita a interdependência dessas duas esferas: “Tratava-se de mostrar que a mais simples percepção de movimento já supõe um sujeito espacialmente situado, iniciado ao mundo, e que, em retorno, o movimento se encarrega de todo o sentido esparso no mundo sensível e se torna, nas artes mudas, meio universal de expressão”<sup>110</sup> (RC, 13). Sendo assim, toda subjetividade imersa no

---

<sup>110</sup> Dias (2019, p. 146-187) analisa de perto essa capacidade de ajuntamento do sentido do mundo agora outorgada ao movimento. Segundo ele, esse papel era privilégio da temporalidade até a *Fenomenologia da percepção* e, graças aos estudos da estrutura diacrítica da linguagem, ocorre uma mudança radical na filosofia merleau-pontiana a fim de dar conta da questão do *logos* do mundo estético.

mundo e capaz de movimento – nem que seja o movimento mais simples, como aquele dos olhos – já tem diante de si uma espacialidade que, ao mesmo tempo que o acolhe, coloca-lhe questões, pontos de ancoragem e relações afetivas.

Não podemos, no entanto, nos esquecer que o movimento possui uma relação estreita com a materialidade na qual ele ocorre, não sendo, portanto, relegado unicamente aos poderes constitutivos de um sujeito. Com a teoria da Gestalt e as experiências analisadas por ela, nas quais há movimento mesmo que não haja nada que se mova – como ocorre em ilusões de ótica onde vemos movimentos em círculos ou outras formas –, vemos, também, que há um papel fundamental da percepção na experiência do movimento. Ele é, ao mesmo tempo, “tensão no interior de meu nível” (MSME, 99), ou seja, relativo à constituição do sujeito que percebe o movimento, mas também a “configuração do campo perceptivo participa na gênese do movimento” (MSME, 100). É devido a essa relação de mão dupla, necessária no movimento, que Merleau-Ponty pode postular o movimento como “revelador do ser” (MSME, 100; RC, 15). Ele só seria simples mudança de lugar objetivo se ainda estivéssemos nos referindo aos pressupostos do pensamento objetivo, da atitude analítica que se afasta do mundo da experiência vivida para calcular suas relações de fora.

Na seção anterior, foi preciso referir-nos à teoria do esquema corporal a fim de esclarecer o modo de ser do sujeito da percepção que, justamente, se relaciona com um exterior no qual o movimento pode ocorrer. Ao compreendermos o movimento como revelador do ser, devemos nos perguntar *para quem* aparece esse ser e, para tanto, ter em vista o fato de que a percepção é o que Merleau-Ponty chamou um “milagre” que “nos faz ver o sentido e não ver em razão do sentido” (MSME, 104). O movimento deixa isso evidente por nunca podermos calcular exatamente suas etapas. O que temos é, simultaneamente, um apelo de algo no mundo a pegar e a mão que, imediatamente, chega até esse “algo”. Retomando e aprofundando a passagem na qual o privilégio do “eu penso” era definitivamente afastado da percepção do espaço, nosso autor afirma que “toda percepção é modulação de uma situação, mas aquele que está situado não é um *Eu penso*” (MSME, 104). Se essa situação se apresentasse diante de um sujeito desencarnado, afastado do mundo, seria impossível entender como pode um inseto que passa voando perto de nós assustar-nos mais do que um jato que ouvimos e vemos ao longe: “as potências cinéticas (velocidade)” são “ligadas ao ser” (MSME, 102), ou seja, não há cálculo expresso em relação ao inseto. Se ele é objetivamente menos assustador e perigoso que o avião, pouco importa. O inseto assusta mais pois *imediatamente* ele se coloca como uma ameaça, como um desconhecido que invade minha imagem corporal e por isso me causa

desconforto. Ainda que a velocidade do avião seja muito maior que a do inseto, ele não possui essa potência de entrar no esquema corporal.

Com esse caráter afetivo e corporal do movimento revela-se, também, a relação entre tempo e espaço segundo essa nova configuração do mundo percebido. Segundo Merleau-Ponty, acompanhando resultados de experiências de Koffka, em um espaço obscuro, no qual os pontos de ancoragem do corpo são menos numerosos, o movimento aparece como mais ligeiro, mesmo que não se trate de uma mudança *real* de velocidade. O que muda é a passagem do tempo, o qual está “incorporado à configuração” (MSME, 110). Isso impede que o apartemos do espaço no qual ele se desenrola: “velocidade aparente diminui em um campo mais iluminado, aumenta em um campo menos iluminado, como os espaços são respeitados, é o tempo que se escoia mais rápido em um espaço obscuro que em um espaço claro” (ibidem). As palavras de Merleau-Ponty se referem à maneira como percebemos, conjuntamente, o espaço já detentor de uma espessura temporal, maneira que ficará mais nítida ao nos reportarmos à profundidade na última seção. A diferença da passagem do tempo no movimento, no caso de mudanças de luminosidade e organização espacial, demonstra, mais uma vez, que a relação corporal do sujeito com seu entorno é preponderante para a determinação do “estilo de um campo” que não pode ser feita apenas por um “Eu penso”. Ainda sobre as relações entre o tempo, a subjetividade e o movimento, e em referência às diferenças de percepção nos espaços claro e obscuro, lemos:

Há um tempo que é o estilo de um certo campo: um campo claro, largo e afastado, com movimentos horizontais possui um estilo pacífico que comporta um tempo menos rápido. Eu não digo: haveria um tempo sem sujeito, tempo trazido ou dado; mas eu digo: não há tempo para o sujeito sozinho, há uma relação lateral entre aquilo que ele percebe e ele, ele não recebe somente o tempo do sujeito, ele lhe dá, ele não é apenas objeto para o sujeito, ele participa dele. O tempo de um campo é uma emanção de sua estrutura total (espacial), não é outra coisa senão sua espacialidade, segundo uma equivalência que não é pensada, um campo claro com movimento rápido equivale a um campo escuro com movimento lento, e essa identificação só existe para aquele que é sensível às configurações do campo (MSME, 115).

E aquele que possui essa sensibilidade em relação ao campo por poder comunicar-se com ele, abrir-se para ele e agir nesse mesmo campo é exatamente o corpo compreendido como “logos perceptivo” (MSME, 120). A capacidade de se perceber o esquema corporal e de transpor as localizações ali presentes ao mundo revela-se primordial: “o sujeito percipiente possui unidade factual do movimento (...) porque ele está em contato com o espaço como sistema de potências de seu corpo” (MSME, 112). Isso quer dizer que, apesar de o movimento ser um fator de primeira ordem para o pensamento merleau-pontiano, como bem demonstra Dias (2019), este mesmo movimento deve ter um aporte corporal no mundo para que seja efetivo.

Na medida em que o corpo possui a capacidade de movimento em suas próprias partes, tais quais os olhos ou mesmo os órgãos internos, esse sistema de potências, ao formar uma engrenagem com o espaço, transpõe essas capacidades para o mundo exterior e possibilita, inclusive, que haja movimentos puramente virtuais, sem um móbile (como é o caso das ilusões óticas). O corpo enquanto potência é também uma “máquina de fazer tempo” (MSME, 189), quer dizer, é graças a ele que posso estabelecer ancoragens no tempo vivido, em um tempo que comporta em si o indeterminado, posto que o “tempo faz parte da organização total do campo” (MSME, 190) e essa organização é dada, primeiramente, pela relação de meu esquema corporal com a exterioridade que se oferece de determinadas maneiras a ele. O tempo, nesse curso de 1953, se transforma em uma das possibilidades do esquema corporal (MSME, 196), pois, contrariamente ao que acontecia na *Fenomenologia da percepção*, onde estávamos às voltas com um “tempo absoluto que é nós” (MSME, 190), agora ele é percebido como parte do espetáculo. As noções de profundidade e horizonte nos ajudarão a esclarecer essa novidade que pode parecer um tanto insólita.

