

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**

**MERLEAU-PONTY E A EXPERIÊNCIA DO ESPAÇO**

SÃO CARLOS  
2017

**RAFAELA FERREIRA MARQUES**

**MERLEAU-PONTY E A EXPERIÊNCIA DO ESPAÇO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFil/UFSCar como pré-requisito para a obtenção do título de mestre em filosofia.  
**Orientador:** Prof. Dr. Luiz Damon S. Moutinho.

SÃO CARLOS  
2017



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

---

Folha de Aprovação

---

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a defesa de dissertação de mestrado da candidata Rafaela Ferreira Marques, realizada em 07/03/2017:

*Luiz Damon Santos Moutinho*

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
(UFSCar)

*Wanderley Cardoso Oliveira*

Prof. Dr. Wanderley Cardoso Oliveira  
(UFSJ)

*Marcus Sacrini Ayres Ferraz*

Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz  
(USP)

Certifico que a sessão de defesa foi realizada com a participação à distância do membro Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz, depois das arguições e deliberações realizadas, a participante à distância está de acordo com o conteúdo do parecer da comissão examinadora redigido no relatório de defesa da aluna Rafaela Ferreira Marques.

*Luiz Damon Santos Moutinho*

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
Presidente da Comissão Examinadora

(UFSCar)  
Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
Coordenador do PPGFil-UFSCar

Para o meu padrinho (de batismo).

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Damon primeiramente pela confiança, e por esses dois anos de orientação cuidadosa e paciente; de antemão agradeço também pelos próximos quatro.

Ao Wanderley, com quem comecei a estudar Merleau-Ponty, por toda a ajuda durante o mestrado e por ter aceito participar da banca de defesa.

Ao professor Sacrini, duplamente, pelos valiosos comentários na ocasião da minha qualificação que muito contribuíram para o andamento do texto e também por estar presente nessa última etapa do mestrado.

À professora Débora pelas observações na qualificação e pela disciplina maravilhosa ministrada em 2015, sobre *L'évolution créatrice*, que foi uma das melhores que já fiz em meu percurso acadêmico.

Aos professores e TA's do PPGFil/UFSCar por me proporcionarem um ambiente agradável e tranquilo para se estudar filosofia.

A todos os meus familiares – tias, tios, avós, avô, primas e primos – pelo amor, presença e companheirismo apesar de não entenderem muito bem o que eu faço e o porquê de eu morar tão longe. Agradeço principalmente aos meus pais, Iliete e Vander, e meus irmãos, Virgínia e Henrique, cujo apoio e compreensão foram cruciais para a finalização do texto bem como para toda a minha vida acadêmica e pessoal, sem eles eu nunca estaria aqui.

À minha tia Ionete e ao Marcos e ao Pedro, por todo o apoio e carinho durante a graduação e, apesar da distância que agora nos separa, durante esses anos de pós também.

Ao Luiz por estar sempre perto.

Aos amigos de Minas de quem eu tanto sinto falta, mas que estão e estiveram presentes na minha vida: Carol, Camila, Vitória, Dani, Felipe, Hugo.

Às pessoas que São Carlos me deu de presente e que melhoraram muito minha vida aqui: Ariane, André (duplamente, porque além de amigo é com quem mais troco figurinhas merleau-pontianas), Zé Carlos, Mariana, Anna, Andressa, Roberta, Lucila, e tantas outras, que não vou nomear para evitar que os agradecimentos fiquem mais extensos que o texto.

Agradeço aos meus alunos que a cada aula alegram mais minha existência.

À CAPES pelos dois anos de financiamento.

“Il nous faut reconnaître l’indéterminé comme un phénomène positif”  
*Phénoménologie de la perception*, 12; 27.

## RESUMO

Este trabalho investiga a questão do espaço a partir dos primeiros escritos de Maurice Merleau-Ponty. Para tanto, retornamos ao problema da percepção e do corpo demonstrando a interdependência existente entre os três – percepção, corpo e espaço. Primeiramente, nos debruçamos sobre o início da discussão acerca da experiência perceptiva presente n’*A estrutura do comportamento*, ficando claro que na dimensão do comportamento as alternativas clássicas do em-si e do para-si não são aplicáveis. Em um segundo momento, trabalhamos sobre a crítica ao pensamento objetivo, empreendida pelo autor principalmente no início da *Fenomenologia da percepção*, a fim de criticar o pressuposto do mundo “tout fait” que é aquele no qual o espaço é identificado ao da geometria. A partir do estudo do corpo na obra de 1945 ficou evidenciado o caráter antepredicativo e originário que ele possui, além de sua maneira particular de *habitar* o espaço, e torna-lo possível. Por ser nosso “ancoradouro no mundo”, o corpo é aquilo que possibilita nossas experiências, incluindo-se aquela do espaço; neste momento do trabalho evidenciou-se, também, a motricidade do corpo próprio enquanto intencionalidade originária, fato que corrobora a importância da questão do espaço para a fenomenologia merleau-pontiana. Finalmente, passamos ao estudo da experiência do espaço no mundo préobjetivo, que demonstrou a existência de inúmeros espaços, contrariamente ao que defende o pensamento objetivo, sem que, no entanto, Merleau-Ponty possa ser taxado como relativista. Concluímos nosso trabalho analisando a experiência estética enquanto outra possibilidade de revelar este caráter originário do mundo da percepção.

**Palavras-chave:** corpo; espaço; percepção; experiência.



## RÉSUMÉ

Le travail suivant étudie la question de l'espace à partir des œuvres de jeunesse de Maurice Merleau-Ponty. Pour cela, on est revenu au problème de la perception et du corps, puisqu'ils ont une interdépendance par rapport au premier. Initialement, on a examiné le début de la discussion sur l'expérience perceptive existant dans *La structure du comportement*; il est devenu clair que les alternatives classiques de l'en-soi et du pour-soi n'en sont pas convenables. Deuxièmement, on a travaillé sur la critique à la pensée objective, développée, principalement, à partir de la *Phénoménologie de la perception*; afin de critiquer le préjugé du monde "tout fait" où l'espace est identifié à celui de la géométrie. Le caractère préobjectif et antepredicatif du corps a été démontré; de plus, on a vu que le corps n'est pas seulement à l'espace, mais il *habite* l'espace. Il rend possible toutes nos expériences, celle de l'espace incluse; en ce moment du texte, la motricité comme intentionnalité originarie a ressorti en démontrant que le corps autant que notre "ancrage dans le monde", habite l'espace, mais y fait aussi; il n'y a, donc, espace sans corps. Finalement, on a étudié l'expérience de l'espace dans le domaine préobjectif du monde, ce qui a démontré l'existence de plusieurs espaces, contrairement à ce qu'établit la pensée objective. On a conclu le travail avec la réflexion sur l'expérience esthétique autant qu'une autre manière de relever ce caractère originarie du monde de la perception.

**Mots-clefs:** corps; espace; perception; expérience.

## ABREVIATURAS

As obras de Merleau-Ponty citadas ao longo do texto serão abreviadas da forma que se segue<sup>i</sup>:

C – *Causeries - 1948*

In – *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*

Php – *Phénoménologie de la perception*

PPCP – *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*

S – *Signes*

SC – *La structure du comportement*

SNS – *Sens et non-sens*

VI – *Le visible et l'invisible*

---

<sup>i</sup> As referências completas podem ser encontradas no final deste trabalho. A paginação indicada em cada citação refere-se primeiramente às edições originais francesas e as segundas às traduções em português de que nos valemos nessa versão final do texto.

## SUMÁRIO

<b><u>INTRODUÇÃO</u></b> .....	9
<b><u>Capítulo I. Corpo e percepção n'A estrutura do comportamento</u></b> .....	13
1. O método .....	13
1.1 O espectador estrangeiro do comportamento .....	14
2. A percepção – crítica à psicologia .....	18
2.1 Comportamento e forma .....	19
2.2 A atitude categorial .....	24
3. O corpo próprio e a consciência perceptiva .....	29
3.1 Senso comum, realismo empírico, filosofia criticista: três (im)possibilidades de compreender a percepção .....	29
3.2 Crítica à proposta transcendental da percepção .....	34
<b><u>Capítulo II. Percepção, corpo e espacialidade</u></b> .....	42
1. Os pré-juízos clássicos e o primado da percepção .....	42
1.1 Sensação e Gestalt .....	42
1.2 O pressuposto do mundo “tout fait” .....	48
1.3 O “sentir” e a percepção .....	54
2. Corpo e espaço .....	58
2.1 O esquema corporal e a espacialidade de situação .....	62
2.2 O movimento concreto .....	66
2.3 O movimento abstrato e a intencionalidade .....	69
2.4 O hábito .....	75
<b><u>Capítulo III. O espaço</u></b> .....	80
1. O mundo sensível .....	80
1.1 O sentir e seu fundo de mundo .....	81
2. A experiência do espaço .....	85
2.1 O espaço orientado e os pontos de ancoragem .....	86
2.2 A mais existencial das dimensões .....	89
2.3 Movimento e espaço .....	93
2.4 O espaço vivido .....	97
<b><u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u></b> .....	102
<b><u>REFERÊNCIAS</u></b> .....	107

## INTRODUÇÃO

No célebre “Prefácio” à *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty esclarece o que, para ele, é a fenomenologia enquanto filosofia e enquanto método, além de citar alguns objetivos da obra lançada em 1945. Ali encontramos também um projeto filosófico que serviu de fio condutor para o nosso trabalho. A partir do momento em que assumimos o mundo enquanto presença inalienável devemos, conjuntamente, entender como se dão as relações travadas nesse mundo, sendo basicamente disso que se trata a *Fenomenologia*. Segundo o autor, devemos ver e compreender o mundo enquanto ambiguidade, paradoxo, e para tanto “é preciso romper nossa familiaridade com ele e (...) essa ruptura só pode ensinar-nos o brotamento imotivado do mundo” (Php, VIII; 10). Isto posto devemos ter claro também que o método fenomenológico visa a descrição e não a análise, como aquele da ciência, e um dos grandes diálogos travados por nosso autor – bem como pelo presente trabalho – relaciona-se às ciências e ao que ele chama de “pensamento objetivo”.

Tirando o caráter de ideia do mundo e trazendo-o à terra, nosso autor faz aparecer problemas que a filosofia e a ciência clássicas tinham dado como solucionados, dentre eles a questão da percepção, aquela da corporeidade, o espaço e o tempo, além de tantos outros – os três primeiros são especialmente interessantes para nós neste momento. Já que o mundo não é o que eu penso, “mas aquilo que eu vivo” e “eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele” sem, no entanto, dominá-lo, já que ele é “inesgotável” (Php, XII; 14). Não podemos nos limitar a investigar o mundo da ciência, onde tudo é determinado e a presença de um sujeito que compreende a totalidade dos fenômenos é perene. Na verdade, o mundo está já aí, invariavelmente, antes de “qualquer análise que eu possa fazer dele” (Php, IV; 5).

Devemos, portanto, retornar às coisas mesmas, o que significa “retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente” (Php, III; 4). Daí a necessidade de se criticar tanto a ciência quanto a filosofia clássicas: ambas afirmam um mundo objetivo, “tout fait”, onde tudo está já resolvido e determinado, como afirmamos, ignorado a inesgotabilidade constitutiva do mundo pré-objetivo. A partir disso, é preciso compreender a experiência perceptiva, “visto que a percepção é a iniciação ao mundo” (Php, 297; 346); não ao mundo objetivo, mas àquele ao qual Merleau-Ponty se dedica.

Descrever a percepção e apreender como a corporeidade possui um papel central na dita primeira fase do pensamento merleau-pontiano são objetivos desse trabalho. Apesar de tal estudo já ter sido demasiadamente realizado tanto por pesquisadores brasileiros como internacionais, nosso interesse vai um pouco além dessas duas questões. Intentamos, com efeito, investigar a noção de *espaço* principalmente nas duas teses de doutoramento do filósofo, a saber, *A estrutura do comportamento* (1938) e *Fenomenologia da percepção* (1945). Ainda que no primeiro livro não haja referências substanciais ao tema, julgamos necessário partir dali para compreender a gênese da questão perceptiva na obra de Merleau-Ponty, além, é claro, do problema do corpo. Segundo o autor, na obra de 1938, era sua intenção “partir de baixo” para empreender a investigação sobre esses fenômenos, já na *Fenomenologia* ““não assistimos mais ao advento das condutas perceptivas, nós nos instalamos nelas para prosseguir na análise dessa relação singular entre o sujeito, seu corpo e seu mundo” (In, 403 – tradução nossa).

Nossa discussão, feita sobretudo a partir das duas teses de doutoramento do fenomenólogo, primeiramente vai contra uma aceção clássica do espaço, segundo a qual ele existe em si e não possui relações nem com seu conteúdo e tampouco com seus habitantes. Acreditamos que o espaço bem como todo ser exterior “só nos é acessível por meio de nosso corpo” (C, 24; 18), e além disso os objetos dispostos no espaço não são simples presenças simultâneas a um sujeito absoluto que poderia, se quisesse, sobrevoar tudo e ter um acesso límpido a todas as coisas. Veremos também que o mundo é uma organização espacial, que é a partir da espacialidade do corpo próprio que a questão da intencionalidade começará a ser desvelada: “as coisas não aparecem fora do contexto da percepção, elas são orientadas em relação ao corpo próprio” (VETÖ, 2008, p. 425 – tradução nossa).

Dessa feita, no *primeiro capítulo* desta dissertação investigamos de que maneira a experiência perceptiva é trabalhada n’*A estrutura do comportamento*. Julgamos interessante seguir o trajeto merleau-pontiano frente aos temas de interesse; pois, a nosso ver, ele atendia bem nossa intenção, que foi a de demonstrar a interdependência entre percepção, corpo e espaço. Portanto, no início do trabalho investigamos a corporeidade presente no livro de 1938 dedicando-nos com mais afinco ao último capítulo dessa obra, no qual há uma explicitação mais profunda da relação da consciência propriamente perceptiva – propriamente humana – com seu entorno.

Antes, porém, evidenciamos a importância da noção de comportamento para Merleau-Ponty, já que ela, mesmo provindo de teorias científico-psicológicas – que já o analisavam bem antes do início da carreira de nosso autor – sempre representou uma questão a ser considerada por não

se resumir nem à esfera do em-si e tampouco à do para-si, tema que perpassa toda a filosofia merleau-pontiana. Além disso, discutimos a perspectiva do espectador estrangeiro, escolhida pelo autor para tratar inicialmente dos assuntos presentes n’*A estrutura* e que, a nosso ver, ainda que não tenha sido inteiramente ultrapassada nesta obra, abriu caminho para a superação dessa posição ocorrida, de maneira categórica, na *Fenomenologia da percepção*. Outro ponto de grande importância investigado neste capítulo inicial é a “atitude categorial”, conceito que introduz o capítulo IV d’*A estrutura* e que, a princípio, diferencia a ordem humana das outras ordens (física e vital). Nesse ponto do texto visamos deixar claro que, apesar de ser uma capacidade de “orientação em relação ao possível”, inexistente em outras ordens, essa atitude não pode ser descolada da sua encarnação e depende, em grande medida, do corpo – que também faz parte da ordem vital, ainda presente na ordem humana. E enfim, intentamos explicitar como se dão as relações da consciência perceptiva com o meio onde ela se insere a partir do corpo considerando, basicamente, a questão do comportamento.

No *segundo capítulo*, nos dedicamos, em princípio, a criticar – juntamente com Merleau-Ponty – as filosofias empirista e intelectualista, além da psicologia, no que tange à temática do corpo e da percepção, para, em um segundo momento, nos dedicarmos à espacialidade do corpo próprio e à motricidade enquanto intencionalidade original. Para tanto, tivemos que criticar o pressuposto do mundo “tout fait” sob o qual trabalha tanto as ciências quanto a filosofia clássica. Ambas reivindicam para si a originalidade no que se refere a este ponto, sem se darem conta que “a ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele” (Php, III; 3). Essa crítica nos auxiliou a evidenciar a impossibilidade de tratar o corpo como objeto e compreender que ele “não é uma coisa, não é um objeto, mas algo ambíguo: enraizado no mundo, na natureza, mas sempre ultrapassando a natureza, porque existe como consciência encarnada (...). Por ele, vivencia-se o pré-objetivo, a unidade do mundo percebido de modo antepredicativo.” (CESAR, 2015, p. 263).

Visto que o corpo não é objeto, mas o “veículo de ser no mundo”, a maneira para nós de ter um mundo, é a partir da descrição de sua espacialidade própria, de situação – “é por meio da situação de nosso corpo que apreendemos o espaço exterior” (In, 403 – tradução nossa) – que se evidenciará a intencionalidade motora, conceito caro à filosofia merleau-pontiana. Sendo o corpo nosso “mediador de um mundo”, ele faz aparecer um espaço expressivo onde as coisas estão dispostas de acordo com a minha inclinação em relação a elas. O espaço exterior é investido de “fios intencionais” que partem justamente do corpo próprio em direção ao mundo

dando-lhe significações “para nós”. O hábito e o movimento abstrato serão exemplos desse caráter intencional da motricidade. Logo, já neste capítulo intermediário de nosso trabalho fica evidente tanto a importância do “espaço” para Merleau-Ponty, quanto a relação intrínseca existente entre corpo, percepção e espaço. Isso porque a “conduta perceptiva emerge dessas relações a uma situação e a um meio que não são apenas um fato de um puro sujeito cognoscente” (In, 403 – tradução nossa), mas sim a um sujeito percipiente.

Finalmente, no *terceiro capítulo*, após ter deixado claro que nosso corpo não se move no espaço como movemos os objetos, ele é “nossa expressão no mundo, a figura visível de nossas intenções” (idem), investigamos como se dá a organização do espaço exterior. Com o propósito de empreender tal tarefa nos dedicamos, principalmente, ao estudo do segundo capítulo da segunda parte da *Fenomenologia da percepção*. Vemos aparecer, então, um espaço orientado onde são travadas relações intencionais; neste, as dimensões – altura, largura e profundidade – não são mais atributos físicos objetivamente observáveis, mas fenômenos de nível que demandam uma certa “ancoragem” do corpo neste espaço, sendo, portanto, variáveis.

Sendo a profundidade a mais existencial das dimensões e havendo uma multiplicidade de modalidades espaciais – fato que não leva nosso autor ao relativismo, pelo contrário, estabelece a preponderância do aparecer do fenômeno a uma consciência encarnada, além da unidade do mundo antepredicativo –, concluímos nosso trabalho retomando a questão da profundidade, mas relacionada àquela da obra de arte. Em seguida, nos debruçaremos sobre alguns pontos relevantes para nossa pesquisa presentes no texto *Le doute de Cézanne*, a saber a questão da incompletude do mundo e de seu sentido, da impossibilidade de resumir a experiência perceptiva à perspectiva científica, e, evidentemente, o espaço da experiência estética. A nosso ver, esses pontos – presentes já na *Fenomenologia* – indicam a maneira pela qual Merleau-Ponty prosseguirá seus estudos não mais calcados somente em uma fenomenologia do percebido, mas também em uma posterior ontologia indireta do sensível.

## CAPÍTULO I

### Corpo e Percepção n'A *estrutura do comportamento*

#### 1 O método

*A estrutura do comportamento*, obra de 1938, foi lançada por Merleau-Ponty com o objetivo de “compreender as relações entre a consciência e a natureza” (SC, 1; 1). Esse fim não representava, na verdade, nada novo na história da filosofia, tantas foram as tentativas de explicar ou no mínimo esclarecer a relação entre o ser humano, ou a consciência humana, e o meio no qual ela age e vive.

Então, por que razões seria interessante voltar a essa questão? Devido ao fato de todas as outras tentativas serem, aos olhos de Merleau-Ponty, ou insuficientes, ou fontes de pré-juízos e mal-entendidos que, apesar disso, visam estabelecer uma posição permanente e final sobre o problema. Reside aí o caráter problemático da abordagem científica, e mesmo filosófica, a respeito da relação entre o homem e seu meio: elas intentam ser uma resposta última a toda e qualquer questão que for colocada. Esse tipo de postura não corresponde àquilo que será defendido por Merleau-Ponty em seu livro de 1945: “*Eu tenho* o mundo como indivíduo inacabado através de meu corpo como potência desse mundo” (Php, 402; 469). A partir disso, fica justificada a impossibilidade de relegar ao corpo um papel secundário; começaremos, então, fazendo um percurso parecido com aquele de nosso autor, ainda que neste primeiro momento ele seja essencialmente negativo; veremos como a problematização de teorias comumente aceitas em sua época trouxeram grandes benefícios para seu percurso filosófico.

Não teria sido possível, no momento da redação d'*A estrutura do comportamento*, desenvolver todo um trabalho de pesquisa e análise ignorando a maneira corrente de se fazer filosofia e ciência – e nem era essa a intenção de nosso autor. Ademais, suas referências teóricas e metodológicas representavam, em certa medida, aquilo que ele intentou, praticamente durante toda sua carreira, rever e problematizar. Dentre essas revisões e problematizações que se estenderão nos mais de vinte e cinco anos de produção filosófica, citaremos aqui dois pontos relevantes para esta tese complementar terminada em 1938, mas defendida somente em 1945; são eles o método do espectador estrangeiro e a noção de comportamento. Essas duas questões,



provenientes da filosofia e da psicologia<sup>1</sup> representam uma espécie de esqueleto metodológico d'*A estrutura*. Nós nos empenharemos a seguir em compreender o que caracteriza esse método; qual a importância do comportamento para o desenvolvimento das teses merleau-pontianas naquele momento; e quais as razões de se assumir essa postura metodológica frente justamente a esse conceito. No final deste capítulo, investigaremos se o autor, finalizando a obra de 1938, consegue ultrapassar essa postura em prol de um pensamento situado pelo corpo em um mundo sempre inacabado.

### 1.1 O espectador estrangeiro do comportamento

Falando de maneira simples, o método do espectador estrangeiro refere-se ao estudo de fatos, objetos ou problemas, em terceira pessoa, de maneira objetiva, sem nada pressupor a respeito do que será estudado. Esse tipo de abordagem se faz necessário para evitar que se introduza uma consciência transcendente no estudo do comportamento que é “essa dimensão irreduzível à alternativa da pura interioridade e da simples exterioridade” (BARBARAS, 1997, p. 53 – tradução nossa). Sendo assim, abordar a questão do comportamento – que representa uma primeira possibilidade de negar a distinção factual do em-si e do para-si, levando em consideração que *A estrutura* foi escrita sete anos antes do acabamento da *Fenomenologia*, onde esse assunto é melhor trabalhado – partindo da perspectiva do espectador estrangeiro é, a nosso ver, a maneira como o autor intenta se desvencilhar, ainda que discretamente, da tradição de que é herdeiro.

Tomando de empréstimo as palavras de Goldstein – neuropsicólogo cujos estudos são referência para nosso filósofo não só n'*A estrutura* como também na *Fenomenologia* – podemos reafirmar a importância de estudar as relações entre o homem e seu meio a partir do comportamento já que “somente a análise do comportamento humano já mostrava que as operações pretensamente simples, estavam longe de ser as mais fáceis a penetrar (...) ainda que fossem as mais banais e conhecidas” (GOLDSTEIN, 1951, p. 8 – tradução nossa). Apesar de fazermos inúmeros movimentos, de apresentarmos certas condutas ordinariamente em nossas vidas, explicar esses pontos representa, para Goldstein e também Merleau-Ponty, um trabalho longo e importante. É evidente, porém, que cada um desses autores se empenha de maneira

---

<sup>1</sup> Noble, dissertando sobre a defesa das teses de doutoramento de Merleau-Ponty em 1945, afirma a importância da psicologia para o desenvolvimento tanto de *A estrutura do comportamento* quanto da *Fenomenologia da percepção*. O fenomenólogo e seu orientador – Émile Bréhier – atribuíram uma notável importância às “pesquisas relativas à psicologia” (NOBLE, 2008, p. 134). Veremos no decorrer desta dissertação como a afirmação de Noble se confirma, visto que há inúmeros diálogos de Merleau-Ponty, seja com a psicologia clássica, seja com a “moderna” (sua contemporânea), no que tange aos mais diversos assuntos.

específica na questão, não queremos aqui tratá-los de forma análoga, mas nos valer de uma referência do próprio fenomenólogo, o que favorece o esclarecimento da importância dada ao comportamento no livro de 1938.

Essa obra, como afirmam inúmeros comentadores, possui majoritariamente um aspecto negativo, pois trata de desconstruir argumentos da filosofia e da psicologia no que se refere às relações entre homem e natureza. Tal “negatividade” nos ajuda a compreender o método do espectador estrangeiro, já que o próprio Merleau-Ponty esclarece que o pensamento de sobrevoos do cientista e dos filósofos da tradição, contrariamente ao que eles almejam, não se sustenta caso queiramos ter acesso “às coisas mesmas” que coexistem com o filósofo e com o cientista, não estando, portanto, disponíveis a uma livre inspeção do espírito desencarnado. Porém, sendo esta a posição do autor em quase toda sua carreira, por que pretender uma posição objetiva – aquela do espectador estrangeiro – frente ao comportamento?

Para ser capaz de dialogar com as psicologias experimentais contemporâneas a ele, Merleau-Ponty adotará essa posição. Segundo Bimbenet (2004, p. 35 – tradução nossa), o ponto de vista do espectador estrangeiro estabelece que “a consciência se fará ‘estrangeira’ a si mesma, o que significa que ela se fará ‘coisa’ ou ‘objeto’”, e dessa forma Merleau-Ponty estaria em consonância com o método de análise científico. O autor se vale desse tipo de mecanismo para problematizar “de dentro” as teorias psicológicas e mostrar o quanto elas são insuficientes em uma tarefa que acreditavam ter completado com êxito, a saber explicar as relações empreendidas entre o homem e seu *Umwelt*<sup>2</sup>. Geraets esclarece a questão:

Ao começar pela observação exterior, pela percepção dos comportamentos, Merleau-Ponty fez de seu primeiro livro um estudo duplamente preocupado com a percepção: primeiramente, por que os comportamentos animais e humanos que são o *objeto* desse estudo são, ao menos por um lado, comportamentos perceptivos; também por que aquele que efetua esse estudo está engajado nele enquanto *sujeito* perceptivo. É evidente que, na medida em que o segundo aspecto é explicitado, uma mudança de método acontece: de um estudo da percepção como comportamento visto de fora, passa-se a um estudo da percepção vivida do interior (GERAETS, 1971, p. 39 – tradução nossa).

Encontramos no último capítulo de *A estrutura do comportamento* a mudança anunciada por Geraets. Nesse momento, Merleau-Ponty inicia uma discussão acerca da consciência perceptiva tendo como base aquilo que fora investigado por ele no decorrer da obra, a saber, as relações da alma e do corpo com o mundo que os rodeia.

---

<sup>2</sup> Bimbenet afirma sobre esta questão: “*A estrutura do comportamento* parte do ponto de vista estrangeiro à consciência, mas essa alteração dos ‘si’ representa apenas o início de um longo trabalho crítico dedicado a ultrapassar o realismo em direção ao ponto de vista da consciência” (2004, p. 36 – tradução nossa), trabalho este que, segundo o comentador, será continuado na *Fenomenologia da percepção*.

A consciência para Merleau-Ponty n'A *estrutura* seria objeto para si mesma, já que o comportamento será relacionado à forma da *Gestalttheorie*, “e, portanto, como sentido para uma consciência” (NEVES, 2016, p. 26), fazendo-se necessário, dessa forma, explicar de que maneiras esse conjunto significativo se relaciona com a consciência. Não é, todavia, somente sobre este tema que *A estrutura do comportamento* trata, ela investiga também as maneiras de encarnação da consciência, isso principalmente no último capítulo, onde observamos algumas referências à necessidade de se colocar a consciência no mundo, o que só ocorre, como o próprio Merleau-Ponty nos dirá em 1945, pelo corpo.

Em um plano de trabalho datado de 1933, conseqüentemente anterior à publicação do livro sobre o qual nos debruçamos agora, o autor afirma que “o universo da percepção não seria assimilável ao universo da ciência” (PPCP, 13; 12). Podemos dizer ainda que o primeiro é o que torna este último pensável e possível, ao contrário do que acreditam os cientistas e boa parte dos filósofos; nem a percepção é uma ciência iniciante, nem a ciência uma percepção mais elevada.

Dessa maneira, o autor prossegue: “no estado presente da filosofia, teria cabimento tentar uma síntese dos resultados da psicologia experimental e da neurologia no que tange ao problema da percepção, determinar pela reflexão a sua significação exata e talvez reformular certas noções psicológicas e filosóficas em uso” (PPCP, 13; 12). Dentre essas noções a serem refundadas podemos citar o “corpo próprio”, a “percepção”, o “corpo”, o “espaço”, o “comportamento”, dentre tantas outras que serão trabalhadas pelo autor. Ou seja, a discussão sobre a percepção está imiscuída já no livro de 1938, mesmo que só seja tratada enquanto assunto principal somente em seu último capítulo. Segundo o próprio fenomenólogo, “nunca cessamos de viver no mundo da percepção, mas o ultrapassamos pelo pensamento crítico, ao ponto de esquecermos a contribuição que o primeiro traz a nossa ideia do verdadeiro” (In, 401 – tradução nossa). Por isso ele julgou necessário retornar ao mundo da percepção, tal retorno se inicia justamente nas obras ditas “de juventude” do autor. Ele mesmo nos esclarece a importância dessa questão e com quais teorias travaria diálogos:

O espírito que percebe é um espírito encarnado, e é essa encarnação do espírito em seu corpo e em seu mundo que tentamos, em princípio, reestabelecer, tanto contra as doutrinas que tratam a percepção como o simples resultado da ação das coisas exteriores sobre nosso corpo, quanto contra aquelas que insistem na autonomia da tomada de consciência (In, 402 – tradução nossa).

Tendo em vista a inegável importância da percepção, o caráter constitutivo da corporeidade na experiência que temos do mundo, por que, então, adotar uma postura que se coloca fora desse mundo? Com que finalidade Merleau-Ponty assume um tipo de raciocínio típico das ciências

positivas, sendo que sua intenção era, como dissemos, demonstrar o inacabamento do mundo? O próprio autor responde essas indagações em 1948:

Não se trata de negar ou de limitar a ciência; trata-se de saber se ela tem o direito de negar ou de excluir como ilusórias todas as pesquisas que não procedam como ela por medições, comparações e que não sejam concluídas por leis, como as da física clássica, vinculando determinadas consequências a determinadas condições. Não só essa questão não indica nenhuma hostilidade com relação à ciência como é ainda a própria ciência, nos seus desenvolvimentos mais recentes, que nos obriga a formulá-la e nos convida a responder negativamente. (C, 14-5; 6).

A perspectiva do espectador estrangeiro, a nosso ver, inicia esse movimento de problematização da pretensa universalidade irrecusável que a ciência – incluindo-se até certo ponto a psicologia – reclama para si. A partir do momento em que Merleau-Ponty se coloca frente às questões do comportamento, que, como dissemos, não se limita nem à pura exterioridade nem a uma consciência liberada de toda materialidade, de uma maneira pretensamente imparcial ficarão evidentes inúmeras pendências que a ciência não resolve. A escolha do autor por essa posição no que tange, especificamente, a esse assunto representa uma tentativa de demonstrar justamente a insuficiência do método científico-psicológico usando a mesma “ferramenta” que ele.

A relação de Merleau-Ponty com o cientificismo e com a filosofia transcendental se estende a praticamente todos os seus escritos, e como *A estrutura do comportamento* foi sua primeira publicação, ainda havia nela uma “hesitação fundamental” (GERAETS, 1971, p. 2) que o método do espectador estrangeiro, usado pelo autor em boa parte desse livro, ilustra bem. Segundo Geraets (1971, p. 2 – tradução nossa):

É aqui que se manifesta a hesitação de Merleau-Ponty, que não quer nem renunciar a toda filosofia transcendental, e tampouco assumir definitivamente o ponto de vista da consciência transcendental constituinte, concebida sob o modelo do espectador estrangeiro *diante* do qual o mundo inteiro, incluindo-se nós mesmos, encontra-se exposto.

A princípio Merleau-Ponty intenta compreender o comportamento não a partir de seu próprio comportamento, mas investigando o comportamento reflexo, os superiores, as diferentes ordens vitais, onde, por fim, aparece o ser humano. Apenas na última parte do livro o autor se indaga sobre a consciência perceptiva colocando-a frente à atitude transcendental – residindo nessa relação a “hesitação” apontada por Geraets e que, a nosso ver, é justificada, já que Merleau-Ponty tanto na *Estrutura* quanto na *Fenomenologia* ainda conserva algo da atitude transcendental. Dessa forma, observar como se dão as mudanças de abordagem do autor frente a algumas questões chave para nosso trabalho – como aquela do corpo, da percepção e da relação entre consciência e mundo – se faz importante para compreendermos a gênese da teoria

da corporeidade, que só será amplamente discutida na *Fenomenologia da percepção*. Ao final deste capítulo vamos esclarecer também, como, a partir dessa gênese a posição do espectador estrangeiro<sup>3</sup> se vê superada, não se tratando mais de compreender os comportamentos de fora, mas sim entender como meu corpo consegue aceder ao “fenômeno do real”.

## **2 A percepção – crítica à psicologia**

Em seus escritos, Merleau-Ponty normalmente elege teóricos – das mais diversas áreas do conhecimento – como interlocutores para analisar determinados pontos. No que se refere especificamente ao livro de 1938 existe uma grande presença da teoria da forma e esta será, em um primeiro momento, aquilo que mais perto chega de dar uma explicação satisfatória para o fenômeno do comportamento<sup>4</sup>. Como mencionamos, o autor se vale de casos estudados pelas ciências de sua época, como a fisiologia, e analisa seus resultados de uma maneira diversa daquela usualmente aceita. Uma das conclusões a que ele chega é que não há proprioceptividade e nem exteroceptividade puras. As relações entre estímulo, reação e reflexo são ambíguas e variam de acordo com condições provenientes do meio que não podem ser igualadas pura e simplesmente a uma suposta representação no cérebro. Isso se dá, inclusive, no comportamento animal. No entanto, para o presente trabalho, o que interessa no momento é o comportamento humano, pois é, a princípio, sobre o espaço vital do ser humano que nos debruçaremos nos capítulos dois e três de nossa dissertação. Sendo assim,

a partir do momento em que o comportamento é tomado “na sua unidade” e no seu sentido humano, não é mais com uma realidade material que estamos lidando e menos ainda, aliás, com uma realidade psíquica, mas com um *conjunto significativo* ou com uma *estrutura* que não pertence propriamente nem ao mundo exterior, nem à vida interior (SC, 276; 284 – itálicos nossos).

Resta, pois, investigar como se dá essa configuração do comportamento enquanto conjunto significativo ou estrutura, ou seja, do comportamento enquanto “forma”. Concomitantemente, será imprescindível apontar a relação da “forma” com as noções de esquema corporal – importante também para o projeto desenvolvido na *Fenomenologia da percepção* – e de

---

<sup>3</sup> Sobre essa mudança de perspectiva Neves (2016, p. 27) afirma: “o método do espectador estrangeiro não permite mostrar como a presumida autonomia da reflexão, a verdade do *cogito* (...) é relativizada pelo fato de sua dependência em relação à infraestrutura vital. Onde a necessidade de uma mudança do ponto de vista que se torne capaz de atestar *fenomenologicamente* essa dependência”. Sendo exatamente essa a tarefa do *Fenomenologia da percepção*.

<sup>4</sup> Já que tanto a teoria do reflexo condicionado de Pavlov quanto o behaviorismo falharam nessa tarefa como bem mostram os dois primeiros capítulos d’*A estrutura do comportamento*.

“percepção”. A “atitude categorial” é outro ponto sobre o qual nos debruçaremos a seguir, tendo em vista que ela é a principal responsável por diferenciar o comportamento humano do comportamento animal.

## 2.1 Comportamento e forma

Indagando-se sobre como as reações a estímulos exteriores ocorre, Merleau-Ponty nos diz que há uma espécie de reciprocidade entre o espaço exterior e o corpo – vale salientar que é justamente a partir dessa reciprocidade ou interdependência que baseamos nossa tese de trabalho –, segundo ele “o animal e o homem reagem pois de uma maneira adaptada ao espaço, mesmo na ausência de estímulos atuais ou de estímulos recentes que sejam adequados” (SC, 39-40; 41). Mesmo que atualmente não haja estímulos concretos ainda “sabemos” onde estamos e como nos locomover em uma extensão que nos seja familiar; existindo, portanto, o que Merleau-Ponty chama de “intenção motora” em direção ao mundo. Há, assim, uma adaptação de nossos reflexos às mudanças de meio, e “esta adaptação imediata de nossos reflexos não acontece apenas em relação ao espaço ocupado por nosso corpo. O espaço exterior é atingido por eles de modo igualmente certo” (SC, 38; 39). Não existe, então, necessariamente, uma referência ao cérebro ou à consciência, no sentido de algo que tem a responsabilidade de guiar os movimentos do corpo que age em direção a algo na natureza. Da mesma maneira, afirmar que o corpo seja um “mosaico de sensações” governados por uma consciência que seria capaz de juntar todas elas e atribuir-lhes um sentido é, no mínimo, problemático.

Essa é uma das origens da crítica ao pensamento causal em psicologia; segundo o autor “o corpo em seu funcionamento não pode se definir como um mecanismo cego, um mosaico de sequências causais independentes” (SC, 40; 42). A fim de explicar melhor essa questão, ele se volta ao estudo da teoria pavloviana do reflexo que compreende as relações entre corpo e meio justamente como um processo causal em que a partir de determinadas excitações reflexos constantes são obtidos. Merleau-Ponty completa que:

entre os estímulos, o sistema nervoso e o comportamento, Pavlov admite uma espécie de correspondência pontual e unívoca. O sistema nervoso em especial dirigiria o comportamento por uma ação comparada à do timão num barco ou do volante num automóvel (SC, 90-1; 93).

Retornamos então ao ponto da suposta independência e preponderância da consciência em relação ao corpo, fato que não pode ser sustentado, como diversas experiências contemporâneas

a Merleau-Ponty demonstram<sup>5</sup>. Por exemplo, na síndrome do membro fantasma, a teoria do reflexo condicionado não é capaz de perceber que “o sintoma é uma resposta do organismo a uma questão do meio, e que assim o quadro dos sintomas varia com as perguntas que fazemos ao organismo” (SC, 93; 95). Ao tentar encontrar no sistema nervoso ou em algum “trauma” – para os psicólogos introspeccionistas – a causa da manutenção no esquema corporal de uma parte que não mais existe enquanto parte biologicamente real, as duas correntes da psicologia se achavam em apuros.

Podemos dizer, então, que o corpo estando inserido nesse “meio” é solicitado por ele, e ainda que a consciência “saiba” que não possui mais um braço, o indivíduo ainda o sente presente, já que as situações para as quais esse braço era solicitado continuam a “fazer sentido”. A intenção motora do sujeito doente em relação ao mundo continua a existir mesmo sem o membro aferente. O distúrbio no comportamento é na verdade uma resposta à demanda do meio, que, apesar da lesão, continua a exigir do sujeito uma conduta específica<sup>6</sup>.

Uma das razões para que o doente apresente comportamentos cujo abandono deveria ter ocorrido imediatamente após a lesão – como no caso de Schneider, paciente de Gelb e Goldstein – é aquilo que, em 1938, Merleau-Ponty chamará de aderência ao imediato que impede uma espécie de abstração que se traduz como compreensão da relação entre figura e fundo<sup>7</sup>:

Como o comportamento do doente adere, muito mais estreitamente que o do sujeito normal, às relações concretas e imediatas do meio, o distúrbio fundamental poderá ainda ser definido como “a incapacidade de captar o essencial de um processo” ou enfim como a incapacidade de circunscrever nitidamente um conjunto percebido, concebido, ou apresentado, a título de *figura*, em um *fundo* tratado como indiferente (SC, 96; 98).

Ou seja, não acontece uma simples subtração em relação ao comportamento sadio, mas uma indiferenciação, o comportamento do doente é, em relação àquele dito normal, “menos diferenciado, menos organizado, mais global, mais amorfo” (idem). No entanto, a que se refere

---

<sup>5</sup> Gelb e Goldstein são exemplos de cientistas que muito colaboraram para o desenvolvimento das teses merleau-pontianas; especialmente este último, cujo livro principal – *La structure de l'organisme* – serviu de inspiração para o título da obra de 1938 de nosso autor.

<sup>6</sup> Por essa razão também não podemos isolar corpo e consciência como dois fatores isolados no âmbito do comportamento. Voltamos a essa questão devido à grande importância que ela possui, sendo mencionada por Merleau-Ponty em uma nota na qual ele aponta que, no momento em que escrevera e publicara *A estrutura, a Fenomenologia da percepção* – que trata majoritariamente do tema da indissociação entre corpo e consciência – já estava sendo escrita e versaria sobre temas análogos usando, ainda mais que o livro de 1938, os estudos de Gelb e Goldstein. Ele afirma: “Utilizaremos *em outro trabalho* as admiráveis descrições da escola de Gelb e Goldstein no que concerne às relações que existem entre os distúrbios propriamente perceptivos e os distúrbios do pensamento” (SC, 98; 100 – itálicos nossos).

<sup>7</sup> A síndrome do membro fantasma, como tantas outras patologias, continuarão a ser trabalhadas por Merleau-Ponty no decorrer de sua carreira filosófica. Na *Fenomenologia da percepção* haverá um diálogo ainda mais intenso com Gelb e Goldstein, e Schneider aparecerá como caso estudado pelo fenomenólogo em inúmeras passagens. Sobre essa questão Cf. o item 2.1 do Capítulo II deste trabalho.

essa menor organização citada pelo autor? Nesse momento, a argumentação do autor, além do próprio andamento deste texto, apelam para a explicação do conceito de “forma”.

A *Gestalttheorie* é uma vertente da psicologia nascida no final do século XIX e que teve, assim como a filosofia de Merleau-Ponty, grande influência da fenomenologia husserliana. Nosso autor toma de empréstimo muitos conceitos provenientes dessa corrente, além de concordar, mesmo que em um primeiro momento, com muitas de suas ideias, dentre elas a crítica às ciências, ou mais especificamente ao cientificismo. Köhler em seu célebre livro *Gestalt Psychology*, de 1930, ao discutir justamente com as ciências duras, afirma que a cadeira – exemplo clássico para a filosofia, como observamos em Russell, e tantos outros contemporâneos a ele – vai ser sempre essa coisa dura, lá, estável e pesada; “em hipótese alguma ela será algo meramente percebido, ou em algum sentido um fenômeno subjetivo” (KÖHLER, 1947, p. 21 – tradução nossa). E assim, “quando falo sobre uma cadeira, quero dizer a cadeira presente no meu dia a dia e não algum fenômeno subjetivo” (KÖHLER, 1947, p. 24 – tradução nossa). Ao criar mundos abstratos, a partir das desconfianças em relação aos dados do sentido, os cientistas e mesmo psicólogos se complicam, visto que o mundo efetivo das coisas percebidas, e da cadeira enquanto cadeira, continua a existir e é a ele que nos reportamos cotidianamente. Daí a necessidade de trabalhar sobre ele, e, segundo Merleau-Ponty, lembrar a ciência desse terreno primordial de onde ela parte e ao qual ela sempre se refere sem dar os devidos créditos.

Compreendemos, assim, que a ideia da *Gestalttheorie* nasce de maneira análoga àquela do nosso filósofo, mesmo que os métodos e as conclusões sejam diferentes. Barbaras (1997, p. 56-7 – tradução nossa) nos dá uma boa definição do que seja a forma, conceito chave tanto para esta teoria psicológica quanto para a obra de Merleau-Ponty:

Essa psicologia mostra que o simples perceptivo é sempre uma totalidade organicamente articulada, uma unidade indecomponível. A forma é um todo que é outra coisa, algo a mais, que a soma de suas partes, cujas propriedades não resultam da simples adição das propriedades dessas partes. Isso significa que uma modificação em uma parte tem por consequência a modificação do todo (...).

A noção de forma, no entanto, se mostra como ambígua, já que ela não subsume “a nenhum dos termos da antítese clássica entre matéria e consciência” (FERRAZ, 2006, p. 34). Por essa razão tal conceito é tão caro à filosofia merleau-pontiana, pois representa uma de suas teses de trabalho mais importantes, ainda que ele não consiga ultrapassar de fato o dualismo no início



de sua carreira<sup>8</sup>. Passemos então a uma breve consideração sobre a importância da noção de forma tanto para compreender a percepção quanto o comportamento. Devemos dizer, porém, que a maneira como a *Gestalttheorie* aborda essa questão ainda não é aquela almejada por Merleau-Ponty. Apesar de a “nova psicologia” compreender que o que “vem primeiramente em nossa percepção” não são “elementos justapostos, mas conjuntos” (SNS, 61<sup>9</sup>), ela não leva esta descoberta às últimas consequências.