### 5.3 Profundidade e inserção no mundo

Pensar sobre e descrever a profundidade foi uma das tarefas às quais Merleau-Ponty se dedicou durante toda sua carreira. Com mais ou menos insistência, observamos essa temática em obras como *Fenomenologia da percepção* – trabalhada acima –, *A prosa do mundo*, em cujas críticas à visão em perspectiva reside, com efeito, um elogio à profundidade –, *O mundo sensível e o mundo da expressão* e, de forma mais premente, como fundo sobre o qual se descolam os outros raciocínios, em *O olho e o espírito*. Para se apreender o sentido da profundidade foi preciso nos afastarmos de concepções que impediam seu aparecimento como experiência significativa e válida, ou melhor, nos desvencilharmos de concepções que impediam pura e simplesmente seu *aparecer*. Merleau-Ponty, ao se debruçar longamente sobre a “mais existencial das dimensões”, a dimensão que comporta em si, simultaneamente, tempo e espaço compreendidos outramente – em uma relação de implicação recíproca –, quer novamente ultrapassar os dualismos do pensamento objetivo. A profundidade, como o comportamento, a percepção, a fala, o movimento, e como será a carne, se furta tanto ao objetivismo quanto ao subjetivismo. Ela se mostra como um modo de ser original do fenômeno que, por seu turno, não pode prescindir de alguém que o percebe e que está inserido em seu seio.

Vimos, na ocasião em que pensávamos sobre as descrições da profundidade presentes na *Fenomenologia da percepção*, que para um sujeito de sobrevoos, para uma consciência que tudo

vê e nada habita, a profundidade é impossível, podendo ser assimilada a uma mera má-compreensão do espetáculo. Para uma filosofia da consciência, portanto, não há profundidade: ela é apenas “largura considerada de perfil” (Php, 295; 343). Descobrimos, todavia, um tipo de sujeito que, longe de ser uma consciência constituinte, configura-se como um esquema corporal cujas fronteiras em relação ao mundo são demasiado fluidas e borradas. Sujeito que, graças às capacidades que possui de se mover, perceber e significar os movimentos do mundo, desdobra um mundo e é investido por ele. Dessa feita, não é de se espantar que, ao comentar as *Ideen II*, além dos inéditos de Husserl aos quais teve acesso, nosso autor se regozije por ver ali “um entrelaçamento de implicações no qual já não sentimos a pulsação de uma consciência constituinte” (S, 270; 183). Essa possibilidade aberta pela filosofia husserliana deve-se, em alguma medida, ao caráter móbil e empático da experiência do corpo próprio, esboçado na quinta das *Meditações Cartesianas*, mas aprofundado apenas posteriormente. A relação do corpo consigo mesmo “que o converte no *vinculum* entre o eu e as coisas” (S, 271; 183), é o que chamávamos acima de esquema postural do corpo, ou imagem corporal. Ela deve ser compreendida também, como uma *Gestalt* que faz parte do sistema eu-outrem-mundo.

A profundidade é significativa para esse novo sujeito que aparece na filosofia merleau-pontiana, porque esse corpo é mais que um “eu posso”: ele é um “eu percorro”. O movimento é “apresentação do mundo por variações de modulações de nosso ser no mundo” (MSME, 168), sendo essas variações sempre referentes tanto ao corpo quanto ao espaço compreendido como nível: “a ‘consciência do movimento’ é ‘possibilidade de se mover’, magia corporal” (MSME, 118), práxis. A sede do poder do corpo é exatamente sua localização, o fato de que ele vê de algum lugar: ele está do lado do sujeito, segundo nosso autor, mas “não é estranho à localidade das coisas: a relação entre ele e elas é a do aqui absoluto com o lá, da origem das distâncias com a distância” (S, 271; 183). A descoberta da magia corporal na filosofia de seu mestre – com quem nosso autor teceu relações tão ambíguas quanto frutíferas – aponta para uma necessidade, ainda mais evidente, de se ir além das prerrogativas cientificistas em relação à realidade vivida.

Por isso foi preciso esclarecer a impossibilidade de se compreender o movimento como objetivamente dado, revelando-se, com efeito, “nossa motricidade como fundamento da mobilidade dos objetos” (MSME, 120). Ainda que entre as coisas e o corpo haja uma separação, ela nunca poderá ser total e definitiva. As distâncias podem ter origem em um centro que, como falávamos há pouco, não possui uma força centrípeta, mas centrífuga, uma força que vai em direção ao mundo por ter ali algo a realizar. Essa força difere-se da subjetividade nos moldes

clássicos que intentava tudo subsumir a sua própria estrutura, coincidindo com o mundo ou absorvendo-o completamente.

Percepcionar, nesse contexto, deverá, então, significar um sentido espalhado nos fenômenos, ‘dimensionalizar’ no sentido de acompanhar a integração de cada coisa numa constelação onde nada aparece isolado, mas organizado no interior de um ‘Ser tecido de negação’. Finalmente, o corpo que se empresta, se entrega, se desapossa, se espalha pelo mundo, fá-lo como justa contrapartida do modo como o mundo toma o corpo a cargo e, *trespassando-o* livremente, *exercendo-o*, *inspirando-o*, *respirando* nele, procura chegar à expressão de seu próprio sentido. (...) “Ter um lugar” de onde ver, significa, então, ser *espalhado*, *virtualizado*, *pelo* espaço que orienta e dirige o olhar numa coesão, na qual sempre se ignorará onde um e outro começam e acabam (UMBELINO, 2009, p. 202).

Assim, a iniciativa de se mover e significar o mundo vem de par com uma necessidade, digamos ontológica, do mundo em cujo seio nasce a corporeidade que é devedora de sua própria organização enquanto *Gestalt*. Esta é definida como a “relação de um corpo percipiente a um mundo sensível” (VI, 256; 193) que por sua vez deve ser compreendido em termos de horizonte e verticalidade, não mais pura positividade disponível para a inspeção de um espírito. Em um mundo assim configurado, a presença e a inserção do sujeito só podem ser dadas a partir de um pertencimento a ele. Só há horizonte para aquele capaz de percebê-lo, de adentrá-lo pela visão ou pelo movimento e, assim, desvelar a impossibilidade de se dominar, alcançar ou abarcar todos os horizontes: na medida em que avançamos em direção ao horizonte, na medida em que nos movemos em profundidade, experienciamos, simultaneamente, uma fuga desse horizonte, um afastamento dele em relação a nós<sup>111</sup>.

Partindo da concepção segundo a qual movimento e profundidade possuem uma relação estreita e são, juntos, um emblema de uma espaço-temporalidade nova, Merleau-Ponty aponta, no prefácio à coletânea de artigos *Signos*<sup>112</sup> para a necessidade de uma “reabilitação ontológica do sensível” (S, 271; 184): “Assim também o mundo não se mantém, o Ser não se mantém senão em movimento, somente assim é que todas as coisas podem ser juntas. A filosofia é a rememoração deste ser, com o qual a ciência não se ocupa” (S, 39; 22). O “ser de envolvimento” do qual fala o prefácio do *Signos*, do qual a ciência se recusa a se ocupar, é o ser topológico, o ser em profundidade. É preciso que haja movimento para que haja Ser, é preciso que haja profundidade para que o ser apareça no mundo. Por isso Cézanne insistia na primazia da cor sobre a forma e afirmou, inúmeras vezes<sup>113</sup> em suas conversas com Joachim Gasquet, que “a

<sup>111</sup> A “partir de todo ponto do espaço que me é acessível, há um horizonte extremo, um limite (esfera do horizonte), no qual o que é ainda experimentável enquanto coisa afastada, desaparece, finalmente, no afastamento” (HUSSERL, 1989, p. 22).

<sup>112</sup> Terminado menos de um ano antes da morte abrupta do autor.