Para introduzir essa crítica aos gestaltistas, Merleau-Ponty afirma que “quando quisemos definir as variáveis das quais ele [o comportamento] depende efetivamente, nós as encontramos, não nos estímulos considerados como acontecimentos do mundo físico, mas em relações que não estão contidas neles” (SC, 195; 201 – colchetes nossos). O problema do comportamento abre, portanto, uma lacuna na qual a noção de forma se encaixa com alguma facilidade. Isso devido justamente ao fato de que o todo da forma (as “relações”) extrapola a simples soma das partes de seus elementos, e por isso a estrutura do comportamento pode ser identificada àquela da forma.

A partir disso, podemos compreender como esta noção auxiliará a compreensão do comportamento, e mais que isso, como ela servirá para criticar as concepções tanto mecanicistas quanto finalistas dessa questão. Sobre o comportamento patológico, Merleau-Ponty nos diz que “a doença não diz diretamente respeito ao conteúdo do comportamento, mas à sua estrutura” (SC, 96; 99). Não são aos estímulos que a doença se reporta, mas à maneira global de organização do comportamento: “A existência de distúrbios de estrutura sugere a de um funcionamento geral de organização do comportamento” (SC, 103; 106), nesse momento vemos aparecer a ideia de “forma” do comportamento, com a qual os distúrbios citados, podem ser compatíveis devido a seu caráter “estrutural” mencionado.

Segundo a *Gestaltpsychologie*, o que torna um objeto visível, ou o que faz com que ele se “descole” do resto do mundo para nossa percepção, longe de ser seu significado – como afirmam os psicólogos clássicos – é, na verdade, “uma estrutura especial em nossa percepção:

---

<sup>8</sup> Cf. a respeito disso o primeiro capítulo da tese de R. Barbaras, onde lemos sobre a *Fenomenologia da percepção*: “Realismo e intelectualismo não são ultrapassados, mas colocados à distância; de maneira que, a dupla negação tende a se transformar em dupla afirmação: longe de dar lugar a uma contestação radical dos conceitos da filosofia objetiva, a descrição é efetuada, ao mesmo tempo, em um vocabulário realista e intelectualista”. (BARBARAS, 1991, p. 25 – tradução nossa). A tese de Barbaras segundo a qual Merleau-Ponty permanece ainda completamente tributário do idealismo na *Fenomenologia* será mencionada mais a frente neste trabalho em outro contexto, mas que possui uma discussão análoga à que estamos fazendo aqui.

<sup>9</sup> Para a tradução deste texto de Merleau-Ponty que na verdade foi uma conferência proferida em 1945, Cf. XAVIER, 1983, p. 103.

a estrutura da ‘figura sobre um fundo’” (PPCP, 26; 22). Essa estrutura não é definida intelectualmente, recorrendo-se a categorias do espírito, mas por condições objetivas que se deixam definir “por certas propriedades *sensíveis*” (idem). Ainda sobre a impossibilidade de identificar a percepção a um mosaico de sensações o autor caracteriza-a, segundo a *Gestalttheorie*: “a percepção primitiva se refere mais a relações do que a termos isolados – relações *visíveis* e não *concebidas*” (PPCP, 27; 22-3)<sup>10</sup>.

Sendo assim, fica impossível conceber o comportamento segundo as categorias do em-si e do para-si: “não podemos, nem mesmo, se o comportamento é uma ‘forma’, determinar o que nele depende de cada uma das condições internas ou externas tomadas isoladamente” (SC, 197-8; 204). Nem o comportamento pode ser reduzido ao “campo físico”, nem ao “campo fisiológico” e tampouco ao “campo mental” (idem). Ele é, de fato, a integração “indivisível” desses três, e seria, segundo Merleau-Ponty, a “forma” o que permite essa junção, pois ela é “aplicável igualmente aos três campos” e “os integraria como três tipos de estrutura” (SC, 198; 205), por essa razão, a forma aparece como um meio de ultrapassar os dualismos.

A noção de Gestalt, todavia, não é “levada até suas mais importantes consequências” (SC, 206; 212), mesmo que “a ideia de comportamento implica, em todas as etapas, a ideia de forma” (WAELEHENS, 1978, p. 35 – tradução nossa), resta ainda compreender melhor o que seja essa forma e não assumi-la enquanto algo “em si” (idem). Segundo Merleau-Ponty, para escapar às teses materialistas e espiritualistas, que se esforçam em fazer uso da forma, deve-se perguntar “que espécie de ser pode pertencer à forma” (SC, 206; 212), e não estabelecer que ela seja “parte da natureza”, sem que maiores questionamentos sejam colocados.

Segundo Neves (2016, p. 37), “a noção de forma permite dar uma interpretação metafisicamente neutra para a hierarquia das ordens da natureza (...): entre as ordens física, vital e humana o que

---

<sup>10</sup> Vale contextualizar aqui essas passagens que retiramos do texto “La nature de la perception” de 1934, cujo objetivo era propor algumas teses que seriam trabalhadas posteriormente tanto nas suas duas grandes obras da década de 1940, quanto no *Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. No momento em que dialoga com a *Gestalttheorie*, o autor explica que para essa escola também a noção de espaço é importante já que as definições de “alto e baixo” por exemplo, não são deduzidas a partir do “meridiano de nossa retina” em relação “ao eixo de nossa cabeça e de nosso corpo” (PPCP, 30; 25), mas existem, antes, “certos pontos importantes de nosso campo sensorial (pontos de ‘ancoragem’)” que determinam “algo como um ‘nível espacial’, e as linhas do campo visual são afetadas *imediatamente* por índices ‘para cima’, ‘para baixo’, sem juízo nem comparação” (PPCP, 30; 25). Vemos aparecer novamente a recusa a um pretensão pensamento constituinte que seja capaz de julgar ou estabelecer, por reflexão, coordenadas artificialmente construídas sobre nosso corpo; veremos, inclusive, que essa noção de “pontos de ancoragem” é capital para a teoria do espaço desenvolvida na segunda parte da *Fenomenologia*. Trabalharemos este quesito com mais atenção nos capítulos dois e três deste trabalho. Por ora queremos justificar textualmente a importância da noção de forma, e por conseguinte da percepção n’A *estrutura do comportamento*, para a compreensão do conceito de espaço, que é nosso objeto de estudo.

existe são distintos graus de integração da estrutura do comportamento” e não “diferentes graus de ser” (p. 38). As ordens da natureza não representam, portanto, seres mais ou menos elevados cujo representante máximo seria o homem, mas maneiras de organização: “a hierarquia indica (...) graus de integração *das* formas, e não graus de potência da natureza” (NEVES, 2016, p. 39). Tendo em vista nosso objetivo principal, evidenciar a interdependência entre corpo, percepção e espaço – neste trabalho nos referindo apenas à ordem humana – devemos investigar como o comportamento do homem é diferentemente integrado já que a forma é “síntese da natureza e da ideia” (SC, 206; 212) e por isso somos, ainda, natureza.

## 2.2 A atitude categorial

Após analisar as ordens física e vital, nosso autor trabalha a ordem humana, a que mais nos interessa aqui. Tendo sempre como base as noções de forma e comportamento, ele chega à conclusão que “descrevendo o indivíduo físico ou orgânico e aquilo que o cerca, fomos levados a admitir que suas relações não eram mecânicas, mas dialéticas” (SC, 243; 250). Não é possível, assim, estabelecer as relações entre seres vivos e o meio (entourage) como provenientes de simples ações causais, seja qual for a origem delas<sup>11</sup>.

O comportamento, novamente, é tomado como exemplo dessa dialética, já que “os estímulos físicos só agem no organismo nele suscitando uma resposta global” (SC, 243; 250). Não há alguns estímulos que suscitam, necessariamente, este ou aquele reflexo, mas uma estrutura que demanda do organismo uma resposta que só pode ser obtida se esta demanda se apresentar ao ser vivo como significativa. Ao reconhecer este fato, fica difícil enxergar o comportamento enquanto coisas em si “que existiriam *partes extra partes*” ou no âmbito corporal ou no nervoso (SC, 244; 251). Tendo sido, pois, suficientemente trabalhada a questão do comportamento na esfera da vida animal, o autor intenta agora iniciar a investigação no que diz respeito à ordem humana. Veremos a seguir como se desenvolve sua argumentação.

Segundo Merleau-Ponty,

a filosofia não dispõe de uma ideia da consciência e de uma ideia da ação que tornariam possível entre elas uma comunicação interior. (...) Em última análise, a consciência é definida pela posse de um objeto de pensamento ou pela transparência para si mesma, e a ação, por uma série de acontecimentos exteriores entre si (SC, 248; 255).

---

<sup>11</sup> Sejam elas definidas enquanto passividade do organismo em relação ao meio, como querem os behavioristas, ou como uma espécie de constituição por parte do indivíduo dos elementos do meio, como defendem os psicólogos introspeccionistas ou mesmo a filosofia intelectualista.

Essa impossibilidade de conjugar ação e consciência se desdobra ainda na dificuldade em compreender a percepção, pois se não há comunicação entre essas duas esferas como podemos perceber os objetos que se encontram fora de nós, na natureza? Merleau-Ponty se valerá então do exemplo da percepção infantil para tentar esclarecer esta questão. Segundo ele, a criança, antes de perceber as coisas do mundo percebe as coisas no mundo em relação aos outros seres humanos com os quais ela convive. Nas palavras do autor: “a percepção é um momento da dialética viva de um sujeito concreto, participa de sua estrutura total e, correlativamente, tem como objeto primitivo não o ‘sólido não organizado’ mas as ações de outros sujeitos humanos” (SC, 251; 258).

No entanto, não basta partir dos “caracteres descritivos” da percepção para compreendê-la – por não dispormos, enquanto filósofos, de uma noção de consciência que seja satisfatória. Aqui reside outra crítica endereçada à psicologia porque ela se ocupa somente dos “conteúdos (...) através dos quais” os objetos da experiência nos são dados; a psicologia “nunca leva até as últimas consequências a explicitação da experiência” (SC, 251-2; 258-9). O autor, então, tentará chegar onde a psicologia não vai, continuando sua descrição partindo da percepção infantil. Não se tratando, porém, de fazer o caminho consciência-percepção, mas o contrário, partir da percepção para se chegar a uma noção de consciência que não caia no dualismo e nas antinomias das quais o autor trata exaustivamente neste livro e que serão novamente trabalhadas na *Fenomenologia*.

Antes de os objetos da natureza se colocarem como “coisas” à visão, é uma significação humana que aparece:

Um rosto é um centro de expressão humana, o invólucro transparente das atitudes e dos desejos do outro, o lugar do aparecimento, o ponto de apoio quase imaterial de uma multiplicidade de intenções. Decorre daí que nos parece impossível tratar como uma coisa um rosto ou um corpo, mesmo morto (SC, 253; 260).

Como observamos acima, existe um sentido humano naquilo que percebemos, tudo é imediatamente investido deste sentido e ele “salta aos olhos” da criança que o observa. Este sentido deve, porém, possuir algo de especial que o faça aparecer enquanto significativo, e é neste momento que novamente a noção de forma será importante, o autor vai inclusive propor-lhe uma definição:

A forma é uma configuração visual, sonora, ou mesmo anterior à distinção dos sentidos, em que o valor sensorial de cada elemento é determinado pela sua função no conjunto e varia com ela. (...) Essa mesma noção de forma permitirá descrever o modo de existência dos objetos primitivos da percepção. Estes são, como dizíamos, mais do que conhecidos como objetos verdadeiros, vividos como realidades (SC, 255; 262-3).

Fica clara a importância da corporeidade, já que não se trata de compreender os objetos externos segundo categorias intelectuais, mas de experimentá-los a partir das características sensíveis que eles mostram ao corpo próprio. Sobre um jogo de futebol, por exemplo, Merleau-Ponty nos diz que o campo não é dado ao jogador como coisa a ser examinada, mas “está presente para ele como o termo imanente de suas intenções práticas”, e a consciência neste caso não é nada além da “dialética do meio e da ação” (SC, 256; 263).

Aceitando esse ponto de vista, como justificar a percepção do mundo enquanto unidade e mesmo a transcendência desse mundo? Como explicar o fato de eu e outro ser humano compartilharmos de um mesmo *Umwelt* sem que sejam encontradas divergências consideráveis entre o meu ponto de vista e o de outrem? Nas palavras de Merleau-Ponty, “como, através desses materiais, uma unidade de sentido irreduzível é apreendida” (SC, 258; 265)?

Para responder a essa questão o autor apela para um conceito proveniente da teoria de Goldstein. Tudo começa, na verdade, pela diferença entre o homem e os outros animais: “O que define o homem não é a capacidade de criar uma segunda natureza – econômica, social, cultural – para além da natureza biológica, é sobretudo a capacidade de superar as estruturas criadas para criar outras” (SC, 265; 272). Como no caso do doente de Goldstein, que não consegue se “desgrudar” do real, os outros seres vivos estão necessariamente ligados a ele, não possuindo, pois, capacidade de abstração criativa.

A atitude categorial aparece, então, como a capacidade de se orientar no possível, no mediato. O homem consegue, dessa maneira, se relacionar com o mundo de uma maneira diferente daquela dos outros seres vivos. Sendo assim, a percepção chamada pelo autor de vivida terá em si prefigurado o conhecimento de um universo (SC, 267; 274). No entanto, não podemos resumir essa atitude à esfera do psiquismo puro, não só pelas inúmeras descrições que afirmam a relevância do corpo na percepção do mundo como também pela posição de Merleau-Ponty que intenta ultrapassar os dualismos.

Étienne Bimbenet afirma que, nesse ponto d’*A estrutura do comportamento* Merleau-Ponty descobre, a partir da análise dos comportamentos das ordens inferiores, uma espécie de superioridade da ordem humana. Segundo o comentador “a ordem humana é um conjunto de comportamentos que acabam por nos *liberar* da natureza” (BIMBENET, 2000, p. 28 – itálicos nossos; tradução nossa). Essa liberação marcaria, então, uma diferença capital entre o ser humano e o animal – ordem imediatamente inferior. Segundo Waelhens, o que caracteriza a ordem vital é a impossibilidade de projetar um mundo diante de si, os animais vivem, portanto,

no concreto, “o animal não consegue (...) se abstrair de sua própria situação material” (WAELHENS, 1978, p. 27 – tradução nossa).

Ora, na *Fenomenologia da percepção* observamos uma passagem um tanto similar a essa, que, no entanto, não se refere à ordem animal, mas a Schneider, o doente longamente estudado por Gelb e Goldstein: “O normal *conta com* o possível, que assim adquire, sem abandonar seu lugar de possível, um tipo de atualidade; no doente, ao contrário, o campo do atual limita-se àquilo que é encontrado em um contato efetivo, ou ligado a esses dados por uma dedução explícita” (Php, 127; 157-8). Como a atitude categorial – atributo que pertence unicamente à ordem humana e que, para Bimbenet, é o fator responsável por essa liberação do homem em relação à natureza – é “a capacidade de se orientar com relação ao possível, ao mediato, e não com relação a um meio limitado” (SC, 266; 274), diremos, então que Schneider não faz mais parte da ordem humana? Tendo em vista a dificuldade que Schn. possui em fingir que é outra pessoa – a pedido de seus médicos – e o fato de que “o que permanece impossível para o animal é a representação de uma situação fictícia” (WAELHENS, 1978, p. 28 – tradução nossa), ambos fazem parte, agora, de uma mesma ordem?

Caso assumamos a postura de Bimbenet (2000, p. 28 – tradução nossa), para quem “através da atitude categorial o homem não aparece mais somente como uma consciência incorporada à natureza, mas também como uma consciência naturante que se libera da natureza”, fica difícil compreender como a doença de Schn. impossibilita sua “liberação” frente à natureza. No entanto, o comentador possui uma explicação para essa questão:

O caso Schneider deve ser lido em dois sentidos: como vimos, um déficit da atitude categorial atinge a significação global e indecomponível de sua existência; mas, inversamente, é por um órgão sensorial particular, a visão, que a atitude categorial foi tocada, o que prova que não se saberia conceber o espírito independentemente de seus conteúdos particulares, perceptivos, motores ou afetivos, que os realizam concretamente (BIMBENET, 2000, p. 55 – tradução nossa).

Porém, Merleau-Ponty nos diz, em seu livro de 1945, que não é graças a um distúrbio visual que Schneider apresenta as tantas dificuldades – motoras, sexuais, linguísticas e mesmo de representação espacial externa e de seu próprio corpo – observadas pelos médicos, mas sim à degradação do “esquema corporal” do indivíduo. Por essa razão, a compreensão da consciência humana como inteiramente “liberada” da natureza, ou mesmo naturante, como quer Bimbenet, não está de acordo com a teoria merleau-pontiana, incluindo-se aquela encontrada n’*A estrutura do comportamento*.

Neves (2016, p. 42) afirma sobre essa questão que

Merleau-Ponty apresentará na *SC* a consciência como sendo *ela também* uma forma. Nesse momento, a tese pretende indicar que, se aquela consciência *para a qual* a forma é forma também *é ela mesma* uma forma, ela estará enraizada nas dialéticas inferiores do comportamento, permanecendo nesse sentido dependente da facticidade de seu corpo biológico.

Isso ocorre porque existe uma dependência entre as três ordens, segundo Merleau-Ponty “não podíamos simplesmente justapor essas três ordens, e cada uma delas, não sendo uma nova substância, deveria ser concebida como uma retomada e uma ‘nova estruturação’ da precedente” (*SC*, 278; 286), por isso o fenomenólogo fala de dialéticas e não de categorias. As ordens são, na verdade, dependentes umas das outras, pois a análise empreendida por ele mostra que há uma liberação da superior em relação à inferior, mas, ao mesmo tempo, uma fundação da primeira na segunda (*idem*).

Dessa feita, o homem não é “um anima racional”, não há instintos sobre os quais viria uma razão ou um espírito sobrepor-se, e “o corpo no sujeito normal, contanto que não o separemos dos ciclos espaço-temporais que traz em si, não é distinto do psiquismo” (*SC*, 274; 281). Por essa razão, afirmamos que a tese de Bimbenet representa uma posição que o próprio Merleau-Ponty rejeita. Caso assumíssemos a postura do comentador, teríamos que estabelecer o caráter inerte da natureza, que seria reduzida a um campo onde a ação humana de maneira ilimitada poderia vir a se efetivar. Porém, “não agimos apenas com o espírito” (*SC*, 274; 282). Assim sendo, a “liberação do homem”, a nosso ver, seria um tanto problemática, já que como esclarece o próprio Merleau-Ponty, a terceira dialética, a da Ordem Humana, “não pode ser concebida *fora das situações concretas* em que se encarna” (*SC*, 274; 282 – itálicos nossos), o mundo natural não pode, portanto, ser algo inerte onde viríamos a agir, algo que só faz apresentar obstáculos à ação humana e que, portanto, uma libertação seria necessária.

O *Umwelt* do homem mesmo, ainda que não seja de pronto correspondente à natureza experimentada pelos animais, não pode ser restrito às criações humanas. O mundo, ao mesmo tempo que é o solo originário de onde nascem todas as minhas experiências e criações também representa uma limitação para mim enquanto ser encarnado. Esta discussão será melhor desenvolvida pelo fenomenólogo no capítulo sobre “A Liberdade” do livro de 1945. Como acreditamos em uma espécie de continuidade teórica entre *A estrutura e a Fenomenologia*, ainda que o método mude e, nesta última, a percepção passe a ser investigada de dentro, a partir da experiência propriamente humana, as ideias de Merleau-Ponty, a nosso ver, se complementam.

Há, como afirma De Waelhens<sup>12</sup>, inúmeras ambiguidades no livro sobre o qual estamos trabalhando – e na obra de Merleau-Ponty como um todo – isso não deve ser tomado como uma falha, mas uma característica de seu pensamento e de sua maneira de fazer filosofia. Dentre essas diversas questões ambíguas, aquela que se refere à consciência é particularmente trabalhosa, já que a consciência é, ao mesmo tempo, “uma região do ser” e “um tipo particular de comportamento” (SC, 278; 285). Por essa razão, o autor se empenhará em compreender as relações entre a consciência como “milieu universel” e aquela enraizada nas dialéticas. Tendo em vista o fato de que a atitude categorial, longe de nos liberar da natureza está, na verdade, assentada no corpo – que nesse momento da teoria merleau-pontiana ainda está diretamente ligado a sua configuração biológica – resta compreender de que maneira essa relação se dá no interior d’*A estrutura do comportamento*. Por esse motivo, devemos, agora, nos dirigir ao exame da consciência perceptiva à luz do último, e mais importante, capítulo do livro sobre o qual nos debruçamos.

### **3 O corpo próprio e a consciência perceptiva**

#### **3.1 Senso comum, realismo empírico, filosofia criticista: três (im)possibilidades de compreender a percepção**

Neste momento final de seu trabalho, Merleau-Ponty tratará do problema da relação entre interior e exterior tendo como principais interlocutores grandes nomes da história da filosofia. Além disso, ele irá se reportar também ao senso comum – ou consciência ingênua – a fim de analisar os pontos fracos das teorias filosóficas e da nossa própria percepção ordinária, na medida em que ela foi teorizada por filósofos e cientistas, por exemplo.

Começando sua análise sobre a consciência ingênua e a maneira como a percepção se dá para ela, o autor esclarece que, ainda que muito se tenha afirmado que se trata de uma consciência realista, devemos compreender, antes, a diferença entre “a percepção falada e a percepção vivida” (SC, 281; 287). Isso se deve ao fato de que quando percebemos, segundo o senso comum, não acreditamos ver um duplo interno do mundo, como afirmam os realistas, mas o mundo mesmo aparecendo de maneira perspectiva. “Parece-me (...) que minha percepção é como um feixe de luz que revela objetos no lugar em que estão e que manifesta a presença

---

<sup>12</sup> Cf. o “Prefácio” de *A estrutura do comportamento*, além da tese de De Waelhens (1978).



deles, até então latente” (SC, 282; 288). Do que decorre o caráter perspectivo e inacabado das coisas, por elas se apresentam sempre de forma parcial.

Seria um erro, porém, acreditar que esse caráter incompleto representa uma falta, ou um mal-entendido da realidade. Ele é, para a consciência ingênua, a maneira mesma das coisas se manifestarem e, podemos dizer, aquilo que, por excelência, as fazem “coisas”: “É essa perspectiva que faz que o percebido possua nele mesmo uma riqueza oculta e inesgotável” (SC, 282; 288). Poderíamos acusar essa tese de subjetivista, mas, para o fenomenólogo, é exatamente o inacabamento que me dá margem para viver e perceber um mundo mais rico do que aquele que temos experiência de fato (SC, 283; 289), essa percepção nos daria, assim, um mundo “real”.

Adotando essa, posição somos capazes de criticar tanto o empirismo quanto o intelectualismo, já que:

para sermos justos com nossa experiência direta das coisas, precisaríamos manter ao mesmo tempo, contra o empirismo, que elas estão para além de suas manifestações sensíveis e, contra o intelectualismo, que elas não são unidades da ordem do juízo e que se encarnam em suas aparições (SC, 284; 290).