<sup>113</sup> Cf. GASQUET, 1988, p. 140 e p. 151.

natureza, para nós, homens, está mais em profundidade que em superfície” (GASQUET, 1988, p. 147). Aquilo que permanece na superfície, em um só plano, são apenas os frutos da atitude analítica diante do mundo. A pintura, como era empreendida por Cézanne, podia, inclusive, “fazer sentir o ar” (ibidem), coisa impossível para a atitude científica. A interrogação perene de uma natureza que não se dá completamente a um espírito desencarnado foi o esforço da vida do pintor de Aix-en-Provence.

Se o sensível é, como diz Merleau-Ponty, “*o ser à distância*” (S, 273; 185), apreenderemos por quê a natureza de Cézanne não pode se organizar segundo a superfície. Para que o ser à distância possa ser, com efeito, sensível, ou seja, capaz de afetar, ainda que de longe, aquele que o percebe, é preciso que as capacidades de percepção deste percipiente incluam uma dimensão de avanço, de movimento “em direção a”. Esse movimento, por sua vez, é indefinidamente começado e terminado a todo instante, já que determinada coisa “sensível” reclama de meu olhar uma “parada” prometendo-lhe “uma série indefinida de experiências, concreção de possíveis desde já reais nos lados ocultos da coisa, lapso de duração dado em uma vez” (S, 272; 184). A profundidade do campo refere-se justamente a essa indefinição da doação perceptiva por horizontes: “É o olhar como interrogação das coisas e sua articulação precisa ou vaga sobre elas que lhes confere tal ou tal valor, e não o pensamento segundo leis” (MSME, 125). O pensamento objetivo possui uma visada demasiado limitada da experiência vivida e por isso é necessário que se encarne, novamente, a capacidade de ver nos olhos e que compreendamos o corpo como uma potência visível e móvel, uma “trama de visão e de movimento” (OE, 16; 16), pois algo “no espaço escapa às nossas tentativas de sobrevoo” (OE, 50; 29). Esse “algo” é a profundidade e a relação que ela trava com nosso corpo. Seria um equívoco, entretanto, compreender a visão como uma atitude subjetiva de uma consciência que possui as chaves do mundo. A visão em *O olho e o espírito* é um “meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo” (DUPORTAIL, 2010, p. 50), Merleau-Ponty visa, nesse momento de sua carreira, contestar o pressuposto da “presença a si do vidente” (ibidem) e demonstrar que, na verdade, ele se perde no espetáculo, da mesma maneira como nos perdemos em um livro cuja linguagem é significativa, ou em uma conversa na qual estamos interessados.

*O olho e o espírito* começa de uma maneira muito similar ao início da *Fenomenologia da percepção*, bem como d’*O Visível e o invisível*: com uma crítica explícita à maneira como a ciência escolhe se relacionar com o mundo. A ciência, recusando-se a habitar as coisas, recusando-se a estabelecer com elas uma relação de fato, escolhe analisar tudo, manipular o mundo esquecendo-se, deliberadamente, da sua inesgotabilidade. Cada vez mais longe do

“mundo atual” (OE, 9; 13), ela se perde em uma dimensão achatada da realidade que ela mesmo ajudou a criar sem, contudo, se dar conta disso. Com Descartes e sua *Dióptrica*, longe de uma investigação profunda sobre o modo de funcionamento da visão, o que temos é um “breviário de um pensamento que não quer mais frequentar [hanter] o visível e decide reconstruí-lo segundo o modelo que dele se oferece” (OE, 36; 24), ou seja, uma tentativa de dominação do mundo por um sujeito desencarnado. A ciência

estabelecia estatisticamente as propriedades químicas dos corpos puros, delas deduzia as propriedades dos corpos empíricos, e parecia assim deter o próprio plano da criação ou, em todo caso, reencontrar uma razão imanente ao mundo. A noção de um espaço geométrico, indiferente aos seus conteúdos, a de um deslocamento puro, que não altera ele mesmo as propriedades do objeto, forneciam aos fenômenos um meio de existência inerte, em que cada acontecimento podia ser correlacionado a condições físicas responsáveis pelas mudanças ocorridas, e contribuía, portanto, para essa fixação do ser que parecia ser a tarefa da física. Desenvolvendo assim o conceito de coisa, o saber científico não tinha consciência de laborar sobre um pressuposto (Php, 66; 86).

Esse pressuposto é exatamente a existência de um mundo em profundidade, de uma natureza que vai muito além da superfície. O espaço objetivo das ciências clássicas é, como se vê, uma das bases do paradigma da pretensão à universalidade nunca situada do pensamento de sobrevoos. A fim de evitar essa subsunção de toda espacialidade a um tipo de espaço que em nada se assemelha à experiência vivida do espaço, Merleau-Ponty quer esclarecer de uma vez por todas qual é, de fato, o solo no qual toda e qualquer experiência, incluindo-se a científica, está enraizada.

É necessário que o pensamento de ciência – pensamento de sobrevoos, pensamento do objeto em geral – se recolque em um “há” [il y a] prévio, no local [site], no solo do mundo sensível e do mundo trabalhado tais como são em nossa vida, por nosso corpo, não esse corpo possível sobre o qual é possível afirmar ser uma máquina de informação, mas esse corpo atual que eu chamo meu, a sentinela que está presente silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos (OE, 12-3; 14 – colchetes nossos).

O mundo sensível não é um mundo inteiramente plano, disponível para a inspeção do espírito. Ele é, na verdade, Terra, uma arca-originária, como afirma Husserl, da qual não se pode separar aquilo que está contido do continente, pois o corpo possui “não apenas extensão e qualificação, mas também seu ‘lugar’ no espaço, enquanto lugar suscetível de mudar, de se mover ou repousar” (HUSSERL, 1989, p. 16). Faz parte da definição mesma de corpo sua relação com o lugar; e por ser o lugar de todos os lugares, a primeira localidade, a Terra não pode ser corpo, tornando-se solo. Aqueles que a habitam, por seu turno, devem, como faz o pintor – e contrariamente ao que faz o cientista – emprestar seus corpos a esse mundo (OE, 16; 16), formando com ele um quiasma no qual visível e invisível se apresentam como o avesso e o direito de um mesmo tecido (étouffe). Para que isso ocorra, é preciso

que a Natureza em nós tenha alguma relação com a Natureza fora de nós, é necessário até mesmo que a Natureza fora de nós nos seja desvelada pela Natureza que nós somos. (...) Pela Natureza em nós podemos conhecer a Natureza e, reciprocamente, é de nós que nos falam os seres vivos e o próprio espaço, trata-se de captar no exterior os raios que convergem para a fonte do Ser (N, 267; 332).

Não se trata mais, como era até a *Fenomenologia da percepção*, de um corpo sedimentado, impessoal, que possuiria o atributo de se metamorfosear em fenômeno; trata-se, com efeito, de uma existência total, um *Ineinander*, ou seja, “a inerência do si ao mundo ou do mundo ao si, do si ao outro e do outro ao si” (RC, 152). Por mais complicada que seja essa relação, é papel da filosofia trabalhar sobre ela, “descrever esse universo de paradoxos vivos” (RC, 152). É preciso, segundo Merleau-Ponty, não mais descrever a ordem das razões, mas “ver como tudo isso *se mantém junto*”<sup>114</sup> (N, 267; 332). Daí a insistência, nesses escritos tardios, em se referir a fenômenos impossíveis, contraditórios, paradoxais, que, de toda forma, coexistem. Vimos, acima, que esse “tenir ensemble” do sensível é garantido, também, pelo movimento desse corpo que é parte do mundo.