As coisas para a experiência direta são “seres perspectivos”, onde as partes escondidas não se revelam completamente, apresentando “pouco a pouco” seus aspectos. Porém, eu posso, como nos diz o autor, apreender a coisa mesma que transcende aquele aspecto que me é dado, apesar de ele não representar a coisa inteira. A coisa, para a consciência ingênua, pode ser definida como “uma transcendência aberta contudo ao meu conhecimento” (SC, 284-5; 291). Não se trata, assim, de uma tese, como a do idealismo kantiano para o qual o *noumeno* jamais será conhecido; na experiência imediata eu tenho acesso à coisa mesma, só que de maneira incompleta, perspectiva.

Portanto, a consciência ingênua não é o que causa as ações do corpo, mas, com efeito, se exprime nele. Sua ação na natureza não é de caráter causal, mas faz “explodir no campo fenomênico uma intenção [e um] ciclo de gestos significativos” (SC, 286; 292 – colchetes nossos). Essa explicação nos leva a uma espécie de “relação mágica” entre a percepção e a coisa percebida, tal consciência mágica deve, pois, ser explicada (SC, 286-7; 293). E é, nesse ponto exato, que a teoria da consciência ingênua apresenta sua falha<sup>13</sup> já que, ela também, mantém

---

<sup>13</sup> Aqui, observamos mais uma vez a maneira como Merleau-Ponty apresenta suas teses. Ele começa por analisar as teorias correntes sobre determinado assunto, neste momento a percepção, mostrando as insuficiências dessas, para posteriormente propor, não soluções, mas outras perspectivas possíveis sobre aquele tema e que, a seu ver, condizem com a descrição fenomenológica do mundo.

separados os domínios ou as categorias do comportamento: “O ego, como centro do qual emanam suas intenções, o corpo que as porta, os seres e as coisas aos quais elas se dirigem não são confundidos: mas são apenas três setores de um campo único” (SC, 287; 293).

Ou seja, caso estejamos de acordo com a teoria da consciência ingênua, teremos que explicar diversos pontos um tanto complicados, sendo esta “relação mágica” entre consciência, corpo e mundo, um dos mais difíceis. Já que, segundo Merleau-Ponty, há casos – como a doença – em que essa continuidade é rompida, o corpo, ao invés de se mostrar como encarnação da consciência, lhe oferece resistência:

Já que um ferimento nos olhos basta para suprimir a visão, isso significa que vemos através do corpo. Já que uma doença basta para modificar o mundo fenomênico, isso significa que o corpo põe um filtro entre nós e as coisas. Para entender esse estranho poder que ele tem de conturbar todo o espetáculo do mundo, somos obrigados a renunciar à imagem que a experiência direta nos dá dele. (SC, 287; 293).

E essa renúncia ocorrerá em favor do corpo biológico. Abrindo mão do corpo fenomenal em prol daquele descrito pelas ciências cairíamos novamente no pensamento causal.

De maneira geral, a atitude realista é observada, como já dissemos, tanto na psicologia quanto na ciência. Ambas “consideram a percepção e seus objetos próprios como ‘fenômenos psíquicos’ ou ‘interiores’, funções de certas variáveis fisiológicas e psíquicas” (SC, 291; 297), e essas variáveis podem ser compreendidas como aquelas das leis físicas, por exemplo, o que faz da percepção uma parte da natureza, na medida em que esta é compreendida como “um conjunto de acontecimentos ligados por leis” (idem). Tendo admitido isso, o problema, diferentemente daqueles apontados desde o início dessa seção, será “determinar, no corpo, condições adequadas de percepção” (idem). Não é mais pensar em que medida a percepção nos afeta, mas de que maneira o corpo é capaz de “sofrer” as leis da percepção (já que ele é parte da natureza externa).

Também a psicologia da Gestalt sofre com esses preconceitos realistas e, apesar disso, ela não leva às últimas consequências suas próprias descobertas, por essa razão Merleau-Ponty afirma a incompletude da empreitada gestaltista. As leis da física não são “uma explicação *das* estruturas”, mas representam “uma explicação *nas* estruturas” (SC, 292; 298), ou seja, as estruturas são prévias em relação às leis, elas representam um solo originário, préobjetivo que serve como base para toda e qualquer teoria científica, sem que as leis destas lhe sejam impostas de fora, fato que os psicólogos da Gestalt não exploram suficientemente.

A origem dos equívocos realistas, inclusive aqueles da teoria da Gestalt, se referem exatamente à ignorância dessas estruturas originárias:

A relação dos aspectos perspectivos com a coisa que eles nos apresentam não se reduz a nenhuma das que existem no interior da natureza: não é, como vimos, nem a relação do efeito com a causa nem a da função com a variável correspondente. Todas as definições do realismo vem justamente do desejo de converter numa ação causal essa relação original e inserir a percepção na natureza (SC, 293; 299).

Resta, assim, uma grande questão a ser pensada: como podemos compreender a coisa enquanto uma se ela mostra, na verdade, inúmeros perfis a meu corpo e a minha consciência? Usando as palavras do autor: “Como imagens retinianas tão diferentes conforme o ponto de vista irão ‘dar à alma’ o meio de perceber uma mesma coisa sob múltiplos perfis? (SC, 293; 299). As explicações que tem como base a associação de lembranças caem no mesmo problema da causalidade, seja ela psíquica, fisiológica ou um misto dos dois, não sendo, pois, aquilo o que busca nosso autor.

Para Merleau-Ponty, “o espetáculo de uma coisa vista através de seus ‘perfis’, essa estrutura original não é nada que possa ser ‘explicado’ por algum processo fisiológico ou psicológico real” (SC, 294; 301). O ponto seria, segundo ele, mais descrever do que explicar, já que a maioria das “explicações” acabam por se valer de algum tipo de causalidade.

Uma possibilidade de compreensão para essa mágica recorrente na experiência perceptiva é a teoria cartesiana do *Cogito*, segundo a qual os poderes ocultos, ou a “mágica”, do realismo filosófico não passam de absurdos. A partir disso pode-se começar a pensar de maneira diferente o problema da percepção. Ainda que Descartes não tenha seguido essa linha “jusqu’au bout”, sua importância é inegável no cenário filosófico que lhe sucedeu. Segundo o cartesianismo, então,

a percepção não podia mais aparecer como o efeito em nós da ação de uma coisa exterior, nem o corpo como o intermediário dessa ação causal; a coisa exterior e o corpo, definidos pelo “pensamento” da coisa e pelo “pensamento” do corpo – pelo significado coisa e pelo significado corpo –, tornavam-se indubitáveis tais como se apresentam para nós numa experiência lúcida, ao mesmo tempo que perdiam os poderes ocultos que o realismo filosófico lhes confere (SC, 297; 303).

Porém, o problema apontado pelo nosso autor refere-se ao não pertencimento dos fatos à esfera do *Cogito*. Ainda que eu seja estreitamente ligado a meu corpo, as coisas “reais” permanecem do lado de fora da consciência, não existe uma unidade entre corpo e consciência apesar de não mais se poder dizer que a segunda “comanda”, no sentido forte do termo, este último.

O *Cogito* permanece, então, um universo de pensamento que não comporta as existências extensas. Ele “dá conta do pensamento de ver, mas o fato da visão e o conjunto dos

conhecimentos existenciais permanecem fora dele” (SC, 298; 304). O problema da concepção cartesiana da consciência perceptiva reside justamente aí, os fatos continuam fora do Cogito sendo-lhes, por conseguinte, negada toda e qualquer possibilidade de verdade, ou clareza e distinção. Seguindo sua problematização em relação à história da filosofia no que diz respeito à relação entre percepção, mundo e consciência, o autor irá discutir com a filosofia criticista, que é herdeira da tradição cartesiana.

Segundo Merleau-Ponty, essa corrente toma de empréstimo uma concepção cartesiana de “conhecimento”; que não seria, como querem os empiristas, um simples contato “cego” com uma coisa que está fora de mim. O que realmente importa é “o movimento contrário pelo qual me separo da coisa para apreender-lhe o *sentido*” (SC, 300; 306). Não se trata, portanto, do que ocorre no momento em que me ponho em relação com o mundo, mas a maneira pela qual me afasto dele e compreendo o “sentido” das coisas.

Dessa forma, “conhecer é pois sempre apreender um dado em certa função, sob certo aspecto, ‘enquanto’ ele *me* significa ou *me* apresenta alguma estrutura” (SC, 300; 306 – itálicos nossos). Observamos nessa passagem uma referência ao sujeito que conhece de maneira absoluta, presente nas filosofias intelectualistas por excelência. Veremos a seguir que esse sujeito, além de estar em contato com o mundo, de alguma maneira o constitui a partir de algumas categorias presentes *a priori* em sua consciência.

Nosso autor esclarece então, após ter analisado a perspectiva da consciência ingênua, a das ciências e a da psicologia, que nenhuma delas consegue resolver a questão colocada: “Não é o olho, não é o cérebro, tampouco o ‘psiquismo’ do psicólogo que pode realizar o ato da visão. Trata-se de uma inspeção do espírito na qual os acontecimentos, ao mesmo tempo que vividos em sua realidade, são conhecidos em seu sentido” (SC, 301-2; 307-8). Quem daria conta dessa tarefa que contém duas etapas – a vivência empírica dos objetos e o conhecimento “em seu sentido” – seria “um modo de consciência mais originário” (SC, 302; 308). Entramos aqui, propriamente, na maneira criticista de conceber a percepção.

Segundo essa teoria, “a única maneira, para uma coisa, de agir sobre um espírito, é oferecer-lhe um sentido, manifestar-se a ele” (SC, 302; 308), apenas a partir dessa manifestação que a coisa poderá ser conhecida. Como dissemos, uma consciência será capaz de perceber essa coisa e conhecê-la, não sendo, porém, uma consciência qualquer, mas “um pensamento constituinte ou naturante que funda interiormente a estrutura característica dos objetos” (SC, 302; 308). Ou

seja, não é o espetáculo do mundo que contém em si mesmo um sentido, mas a consciência que percebe a manifestação deste mundo que o confere a este último.

Por essa razão, há um papel constituinte por parte da consciência intelectualista: “O idealismo transcendental, fazendo do sujeito e do objeto correlativos inseparáveis, garante a validade da experiência perceptiva na qual o mundo aparece em pessoa e, entretanto, como distinto do sujeito” (idem). O idealismo que, dessa forma, seria uma espécie de “salvador” da percepção, poderia resolver o problema sem mutilar o ato perceptivo ou cair em possíveis contradições.

Segundo Merleau-Ponty, todavia, a própria consciência reconhece sua dependência em relação ao corpo, já que a situação deste no meio determina o que será ou não conhecido e a maneira como esse conhecimento se dará. E,

nesse sentido, ela aparece como uma parte do mundo, já que pode ser inserida nas relações que o constituem. Parece comportar dois aspectos: de um lado ela é meio ambiente de universo, pressuposta por toda afirmação de um mundo; de outro é condicionada por ele (SC, 303; 309).

O criticismo deverá então estabelecer essas duas categorias de conhecimento, aqueles em que o corpo tem participação e outro para o qual a consciência é somente “milieu d’univers”.

### **3.2 Crítica à proposta transcendental da percepção**

A partir das análises empreendidas até aquele momento, o autor nos diz que poderia ser afirmada uma espécie de adoção da perspectiva da atitude transcendental, que, segundo ele, é “uma filosofia que trata toda a realidade como um objeto de consciência” (SC, 306; 311). Sendo que essa consciência é capaz de dar uma coesão às três formas de unidade – matéria, vida e espírito – que não são mais “três ordens de realidade ou três espécies de seres” (SC, 306; 312). Existe, portanto, uma significação na natureza, dada justamente por essa consciência que é “condition de possibilité” e “fondement” das três ordens citadas.

A impossibilidade de aceitar essa perspectiva diz respeito ao corpo, melhor dizendo, à maneira como o corpo é compreendido segundo a tradição criticista, e com a qual nosso autor não pode concordar. Segundo ele, dizer que a consciência “age sobre o corpo” não é razoável, já que

vimos que o corpo não é um mecanismo fechado sobre si mesmo, sobre o qual a alma poderia agir de fora. (...) Dizer que a alma age sobre ele é supor erroneamente uma noção unívoca do corpo e sobrepor-lhe uma segunda força que dá conta do significado espiritual de certas condutas (SC, 307; 313).

Não há, portanto, separação entre corpo e consciência, como o fenomenólogo adiantara nas páginas anteriores d’*A estrutura*. A consciência não pode ser compreendida como algo vindo de fora e que explica as reações do corpo concebido como um mecanismo cego. Da mesma

maneira, esse “fora” não pode ser um espaço objetivo e definido facilmente a partir das três dimensões usuais, sendo a profundidade “somente a largura vista de perfil”.

Poder-se-ia, então, adotar outra postura, segundo a qual o corpo não é mais um “ajuntamento” de matéria inerte, estando a consciência, necessariamente, imersa ou misturada nele. O corpo torna-se, assim, portador de uma dialética, e os problemas propostos até então desaparecem como que por mágica. Não se trata mais de abstrair a consciência de sua encarnação efetiva, e nem colocar o corpo como mecanismo. Existe, segundo o autor, uma “consciência absoluta diante da qual o corpo e a existência individual não passam de objetos” (SC, 309; 315). Essa consciência não se preocupa em exprimir as propriedades vitais dos objetos, mas somente aquelas “verdadeiras”. Voltamos, então, a uma perspectiva idealista da relação entre exterior e interior, onde o espírito, ainda que esteja misturado a um corpo, estabelece as categorias segundo as quais é possível conhecer o mundo, mesmo que este conhecimento ocorra a partir da mediação corporal.

Novamente os problemas parecem desaparecer: “as relações da alma e do corpo, obscuros quando tratamos por abstração o corpo como um fragmento de matéria, se esclarecem quando vemos nele o substrato de uma dialética” (SC, 310; 316). Dialética essa operada pela consciência. Segue-se dessa maneira que tudo aquilo que ocorre fora da consciência só pode ser concebido como “objetos de consciência” ou “significações”. O problema que se põe não é mais de saber sobre a relação entre sujeito e mundo, mas sim entre “sujeito epistemológico e (...) seu objeto” (idem). As categorias da discussão mudariam, toda relação com o mundo passando a ser, assim, uma relação de conhecimento ou desconhecimento, jamais uma relação imediata e ingênua com um mundo que sempre possui sentido para o indivíduo que o habita, mesmo que este não consiga apreendê-lo enquanto sentido préobjetivo e nascente.

Resta saber, portanto, as razões pelas quais, apesar da trajetória levar a uma teoria criticista, a conclusão de Merleau-Ponty não está de acordo com essa corrente. É uma questão básica o que impede tal identificação; a saber a relação entre a alma e o corpo. Como dissemos acima, para a atitude transcendental, essa querela não passa de um falso problema, pois consciência e corpo possuiriam uma relação intrínseca e necessária onde aquela permitiria o bom funcionamento deste último.

A principal discordância em relação a uma possível atitude transcendental reside, basicamente, na noção de forma tão cara à teoria merleau-pontiana. Segundo ele, “o que há de mais profundo na ‘Gestalt’ da qual partimos não é a ideia de significado, mas a de *estrutura*, a junção de uma

ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido” (SC, 313; 319). Sendo assim, não é tanto às significações que devemos nos reportar, mas à estrutura, ao todo que se coloca diante de nós de maneira “contingente”, decorrendo justamente dessa contingência a ideia de perspectiva. Não é a um mundo fechado e constituído, como aquele da consciência idealista, a que nos referimos, mas a esse arranjo “preche de significado” exemplificado, aqui, pela noção de forma.

Sobre a diferença entre sua atitude e a atitude transcendental, o fenomenólogo esclarece:

Não existe uma essência do pensamento que receberia por uma contingência de nossa organização nervosa e como condição de existência as formas particulares do “pensamento visual” e do “pensamento auditivo”. As pretensas condições de existência são indiscerníveis no todo com o qual colaboram *e reciprocamente a essência do todo não pode ser pensada concretamente sem elas e sem sua história constitutiva*. As relações da matéria com a forma no objeto organismo e as relações da alma com o corpo encontram-se através disso concebidas de um modo diferente do pensamento criticista (SC, 315; 321).

O criticismo recusa o problema das relações entre alma e corpo por lhes conferir um caráter puramente teórico, enquanto eles aparecem também na vida prática, por exemplo, quando uma das funções sensoriais se encontra comprometida. É nesse momento que passamos a compreender o todo de que fala o autor, pois, quando seu funcionamento é perfeito, ele passa despercebido, como no caso da comunhão entre o jogador e o campo de futebol.

Novamente Merleau-Ponty se valerá da noção de comportamento para esclarecer as questões que vem sendo trabalhadas até aquele momento. Segundo ele:

O comportamento, longe de ser uma coisa que existe em si, é um conjunto significativo para uma consciência que o considera; mas era ao mesmo tempo e reciprocamente para mostrar na “conduta da expressão” o *espetáculo de uma consciência* sob nosso olhar, o de um espírito *que vem ao mundo* (SC, 317; 323).

Não se trata de estabelecer uma consciência constituinte, ou de sobrevoos, mas de encarnar a consciência no mundo, colocá-la necessariamente em relação com a materialidade, trata-se ainda de resolver a dependência perene entre corpo e consciência: “os dois termos [corpo e consciência] nunca podem se distinguir completamente sem deixar de ser” (SC, 318; 324 – colchetes nossos). Nosso autor, no entanto, não intenta identificar essas duas regiões de ser. Segundo ele, corpo e consciência não são redutíveis um ao outro, mas também não podem ser inteiramente separados. Ao nos depararmos com isso, podemos levantar, novamente, a questão da ambiguidade descrita no prefácio d’*A estrutura*, bem como mencionada pelo próprio Merleau-Ponty. Longe de ser um problema ou uma contradição lógica, essa ambiguidade é constituinte do ser humano. A conexão empírica entre corpo e alma é “fundada na operação originária que instala um sentido em um fragmento de matéria, fazendo-o nela habitar, aparecer,

ser” (SC, 318; 324). Observamos aqui, novamente, menção a essa camada originária que será trabalhada com mais atenção no livro de 1945. Devemos, pois, voltar à noção de estrutura para tornar compreensível “ao mesmo tempo a distinção e a união entre a alma e o corpo” (SC, 318; 325).

Caso identifiquemos a percepção a um “conhecimento das coisas existentes”, compreendendo existentes como aquilo que atinge diretamente meus sentidos, ela não pode ser nada além de uma “consciência individual” (SC, 320; 327), já que não posso ter certeza da maneira pela qual outros seres humanos percebem o azul do céu que está disposto diante de todos nós. No entanto, afirmar essa posição é ser demasiado simplista, pois o céu ao qual nos reportamos todos é o que o autor chama de “texte originaire” que, necessariamente, possui um sentido. Estaríamos, assim, em relação com esse sentido originário, o que nos proporciona uma percepção mais ou menos homogênea de uma mesma coisa: “o significado que encontro em um conjunto sensível já lhe era aderente. (...) O significado é encarnado” (SC, 321; 327).

A fim de ilustrar esse raciocínio, Merleau-Ponty cita o exemplo de dois sujeitos que observam um cubo de madeira, e diz que a “estrutura total do cubo é a mesma tanto para um quanto para outro” (SC, 321; 328). O que difere é a visão particular que cada um possui, a perspectiva segundo a qual o sujeito 1 observa o cubo, que não pode ser identificada àquela do sujeito 2. Em um momento anterior do livro o filósofo já mencionara esse perspectivismo e o colocara como também constitutivo da experiência perceptiva. É justamente a impossibilidade de ver o cubo inteiramente que me dá sua existência real já que “se todos os lados do cubo pudessem ser conhecidos de uma só vez, eu não estaria mais lidando com uma coisa que se oferece pouco a pouco à inspeção, mas com uma ideia que meu espírito possuiria verdadeiramente” (SC, 322; 328). É à opacidade do mundo que a percepção se dirige, e é isso o que ela encontra, não uma transparência completa e acessível.

Ao descrever o corpo, de acordo com a ciência por exemplo, transformamos em “significado a perspectiva vivida que, por definição, não é uma” (SC, 325; 331), e também a relação entre alma e corpo se apresenta de maneira diversa caso pensemos segundo a categoria do “vivido” e não das significações:

Reduzida a seu sentido positivo, a conexão da alma e do corpo nada mais significa do que a exceção do conhecimento por perfis, ela parece ser um prodígio apenas se, por um preconceito dogmático, afirmamos que todas as entidades de que temos experiência deveriam nos ser dadas “integralmente”, como os significados pretendem sê-lo (SC, 325; 331-2).



O grande problema repousa na pretensão das significações de dar conta de tudo. As essências, tomando essa palavra no sentido clássico, ao intentarem estabelecer uma experiência das coisas “inteiramente”, acabam por impossibilitar a percepção e o conhecimento. Merleau-Ponty já esclarecera que a incompletude da percepção, longe de ser um problema é, na verdade, parte constitutiva desta e ao ser encarada de maneira positiva acaba por auxiliar na compreensão da experiência perceptiva. Eu tenho a “impressão” de ver o cubo inteiro, mesmo que três de suas faces sempre me sejam escondidas, devido à percepção mesma, que me dá, virtualmente, aquilo que não vejo.

Todas as tentativas de explicar a percepção partem de um mesmo problema: “a consciência aparece, de um lado, como parte do mundo e, de outro, como coextensiva ao mundo” (SC, 327; 333), porque ela é, ao mesmo tempo, dependente do corpo físico e aquilo que permite que este corpo possa “compreender” os dados sensíveis.

Nosso autor inverte as categorias mais gerais do conhecimento, pois “o percebido não é um efeito do funcionamento cerebral, é seu significado” (SC, 329; 335). Não há, portanto, uma precedência orgânico-nervosa dos conteúdos de percepção em relação ao percebido, este se dá de maneira originária e só posteriormente deveria ser alvo de uma tematização, seja da ciência, da psicologia ou mesmo da filosofia.

A experiência perceptiva enquanto “constituente” de um mundo prévio àquele da ciência contém em si uma ambiguidade. A estrutura ambígua da percepção ocorre porque “é verdadeiro dizer que minha percepção é sempre um fluxo de eventos individuais e o que há de radicalmente contingente no perspectivismo vivido da percepção dá conta da aparência realista”; em contrapartida, “também é verdade dizer que minha percepção acede às próprias coisas, já que essas perspectivas são articuladas de uma maneira que torna possível o acesso a significações individuais, já que elas ‘apresentam’ um mundo” (SC, 331; 338). Por isso dissemos que o movimento geral da consciência é invertido, parte-se agora da experiência perceptiva para explicar, inclusive, os dados de significação.