Quando o espaço é compreendido como compossível à nossa própria existência, quando ele “fala de nós”, estamos no terreno da profundidade, da percorribilidade do mundo, seja em termos práticos, absolutos, como movimento de todo o corpo em direção a determinada coisa, seja em termos de visão já que tudo “o que eu vejo, por princípio, está a meu alcance, pelo menos ao alcance do meu olhar, assinalado no mapa do ‘eu posso’” (OE, 17; 16). O pintor empresta seu corpo ao mundo a fim de tornar visível o invisível. De forma análoga, o falante ou o escritor devotam-se ao ser pré-objetivo para dar-lhe a ver, isto é, torná-lo presente sem separá-lo completamente do seu fundo de ausência. Nessas dimensões que só podem ser descritas a partir dos gestos que as engendram reside, segundo Barbaras (1992, p. 34 – itálicos nossos), o fundamento último do quiasma existente entre carne e mundo:

Com efeito, na medida que se move, o sujeito está sempre já situado, engajado no mundo. A percepção motora aparece, então, como fenomenalização de *uma profundidade originária*, de um “há” [il y a] que contém o movimento que o leva ao aparecer: o desvelamento do visível pelo movimento do olhar esconde sempre uma solicitação do visível ao olhar.

Existe uma “imbricação” entre o visível e aquele que vê, que pode ele também se tornar visto por ser visível. Entre o sensível e meu corpo existe uma relação de familiaridade, de pertença. “Qualidade, luz, cor, profundidade, que estão a uma certa distância de nós, só estão aí porque

<sup>114</sup> Este vocabulário era muito usado por Lacan, cf. DUGOWSON, 2008. Por que as coisas ficam juntas [*tiennent ensemble*] ao invés de se espalharem? Merleau-Ponty era um frequentador dos seminários lacanianos além de amigo do psicanalista e foi influenciado por ele principalmente no que se refere a seus escritos “topológicos”. Sobre a relação entre Merleau-Ponty e Lacan no que tange à topologia cf. SAINT-AUBERT, 2006, 223-7.

despertam um eco em nosso corpo, porque este as acolhe” (OE, 22; 18). O corpo que se move é, então, emblema de uma relação profunda com o mundo e consigo mesmo. Ele é capaz de fazer com que o enigma da presença ausente das coisas na percepção – a profundidade – seja possível já que “a mesma coisa é lá, no coração do mundo, e aqui no coração da visão” (OE, 29; 20). A lógica aristotélica, o princípio do terceiro excluído, aqui, não pode ser o paradigma de validade.

A profundidade “vale a pena” (OE, 45; 27) por se tratar de uma maneira original e originária tanto da organização do autóctone do mundo, quanto de nossa relação com ela. Quando o cineasta John Ford, famoso por seus westerns, recebeu a visita do então adolescente Steven Spielberg em seu escritório, o veterano apontou para os quadros na parede – sobretudo paisagens do Oeste estadunidense – e perguntou ao jovem diretor o que ele via nas pinturas. Ford queria que Spielberg se atentasse à posição do horizonte nas imagens, dizendo-lhe que quando ele chegasse à conclusão de que colocar o horizonte na porção inferior ou na porção superior do quadro era muito mais interessante do que colocá-lo na porção intermediária, talvez aí ele se tornasse um bom cineasta. Ora, era sobre a nossa relação com a profundidade que Ford estava falando. Nunca as coisas do mundo estão verdadeiramente escondidas umas atrás das outras, apesar de parecerem assim para uma visão analítica. A escolha de Ford de posicionar o horizonte nas extremidades da imagem responde não apenas à situação do sujeito espectador diante da tela, mas à sua situação em relação ao mundo<sup>115</sup>.

Devemos lembrar que o modo de expressão cinematográfico é, ele também, um emblema do caráter indireto da linguagem pois “[a] montagem, [a] decupagem, exprimem criando figuras sobre fundos” (MSME, 206 – colchetes nossos). Como, na experiência vivida, *vemos* o horizonte? *Onde está* o horizonte em relação a nosso olhar? Sempre acima ou abaixo, nunca exatamente no nível dos olhos e isso ocorre não por uma escolha consciente, mas pela organização mesma do campo perceptivo dado a nós e, além disso, por nossa posição em relação a ele. O horizonte será visto acima de nossa linha visual se entre ele e nós houver coisas, casas, polos significativos que nos solicitem – evidentemente que é preciso que estejamos em um lugar elevado a fim de ver o horizonte. No entanto, caso nos situemos em um ambiente limpo, com poucas solicitações, ou com solicitações menos interessantes que um pôr do sol, por exemplo, o horizonte será deslocado para a parte baixa de nosso campo visual e o céu

---

<sup>115</sup> Esse episódio foi narrado pelo menos em duas ocasiões: pelas palavras do próprio Spielberg no documentário *Directed by John Ford* (Peter Bogdanovich, 1971), e na sequência final de seu último filme *Os Fabelmans* (2022), onde David Lynch interpreta Ford.

ganhará espaço, por assim dizer, em nossa experiência da paisagem. Tal opção de decupagem muito bem-sucedida de Ford, portanto, só é exitosa e paradigmática por referir-se ao modo de aparecer do horizonte na experiência vivida. John Ford, dessa feita, longe de se referir e ter como objetivo uma visão analítica da realidade, preocupou-se em fazer ver, na tela, o que experimentamos na visão livre<sup>116</sup>.

Nesse exemplo do horizonte, é possível vislumbrar a mudança radical proposta por Merleau-Ponty em relação ao espaço. Não podemos mais aceitar como universal uma espacialidade que não passaria de uma “rede de relações entre objetos” (OE, 58; 33), sendo o corpo e a visão partes “objetivas” dessa rede. O que ocorre são solicitações do mundo, como no caso do horizonte ou da visão de imagens estereoscópicas nas quais o “dado indica o corpo que é preciso ter e o corpo finaliza o dado” (MSME, 80). A percepção em profundidade “é o despertar, é o espírito que se faz corpo e o corpo que se faz espírito” (MSME, 81). Mas essa transmutação só é possível por estar imersa em um espaço no qual a profundidade do campo é também profundidade temporal, sempre polarizada “em direção a um porvir” (ibidem). Devemos compreender o espaço, então, como “um espaço que conta a partir de mim como ponto ou grau zero da espacialidade”, um espaço no qual eu “não o vejo segundo seu invólucro exterior, eu vivo-o de dentro, eu estou englobado nele. Finalmente, o mundo está ao meu redor e não diante de mim” (OE, 59; 33). Finalmente, foi essa inserção do sujeito no mundo com todas as suas limitações que funcionam, também, como potencialidades, que intentamos demonstrar nesse capítulo levando-se em consideração o caráter encarnado dessa subjetividade além da existência nunca completamente dada desse mesmo mundo.

---

<sup>116</sup> André Bazin, ao analisar os filmes *Cidadão Kane* (1941) e *Soberba* (1942), de Orson Welles, faz a diferença entre o que ele chama de decupagem analítica – que muito se assemelha à visão analítica à qual nos referimos em inúmeras ocasiões neste trabalho –, e a decupagem em profundidade cuja realização era possível graças ao uso de lentes grandes angulares, do plano sequência, além de outros artifícios técnicos que tinham a finalidade de garantir uma camada a mais de “sentido” nas imagens: “a decupagem em profundidade é mais carregada de sentido que a decupagem analítica. Não é menos abstrata que a outra, mas o suplemento de abstração que ela integra ao relato resulta precisamente de um acréscimo de realismo. Realismo de certa forma ontológico, que restitui ao objeto e ao cenário sua densidade de ser, seu peso de presença, realismo dramático que se recusa a separar o ator do cenário, o primeiro plano do fundo, realismo psicológico que recoloca o espectador nas condições reais de percepção, a qual nunca é completamente determinada *a priori*” (BAZIN, 2005, p. 92).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que compreendêssemos o estatuto central que a espacialidade possui na obra de Merleau-Ponty, levando-se em consideração o recorte operado por nossa tese, tivemos que começar com a crítica ao pensamento objetivo, ou à atitude analítica. A relação que a análise trava com o mundo, a saber as tentativas de “reduzir tudo a um único plano” (S, 36; 20) e que é, segundo Merleau-Ponty, a origem de seu malogro, é uma das bases para a desvalorização da espacialidade no pensamento ocidental. Quando nos abtemos de pensar em um espaço topológico, de envolvimento, no qual luz e sombras, figura e fundo, se sucedem de acordo não com as vontades e reflexões puramente intelectuais de um sujeito, mas a partir de suas intenções conjugando-se a elas os elementos materiais de um mundo que traz em si, também, a negatividade, uma fenomenologia do espaço fica interdita. Após séculos se perguntando sobre o “o quê”, outros tantos sobre o “quem”, é tarefa da filosofia, agora, perguntar-se sobre o “onde”, sem, no entanto, se abster dos resultados e acúmulos – negativos e positivos, retrospectivos e prospectivos – das respostas às duas outras questões.

Foi um pouco esse o caminho que resolvemos trilhar nesse trabalho. Ao nos indagarmos sobre os motivos pelos quais a espacialidade, apesar de ser uma parte integrante e importante da vida, foi, em geral relegada a um plano menor, menos relevante, deparamo-nos com uma tradição segundo a qual o sujeito dessa habitação era despossuído de sua materialidade. Dar à temporalidade, compreendida como fator espiritual e não-objetivável, toda a primazia nas relações humanas foi, como demonstramos, outro lado de uma concepção de subjetividade na qual só poderia haver luzes, esclarecimentos, avanços, mensagens emitidas e imediatamente compreendidas. Vimos, porém, que essa visada, embora possa ser aceita para *algumas parcelas* da experiência vivida, não deve ser universalizada, que, na verdade, era preciso tirar “tudo” do mesmo plano, compreendendo a realidade, a subjetividade, a espacialidade – e mesmo o tempo – a partir de sua profundidade, de seu envolvimento com inúmeros fatores e fenômenos sem que se possa, nitidamente, estabelecer fronteiras ou primazias. Quando Merleau-Ponty se pergunta “*onde* a história se faz” a fim de tirá-la da alternativa entre o puro determinismo do meio e a pura agência dos sujeitos, ele chega à brilhante conclusão que “por toda parte há sentido, dimensões, figuras para além daquilo que cada consciência poderia ter produzido e, contudo, são homens que falam, pensam, veem” (S, 36-7; 20). O sentido não é prisioneiro de determinada consciência ou poder de doação, mas está “por toda parte e em parte alguma”, ele se faz visível ao mesmo tempo que se esconde, ele se escava na profundidade dos horizontes

do mundo. Ao nos perguntarmos sobre o “onde”, era nesse *lugar* que gostaríamos de nos colocar.

Merleau-Ponty só foi capaz de desvelar essa novidade do sentido que está por toda a parte por se preocupar, novamente, com a ideia de Natureza, durante os cursos no Collège de France ministrados por ele entre os anos de 1956 e 1960. No primeiro, intitulado, “O conceito de Natureza”, a intenção do autor era traçar a história do conceito de Natureza na tradição filosófica, principalmente, mostrando e discutindo as perspectivas canônicas do ocidente. Ali, há discussões com Aristóteles, Descartes, Kant, Schelling, Bergson, Husserl e Whitehead. Mais que fazer uma exegese do conceito de natureza para esses pensadores, Merleau-Ponty, como lhe é comum, intentava desvelar a “sombra” de todas essas teorias, compreender o impensado de cada um desses filósofos. Ou seja, ele queria levar “até o fim” (*jusqu’au bout*) o conceito de natureza para cada um deles, tirar todas as consequências que foram malvistas ou deixadas de lado pelos pensadores em suas próprias teorias, com a finalidade de apropriar-se delas, fazendo uso dessa sombra e dos impensados em sua renovação do conceito de Natureza.

Mas de onde vem esse impulso? Por que, justamente, dedicar três anos acadêmicos a um conceito já tão trabalhado na história da filosofia, bem como nas ciências? Primeiro, é interessante mencionar, a “instituição” à qual Merleau-Ponty estava vinculado na época. O Collège de France, permitia (e permite) esse tipo de iniciativa. Por não se tratar de uma “universidade” no sentido estrito e ter como principal objetivo “promover e ensinar a pesquisa em vias de se fazer”, esse era o lugar mais indicado para apresentar a um público não necessariamente composto de filósofos, diversas iniciativas filosóficas – incluindo-se a revisita de um conceito canônico –, sem a necessidade de uma justificativa institucional ou burocrática. Além disso, com as guerras mundiais do século XX e os efeitos de uma teoria positivista cada vez mais presentes no campo científico do poder hegemônico, desfazer-se da ideia de natureza como, e eu cito *A estrutura do comportamento*, primeira publicação de Merleau-Ponty, “uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade” (SC, 1; 1), mostrava-se um imperativo. Vemos, com isso, a aplicação da mesma metodologia que mencionamos em relação aos conceitos clássicos de natureza: Merleau-Ponty, nesses cursos, queria desvelar sua própria sombra, compreender os limites e as potencialidades de sua própria filosofia sobre a natureza, até aquele momento compreendida com “n” minúsculo.

Ao problematizar as dualidades clássicas desde o começo de sua trajetória filosófica, a teoria merleau-pontiana já apontava para a existência disso que, só agora, ele será capaz de sistematizar: a Natureza como “autoprodução de um sentido” (N, 19; 4). Recusar, ainda que de maneira desajeitada no começo, uma consciência de sobrevoos, um tipo de subjetividade que se recusa a habitar o mundo, vendo-o sempre de cima e quase que inteiramente (ou pelo menos uma subjetividade que se pretende, narcisicamente, dessa maneira) já é uma maneira de mirar a possibilidade de uma Natureza que vai além das simples relações mecânicas de causalidade. Segundo Merleau-Ponty, existe “natureza por toda a parte onde há uma vida que tem sentido mas onde, porém, não existe pensamento” (N, 19; 4). Daí a impossibilidade de subsumir a ideia de natureza a uma operação do cogito, ainda que ele fosse tácito. Qualquer que seja a ideia de um cogito, ela é, agora, posterior e dependente da Natureza, havendo, portanto, uma inversão nos valores outrora defendidos pelo próprio autor: antes a exterioridade da natureza era uma espécie de “sobra”, aquilo que o pensamento, ainda que corporificado, não conseguia apreender inteiramente. Embora esse inacabamento do mundo tenha sido, desde sempre, algo central para o pensamento merleau-pontiano, faltava à natureza justamente essa capacidade de autoprodução de sentido, faltava, segundo o filósofo, um *logos* natural irreduzível de fato e de direito, ao *logos* humano.

É importante notar que, apesar de, desde o começo da filosofia merleau-pontiana, não sermos mais simples consciências de sobrevoos, quando a concepção clássica de natureza entrava em cena era ainda como elemento fortuito no circuito de relações de causalidade que a subjetividade humana era colocada. Se nossas relações com o exterior fossem travadas, realmente, com essa natureza com “n” minúsculo, seria difícil apreender o fenômeno do desdobramento de um espaço significativo para o sujeito e, ao mesmo tempo, existente objetivamente. No entanto, é com outro mundo que nos relacionamos agora, com um tipo diferente de compreensão do que é exterior. Estamos às voltas com outra ontologia, uma ontologia que se recusa em colocar todo o peso da constituição do lado do sujeito, que seria, ele mesmo, negatividade face à plenitude de uma natureza disponível para sua inspeção, manejo e conhecimento.

Para que a Natureza adquirisse outro estatuto dentro da filosofia merleau-pontiana, foi preciso reformular certas questões centrais, dentre elas a espacialidade além, é claro, do conceito de corpo. É importante frisar, entretanto, que essa reformulação não se deu de maneira abrupta, como uma espécie de fissura interna da filosofia de Merleau-Ponty. Na realidade, o que ocorreu foi uma mudança gradativa em direção a determinados aspectos de uma filosofia das sombras

presente já na clareza intentada na dita “primeira fase” do pensamento de Merleau-Ponty, aquela compreendida entre as obras *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*. A crítica à separação bem marcada entre uma natureza material, governada por simples leis de causalidade, e um espírito imaterial, transparente a si mesmo, que a tudo tem acesso e governa, é um dos centros dos cursos sobre a Natureza. Não é de se estranhar, dessa forma, que o conceito de corpo possua um papel central nessa empreitada. Por isso, além da negação dos atributos clássicos relegados à natureza, Merleau-Ponty aponta para a necessidade de compreendê-la “uma cosmogonia perceptiva” (IP, 174); é a partir do que é natural que tudo pode advir, incluindo-se o corpo, a expressão, a linguagem e, em última instância, a consciência, como é compreendida pelas ontologias clássicas e mesmo pelas ciências parcelares.