Entretanto, como podemos explicar o fato de uma aparente contradição ser capaz de dar origem a todas as nossas experiências sensíveis? Isso se deve a uma relação mágica, ou misteriosa, entre o mundo e o eu, intermediada justamente pelo corpo: “A imagem retiniana, à medida que a conheço, não é ainda produzida pelos raios luminosos que partem do objeto, mas esses dois fenômenos se parecem e se correspondem de uma *maneira mágica* através de um intervalo que ainda não é espaço” (SC, 332; 338 – *italicos nossos*).

Para que seja possível compreender o fenômeno da percepção, sem recorrer à causalidade ou às teses realistas, é necessário apreender “sem confundi-la com uma relação lógica, a relação vivida dos ‘perfis’ com as ‘coisas’ que eles apresentam, das perspectivas com os significados ideais que são visados através delas” (SC, 332; 339). E isso só será passível de ocorrer caso nos reportemos à percepção enquanto experiência “originaire” e nos valhamos da noção de intencionalidade que será trabalhada com mais atenção posteriormente. Isso tendo em vista o fato de que ciências e filosofias atribuem à causalidade um papel demasiado decisivo, segundo Merleau-Ponty, “coloca-se o corpo humano no meio de um mundo físico que seria ‘causa’ de suas reações” (SC, 202; 208). Este mundo, completamente exterior ao sujeito e que não possui com ele qualquer relação de proximidade ou de co-pertencimento, seria, a nosso ver, o mundo objetivo da ciência, e as reações causais simples reflexos analisáveis pelo método científico. Veremos, no entanto, que nem a causalidade e nem esse “mundo físico” dão conta da totalidade da experiência humana; mais que isso, a ideia é deixar claro que existe uma dependência do espaço externo – objetivo – em relação ao espaço corporal, sendo o primeiro não resultante do segundo, mas justamente o contrário<sup>14</sup>, daí a necessidade de uma nova abordagem para a experiência perceptiva que não se resuma aos pressupostos da causalidade nem àqueles idealistas.

Seria então razoável esperar que essa consciência separada do mundo, ou melhor, que tem seu próprio mundo, consiga ter acesso aos objetos perceptivos? Segundo Ferraz (2006, p. 44), “a percepção não é a consciência intelectual criticista, que jamais toca a matéria, da qual apreende somente a estrutura inteligível; ela se relaciona com as *Gestalten* pelas quais o universo se manifesta.” É necessário, dessa forma, uma via de acesso diversa às formas que são, segundo tanto Merleau-Ponty quanto o comentador citado, o modo de manifestação do mundo à percepção humana.

Essa importância capital da percepção deve-se ao fato que “se entendemos por percepção o ato que nos faz conhecer as existências, todos os problemas nos quais acabamos de tocar se reduzem ao problema da percepção” (SC, 338; 344). Ou seja, comportamento, estrutura, forma, psicologia da Gestalt, crítica às ciências e à tradição filosófica; tudo isso está diretamente ligado ao problema da percepção, à dificuldade em se compreender a dualidade das noções de “estrutura e significação” (idem).

---

<sup>14</sup> Por esse motivo retomar as críticas feitas por Merleau-Ponty à causalidade em ciência e psicologia, como fizemos aqui e continuaremos no próximo capítulo.

Já mencionamos que o mundo se apresenta por formas, e não por elementos isolados que demandariam um tipo de compreensão baseado em relações causais. A forma é, ao mesmo tempo, “um conjunto que tem um sentido” e uma constituição autônoma, em certa medida, que “se altera ou se reorganiza diante de nós como um espetáculo” (SC, 338; 344-5). Sendo assim, ao mesmo tempo que as formas nos apresentam o mundo elas impedem que o vejamos de maneira completa, transparente e acabada.

O sentido do qual fala Merleau-Ponty não corresponde àquele do criticismo, mas está fundado em um domínio anterior à inteligência e à problematização. Segundo ele,

A “coisa” natural, o organismo, o comportamento do outro e o meu existem apenas por seu sentido, mas o sentido que *jorra* neles ainda não é um objeto kantiano, a vida intencional que os constitui ainda não é uma representação, a “compreensão” que dá acesso a eles ainda não é uma inteligência (SC, 339; 345 – itálicos nossos).

O lugar que funda todas essas categorias mencionadas pelo autor é, a nosso ver, o campo pré-objetivo, o mundo tal como ele se apresenta aos sentidos, e que tem, ele mesmo, um sentido ao qual nossa percepção deve, sem intermediários ou pré-juízos, acessar. A descrição desse mundo, bem como a crítica das teorias que o deixaram inacessível à percepção, são alguns dos pontos que serão tratados por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*. Neste livro, que trabalharemos a seguir de forma detida – analisando principalmente as questões do corpo, da percepção e da dependência do espaço em relação a esses dois últimos –, ocorre uma tentativa de compreender o mundo-da-vida do alto, e não mais “partindo ‘de baixo’” como ocorrera n’*A estrutura*. Segundo Barbaras, ainda que no livro de 1938 Merleau-Ponty tenha se dedicado ao estudo do comportamento em geral, na *Fenomenologia* “é o sujeito do comportamento, a saber, o *corpo próprio*, que está em primeiro plano” (BARBARAS, 1997, p. 17 – tradução nossa). A tarefa agora consiste em descrever a nossa experiência, partindo de dentro, ultrapassando, assim, a perspectiva do espectador estrangeiro, que começou a ser deixada de lado somente neste último capítulo d’*A estrutura*.

Não se trata, porém, do corpo meramente físico, aquele “ajuntamento” de ossos, sangue e carne. Merleau-Ponty se debruçará, na verdade, sobre o corpo próprio como afirma Barbaras, aquele corpo que “vivo como profundamente meu, porque é nele que me experimento, é ele o vetor dócil de minhas intenções, corpo este que *eu sou* antes que de possuí-lo” (BARBARAS, 1997, p. 18 – tradução nossa). Essa questão nos interessa particularmente devido à interdependência existente entre o corpo próprio (ou esquema corporal) e o espaço. Apesar de a ciência e a filosofia estabelecerem que as coisas dispostas no espaço estão ali de forma simultânea não possuindo quaisquer valores diferenciados por se tratar de um lugar isotrópico, não é assim que

Merleau-Ponty concebe a questão do espaço. Retomaremos algumas célebres discussões presentes na *Fenomenologia* – como a doença de Schneider e a questão do movimento abstrato – a fim de embasar nossa hipótese.

## CAPÍTULO II

### Percepção, corpo e espacialidade

#### 1 Os pré-juízos clássicos e o primado da percepção

Seguir o caminho indicado pelo próprio filósofo em questão nos pareceu um tanto interessante. A investigação dos temas mais relevantes para nós, ainda que sucinta em alguns momentos, de forma ordenada pela própria “Table des matières” da *Fenomenologia da percepção* é a maneira que encontramos de compreender as teses de Merleau-Ponty e também de prosseguir na redação deste trabalho.

Sendo assim, tendo em vista nossas questões de interesse, a saber a questão da percepção, do corpo e do espaço, começaremos, juntamente ao autor, investigando a “sensação”, ou, na verdade, as teorias frente às quais Merleau-Ponty se confronta e que tratam deste assunto. Posteriormente, seguiremos nos desdobramentos dessa discussão a fim de chegar na temática da percepção, longamente trabalhada na “Introdução” à *Fenomenologia*, para culminar na discussão acerca do corpo e da espacialidade do corpo próprio, esta última representando a parte fundamental deste segundo capítulo.

A primeira parte da *Fenomenologia da percepção* – sua “Introdução” – representa, a nosso ver, uma reflexão basicamente negativa, já que Merleau-Ponty não se empenha tanto em propor teorias, mas tem como principal objetivo criticar correntes teóricas amplamente aceitas tanto no domínio da filosofia, quanto da psicologia. Além disso, como pode ser observado na maioria dos escritos merleau-pontianos, críticas às ciências e o diálogo com a *Gestalttheorie* se fazem presentes. Esta pretensa negatividade da “Introdução” é importante pois, na medida em que discorda dos grandes nomes da história da filosofia e problematiza os resultados obtidos pelas ciências, sejam elas da natureza ou mesmo as ditas ciências humanas, o autor já aponta para o que, em um momento posterior, se configurará como sua teoria fenomenológica.

#### **1.1 Sensação e Gestalt**

Merleau-Ponty, na “Introdução”, traça um caminho bem definido, partindo da crítica ao empirismo, passando pelas teorias psicológicas associacionistas e da introspecção, para

finalmente chegar ao intelectualismo. A todas essas teorias o autor chama de “Pré-juízos<sup>15</sup> clássicos”, como observamos no título mesmo da “Introdução”, e a intenção do autor, a nosso ver, é possibilitar o “retour aux phénomènes” após findado o exame desses pré-juízos.

Acreditamos que uma das críticas mais fecundas se relaciona ao pressuposto da completude do mundo, base sobre a qual se erige o saber científico. Partindo desse pressuposto, sem, no entanto, admiti-lo, as ciências<sup>16</sup>, longe de esclarecer a questão do mundo – intenção básica de toda e qualquer ciência – só faz obscurecê-la:

Todas as ciências se colocam num mundo “completo” e real sem perceber que com relação a esse mundo a experiência perceptiva é constituinte. Encontramo-nos, pois em presença de um campo de percepção vivido anterior ao número, à medida, ao espaço, à causalidade e que, contudo dá apenas como uma visão perspectiva sobre objetos dotados de propriedades estáveis, sobre um mundo e sobre um espaço objetivos (SC, 331; 337).

É isso que escapa às ciências, a saber, o caráter constituinte da percepção – e não dependente ou indireto, como afirmam a maioria dos cientistas, e mesmo filósofos que afirmam que a percepção é uma ciência começante – que Merleau-Ponty intenta investigar na *Fenomenologia da percepção*. Não se trata, porém, de desqualificar o saber científico ou da filosofia clássica, mas de problematizá-los, analisar seus pressupostos e principalmente suas conclusões tendo como base um método filosófico, mais precisamente aquele da fenomenologia. Esses temas nos interessam particularmente; pois, além de representarem uma base para a filosofia de Merleau-Ponty como um todo, servirão para esclarecer o nosso assunto principal que é a questão do espaço, já que a geometria, uma das primeiras ciências reconhecidas já na Grécia antiga, também será objeto de estudo do autor ainda que em um momento posterior do texto. De antemão, podemos afirmar que estes mundo e espaços objetivos são, com efeito, secundários em relação à camada préobjetiva evidenciada pela experiência perceptiva. Dessa feita, é importante salientar a importância do estudo da percepção e da corporeidade, caso queiramos compreender, também, o espaço originário que desvela um mundo anterior àquele da ciência e sobre o qual ela sempre fala.

---

<sup>15</sup> Optamos por separar por hífen a palavra “prejuízo” para deixar claro o caráter de anterioridade aludido pelo prefixo “pré”, e minimizar possíveis confusões a respeito do outro significado possível que a palavra “prejuízo” possui em nosso idioma.

<sup>16</sup> O autor esclarece: “Se refletirmos sobre os nossos objetos de pensamento e de ciência, no final das contas eles nos remetem ao mundo percebido como ao terreno ao qual eles devem finalmente se aplicar. Nem por isso, não quis dizer que o mundo percebido (...) fosse a totalidade do universo. Há o mundo ideal ou cultural: não diminuí a originalidade, somente quis dizer que ele se faz, de algum modo, ao rés do chão” (PPCP, 88; 65).

Mas antes, nos debruçaremos sobre a sensação<sup>17</sup>. Segundo a perspectiva que a identifica com a impressão, a sensação é “a maneira pela qual eu sou afetado e a experiência de um estado de mim mesmo” (Php, 9; 23). Ou seja, eu só seria capaz de sentir alguma coisa quando ela cessasse “de estar situada no mundo objetivo”, local este que não significa nada ao sujeito que sente (idem). Entretanto, Merleau-Ponty afirma que, mesmo em animais com percepções elementares, a sensação não é algo que ocorra a partir de termos absolutos, mas “sobre relações”<sup>18</sup>. Dessa forma, não seria razoável pensar na sensação como pura impressão; enquanto algo que nos afeta pontualmente sem quaisquer relações com seu entorno<sup>19</sup>. A partir dessa problematização é impossível não nos reportarmos de pronto à ideia de Gestalt, e é justamente valendo-se de um exemplo da *Gestalttheorie* que Merleau-Ponty ilustrará essa passagem.

Não se pode identificar sensação e impressão pois, segundo ele, ao perceber algo simples como uma mancha branca sob um fundo homogêneo, vemos muito mais do que algo que possui determinada forma. Há inúmeras características presentes nisso que aparece que não são percebidas pontualmente, mas enquanto uma *relação* entre figura e fundo: “Cada parte anuncia mais do que ela contém, e essa percepção elementar já está, portanto, carregada de um *sentido*” (Php, 9; 24). Veremos a seguir, quando formos tratar mais detidamente da importância da *Gestalttheorie* para a tese de Merleau-Ponty, a importância que esta frase possui, não só neste momento, mas em sua obra como um todo. Podemos afirmar, inclusive, que essa “anúnciação”

---

<sup>17</sup> À luz de uma discussão com Husserl empreendida em um texto de 1934, Merleau-Ponty estabelece a importância da fenomenologia para a investigação do que o autor alemão chama de “essências fundamentais”. Dessa forma, um dos objetivos da fenomenologia é “renovar a psicologia *em seu próprio terreno*, vivificar seus *métodos próprios* com análises que fixam o sentido sempre incerto das essências fundamentais” (PPCP, 22-3; 19-20). Husserl – e tampouco o Merleau-Ponty da *Fenomenologia da percepção* – não tira a importância do método indutivo ou experimental mas sobrepõe a este o método eidético, que tem a capacidade e a tarefa de permitir a universalização dos sentidos, ou, como diz Merleau-Ponty, de fixá-los. Além disso, “a fenomenologia e a psicologia que ela inspira merecem, portanto, a maior atenção ao poderem nos auxiliar a revisar as noções de *consciência* e de *sensação*, a conceber, de outra maneira, a ‘clivagem’ da consciência” (PPCP, 24; 20-1 – itálicos nossos). Compreendemos, assim, a importância dos diálogos travados por Merleau-Ponty com a psicologia experimental, com a *Gestalttheorie*, além das ciências ditas “positivas”, ele faz parte do projeto da fenomenologia enquanto método filosófico. Deixar claro que o método eidético, nas palavras de Husserl, ou o mundo préobjetivo são anteriores à ciência, é um ponto básico para os dois autores.

<sup>18</sup> Essa discussão fora longamente empreendida por Merleau-Ponty em *A estrutura do comportamento*, onde o autor demonstra, tendo como base as ciências fisiológicas clássica e moderna, a impossibilidade de reduzir as percepções animais à constância das mesmas respostas aos mesmos estímulos. Justifica-se, então, a importância da passagem por *A estrutura do comportamento*, tendo em vista a existência de algumas teses que estão presentes nos dois textos de doutoramento de Merleau-Ponty e que, embora se valham de métodos diferentes, são complementares.

<sup>19</sup> Lemos em *A estrutura do comportamento* sobre a significação dos comportamentos e a ideia de Gestalt: “o que há de mais profundo na ‘Gestalt’ da qual partimos não é a ideia de significado, mas a de *estrutura*, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido” (SC, 313; 319). Ou seja, já em 1938 o autor já apontava para a importância da noção de estrutura, ou forma, para seu projeto fenomenológico, fato este que, reiteramos, impossibilita a identificação da sensação ao conceito de “impressão”.

que ultrapassa as partes atualmente presentes, representa um dos pilares da fenomenologia merleau-pontiana.

Então, mesmo nessa percepção simples, há um sentido implícito que é percebido, mas não o seria se a sensação fosse identificada à impressão pura. Quando introduzimos a impressão pura na experiência perceptiva estamos preocupados com o objeto percebido, e não com a percepção. É esse erro de prioridade que nos impede de compreender a sensação. Segundo o autor, nós estamos sempre presos ao mundo, e nunca conseguimos nos soltar dele e passar a um estado de consciência do mundo (Php, 11; 26), e caso o fizéssemos “veríamos que a qualidade nunca é experimentada imediatamente e que toda consciência é *consciência de algo*” (Php, 11; 26 – itálicos nossos), sendo impossível, portanto, falar de uma impressão ou qualidade puras.

Outra possibilidade de compreensão da sensação é encará-la enquanto qualidade, ou seja, algo possuído pelo objeto e que nossos sentidos conseguem imediatamente aceder. Existem então, segundo o autor, duas maneiras de se enganar sobre a questão da qualidade. A primeira é tentar fazer dela um “elemento da consciência, quando ela é elemento *para* a consciência” (Php, 11; 26 – itálicos nossos). A qualidade é sempre dotada de sentido, nunca sendo “uma impressão muda”. É um equívoco, também, pensar que esse sentido, e os objetos que a percepção me propicia, são sempre “plenos e determinados” (idem). Pois, caso o fossem, não estaríamos mais no campo de percepção vivida, que é “anterior ao número, à medida, ao espaço” (SC, 331; 337) e ainda assim possui um sentido, mesmo que perspectivo. Se o mundo estivesse completo e o sentido das coisas percebidas fosse dado inteira e imediatamente, eles perderiam sua opacidade, se tornariam transparentes e, portanto, impossíveis de serem percebidos. A incompletude do percebido, longe de ser uma simples fonte de ilusões, é constitutiva do percebido.

O segundo erro diz respeito a uma incoerência entre o que deveríamos perceber, segundo as leis da ótica e da geometria, e o que realmente percebemos. Caso adotássemos, como ocorre principalmente com a tradição empirista, essa perspectiva seria difícil, senão impossível, compreender o que Merleau-Ponty chama de uma visão “de não sei o quê”, cuja principal ocorrência refere-se àqueles momentos que algo não visto, como o que se encontra às nossas costas, pode, em alguma medida, ser “sentido”. Ou seja, também aquilo de que eu não possuo atualmente a qualidade visual faz parte do meu campo perceptivo. E longe de ser algo negativo, uma falta, essa não-visão é parte mesma da percepção, Merleau-Ponty afirma que “precisamos reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo. É nessa atmosfera que se apresenta a qualidade” (Php, 12; 27-8). Dessa feita, estando de acordo, como o faz a ciência e a psicologia,



com o pressuposto do mundo definido, pronto e acabado, seria praticamente impossível compreender a indeterminação como algo constituinte. Veremos no decorrer deste capítulo como essa questão se faz presente e mesmo sustenta a teoria da percepção de Merleau-Ponty.

Finalmente, um última problematização acerca da sensação refere-se à teoria que a trata como “consequência imediata de uma excitação” (Php, 527<sup>20</sup>). Neste momento, nosso autor trava um diálogo principalmente com a psicologia behaviorista e a fisiologia. Dizer que a sensação é somente consequência de uma excitação seria simplificar demasiadamente um processo complexo e que envolve inúmeros fatores. Há incontáveis situações em que influências “centrais”, ou do cérebro, influenciam no processo perceptivo – contrariamente ao que afirmam essas teorias já que é trabalho das funções periféricas a recepção de estímulos. Também essa dualidade, central/periférico, é alvo de críticas pois “uma análise mais exata mostra que os dois tipos de função se entrecruzam” (Php, 16; 31). Ou seja, não se pode mais afirmar a superioridade daqueles dados fornecidos pelo cérebro, e que não teriam tanto contato com o corpo. Na verdade, existe uma interdependência entre os dois e o próprio evento pontual “está já revestido de um sentido” (idem), seja ele de natureza tátil, visual, gustativa, etc.

Por não compreender a querela do “sentido” e da configuração figura e fundo que está sempre presente na experiência perceptiva, “a reflexão – mesmo a reflexão segunda da ciência – torna obscuro o que se acreditava claro” (Php, 17; 32). Isto posto, se faz necessário um retorno à percepção por não sabermos mais com tanta certeza o que é ver, sentir, ouvir. Para tentar resolver esse problema, “somos convidados a retornar às próprias experiências que elas designam para defini-las novamente” (idem). Devemos então voltar ao que é ouvir, e não àquilo que é ouvido; ao que é sentir, e não ao objeto sentido; para que, assim, saibamos verdadeiramente do que se trata a experiência da sensação.

A ciência – e por vezes a filosofia – não é capaz de admitir ambiguidades, ela intenta esclarecer as obscuridades do mundo pelo método analítico e não compreende que “o próprio do percebido é admitir a ambiguidade, o ‘movido’, deixar-se modelar por seu contexto” (Php, 18; 33). É justamente desse contexto que se ocupa a fenomenologia, desse grande fundo de todas as minhas percepções e do qual o saber ocidental parece ter se esquecido. Não se trata, portanto, de investigar “uma percepção analítica que não é natural” (idem), como o faz a ciência, mas de voltar ao mundo préobjetivo e descreve-lo:

---

<sup>20</sup> Na tradução brasileira não consta a “Table des matières” presente naquela da Gallimard, portanto a paginação desta citação refere-se somente à edição original.

É ora a aderência do percebido a seu contexto e como que sua viscosidade, ora a presença nele de um indeterminado positivo, que impedem os conjuntos espaciais, temporais e numéricos de se articularem em termos manejáveis, distintos e identificáveis. E é este domínio préobjetivo que precisamos explorar em nós mesmos se queremos compreender o sentir (Php, 19 ;34).

Ao permanecer no domínio científico, no mundo pronto e acabado onde os conjuntos temporais e espaciais estão dispostos sem dificuldade para a inspeção do espírito, o filósofo perde de vista o que de fato ele deveria compreender. Segundo Merleau-Ponty, as verdades científicas – como os átomos, os processos físico-químicos – parecem mais verdadeiras que os fenômenos percebidos. Por isso, é tentador construir um mundo tendo como base tais “verdades” ao invés de “reconhecer como fonte inteiramente próxima e como última instância de nosso conhecimento a seu respeito a *experiência* que temos dele” (Php, 31; 49). O mundo objetivo, das ciências e da psicologia, em sua pretensa clareza e distinção propiciadas pelo método analítico, por exemplo, não é, como já mencionamos, aquele ao qual devemos nos reportar. A tarefa do filósofo, por outro lado, deve ser a de tentar acessar àquilo anterior a este mundo objetivo: o campo da percepção vivida, no qual existe um “horizonte de sentido” de onde todo conhecimento é relevado.

Segundo Merleau-Ponty, em relação a este horizonte de sentido, nosso campo perceptivo é “feito de ‘coisas’ e ‘vazios entre as coisas’” (Php, 23; 38), e as partes das coisas não são ligadas por associação, mas elas, na sensação, são dadas como um todo, assim como o mundo. O autor esclarece: “Não existem dados indiferentes que em conjunto formam uma coisa porque contiguidades ou semelhanças de fato os associam; ao contrário, é porque percebemos um conjunto como coisa que a atitude analítica em seguida pode discernir ali semelhanças ou contiguidades” (Php, 23; 39) A associação e a semelhança são, portanto, possibilitadas pela percepção do objeto como um todo, e não o contrário, como querem os psicólogos associacionistas, por exemplo. As duas leis citadas não devem ser tomadas como princípios constitutivos da percepção, pelo contrário, é essa última que faz aparecer as anteriores.

Segundo o autor, uma teoria psicológica razoável e que leva em consideração esse caráter posterior da associação, é a Teoria da Forma, ou *Gestalttheorie*. Ela tem a clareza de que tais atribuições aos objetos só podem ser feitas após a percepção. Contiguidades, por exemplo, aparecem no que o autor chama de “mundo objetivo”, que não corresponde ao mundo dos fenômenos, e o primeiro já vem impregnado de análises e preconceitos. Porém é a percepção que tem a função de “fundar ou de inaugurar o conhecimento” (Php, 24; 40), ou seja, mesmo que surjam posteriores análises ou tematizações do objeto percebido, como ocorre na ciência

ou na psicologia, todas essas devem “prestar contas” à percepção – é também por esse motivo que o espaço primordial não pode ser identificado ao espaço objetivo e, portanto, não percebido, mas concebido; o espaço geométrico é segundo em relação ao mundo vivido da percepção apesar de clamar para si a originalidade primordial, como fazem a maioria das ciências.

Essa ligação necessária entre a figura e o fundo, o caráter sempre relacional da percepção não deve ser, de maneira alguma, reduzido a um mero ajuntamento de qualidades que se completam ou se sucedem graças a uma causalidade fortuita. Já nos primeiros estudos de Merleau-Ponty sobre a percepção encontramos a impossibilidade de reduzi-la a um simples paralelismo entre os dados sensíveis espalhados e o mundo<sup>21</sup>. O que temos, com efeito, é uma *Gestalt* que “é uma organização espontânea do campo sensorial que faz depender os pretensos ‘elementos’ de ‘todos’, articulados, eles próprios, em todos mais extensos” (PPCP, 25; 21), existindo no campo perceptivo “organizações mais ou menos estáveis, mais ou menos articuladas” (idem) que possibilitam os “erros de percepção” para os quais a psicologia não consegue explicações.

Sobre essa discussão iniciada já em 1934, lemos na *Fenomenologia da percepção*:

Retornando aos fenômenos, encontramos como camada fundamental um conjunto já pleno de um sentido irreduzível: não sensações lacunares, (...), mas a fisionomia, a estrutura da paisagem ou da palavra, espontaneamente conformes às intenções do momento, assim como às experiências anteriores (Php, 29; 47).

Algumas linhas antes dessa passagem encontramos a definição da percepção como um “texto originário” que pode ser compreendido como aquilo primeiro, anterior às ilusões, às memórias, e a todo processo associativo que, como já mencionamos, são *a posteriori*. Este texto originário possui, ele mesmo, uma estrutura, algo que já tem sentido e que, portanto, não carece de interpretação de uma consciência. Ou seja, a forma, enquanto Gestalt, é própria do percebido, não sendo, pois, tributária de um processo intelectual.

## 1.2 O pressuposto do mundo “tout fait”

Ao se indagar sobre as posições intelectualista e empirista a respeito, principalmente da percepção, Merleau-Ponty chega a um ponto, ou seria mais apropriado dizer erro, de ambas as correntes. Tal “lugar” é precisamente o que o autor chama de “mundo objetivo” que, segundo ele, não é “primeiro nem segundo o tempo, nem segundo seu sentido” (Php, 34; 53). Isso quer

---

<sup>21</sup> Seria necessária uma “‘elaboração’ das sensações pela memória, pelo saber, pelo juízo – da ‘matéria’ pela ‘forma’ – uma passagem do ‘mosaico’ (Wertheimer) subjetivo ao mundo dos objetos” (PPCP, 25; 21), sendo difícil, ou quase impossível, explicar os “erros de percepção” como ilusões, alucinações, etc. Não há, na verdade, a necessidade de uma consciência constituinte para dar forma – no sentido fraco – ao mundo, ele já se apresenta aos nossos sentidos organizado pelas *Gestalten*.

dizer que tanto as teses empiristas quanto aquelas do intelectualismo partem desse mundo objetivo – aquele dos átomos, da ciência, onde não encontram ambiguidades, mas apenas verdades cientificamente comprovadas – em suas reflexões; sendo este o pressuposto sobre o qual ambos trabalham sem, no entanto, o reconhecer<sup>22</sup>.

Por mais que as duas correntes filosóficas tenham sido colocadas em lados opostos desde que surgiram, nosso autor esclarece que ambas concordam quanto ao princípio fundador de seus pensamentos, elas “são incapazes de exprimir a maneira particular pela qual a consciência perceptiva constitui seu objeto. Ambas guardam distância a respeito da percepção, em lugar de aderir a ela” (p. 34; 53). Observamos nessa hesitação em aderir à percepção o ponto nevrálgico da crítica do autor em relação às duas correntes. Como é sua intenção fazer uma fenomenologia da percepção, ou seja, descrever a percepção como ela se dá antes de toda e qualquer ideação ou juízo que se possa fazer dela, tal tarefa fica instantaneamente impossibilitada caso partamos dos pressupostos defendidos por essas duas abordagens clássicas da história da filosofia<sup>23</sup>.

Para fundamentar a crítica ao intelectualismo, Merleau-Ponty começa analisando o conceito de “atenção”, que o empirismo explica como “hipótese de constância”, conceito que nada mais é do que a afirmação “da prioridade do mundo objetivo” (Php, 34; 53). Essa hipótese dá ao mundo um caráter predeterminado, toda e qualquer percepção desse mundo está, desde o princípio, contida nele. Se não somos capazes de perceber o que os estímulos estão “emitindo”, é por falta de “atenção”, já que está tudo lá dado de antemão. A atenção seria, então, como a luz do projetor que ilumina “objetos preexistentes na sombra” (idem). Disso o autor conclui que, para os empiristas, a atenção não tem nenhum papel criador, agindo sem quaisquer intenções ou diferenciações entre os objetos os quais ela “revela”.

Entretanto, não é assim que os intelectualistas compreendem essa questão. Eles intentam, na verdade, liga-la às ações conscientes. Contrariamente ao que os empiristas defendem, seria necessária uma “conexão interna” entre a percepção despertada pela atenção, e a consciência. Assim sendo, eu não posso admitir, como querem os empiristas, uma continuação fortuita de

---

<sup>22</sup> O que falta tanto ao empirismo quanto ao intelectualismo é a compreensão do que seja o “mundo percebido”. Segundo Merleau-Ponty, “o mundo percebido seria o fundo *sempre* pressuposto por toda racionalidade, todo valor e toda existência. Uma concepção desse gênero não destrói nem a realidade nem o absoluto. Ela procura fazer com que desçam à terra” (PPCP, 43; 32 – itálicos nossos). Fica claro nessa citação a importância de se compreender esse mundo “tout fait” de onde partem as ciências e mesmo a filosofia. A fenomenologia deve, ao contrário, investigar o mundo que “já está sempre ‘ali’, antes da reflexão, como uma presença inalienável” (Php, I; 1).

<sup>23</sup> Por essa razão, também, julgamos importante passar por essa fase “negativa” da obra de 1945 ao invés de seguir diretamente para a análise do capítulo sobre o corpo. A nosso ver, compreender as críticas feitas pelo autor a suas próprias referências filosóficas longe de ser uma perda de tempo, auxilia a compreensão da posição adotada por Merleau-Ponty não só na Php, como também em suas obras posteriores.

quadros de percepções possibilitados pela hipótese de constância. Para o intelectualismo a atenção possui uma fecundidade: “o novo aspecto do objeto subordina-se ao antigo e exprime tudo o que ele queria dizer” (Php, 35; 54). Isso quer dizer que no momento em que eu observo um objeto de forma atenta, eu vejo nele elementos que já existiam, mas que, por algum motivo, anteriormente eu não pude perceber.

O responsável por fazer esse novo aspecto do objeto aparecer é justamente a atenção como inteiramente subordinada à consciência, é ela que coloca no objeto aquilo percebido pelo saber atento. Dando o exemplo de um prato redondo e da estrutura circular que um sujeito observa nele, Merleau-Ponty esclarece que tal estrutura só pode ser percebida porque a consciência a colocou lá, e se eu não me atentasse à forma mesma do prato, o caráter circular passaria despercebido. Segundo ele, para que eu consiga possuir o saber atento basta que eu retorne à minha consciência, além disso “a percepção desatenta ou delirante é um semi-sono” (Php, 35; 54), ou seja, um estado em que a consciência não opera ativamente. Os intelectualistas reduzem a atenção às capacidades da consciência, sem que o próprio objeto seja levado em consideração.

Devemos dizer aqui que toda essa discussão acerca do problema da atenção está intimamente ligada à crítica direcionada tanto ao empirismo quanto ao intelectualismo, segundo a qual ambos partem de um mundo já inteiramente determinado e que, dessa forma, deixam escapar os fenômenos e a percepção à qual esses fenômenos aparecem. Tentando então compreender de maneira minimamente razoável a atenção, o autor se volta às explicações provenientes das teorias psicológicas. Vale adiantar que como ocorre em outros momentos na relação Merleau-Ponty/Psicologia, ainda que esta última, por vezes, aponte para bons caminhos, também aqui ela não vai longe o suficiente aos olhos do autor.

O fenomenólogo nos fala da criação de um novo campo onde a consciência se relaciona com os objetos, e essa criação tem como catalisador justamente a atenção: “A primeira operação da atenção é, portanto, criar-se um *campo*, perceptivo ou mental, que se possa dominar” (Php, 37; 57). Segundo o autor, esse campo é um “*emplacement vague*”, um espaço préobjetivo, espaço este anterior a toda reflexão e tentativa de definição. Daí apreendemos a importância dada por ele à atenção, que podemos chamar, com algum cuidado, de intencionalidade. Esse campo perceptivo aberto no momento em que me dirijo às coisas é justamente este campo fenomenal que está sempre presente “em horizonte” de que falávamos há pouco, sendo este o campo de presença mais próximo do espaço originário sobre o qual nos debruçaremos a seguir.

Outra questão importante e que traz grandes indagações à teoria merleau-pontiana da percepção é um conceito amplamente utilizado pelos intelectualistas e que, no momento da reflexão filosófica proposta por nosso autor, entra em sérios apuros. Tal é a ideia de juízo. Segundo Merleau-Ponty, “o juízo é frequentemente introduzido como *aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção*. A sensação não é mais suposta como elemento real da consciência” (Php, 40; 60). Percebemos aí dois problemas, o primeiro refere-se à aparente insuficiência das sensações em “prover material” para a percepção – fato esperado e coerente com as filosofias intelectualistas. Em segundo lugar, o fato de a sensação, de acordo com as ideias intelectualistas, perder todo valor de conhecimento. Dessa maneira, a sensação fica esvaziada enquanto fonte de conhecimento e tudo recai sobre a ação de uma consciência que emite, imediatamente, juízos a partir de alguns dados mínimos vindos do exterior.

O intelectualismo, ao afirmar que o “juízo” é parte constitutiva do processo perceptivo – sendo que este último só pode ser levado a cabo pela consciência transcendental auxiliada pelo primeiro – cai em sérios apuros quando se trata de explicar ilusões de ótica, visto que não fica claro como eu posso me enganar. Sendo assim, se a diferença entre ver e crer que se vê,

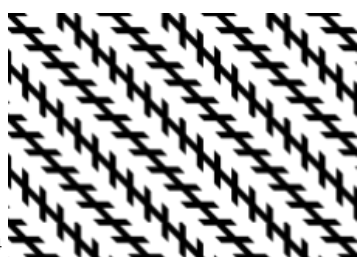
não está na forma do juízo mas no texto sensível que ele põe em forma, perceber no sentido pleno da palavra, que se opõe a imaginar, não é julgar, é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo. O fenômeno da percepção verdadeira oferece portanto uma significação inerente aos signos, e do qual o juízo é apenas a expressão facultativa. (...) [O intelectualismo] é cego ao modo de existência e de coexistência dos objetos percebidos, à vida que atravessa o campo visual e liga secretamente suas partes (Php, 44; 63-4 – itálicos nossos).

Novamente encontramos a precedência do sentido do percebido em relação a qualquer ideação ou análise consciente. Podemos atribuir essa cegueira do idealismo justamente ao fato de os filósofos idealistas não atentarem àquilo que já está disponível e organizado no mundo percebido. Além disso, a “ligação secreta” dos objetos percebidos se dá não por alguma mágica ou mistério – vocabulário ainda recorrente n’*A estrutura do comportamento* –, mas sim pela “organização autóctone” (Php, 18; 32) do mundo já evidenciada pela *Gestalttheorie*. É impossível, levando-se em consideração essa organização autóctone, afirmar a anterioridade do mundo e espaço objetivos. Já aqui fica claro que existe outra camada de existência sobre a qual devemos nos indagar e buscar descrever antes de objetivar ou analisar seguindo métodos científicos, por exemplo. Portanto, na “Introdução” à *Fenomenologia* existem questões que servem como base tanto para nossa posterior discussão – acerca da espacialidade originária – quanto para aquela de Merleau-Ponty, que visa o descrever e retornar às “coisas mesmas”.

A fim de explicar esse sentido imanente do objeto, e a coexistência dos objetos percebidos o autor se valerá da ilusão de Zöllner<sup>24</sup>. Segundo ele, as retas principais nos aparecem oblíquas graças as pequenas retas que foram colocadas sobre elas, o que torna a observação isolada das retas principais muito difícil. Segundo a perspectiva intelectualista o “erro de percepção” causado pela ilusão nada deve ser reduzido, na verdade, a um mal-entendido da ordem dada, que consiste na observação das retas paralelas apenas, e não das auxiliares. Deveríamos observar, para evitar a ilusão, não o conjunto – em que invariavelmente as retas menores estão contidas –, mas apenas as retas paralelas.

Porém, contrariamente ao que afirmam os intelectualistas, Merleau-Ponty nos dirá que as retas principais mudam ao receber as auxiliares – fato explicado pela quase impossibilidade de observá-las de maneira isolada – e isso traz à figura “uma significação nova” e “é essa significação aderente à figura, essa transformação do fenômeno, que motiva o juízo falso e está, por assim dizer, *atrás* dele” (Php, 45; 64). É interessante apontar aqui que o que o autor afirma como sendo falso é o julgamento, e não a percepção que temos da ilusão, podemos disso concluir que percepção e julgamento não são correspondentes, e essa suposta igualdade é mais um dos pré-juízos trazidos pela tradição filosófica e mais precisamente pelo intelectualismo.

Merleau-Ponty afirma que “a percepção é justamente esse ato que cria de um só golpe, com a constelação dos dados, o sentido que os une – que não apenas descobre o sentido *que eles tem*, mas ainda faz com *que tenham um sentido*” (Php, 46; 65-6). Podemos observar a partir dessa citação que não seria razoável observar os objetos de um campo perceptivo isoladamente, porque não é assim que eles se configuram para a percepção. Além disso, ela possui um papel criador, como explicitado na última parte da citação, mais que descobrir possíveis sentidos de vários dados, ela faz com que eles tenham sentido. Existe, portanto, um certo poder “criador” da percepção e veremos a seguir que este poder é a intencionalidade que, apesar de se dar por um corpo que é também passividade, ele tem o poder de dar sentido ao espetáculo do mundo, não sendo somente um receptor de estímulos.



Para Merleau-Ponty, por mais que os psicólogos pratiquem “a descrição dos fenômenos” (Php, 58; 77) e tentem desvencilhar entendimento e percepção, isso não é levado às últimas consequências. Esses teóricos ainda se atêm à ideia de que os objetos e as impressões corporais são causas da percepção, ainda não ficou evidente para eles que a relação simples de causa e efeito não é suficiente para explicar o fenômeno da percepção. A fim de ilustrar essa afirmação, nosso autor se vale do exemplo de um indivíduo que, por algum motivo, tem os músculos óculo-motores paralisados e que, apesar disso, ainda “vê os objetos se deslocarem para a esquerda quando acredita que ele mesmo vira os olhos para a esquerda” (Php, 58-9; 78). Enquanto os psicólogos clássicos afirmariam um tipo de “razão da percepção”, a *Gestalttheorie* “faz compreender que a percepção da posição dos objetos não passa pelo meandro de uma consciência expressa do corpo” e o indivíduo acredita que os objetos estão se movimentando, em momento nenhum ele tem em vista sua deficiência (idem). Porém, essa explicação ainda não é suficiente, falta a ela, nesse caso, a *intenção* que o indivíduo tem de olhar para a esquerda.

Toda essa discussão empreendida pelo autor tem como finalidade introduzir o problema da motivação. Ele intenta deixar bem clara a diferença entre causa e motivação de percepções. Tratar o processo perceptivo como simples relação de causa e efeito ao invés de esclarecer o problema só faz piorá-lo:

Os movimentos do corpo próprio são naturalmente investidos de certa significação perceptiva, eles formam, com os fenômenos exteriores, um sistema tão bem ligado que a percepção externa “leva em conta” o deslocamento dos órgãos perceptivos, encontra neles, senão a *explicação expressa*, pelo menos o *motivo* das mudanças que intervieram no espetáculo, e assim pode compreendê-las imediatamente. (...) O olhar e a paisagem permanecem como que colados um ao outro, nenhum estremeamento os dissocia (Php, 59; 78-9).

Observamos acima alguns conceitos importantes para o desenvolvimento do raciocínio do autor em toda a *Fenomenologia*. O problema do corpo próprio é colocado aqui e ainda não inteiramente discutido. O conceito de motivação é introduzido por Merleau-Ponty a fim de “liberar” a percepção de postulados causais. Referindo-se ao paciente com os músculos óculo-motores paralisados, ele afirma que “a intenção de mover o olho e a docilidade da paisagem a esse movimento não são mais premissas ou razões da ilusão. Mas elas são seus *motivos* (Php, 59-60; 79). Mesmo que a *Gestalttheorie* tenha iniciado uma mudança, o problema da motivação lhe escapa, e para nosso autor os gestaltistas não compreendem que algumas mudanças mais radicais devem ocorrer para que se compreenda verdadeiramente o problema dos fenômenos:

toda uma reforma do entendimento é necessária se queremos traduzir exatamente os fenômenos, (...) é preciso, para chegar a isso, recolocar em questão o pensamento objetivo da lógica e da filosofia clássicas, pôr em suspenso as categorias do mundo, pôr em dúvida, no sentido cartesiano, as pretensas evidências do realismo, e proceder



a uma verdadeira “redução fenomenológica”. O pensamento objetivo, aquele que se aplica ao universo e não aos fenômenos, só conhece noções alternativas (Php, 60; 80).

Por essa razão, nosso autor não cessa de criticar as correntes psicológicas, mesmo aquelas com as quais ele possui maior proximidade, como a teoria da Gestalt. O pensamento objetivo mencionado acima se relaciona ao mundo pronto e acabado, “tout fait”, de que partem as ciências e mesmo a filosofia. A descrição dos fenômenos só pode ser feita caso se abandone essa perspectiva em prol da valorização da percepção enquanto ato fundante e não mais enquanto categoria secundária, como “ciência começante”. Encontramos na passagem acima uma espécie de plano de trabalho, pois são exatamente estes passos que o autor vai seguir em sua *Fenomenologia da percepção*.

Dessa feita, voltando ao caso do paciente com paralisia dos músculos óculo-motores, Merleau-Ponty propõe, então, uma explicação baseada não em uma relação causal, mas na noção fenomenológica de *motivação*. Segundo ele,

um fenômeno desencadeia um outro não por uma eficácia objetiva, como a que une os acontecimentos da natureza, mas pelo sentido que ele oferece – há uma razão de ser que orienta o fluxo dos fenômenos (...). É assim que a intenção de olhar para a esquerda e a aderência da paisagem ao olhar *motivam* a ilusão de um movimento no objeto (Php, 61; 81 – itálicos nossos).

Não existe, portanto, uma relação entre causa e efeito, mas entre motivante e motivado. É com esse problema que a verdadeira reflexão filosófica deve se preocupar, e não, como nos diz o autor, com as relações causais recorrentes na natureza.

### 1.3 O “sentir” e a percepção

Investigar a questão da sensação é, para o projeto da *Fenomenologia da percepção*, algo consideravelmente relevante – tanto que Merleau-Ponty dedica dois capítulos a seu tratamento. Enquanto os filósofos empiristas esvaziam tal conceito, conferindo-lhe apenas a definição de “posse de uma qualidade” (Php, 64; 83) e para as ciências “conhecer o mundo (...) é negligenciar o ser de sua significação individual” (WAEHLHENS, 1978, p. 94), nosso autor esclarece que, na verdade, quando sentimos, ou percebemos, algo existem “propriedades ativas” nisso com o que temos contato, e não simples qualidades puramente lógicas.

O filósofo dá dois exemplos para fundamentar tal afirmação. O primeiro refere-se a uma roda de madeira em duas situações distintas, a primeira quando ela estaria deixada no chão sem muito cuidado, e a outra quando há duas forças que se equilibram sobre ela (Php, 64; 83). É evidente que nossa visão não percebe essas duas situações da mesma forma, pelo contrário, cada uma significa, imediatamente, algo bastante distinto da outra. A relação de uma criança

hipotética com uma vela acesa muda radicalmente após esta ter se queimado ao admirar a chama, e este é o segundo exemplo citado pelo autor. Segundo ele, após a queimadura, a criança percebe o fogo não mais como algo bonito e misterioso, ela não tem mais vontade de colocar a mão na chama, mas a encara como algo repulsivo, devido ao sofrimento que ele outrora causara à criança.

Merleau-Ponty, então, a partir dos exemplos e situações citados, conclui que “a visão já é habitada por um sentido que lhe dá uma função no espetáculo do mundo, assim como em nossa existência” (Php, 64; 83). E, contrariamente àquilo proposto pelos empiristas, não é o sentir que nos dá uma “qualidade” extraída do mundo, mas ele “investe a qualidade de um valor vital” (Php, 64; 84). E esse “investimento” só ocorre a partir da experiência que o corpo possui em relação às coisas no mundo, sendo que este último sempre comporta “uma referência ao corpo” (idem). Aqui está anunciada a importância que a corporeidade possui na *Fenomenologia da percepção* – bem como para o nosso trabalho, já que só há mundo e, por consequência, espaço, para um corpo que não sofre as ações de ambos apenas de forma passiva, mas também os funda de certa maneira.