A Natureza é o solo primordial, termo empregado na esteira do inédito husserliano *A arca-originária Terra não se move*, ela é “folha, ou camada do Ser total” (N, 265; 330). Portanto, não há corpo sem que esse corpo seja tratado a partir do meio da natureza, do mundo, sempre em relação de interdependência, de *Ineinander* – quer dizer, “a inerência do si ao mundo ou do mundo ao si, do si ao outro e do outro ao si” (RC, 152) – com “animalidade e Natureza” (N, 269; 335)<sup>117</sup>. Por isso, no segundo curso sobre o conceito de Natureza, Merleau-Ponty tentará desvelar as relações da animalidade e seu *Unwelt*, mostrando que, mesmo no reino animal, ainda que se trate de formas elementares de vida (como os ouriços-do-mar, organismos que não se movem) é impossível reduzir suas relações com o exterior a puras relações mecânicas de causalidade.

Com isso fica difícil basear completamente nossa diferenciação em relação aos animais ao ajuntamento de uma consciência a um corpo feito de matéria, devemos compreender a estesiologia, ou seja, o estudo “desse milagre que é um órgão dos sentidos” (N, 271; 338), em um sentido forte, pois, “antes de ser razão, a humanidade é uma outra corporeidade” (N, 269;

---

<sup>117</sup> Nesse texto inédito de Husserl há uma discussão muito semelhante àquela sobre a qual nos debruçamos aqui. O autor alemão intenta, ali, desvencilhar-se da compreensão copernicana da Terra como corpo (*Körper*) que funciona como um espaço objetivo. Segundo Merleau-Ponty, esse ponto de vista da astronomia clássica negligencia o fato de que “nós vivemos” na Terra e que por isso ela está aquém do movimento e do repouso (RC, 169). “Há um parentesco entre o ser da terra e aquele do meu corpo (*Leib*), do qual eu não posso dizer exatamente que ele se move, pois estou sempre à mesma distância de mim; o parentesco se estende aos outros, que me aparecem como ‘outros corpos’, aos animais que eu compreendo como variantes da minha corporeidade e, finalmente, aos corpos terrestres eles mesmos, pois eu os faço entrar na sociedade dos vivos dizendo, por exemplo, que a pedra ‘voa’. Na medida em que eu me elevo na constituição copernicana do mundo, eu abandono minha situação de partida, eu finjo ser observador absoluto, eu esqueço minha raiz terrestre que, no entanto, nutre todo o resto, eu chego mesmo a considerar o mundo como puro objeto de um pensamento infinito diante do qual há apenas objetos substituíveis” (RC, 169). A experiência vivida da Terra como arca-originária, ou seja, como aquilo que protege dos dilúvios das concepções objetivistas do tempo, do espaço e da subjetividade, pode ser entendida, também, como a experiência de sujeito situado em um espaço de envolvimento.

336); a humanidade, assim como o animal, é “Ser em filigrana” (N, 269; 336) e, no nosso caso, é a partir do corpo, reconduzido ao primeiro plano da discussão filosófica de Merleau-Ponty, que poderemos vislumbrar essa marca do ser, sem nunca acessá-la diretamente. Toda nossa discussão prévia acerca das diferentes concepções de Natureza encontra agora sua justificativa: segundo o autor, é apenas pela “descrição do corpo enquanto percipiente” que poderemos esclarecer, de forma mais robusta, o conceito de Natureza (N, 270; 336). Por isso também era impossível se manter na esteira da ontologia do objeto, cuja compreensão da exterioridade tirava do sujeito qualquer participação possível no que lhe é externo, já que este sempre se relacionava com algo já naturado, pronto, como no caso de Descartes em que Deus seria o responsável pela disposição da realidade como ela se apresenta.

Graças a essa mudança no conceito de Natureza, é possível vislumbrar com mais nitidez um tipo de corporeidade mais *próximo*, por assim dizer, do mundo, das coisas e dos outros. Com efeito, não basta mais postular a existência de um corpo “anônimo”, aquém do corpo fenomenal, é preciso compreendê-lo positivamente como enigma, sem recorrer diretamente a análises fisiológicas ou descrições fenomenológicas a fim de explicar, de uma vez por todas, seu estatuto. Por esse motivo, também, esse mesmo corpo se relaciona não com um espaço disponível e sem lacunas, mas com um espaço de horizontes, com uma profundidade que demanda determinadas atitudes, como o movimento. O corpo, como relação de ser consigo mesmo e com o que lhe é exterior, transforma-se, assim, em carne, cujo modo de ser está sempre “em circuito com o mundo” (N, 271; 338), tornando possível que se compreenda, pela sua própria existência, a existência do mundo: “o corpo é empatia com o mundo, com as coisas, com os animais, com os outros corpos” (N, 271; 338). Contudo, para que essa empatia seja efetiva, uma mudança fundamental ocorreu, novamente de forma paulatina, na economia interna da teoria merleau-pontiana como um todo: nos referimos aqui à crítica feita pelo filósofo, desde a *Fenomenologia da percepção*, às concepções de espaço que se baseiam em elementos puramente euclidianos, objetivos, geométricos. “A superação do pensamento euclidiano do espaço possui um significado ontológico: um espaço diante de nós (projetivo) cede lugar a um espaço no qual somos, já que ele é apenas métrica do mundo físico” (N, 275; 344). O espaço euclidiano é, na realidade, apenas uma das possibilidades de compreensão do espaço em geral, do mesmo modo que a concepção de natureza baseada em relações exteriores entre seus elementos fortuitamente dispostos na exterioridade, é *uma das* concepções possíveis de natureza. O que ocorre, com efeito, é uma intercomunicação dessas fronteiras: é “impossível

dizer que aqui termina a natureza e começa o homem ou a expressão. É, portanto, o Ser do mundo que vem ele próprio manifestar seu sentido” (OE, 87; 44).

Ainda segundo Merleau-Ponty, pensar na verdade ou não de um espaço euclidiano é uma questão mal colocada já que “as diferentes geometrias são métricas, e as métricas não são nem verdadeiras nem falsas” (N, 141; 166) e, mais que isso, elas não se excluem entre si. O que pode ser compreendido, a partir do significado ontológico do espaço, é a inerência que ele possui a um sujeito cujas possibilidades de ação e desvelamento desse mesmo espaço são inúmeras. Este espaço, que Merleau-Ponty nomeia “topológico”, é um espaço no qual negatividades, ausências e intervalos (écarts), são elementos constitutivos e não contrassensos como o seriam em um espaço euclidiano.

Ele é um espaço dimensional que permite o envolvimento do que ele contém. E ele permite, dessa forma, que isso que esse espaço circunda e envolve – o organismo vivo – possa instituir com ele uma relação sempre ativa, significativa e dinâmica: permite que esse espaço seja um meio (ZAIETTA, 2019, p. 173).

E esse espaço topológico, dimensional, quando referido à existência humana como sujeito de sua habitação, é o espaço sobre o qual pode-se, efetivamente, construir uma fenomenologia do espaço ou uma “ontologia geográfica”, como afirmam Augustin Berque (2000) e Renaud Barbaras (2019a). Graças à atividade perene que sempre comporta em si uma dimensão de inatividade ou de passividade – o mundo nos solicita de maneiras que vão muito além da nossa capacidade de compreensão – podemos vislumbrar um espaço que se configura a partir da noção de profundidade e não mais da perspectiva geométrica da pintura clássica. Essa configuração, por sua vez, relaciona-se com o corpo transformado em carne que é “coisa sensível”, ou ainda é o fecho (clé de voûte) do mundo ou “inversamente possui seu fecho no mundo e abre sobre o mundo” (N, 285; 357). Ora, implicar o sujeito – ressignificado – tanto na percepção do espaço quanto em seu desvelamento, sem que isso exclua o fato de que é da Natureza que tudo pode advir, é apontar para a reciprocidade dessas duas camadas de um mesmo ser total.

A visão em profundidade, portanto, longe de ser uma possibilidade dentre inúmeras outras, é o modo originário de doação de uma “universal visibilidade”, quer dizer, “um Espaço que separa e que reúne, que sustenta toda coesão (mesmo aquela do passado e do porvir, já que ela não existiria se eles não fizessem parte do mesmo Espaço)” (OE, 84-5; 43). O Espaço, fundamento da união de tudo o que está disperso na visibilidade, para sê-lo, é preciso que comporte em si uma dimensão de ausência que só pode ser dada pela profundidade; correlativamente, o sujeito só pode percebê-lo e contribuir para seu desvelamento por comportar em si, também, essa invisibilidade que é coexistência com o mundo e das coisas dispersas no mundo entre si.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. (edição bilingue) São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ANDÉN, Lovisa. « Avant-propos: Pour une phénoménologie du langage : le primat ontologique de la parole » In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le problème de la parole: cours au Collège de France. Notes 1953-1954*. Genève: MétisPresses. pp. 9-32.
- BACHELARD, Gaston. *La poétique de l'espace*. Paris : Presses Universitaires de France, 2012. 11<sup>ème</sup> édition « Quadrige ».
- BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty". In: RICHIR, Marc; TASSIN, Etienne. *Merleau-Ponty phénoménologie et expériences*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1992. pp. 27-42.
- \_\_\_\_\_. "L'espace et le mouvement vivant". *Alter: Revue de Phénoménologie*. Lyon, n° 4, vol. Espace et imagination, 1996. pp. 11-29.
- \_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses Édition, 1997. (Philo-textes).
- \_\_\_\_\_. *Le tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin, 1998. (col. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie)
- \_\_\_\_\_. *Vie et intentionnalité : Recherches phénoménologiques*. Paris : Vrin, 2003. (Problèmes et controverses)
- \_\_\_\_\_. *Préface*. In : SIMONDON, Gilbert. *Cours sur la perception (1964-1965)*. Chatou : Éditions de La Transparence, 2006. p. IX-XVI.
- \_\_\_\_\_. *L'appartenance: Vers une cosmologie phénoménologique*. Louvain-La-Neuve: Peeters, 2019a.
- \_\_\_\_\_. "O pertencimento: em direção a uma fenomenologia da carne". *Phenomenological studies - Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, XXV (2), 2019, p. 117-123.
- BAZIN, André. *Orson Welles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BEAUVOIR, Simone. *Le deuxième sexe I: Les faits et les mythes*. Paris: Éditions Gallimard (Folio), 1949a.
- \_\_\_\_\_. *Le deuxième sexe II: L'expérience vécue*. Paris: Éditions Gallimard (Folio), 1949b.
- BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice* (édition critique). Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2013.
- BERQUE, Augustin. *Écoumène: Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris : Éditions Belin, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Entendre la Terre: À l'écoute des milieux humains*. (Entretiens avec Damien Deville). Paris : Éditions Le Pommier, 2022. (versão kindle)

- CAEIRO, Alberto. *Poemas*. Lisboa: Bertrand Editora, 2012.
- CAMARGO, Jeovane. “Natureza e corpo na segunda fase de Merleau-Ponty”. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 28, n. 56, mai/ago, 2021. pp. 28-48.
- CASTELLANOS, Nazareth. *Neurociencia del cuerpo*. Cómo el organismo esculpe el cerebro. Barcelona: Editorial Kairós, 2022.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CLAUDEL, Paul. *Art Poétique*. Paris : Mercure de France, 1913.
- CRARY, Jonathan. *Suspensões da percepção*. Atenção, espetáculo e cultura moderna. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- DANDIEU, Arnaud. “Le conflit du réel et du rationnel dans la psychologie du temps et de l’espace”. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*. Paris, t. 110, Juillet-Décembre, 1930. pp. 448-461.
- DASTUR, Françoise. *Chair et langage : essais sur Merleau-Ponty*. Paris : Éditions Les Belles Lettres, 2016. (collection “encre marine”)
- DEPRAZ, Natalie. “Le tournant pratique de la phénoménologie”. *Revue philosophique de la France et de l’étranger*. Paris : PUF. Tome 129, v. 2, 2004. p. 149-165. Disponível em: [cairn.info/revue-philosophique-2004-2-page-149.htm](http://cairn.info/revue-philosophique-2004-2-page-149.htm). Acesso em: 05/09/2020.
- DESCARTES, René. *Os Pensadores: Discurso do Método/Meditações/Objecções e Respostas/As Paixões da Alma/Cartas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DIAS, André Andrade. *Nas margens da presença: a questão do logos em Merleau-Ponty*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFSCar). São Carlos, 203p., 2019.
- DUGOWSON, Stéphane. « Qu’est-ce que tenir ensemble ? ». *La cause Freudienne*. Nº 68, 1, 2008. pp. 179-183.
- DUPORTAIL, Guy Félix. « Le moment topologique de la phénoménologie française. Merleau-Ponty et Derrida ». *Archives de philosophie*. Centre Sèvres Paris, 2010, 73, p. 47-63.
- FALABRETTI, Ericson. Kant e Merleau-Ponty: passagens sobre o espaço. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, jan.-jun., 2009. p. 165-183.
- FAZIO, Gianluca De; LÉVANO, Paulo F. Praktognosia: ecosophical remarks on Having a body. *Tempos e espaços em educação*. São Cristóvão, Sergipe, Brasil. v. 12, n. 28, jan/mar. 2019. p. 15-32.
- FERRAZ, Marcus S. A. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação editorial Humanitas, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papyrus, 2009.

- FOGIEL, Isabelle Thomas. Spatialiser nos concepts ? La tentative de Merleau-Ponty. *Symposium : Canadian Journal of Continental Philosophy*. Canada, v. 12, n° 1, Spring 2008. p. 147-161.
- FRANÇOIS, Arnaud. *Dossier critique*. In: BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice* (édition critique). Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2013. p. 373-693.
- FURLAN, Reinaldo. Merleau-Ponty e Descartes: o afeto entre a medicina e a psicologia. *Psicologia clínica (PUCRJ. Impresso)*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 11, 2012. p. 101-114
- GALLAGHER, Shaun. Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification. *The Journal of Mind and Behavior*. University of Maine, vol. 7, n° 4, 1986. p. 541-554.
- HEIDSIECK, François (Dir.). *Maurice Merleau-Ponty : Le philosophe et son langage*. Grenoble : VRIN, 1993.
- HUSSERL, Edmund. *La Terre ne se meut pas*. Paris : Éditions de Minuit, 1989.
- \_\_\_\_\_. *La Philosophie comme science rigoureuse*. 2ème édition. Paris : PUF, 1993.
- KOFFKA, Kurt. “Théorie de la forme et psychologie de l'enfant”. In : *Journal de psychologie normale et pathologique*. Numéro XXI, 1924. p. 102-111.
- KONTIC, Sacha Zilber. *Malebranche: percepção e metafísica*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia (USP). São Paulo, 223p., 2019.
- KRISTENSEN, Stefan. “Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement”. In: *Archives de Philosophie*, vol. 69, No. 1, Merleau-Ponty : Philosophie et non-philosophie (PRINTEMPS 2006), pp. 123-146.
- LOPES, Rodolfo. “Introdução”. In: PLATÃO. *Timeu-Crítias*. (Tradução do Grego, Introdução, Notas e Índices: Rodolfo Lopes). Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. p. 11-68.
- MAROTTA, Jonathan J; BEHRMANN, Marlene. “Patient Schn: has Goldstein and Gelb's case withstood the test of time?”. In: *Neuropsychologia*. N° 42, 2004. p. 633-638.
- MARQUES, José L. Verçosa. *Espaço absoluto no ensaio kantiano: Do primeiro fundamento da distinção das regiões do espaço (1768)*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFSCar). São Carlos, 114p., 2014.
- MARQUES, Rafaela F. *Merleau-Ponty e a experiência do espaço*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFSCar). São Carlos, 111p., 2017.
- MARZANO, Michela. *La philosophie du corps*. Paris : PUF, 2007.
- MERCURY, Jean-Yves. “La peinture. Une alchimie corporelle”. In : HEIDSIECK, François (Dir.). *Maurice Merleau-Ponty : Le philosophe et son langage*. Grenoble : VRIN, 1993. pp. 261-289.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1945.
- \_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960a. (folio essais)