Dessa feita, o retorno à discussão sobre a percepção a fim de defini-la, e não mais deixá-la além ou aquém do que ela é – como fizera Merleau-Ponty até o momento ao dialogar com as teorias filosóficas e psicológicas das quais é herdeiro – se faz necessário. Segundo o autor, empirismo e intelectualismo ignoram o fato de que a percepção permite “o surgimento de um mundo verdadeiro et exato” (Php, 65; 85). E com isso o “juízo” e a “sensação” devem tornar-se, novamente, questões a serem compreendidas e pensadas; para nosso autor, eles só deixaram de ser uma interrogação devido ao pré-juízo do mundo, compartilhado pelo pensamento clássico – filosofia, psicologia, ciência clássicas – que compreendia o mundo como algo pronto e acabado, seja através da ação dos sentidos, seja através da ação de uma consciência constituinte.

Ciência e filosofia, ao transformarem todas as ações dos seres humanos em puras relações causais de fundo psicofisiológico, viabilizaram uma espécie de esvaziamento do corpo: “o corpo vivo assim transformado deixava de ser meu corpo, a expressão visível de um Ego concreto, para tornar-se um objeto entre todos os outros” (Php, 68; 88). E como o corpo é esvaziado e a consciência passa a ser tudo o que resta de um ser humano, ela se torna “um interior sem exterior, um espectador imparcial” (idem), essa imparcialidade, segundo a teoria

merleau-pontiana, é impossível tendo em vista o conceito de intencionalidade, tão caro a esse autor<sup>25</sup>.

Para o filósofo, “a natureza não é em si geométrica, ela só parece sê-lo para um observador prudente que se atem aos dados macroscópicos” (Php, 69; 89), não há, nela mesma, uma organização em duas dimensões que pode ser traduzida a partir de um plano cartesiano, por exemplo; é o ser humano, a razão constituinte, que a coloca. Segundo Merleau-Ponty, devemos compreender “o surgimento da razão em um mundo que ela não fez” (idem), ou seja, existe a razão e existe o mundo, mas a primeira não é causa do segundo; ela aparece nele, e “o primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo” (Php, 69; 89). Contrariamente ao que afirmam os cientistas e os filósofos intelectualistas, não é a percepção uma ciência iniciante, mas sim esta última uma percepção que “esquece suas origens e se acredita acabada” (idem). É, na verdade, a percepção que funda toda a tradição racionalista, pelo fato de que ela é o único meio que possuímos de acesso ao mundo.

O mundo aquém do mundo objetivo – ou científico – deveria ser claro por que é apreendido a todo momento pelos sentidos. Porém, o pensamento objetivo se nega a dar o devido crédito a esse mundo, ao invés disso ele o objetiva e conceitua, impedindo-o assim de aparecer livremente à percepção imediata. Portanto,

a experiência dos fenômenos (...) é a explicitação ou o esclarecimento da vida pré-científica da consciência, que é a única a dar seu sentido completo às operações da ciência, e à qual estas operações sempre reenviam. Não se trata de uma conversão irracional, trata-se de uma análise intencional. (Php, 71; 92).

Dessa feita, não é difícil justificar que tudo o que percebemos possua um ar de indeterminação, não existindo praticamente coisa alguma que possa ser vista, ouvida, sentida com cem por cento de clareza. Isso se deve justamente ao que dissemos logo acima: a impossibilidade de constituir um mundo por inteiro. “Se fosse possível uma consciência constituinte universal, a opacidade do fato desapareceria” (Php, 74; 95) e, por esse motivo, o fato mesmo, como o percebemos, seria impossível. Os fatos não são transparentes e não se apresentam inteiros a nossa percepção, mas sim em um campo de percepção sempre inacabado e onde suas partes sempre reenviam a um todo que me escapa atualmente, mas está presente em perspectiva<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Conceito que será tratado por nós com mais atenção a seguir, mais precisamente no item 2.3 deste capítulo.

<sup>26</sup> Algo que corrobora a crítica à ciência, além daquela endereçada à pretensão de um mundo completo, é o caráter eminentemente paradoxal da percepção pois “a percepção é (...) um paradoxo, e a própria coisa percebida é paradoxal” (PPCP, 49; 37). Isso ocorre devido ao paradoxo “da imanência e da transcendência: “Imanência, visto que o percebido não poderia ser estranho àquele que o percebe; transcendência visto que comporta sempre um além do que está atualmente dado” (idem). Esse pertencimento entre percebido e percipiente só será resolvido, por

Por isso, é importante mencionar, à luz do que nos diz Merleau-Ponty, a importância da palavra *campo*:

Esta palavra significa que a reflexão nunca tem sob seu olhar o mundo inteiro (...), que ela só dispõe de uma visão **parcial** e de uma potência limitada. E por isso também que a fenomenologia é uma fenomenologia, quer dizer, estuda a *aparência* do ser para a consciência, em lugar de supor a sua possibilidade previamente dada. (Php, 74; 95-6 – negritos nossos).

Essa passagem é de suma importância não só para o estudo ao qual nos dedicamos neste momento, como para a *Fenomenologia da percepção* em sua totalidade. Nela, o autor explicita categoricamente alguns conceitos caros a toda sua reflexão. A reflexão possui somente uma “vista parcial” do mundo devido ao modo de inserção neste: o corpo. O esvaziamento do corpo e a supervalorização da consciência não condizem com o método proposto por Merleau-Ponty. Não é possível que a reflexão me liberte da ilusão de ver o sol muito próximo em dias de neblina (Php, 75; 96), porque a maneira como eu o percebo independe dessa reflexão objetivante. Eu *vejo* o sol a duzentos passos de mim em um dia de névoa, mesmo sabendo que ele está na verdade a anos luz de distância. Esta impossibilidade de perceber que a ilusão é, de fato, uma ilusão e assim “entender” que o sol não está perto de mim, reafirma a existência de um espaço vivido, aquém do espaço objetivo. Caso a espacialidade geométrica fosse verdadeiramente constituinte e primordial não haveria por que se perguntar sobre a “real distância” do sol, ainda que exista névoa. O pensamento objetivo demonstrou, a partir do que observamos nas páginas acima, sua insuficiência em explicar o fenômeno perceptivo.

Finalmente, após analisar as posições do dito “pensamento clássico”, que possui como pressuposto básico o mundo “tout fait” ou meio de todo e qualquer acontecimento, e “trata a percepção como um desses acontecimentos” (Php, 240; 279), podemos compreender por que razões o estudo da corporeidade e da espacialidade desse corpo se faz imprescindível. Devemos, agora, esclarecer as razões pelas quais o corpo não pode ser identificado a um objeto entre tantos outros objetos dispostos no mundo, e a percepção tampouco é um “acontecimento” do mundo, mas, ao contrário, faz com que haja, para nós, mundo, pois “o sentir é essa comunicação vital com o mundo que o torna *presente para nós* como lugar familiar de nossa vida” (Php, 64-5; 84 – itálicos nossos).

---

assim dizer, na dita “última fase” do pensamento merleau-pontiano, quando a “carne” do mundo e do corpo serão, em alguma medida, a mesma. Isso porém é assunto para pesquisas posteriores.

## 2 Corpo e espaço

Limitando-se ao mundo objetivo – ou mundo “tout fait” –, o que chamamos de pensamento clássico deixa de pensar na experiência perceptiva enquanto experiência de um corpo “atingido” pelo mundo ou habitante dele, para dar a essa experiência o estatuto de ideia, de um “ajuntamento” de partes, ou ainda de uma simples relação estímulo/resposta. Dessa forma, “Não me ocupo mais de meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivo no saber antepredicativo, na comunicação interior que tenho com eles. Só falo de meu corpo em ideia, do universo em ideia, da ideia de espaço e da ideia de tempo” (Php, 86; 109). Entretanto, é justamente dessa experiência antepredicativa e sua relação com o mundo préobjetivo que se preocupa a fenomenologia e será sobre essa base que Merleau-Ponty construirá sua filosofia.

O autor tentará, então, compreender como “paradoxalmente há, *para nós*, o *em si*” (Php, 86; 110), afirmação que parece absurda tanto na perspectiva intelectualista quanto na empirista, mas que pode ser compreendida caso abordemos diferentemente a questão do corpo. Por representar a maneira pela qual Merleau-Ponty será capaz de compreender como existe o *em si* para nós, a questão da corporeidade é um assunto capital em sua filosofia – o sendo, também para este trabalho. Por essa razão, o autor nos diz que a partir das análises que serão empreendidas no que se refere ao corpo próprio veremos que ele “se furta (...) ao tratamento que a ele se quer impor” (Php, 86; 110), estando contida nesse “tratamento” a objetivação do corpo; uma das maneiras de evidenciar essa “fuga” baseia-se na análise de patologias já estudadas por fisiólogos e psicólogos.

Vale dizer que a relação de Merleau-Ponty com os casos patológicos é estreita e pode ser encontrada em boa parte de seus primeiros escritos. As patologias servirão não só para revelar a impossibilidade de tratar o corpo como objeto, mas também para introduzir e desdobrar várias outras discussões, por exemplo aquela da espacialidade do corpo próprio, do movimento, além de subsidiar a introdução da “intencionalidade”, conceito chave para toda e qualquer filosofia que se afirme enquanto “fenomenologia”, e que aparecerá, pela primeira vez, justamente nesta parte central do segundo capítulo de nosso trabalho, aquela sobre o espaço e a motricidade. Existe, pois, uma importância, por vezes, negligenciada por alguns estudiosos, da questão do espaço para a filosofia merleau-pontiana.

A fim de impossibilitar a compreensão do corpo enquanto objeto, recorrente tanto em filosofia quanto em ciência, Merleau-Ponty se valerá de casos patológicos<sup>27</sup> – já que a patologia auxilia, segundo o autor, a compreensão do sujeito “normal”, pois este último normalmente só “se lembra” que tem um corpo quando ele incomoda ou apresenta alguma doença. Enquanto o objeto existe *partes extra partes*, que só admitem entre si relações mecânicas e externas (Php, 87; 111), o corpo possui outro modo de existência: ele existe enquanto Gestalt. Dessa maneira, caso se admita o corpo como objeto deve-se admitir também que todo estímulo feito em uma mesma área terá, invariavelmente, o mesmo efeito, o que não corresponde à realidade da experiência sensível, o que, inclusive, foi objeto de estudo de boa parte d’A *estrutura do comportamento*. Sobre esse tema lemos:

as excitações de um mesmo sentido diferem menos pelo instrumento material do qual se servem do que pela maneira pela qual os estímulos elementares se organizam espontaneamente entre si, e essa organização é o fator decisivo no plano das “qualidades” sensíveis, assim como no plano da percepção.(Php, 89;113).

Essa organização espontânea é feita de maneira não tematizada e não deve, tampouco, ser identificada a possíveis ações causais recorrentes no corpo. O que encontramos é, com efeito, uma gestalt, uma forma compreendida pelo corpo e não somente diversos elementos dispersos na realidade do mundo exterior.

É preciso, então, compreender “como os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns aos outros” (Php, 91; 116), sem, no entanto, cair no que o autor chama de explicação mista<sup>28</sup>, e nem polarizar em uma ou outra perspectiva a tentativa de compreensão da relação estímulo/resposta. Simplesmente justapor fisiologia e psicologia não é o suficiente para dar conta da questão do membro fantasma ou da anosognose – patologias que foram investigadas e problematizadas pelo autor com o intuito de esclarecer a questão.

O estudo das patologias é relevante porque elas desagregam “a unidade do movimento existencial em direção ao mundo (...) cristalizando aspectos parciais” (FERRAZ, 2006, p. 82),

---

<sup>27</sup> Sobre esse assunto lemos na tese de Neves (p. 99-100): “a insuficiência das disciplinas objetivistas para darem conta das patologias põe a nu a existência de um território no qual o fisiológico e o psíquico se comunicam, o que suspende a validade do pensamento objetivo sobre o campo total da experiência e, ao mesmo tempo, circunscreve esse território à camada anônima do comportamento vital”. Tal afirmação é análoga àquela feita por Merleau-Ponty ao tratar do método fenomenológico que consiste em “ler corretamente os fenômenos, em apreender seu sentido, quer dizer, trata-los como modalidades e variações do *ser total do sujeito*” (Php, 125; 155-6). Não se trata, portanto, de investigar de maneira setorizada os distúrbios psicofisiológicos, mas, ao contrário, compreender essa “camada anônima do comportamento vital” que se dá antes da objetivação científica e mesmo filosófica.

<sup>28</sup> Ferraz (2006, p. 82) afirma: “Ao descrever algumas patologias, percebe-se a artificialidade do esquema explicativo clássico do comportamento, por determinação pontual entre estímulo específico, via de recepção determinada e reação condicionada”. Neste momento, Merleau-Ponty retoma algumas conclusões provenientes de seu livro de 1938 e adiciona um vocabulário novo e mais amadurecido que tem como objetivo explicar o caráter existencial da patologia.

possibilitando assim que surjam questões e impedimentos dificilmente reconhecíveis em um esquema corporal com um funcionamento típico. Os casos patológicos<sup>29</sup> auxiliam na compreensão do corpo enquanto veículo de ser no mundo, por desqualificarem tanto a justaposição de perspectivas fisiológicas e psicológicas, quanto a polarização em uma delas<sup>30</sup>.

Para Merleau-Ponty, na verdade, deve-se integrar a essas duas perspectivas – fisiologia e psiquismo – o caráter existencial da patologia. Nesse momento, afirma o autor, o conceito de ser no mundo<sup>31</sup> é o que chega mais perto de explicar os distúrbios:

O reflexo, enquanto se abre ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe primeiramente um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma *visão préobjetiva* que é aquilo que chamamos de ser no mundo. Para quem dos estímulos e dos conteúdos sensíveis, é preciso reconhecer um tipo de diafragma interior que, muito mais do que eles, determina aquilo que nossos reflexos e nossas percepções poderão visar no mundo, a zona de nossas operações possíveis, a amplitude de nossa vida (Php, 94-5; 118-9)

Para o indivíduo com a síndrome do membro fantasma a amplitude da vida, mencionada acima, não foi diminuída pela lesão, ele ainda se sente capaz de realizar as tarefas com as quais se depara cotidianamente, daí a desagregação<sup>32</sup>. Essa visão préobjetiva do mundo é o que baseia o sentido da percepção e a compreensão dos estímulos. Não se pode outorgar pura e simplesmente a questões fisiológicas a síndrome, e tampouco a um recalque da lesão – como podem vir a defender os psicólogos –, pois essas duas explicações trabalham sobre um pressuposto que elas mesmas ignoram: o ser no mundo, ou ser total do paciente acometido pela patologia, e tratam o corpo como um objeto *partes extra partes* e não enquanto algo originário, como propõe Merleau-Ponty. Dessa feita, na medida em que o “diafragma interior” do

<sup>29</sup> Tratando a respeito da sexualidade patológica de Schn. Merleau-Ponty afirma: “A patologia põe em evidência, entre o automatismo e a representação, uma zona vital em que se elaboram as possibilidades sexuais do doente, assim como acima suas possibilidades motoras, perceptivas e até mesmo suas possibilidades intelectuais. É preciso que exista, imanente à vida sexual, uma função que assegure seu desdobramento” (Php, 182; 215). Veremos adiante que essa função primordial é a intencionalidade. Por ora, fica claro a partir dessa citação que as “explicações mistas” da doença, seja ela de caráter sexual, perceptivo ou intelectual (como o diz Merleau-Ponty), deve ser colocada de lado em prol de uma “análise existencial”.

<sup>30</sup> Além disso, é a partir da análise de um exemplo de motricidade mórbida, apresentada por Schn. que nosso autor começará a evidenciar o caráter originário da movimento enquanto intencionalidade, daí a importância em se retomar o estudo das patologias a fim de esclarecer a espacialidade do corpo próprio.

<sup>31</sup> Ferraz (2006, p. 84-88) esclarece que esta noção proveniente da teoria heideggeriana representa uma terceira via entre as explicações da psicologia experimental e a psicologia intelectualista, ainda que Merleau-Ponty, como de costume, a ressignifique tendo como base também a corporeidade, conjugando-a com o *Dasein* de Heidegger, mas, como afirma Ferraz, “Merleau-Ponty sempre subordina a empreitada heideggeriana à husserliana” (p. 85), não estando, pois, inteiramente de acordo com Heidegger.

<sup>32</sup> Existe no caso da doença, por exemplo, “dois corpos”, o habitual e o atual e toda a questão consiste em compreender “como o corpo habitual pode aparecer como fiador do corpo atual” (Php, 98; 123). Na síndrome do membro fantasma, o corpo habitual do doente ainda dispõe do braço amputado, enquanto que na anosognose, o corpo atual, ainda que disponha do membro, não faz eco com aquilo experimentado pelo corpo habitual. O corpo habitual, no caso do doente, representa justamente aquilo que Ferraz (2006) estabeleceu como sendo a cristalização de partes desagregadas da experiência corporal.

indivíduo ainda está aberto para manusear uma colher com o braço esquerdo (que não existe mais), por exemplo, ele ainda sentirá o seu braço e tentará realizar a ação, ainda que não haja nervos, veias ou artérias que factualmente liguem a mão esquerda (inexistente fisicamente) ao cérebro e ao resto do corpo.

Segundo Merleau-Ponty, nem a motricidade do corpo próprio e tampouco a experiência da patologia, podem ser colocadas na esfera do “eu penso”, mas na do “eu posso”<sup>33</sup>. Sendo assim, inclusive nos casos do membro fantasma e da anosognose o “eu penso que...” não deve ser aplicado caso se queira sair dos inúmeros apuros em que teorias fisiológicas e psicológicas se encontram no que se refere a essa questão – e a tantas outras. As duas doenças “não se passam no plano da consciência tética que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis”, o que ocorre, no entanto, é a posição de um “Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano” (Php, 97; 121), que não se abate diante da deficiência ou da amputação e, por isso, as ignora. Não existe, assim, uma tomada de posição consciente por parte do sujeito que sofre das síndromes, ele não “resolve” que o braço ainda está lá, da mesma maneira que não “ignora deliberadamente” o braço que lhe aparece como uma “serpente longa e fria”.

O braço fantasma representa, para o indivíduo que o tem, uma possibilidade ainda aberta, isso ocorre porque “o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (Php, 97; 122). Dessa maneira, diferentemente do que defende o pensamento criticista, “Merleau-Ponty defende o engajamento do sujeito em uma situação concreta, de modo que a delimitação do âmbito da significatividade da experiência decorra de sua inerência ao mundo” (FERRAZ, 2006, p. 81). A concretude das situações diante das quais o sujeito lesionado é colocado, apela, como dissemos, para uma resposta corporal cuja realização efetiva é impossível; o esquema corporal do sujeito lesionado ainda conta com o braço que, fisicamente, deixou de existir.

---

<sup>33</sup> Encontramos essa asserção em dois momentos capitais da Php e que nos interessam particularmente, a saber no início da primeira parte – “O Corpo” –, onde lemos que “a experiência do braço amputado como presente ou a do braço doente como ausente não são da ordem do ‘eu penso que...’” (Php, 96; 121), e também na discussão sobre a espacialidade do corpo próprio, ocasião em que Merleau-Ponty esclarece que a motricidade é, na verdade, a intencionalidade originária e “originariamente a consciência é não um ‘eu penso que’, mas um ‘eu posso’” (Php, 160; 192). Observamos a preocupação do autor em dissociar sua abordagem da consciência perceptiva daquela defendida pelo intelectualismo, além do esforço empreendido por ele para, cada vez mais, deixar claro que não existe presença no mundo sem encarnação, invalidando, assim, o pensamento de sobrevoos. Veremos a seguir, mais precisamente no capítulo III deste trabalho, que além de não estar na esfera do “eu penso” o ser só existe enquanto ser situado e que, a partir de uma comunicação necessária entre o corpo e o mundo, o autor afirma que todo “ser é orientado”.



O conceito de esquema corporal, assim como o de corpo próprio, não é uma invenção de Merleau-Ponty, mas uma apropriação feita pelo autor de um conceito proveniente da psicologia, ciência que o define de algumas maneiras. Para o autor, a *Gestalttheorie*, ao estabelecer que o esquema corporal é “uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial” (Php, 116; 145), ou uma forma, indica para o problema, uma direção razoável, mas ainda insuficiente. A partir disso, podemos justificar a impossibilidade de compreender as partes do corpo como sendo apenas justapostas, pois elas não estão simplesmente unidas de maneira fortuita, mas formam um todo que se direciona e está inserido em um meio significativo que lhe impõe tarefas e limitações – como ocorre na síndrome do membro fantasma, onde o entorno que demanda por um braço ainda “faz sentido” para o indivíduo. Vejamos, então, como se dá a relação desse corpo que, longe de ser um objeto dentre tantos outros, é o “veículo” do ser no mundo com a exterioridade onde ele habita, pois “o corpo próprio (...) constitui um centro de onde partem distâncias e direções” (VETÖ, 2008. p. 415 – tradução nossa).

## **2.1 O esquema corporal e a espacialidade de situação**

Antes de iniciar a discussão sobre a motricidade enquanto intencionalidade originária do corpo – assunto este que ocupa o maior número de páginas da primeira parte da *Php*, fato que, a nosso ver, não é acidental –, Merleau-Ponty faz algumas considerações acerca do método psicológico e da importância deste para a elaboração de sua própria teoria. O autor afirma que, apesar de não levar suas descobertas às últimas consequências, a psicologia é, necessariamente, reconduzida aos fenômenos (Php, 528). Dessa feita, a consciência da qual se ocupa o psicólogo deve ser *experiência*, impreterivelmente, pois ela é com o mundo, com o corpo e com os outros, “ao invés de estar ao lado deles” (Php, 113; 142).

“Ser com” e não “estar ao lado de” representa uma inversão dos valores idealistas, o que impossibilita que uma psicologia puramente introspectiva tenha lugar. Ainda que assumamos um dos preceitos dessa filosofia, a saber a existência de uma consciência, não podemos nos furtar de reconhecer o fato de que esta consciência não é mais aquela que sobrevoa e tem acesso a um mundo inteiramente disponível a seu exame. Segundo nosso autor, “ocupar-se de psicologia é necessariamente encontrar, abaixo do pensamento objetivo que se move entre as coisas *inteiramente prontas*, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo” (Php, 113; 142 – itálicos nossos). A fenomenologia merleau-pontiana

busca investigar, ou antes descrever, exatamente essa primeira abertura<sup>34</sup> às coisas da qual depende todo e qualquer pensamento objetivo, esse mundo que não está “tout fait” – ou inteiramente pronto, como sublinhamos na citação acima –, disponível a uma consciência, mas que se apresenta sempre de maneira incompleta, residindo nessa incompletude o caráter sempre aberto e criativo do mundo, além da tarefa sem fim da percepção.