- \_\_\_\_\_. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris : Éditions Gallimard, 1960b. (folio essais)
- \_\_\_\_\_. “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty”. *Révue de Métaphysique et de Morale*. 67<sup>e</sup> Année, n° 4, 1962. (p. 401-409)
- \_\_\_\_\_. *Le visible et l’invisible*. Paris: Éditions Gallimard, 1964a.
- \_\_\_\_\_. *L’Œil et l’esprit*. Paris: Éditions Gallimard, 1964b. (folio essais)
- \_\_\_\_\_. *Résumés de cours (collège de France, 1952-1960)*. Éditions Gallimard, 1968. (collection Tel)
- \_\_\_\_\_. *La prose du monde*. Éditions Gallimard, 1969. (collection Tel)
- \_\_\_\_\_. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Sens et non-sens*. Paris: Éditions Gallimard, 1996a. (nrf)
- \_\_\_\_\_. *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Éditions Gallimard, 1996b. (nrf)
- \_\_\_\_\_. *Parcours 1935-1951*. Lagrasse : Éditions Verdier, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse : Éditions Verdier, 2000.
- \_\_\_\_\_. *L’institution la passivité : Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris : Éditions Belin, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Conversas, 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- \_\_\_\_\_. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- \_\_\_\_\_. *Psicologia e pedagogia da criança – Curso da Sorbonne (1949-1952)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.
- \_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. (tradução José Arthur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira) São Paulo: Perspectiva, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Le monde sensible et le monde de l’expression : Cours au Collège de France Notes, 1953*. Genève: MétisPresses, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac Naify, 2012. (edição portátil)
- \_\_\_\_\_. *La structure du comportement*. Paris : Presses Universitaires de France (Quadrige), 2013a.
- \_\_\_\_\_. *Recherches sur l’usage littéraire du langage*. Genève: MétisPresses, 2013b.
- \_\_\_\_\_. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse : Éditions Verdier, 2014 (Verdier/poche).
- \_\_\_\_\_. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues 1946-1959*. Lagrasse : Éditions Verdier, 2016a.

\_\_\_\_\_. *A união da alma e do corpo em Malebranche, Biran e Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016b.

\_\_\_\_\_. *Le problème de la parole: cours au Collège de France. Notes 1953-1954*. Genève: MētisPresses, 2020.

MINKOWSKI, Eugène. *Le temps vécu : Études phénoménologiques et psychopathologiques*. 3ème édition. Paris : PUF, 2013. « Quadrige ».

\_\_\_\_\_. *Vers une cosmologie*. 2ème édition suivie d'une étude de Renaud Barbaras. Paris: Éditions des Compagnons de l'Humanité, 2022.

MOURA, Alex de Campos. *Entre o Ser e o Nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas, 2013.

MOUTINHO, Luiz Damon S. “Tempo e Sujeito: O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”. *Revista Dois Pontos*, n. 1, Curitiba, 2004. p. 11-57.

\_\_\_\_\_. *Razão e experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006. (Biblioteca de Filosofia)

NOBREGA, Terezinha Petrucia. “Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty”. In: *Estudos de Psicologia*. Natal, nº13, v. 2, 2008. p. 141-148.

PEARCE, John M. “Hugo Karl Liepmann and apraxia”. In: *Clin Med*. Londres, n. 9, v. 5 Oct. 2009. p. 466-470. Disponível em: [ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4953459/](https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4953459/). Acesso em 28/06/2021.

PICARD, Jean-François. La création du CNRS. *La revue pour l'histoire du CNRS* [En ligne]. n. 1, 1999. Disponível em: <https://journals.openedition.org/histoire-cnrs/485>. Acesso em 14/03/2021.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. (Tradução do Grego, Introdução, Notas e Índices: Rodolfo Lopes). Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

RAMOS, Silvana Souza. “A experiência da falta e o mistério do desejo”. *Cadernos Espinosanos* (USP), São Paulo, nº 27, v. XXVII, p. 159-178, 2012.

\_\_\_\_\_. *A prosa de Dora: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. “O desmedido momento”. In: *Serrote*, São Paulo (IMS), n.28, p. 77-97, 2018.

SAINT-AUBERT, Emmanuel de. *Du lien des êtres aux éléments de l'être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris : Vrin, 2004.

\_\_\_\_\_. *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris : Vrin, 2006.

\_\_\_\_\_. “Conscience et expression”. In : MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression* : Cours au Collège de France Notes, 1953. Genève: MétisPresses, 2011. p. 7-38.

\_\_\_\_\_. “Espaço-temporalidade do ser carnal”. In: CAMINHA, I.; NÓBREGA T. (Orgs) *Compêndio Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora LiberArs, 2016. p. 235- 251.

SASS, Simeão Donizeti. “Bergson, Janet e Minkowski. Uma noção fundamental: ‘Atenção à vida’”. *Revista Dois Pontos*:. Curitiba e São Carlos, vol 14, nº 2, dezembro 2017. p. 123-138.

SCHILDER, Paul. *L'image du corps* : Étude des forces constructives de la pensée. Paris: Éditions Gallimard, 1968. (Collection Tel)

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. “Merleau-Ponty, no coração da práxis”. *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, UFJF, v. 2. n. 23, 2020. pp. 18-42

SIMONDON, Gilbert. *Cours sur la perception (1964-1965)*. Chatou : Éditions de La Transparence, 2006.

SONNET, Martine. Faire de la recherche son métier ? Les “sciences humaines” à la Caisse nationale des sciences (National Science Fund) (1930-1939). *Revue d'histoire des Sciences Humaines*. n. 34, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rhsh/3158>. Acesso em: 14/03/2021.

STRAUS, Erwin. *Du sens des sens*: contribution à l'étude des fondements de la psychologie. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2000.

UMBELINO, Luís Antônio. “Enigma do espaço: fenomenologia e ontofenomenologia da profundidade em M. Merleau-Ponty”. *Phainomenon*, [S.l.], n. 18-19, out. 2009. pp. 185-206.

VERÍSSIMO, Danilo Saretta. *Escritos sobre fenomenologia da percepção*: espacialidade, corpo, intersubjetividade e cultura contemporânea. São Paulo: Editora UNESP, 2021.

WAEHLENS, A. *Une philosophie de l'ambiguïté* : l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty. Louvain: Editions Nauwelaerts, 1978.

WEIZSAECKER, Victor Von. *Le cycle de la Structure*. Traduit de l'allemand par Michel Foucault et Daniel Rocher. Paris: Desclée de Brouwer, 1958.

ZAIETTA, Lucia. *Une parenté étrange*: Repenser l'animalité avec la philosophie de Merleau-Ponty. Sesto San Giovanni: Éditions Mimésis, 2019.

ZANFRA, Beatriz Viana de Araújo. *Política e violência em Merleau-Ponty*. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UNIFESP). Guarulhos, 192p., 2019.

ZUNINO, Pablo Henrique Abraham. *Distância e metafísica em Berkeley*: A metafísica da percepção. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia (USP). São Paulo, 134p., 2006.