Faz-se necessário, antes de prosseguirmos em nossa exposição, compreender o que o autor define como “experiência”; pois, a partir disso, ficará mais claro o notável projeto presente na *Fenomenologia da percepção*. Ainda no final da parte consagrada à “experiência do corpo”, ele afirma que o psicólogo há de entender que ele próprio é experiência e que, por essa razão, não existe distância entre o profissional e o paciente. Ser experiência é “ser enquanto presença sem distância ao passado, ao mundo, ao corpo e ao outro” (Php, 113; 142). Cada uma dessas “imanências” da experiência subjetiva é analisada detidamente pelo autor no decorrer de seu grande livro de 1945. A questão da temporalidade, do espaço, do corpo e da intersubjetividade são, acreditamos, os quatro principais pontos de discussão da *Fenomenologia*, interessando particularmente a nosso trabalho o segundo e o terceiro. Dissemos que há uma importância capital na relação entre corpo e espaço porque é a partir da espacialidade do corpo próprio que aparecerá pela primeira vez – de maneira contundente na *Fenomenologia* – um dos pilares de toda teoria fenomenológica: a intencionalidade. Vejamos então qual o caminho escolhido por Merleau-Ponty para apresentar sua concepção desse tema.

Na medida em que a necessidade de descrever o corpo próprio se impõe, o autor resolve iniciar tal tarefa partindo da espacialidade. Isso porque compreender como se dá a mais elementar de nossas relações, aquela que invariavelmente estamos imersos, ou seja, a relação de um habitante com o seu habitat, ou entorno, é de suma importância para o percurso fenomenológico merleau-pontiano. No decorrer de tal empreitada veremos aparecer alguns conceitos com os quais já trabalhamos e que formam, em alguma medida, o solo de onde partem as ideias do autor acerca do corpo e da percepção. Podemos adiantar que as temáticas do corpo enquanto Gestalt originária e das patologias serão retomadas aqui com a finalidade de descrever a experiência da espacialidade do corpo próprio que desembocará, em um segundo momento, na intencionalidade motora.

---

<sup>34</sup> “O que nos arranca à dispersão dos instantes, não é uma razão inteiramente pronta, é – como sempre se disse – uma luz natural, nossa abertura a *algo*” (PPCP, 59; 44)

Existe, entre meu corpo e seu entorno, uma relação que não é a mesma que aquela dos objetos entre si. Segundo Merleau-Ponty, as partes do corpo longe de estarem “desdobradas umas ao lado das outras”, são, com efeito, envolvidas umas nas outras (Php, 114; 143), e os órgãos do meu corpo não estão “justapostos no espaço”<sup>35</sup>, mas formam um esquema corporal indiviso. Este, por sua vez, possui uma espécie de espacialidade que não é aquela dos objetos – de posição –, mas uma espacialidade também originária e que depende de fatores que ultrapassam as relações de espaço ordinárias: “A ‘situação’ exprime a relação de uma coisa em função de outras graças a um princípio, um *telos*, uma *Gestalt*, comuns, enquanto que a ‘posição’ denota simplesmente seu lugar ‘geográfico’ no seio de uma superfície” (VETÖ, 2008, p. 417 – tradução nossa), por essa razão a espacialidade do esquema corporal não é de posição, como aquela dos objetos exteriores, mas de situação.

A terminologia “esquema corporal”, apesar de amplamente utilizada pelos psicólogos, não possui, nessa corrente de pensamento, uma definição precisa, pois lhe falta um elemento que é justamente aquilo do que falávamos há pouco, o ser no mundo. O corpo, enquanto forma, representa “novo tipo de existência” e a reorganização de suas partes, nos casos das doenças como anosognose ou a síndrome do membro fantasma, por exemplo, ocorre em razão do valor delas “para os projetos do organismo” (Php, 116; 145). Assim, compreendemos que a espacialidade de situação, diferente daquela de posição, implica sempre um contexto, uma inclinação do corpo para desempenhar tarefas ou responder às demandas do meio: “meu corpo me aparece como postura em vista de uma certa tarefa atual ou possível” (Php, 116; 146), por esse motivo ele é dinâmico, já que os valores das tarefas nem sempre são os mesmos.

Assim, quando a designação do advérbio de lugar “aqui” se refere a meu corpo, ela não pode ser compreendida da mesma maneira que em relação a alguma localidade externa, pois designa “a instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas” (Php, 117; 146). O esquema corporal é, pois, o primeiro ponto da experiência espacial, é ele que dá a aparecer o mundo, como o próprio Merleau-Ponty exemplifica, ele é a “zona de não-ser” onde aparecem figuras e pontos, pois ele “*existe em direção* a elas” (Php, 117; 147), ou seja, o esquema corporal visa sempre a alguma coisa.

---

<sup>35</sup> Não convém assumir a postura da justaposição pois, caso haja inúmeros órgãos simplesmente dispostos no espaço que devem ser justapostos, esse “ajuntamento” deve ser feito por alguma coisa (uma consciência), ou alguém (Deus). Já que Merleau-Ponty intenta justamente se desembaraçar dessas duas perspectivas, além é claro do associacionismo, é compreensível a sua insistência em afirmar a ineficácia da ideia de justaposição.

Se é pedido ao sujeito doente, Schn., para “copiar” algumas posições corporais do médico, como levar a mão à testa ou ao nariz, ele não é capaz de realizar essa simples tarefa. Comparando o normal com Schneider, vê-se que “o sujeito normal possui seu corpo não apenas como sistema de posições atuais, mas também, por isso mesmo, como sistema aberto de uma infinidade de posições equivalentes em outras orientações” (Php, 165; 196). E o esquema corporal é justamente este “sistema de equivalências”, não sendo somente “uma experiência de meu corpo, mas ainda uma experiência de meu corpo no mundo” (idem). Nessa experiência do corpo no mundo estão implicadas relações estruturais para as quais uma síntese ou análise racionais não são requeridas, sendo estes, os únicos meios para o doente de “imitar” as posições corporais do médico.

No entanto, o ser no mundo não é a única presença possível do sujeito no espaço, é inegável o fato de que existe também aquele espaço que é regido por leis mecânicas, que obedece aos preceitos da geometria euclidiana, que pode ser traduzido a partir de duas coordenadas horizontal e vertical. Porém, “ao mesmo tempo, esse espaço inteligível não está liberto do espaço orientado, ele é justamente sua explicação e, destacado dessa raiz, ele não tem absolutamente sentido algum, de modo que o espaço homogêneo só pode exprimir o sentido do espaço orientado porque o recebeu dele” (Php, 118; 148). Observamos novamente a dependência do mundo dito “objetivo” em relação àquilo de anterior, de préobjetivo. Não se trata de negar a existência deste espaço inteligível, mas de estabelecer a precedência do mundo da percepção, aquém de toda objetivação<sup>36</sup>.

Existem, dessa forma, dois espaços, o corporal e o exterior que formam “um sistema prático” (Php, 119; 149), sendo que o primeiro é o fundo sobre o qual o outro se desdobra, e não o contrário como afirma o pensamento objetivo. O espaço corporal pode, todavia, fazer parte desse espaço geométrico, objetivo, na medida em que ele contém “o fermento dialético” capaz que transformar-lhe em espaço universal; é o corpo que possibilita a comunicação entre o mundo préobjetivo e aquele das ciências, justamente pelo fato de ele ser “objetivo” ao mesmo tempo que é “veículo de ser no mundo”. Em virtude disso fica mais clara a impossibilidade de meu corpo fazer parte do espaço como os objetos exteriores o fazem; na verdade, “longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo” (Php, 119; 149). Com o propósito de esclarecer tal asserção tão categórica,

---

<sup>36</sup> Segundo Vetö (2008, p. 415 – tradução nossa), “o espaço humano, o espaço primordial, se constitui a partir do corpo próprio de onde provém, do mesmo modo – indiretamente – a espacialidade ‘objetiva’, ‘euclidiana’”.

é necessário que se estude a motricidade do corpo próprio, já que é a partir do corpo em movimento que “se vê melhor como ele [o corpo] habita o espaço” (idem).

## 2.2 O movimento concreto

A diferença existente entre as tarefas “atuais” e as “possíveis” às quais o corpo responde, não é aleatória (como no caso que citamos acima no qual Schneider não é capaz de imitar a posição corporal do médico). Ela representa, por certo, aquilo que ocorre em casos patológicos, pois Schneider não consegue mais responder às demandas que são meramente possíveis, mas somente às que lhe exigem “movimentos concretos”. Por isso Merleau-Ponty, novamente, se valerá de um exemplo já trabalhado pela psicofisiologia: “gostaríamos de analisar de perto um exemplo de motricidade mórbida que evidencia as *relações fundamentais* entre o corpo e o espaço” (Php, 119; 149 – itálicos nossos). É exatamente sobre essas relações que nos interessamos nesta dissertação.

Descrevendo sucintamente o exemplo dado por Merleau-Ponty, podemos dizer que o paciente em questão – Schn. – era incapaz de fazer o que eles chamam de “movimentos abstratos”, ou seja, aqueles que não possuem relação com a situação atual do indivíduo, mas estão inscritas na categoria das ações “possíveis”. Schneider possuía dificuldades em realizar tarefas simples pedidas pelos médicos, como mover um dos braços sem qualquer finalidade prática, não tendo, porém, qualquer problema em desempenhar as funções ordinárias do seu cotidiano.

Além disso, esse mesmo paciente não é capaz de mostrar alguma parte do seu próprio corpo a menos que se lhe permita tocá-la ou pegá-la antes. Disso o autor conclui que “é preciso admitir então que ‘pegar’ ou ‘tocar’, mesmo para o corpo, é diferente de ‘mostrar’” (Php, 120; 150), o que nos obriga a admitir também que o lugar cuja demonstração é pedida ao paciente não é o mesmo que ele tocará, ainda que as demandas do médico tenham sido: “mostre-me o seu nariz” e “toque o seu nariz”, e tenham, aparentemente, o mesmo objetivo: o nariz de Schn.

Faz-se necessário então que novos conceitos sejam propostos a fim de compreender como o espaço corporal pode ser distinto frente a demandas tão similares. Merleau-Ponty diz que sua intenção é

forjar os conceitos necessários para exprimir que o espaço me pode ser dado em uma intenção de apreensão sem me ser dado em uma intenção de conhecimento. O doente tem consciência do espaço corporal como local de sua ação habitual, mas não como ambiente objetivo, seu corpo está à sua disposição como meio de inserção em um meio circundante familiar, mas não como meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre (Php, 121; 151).

A impossibilidade de abstração observada no doente é justificada pela necessidade de se propor esses conceitos novos em relação tanto ao espaço quanto ao corpo próprio. Para o autor, a diferença existente entre o sujeito normal e o paciente do qual ele fala, por exemplo, é a capacidade de se desprender do corpo atual em prol de uma imaginação, ainda que simples. O paciente só consegue perceber seu corpo enquanto o “usa”, enquanto ele está em ação, fabricando alguma coisa ou pegando algum objeto do qual ele tenha necessidade. Por isso, os movimentos abstratos apresentam a ele tanta dificuldade, enquanto os concretos são realizados com uma desenvoltura praticamente idêntica àquela apresentada pelo sujeito normal.

A diferença existente entre Schneider e sujeitos normais reside, basicamente, no tipo de relação travada com o meio pela experiência corporal. O corpo do doente “está à sua disposição como meio de inserção em um entorno familiar”, distintamente do corpo normal que é o meio “de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre” (Php, 121; 151). No momento em que se assume as relações de Schneider como se passando somente nesse “entorno familiar”, como nos diz Merleau-Ponty, não é possível a liberdade e gratuidade espaciais como ocorre no sujeito normal; Schneider necessariamente precisa de um ambiente de sentido sempre fechado e definido para desempenhar suas tarefas, já o normal percorre um presente mais aberto, indefinido, onde a cada momento a experiência perceptiva faz aparecer um sentido.

É importante salientar, novamente, a importância do corpo nas relações com o espaço, havendo mesmo “relações fundamentais” entre eles. Ao estudar os casos de motricidade mórbida, nosso autor chega à conclusão de que quem se move não é o corpo objetivo – conjunto de órgãos, sangue e ligações nervosas –, mas o corpo fenomenal, “meu corpo enquanto potência de um certo número de ações” que se desenrolam em um entorno<sup>37</sup> que é o “conjunto dos pontos de aplicação possíveis dessa potência” (Php, 122; 152-3). A potencialidade dessas ações é severamente restrita em Schn., seu corpo fenomenal é que se desintegrou enquanto conjunto, por esse motivo há um privilégio dos movimentos concretos

Esse privilégio fica ainda mais claro se pensarmos, à luz da discussão empreendida na *Fenomenologia*, na diferença quase inexistente, para nós, sujeitos normais e com o esquema corporal integrado, entre o toque de uma ponta de lápis, por exemplo, e uma picada de inseto. No primeiro caso, o doente dificilmente é capaz de localizar em seu próprio corpo onde fora tocado, enquanto que no segundo o ato de coçar a picada é imediato, isso ocorre porque ele não

---

<sup>37</sup> “Meio circundante” ou ainda “circunvizinhança”, como traduz Moura na ótima versão brasileira da *Fenomenologia*.

precisa situar esse estímulo – a picada – “em relação a eixos de coordenadas no espaço objetivo” (Php, 122; 153). A relação entre a picada e o lugar picado não ocorre no âmbito objetivo, mas fenomenal, o doente desempenha sem muitos problemas essa tarefa porque se trata de “atingir com sua mão fenomenal um certo lugar doloroso de seu corpo fenomenal” e entre “a mão enquanto potência de coçar e o ponto picado enquanto ponto a ser coçado está dada uma relação vivida no sistema natural do corpo próprio” (Php, 123; 153). É falso afirmar, portanto, que uma “picada de lápis” possui o mesmo valor da picada de mosquito<sup>38</sup> e que devido à similitude desses dois estímulos o doente deveria ser capaz de reconhecer a localização de tanto um quanto outro sem maiores problemas.

O que se mantém no movimento concreto – como no caso de Schn. após o ferimento pelo fragmento de obus – é a relação intencional entre o sujeito e seu meio *definido, familiar*. A análise dos casos de movimento mórbido demonstra que o movimento não se dá apenas na esfera do mundo objetivo, onde as direções são bem definidas e invariáveis, mas em uma camada originária; o paciente de Gelb e Goldstein chega mesmo a dizer que, “tudo caminha por si só”, quando ele se movimenta. Sobre a facilidade em desempenhar tarefas cotidianas, nas quais movimentos concretos são demandados, temos o seguinte exemplo do manejo de couro, ação corriqueira pra Schn.:

o sujeito posto diante de sua tesoura, sua agulha e suas tarefas familiares não precisa procurar suas mãos ou seus dedos porque eles não são objetos a se encontrar no espaço objetivo, ossos, músculos, nervos, mas potências já mobilizadas pela percepção da tesoura ou da agulha, o termo central dos “fios intencionais” que o ligam aos objetos dados (Php, 123; 153).

Existe, portanto, um papel ativo da percepção enquanto “mobilizadora” dessas potências. As partes deste corpo fenomenal, que se move no espaço aquém do espaço objetivo, não são isoláveis enquanto elementos físicos – ossos, músculos e nervos – mas representam uma possibilidade de ação em um meio determinado, a oficina de trabalho. Há, assim, fios intencionais que ligam o sujeito, cujo trabalho é a fabricação de peças de couro, a todos os instrumentos físicos necessários para a realização do trabalho.

Este trabalho só pode ser feito a partir do momento em que o corpo do sujeito e o mundo (sua oficina) encontram-se em uma estreita relação; da mesma maneira, meus olhos se movem de acordo com a necessidade imposta pelo campo visual a fim de estabelecer um melhor equilíbrio

---

<sup>38</sup> “Entre o mosquito que pica a pele e a régua de madeira que o médico apoia no mesmo lugar, a diferença física não é suficiente para explicar que o movimento de pegar seja possível e o gesto de designação não o seja” (Php, 142; 173), portanto, a única resolução possível para o problema é justamente o fato que o “valor afetivo” diferenciado de cada uma das excitações é diferente. Porém, se se reduz “o corpo vivo à condição de objeto” (idem), essa perspectiva torna-se impossível.

geral. Portanto, “no movimento concreto o doente não tem nem consciência tética do estímulo, nem consciência tética da reação: simplesmente ele é seu corpo e seu corpo é a potência de um certo mundo” (Php, 124; 154). Dessa forma, fica impossibilitada a perspectiva intelectualista em relação à motricidade, e o estudo de casos patológicos, mais uma vez, auxiliou no esclarecimento de algumas questões e mesmo na introdução da temática da intencionalidade. A partir das descrições acima, passemos ao segundo tipo de movimento, o abstrato, e vejamos quais são as diferenças existentes entre ele e o concreto, estudado até aqui. Além disso, compreenderemos como e por que razões o sujeito normal consegue facilmente realizar tais movimentos; enquanto para doente, eles são extremamente trabalhosos e, por vezes, impossíveis.

### **2.3 O movimento abstrato e a intencionalidade**

Tendo esclarecido a natureza do movimento concreto, resta ainda compreender os casos em que o doente falha, ou seja, os movimentos abstratos. A pergunta norteadora para essa seção de nosso trabalho é a seguinte: o que falta no doente e está presente no sujeito normal? Ou ainda, como compreender a existência doente enquanto fenômeno completo, encarando as suplências – como os movimentos preparatórios imprescindíveis para a efetivação de movimentos abstratos – como “alusões a uma função fundamental que elas tentam substituir e da qual não nos dão a imagem direta” (Php, 125; 155). O que é imprescindível na descrição dessa “função fundamental” é o método a ser usado, que não pode ser aquele da diferenciação – entre normal e doente, pura e simplesmente – mas a leitura correta dos fenômenos tratando-os “como modalidades e variações do ser total do sujeito” (Php, 125; 156). Merleau-Ponty menciona uma “presença” do corpo e do objeto que existe plenamente no sujeito normal e que o doente não possui inteiramente, sendo essa “presença” o tema a ser investigado.

Enquanto o doente precisa apelar, por um mecanismo “artificial” – movimentos preparatórios –, para que a parte de seu corpo interrogada “saia do anonimato”, o sujeito normal o faz imediatamente. Isso ocorre porque

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).

É a possibilidade de se colocar no possível que falta ao sujeito doente, ele não consegue, por exemplo, fingir, interpretar algum personagem que seus médicos lhe peçam. Os objetos, para



Schneider, não possuem “carnalidade” nem “facticidade”, ao tocá-los ele precisa deduzir analiticamente a forma retangular, dura e elevada, caso se trate de uma mesa. A impressão tátil da mesa permanece “opaca e fechada” em si mesma (Php, 127; 157) para o sujeito doente, mas no normal ela “faz alçar à consciência uma abundância de *intenções*” (idem – itálicos nossos) que possui como origem o corpo e vai em direção ao mundo. Existe uma atualidade do possível para o sujeito normal, o campo perceptivo do doente, por outro lado, deve ser efetivo ou deduzido explicitamente o tempo todo para que tenha sentido. O espaço do doente (fixo e dificilmente separável da realidade atual efetiva) não é o mesmo do sujeito normal (que se move no possível, no virtual, como dissemos). Resta, pois, compreender a origem e as características dessa diferença, e “a análise do ‘movimento abstrato’ entre os doentes mostra melhor ainda essa posse do espaço, essa existência espacial que é a *condição primordial* de toda percepção viva” (Php, 127; 158 – itálicos nossos). Por essa razão, continuaremos a trabalhar sobre os casos de motricidade mórbida a fim de esclarecer a dita “existência espacial” indispensável a toda e qualquer percepção.

O corpo próprio, ou o espaço corporal, é, assim, condição de percepção, não podendo haver, como mencionamos, espaço sem corpo. O corpo do sujeito normal, porém, é uma abertura para o mundo, inclusive se este mundo, por ventura, não for efetivo, real – como em uma tarefa abstrata com a qual ele se depara. Contrariamente, “o doente só dispõe de seu corpo como de uma massa amorfa na qual apenas o movimento efetivo introduz divisões e articulações” (Php, 128; 158). O que falta ao doente é um “projeto motor” ou “intencionalidade motora” que está relacionada à possibilidade de significar, não intelectualmente, mas em no âmbito do movimento, as ordens dadas pelos médicos: “Ora o doente pensa a fórmula ideal do movimento, ora ele lança seu corpo em tentativas cegas; no normal, ao contrário, todo movimento é indissolúvelmente movimento e consciência de movimento” (Php, 128; 159). Existe, assim, um fundo a todo e qualquer movimento, sendo que os dois não podem, no sujeito normal, ser separados, eles são uma “forma” para a qual “o fundo do movimento concreto é o mundo dado, o fundo do movimento abstrato, ao contrário, é construído” (idem). E, como o doente não é mais capaz de se colocar em situações hipotéticas, ele é incapaz, também, de construir um terreno fictício e assim realizar as ações abstratas que lhe são pedidas<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Ainda sobre a definição do movimento abstrato lemos: “a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo”; e mais a frente: “o movimento abstrato cava, *no* interior do mundo pleno no qual se desenrolava o movimento concreto uma zona de reflexão e de subjetividade, ele sobrepõe ao espaço físico um espaço virtual ou humano” (Php, 129; 160).

A diferença entre o normal e o doente é, também, uma diferença do próprio mundo, pois tanto a percepção quanto o movimento são “maneiras originais” de se referir aos objetos e ao mundo e, portanto, encontram-se no terreno préobjetivo. O doente, como nos diz Merleau-Ponty, tem um mundo “‘tout fait’ e imobilizado” (Php, 130; 161), enquanto o normal dispõe da possibilidade de mudar, de fazer desse mundo significações novas, diversas e quase infinitas, de acordo com a intenção que ele possui e que dá ao mundo polos de interesse. O sujeito normal é capaz de “construir no seu entorno geográfico um meio de comportamento, um sistema de significações que exprima no exterior a atividade interna do sujeito” (Php, 130; 161). Tal capacidade, faltosa – ou comprometida – no doente, é a função de “projeção” ou “evocação”, e é ela que torna possíveis os movimentos abstratos por “conduzirem a ação” (idem).

Tratando da pretensa ligação existente entre os distúrbios motores e os visuais em Schn., que sofreu graves ferimentos na região occipital tendo sido, por vezes, atribuído a tais ferimentos o cerne de sua doença, Merleau-Ponty esclarece que a maneira de explicar essa questão não reside na diferenciação entre o que é psíquico e elementos físicos. Novamente, ele direciona suas críticas às alternativas excludentes de explicação das doenças, e, por conseguinte, das relações tecidas pelos sujeitos normais com o mundo. Nem a consciência é inteiramente responsável pelas deficiências do doente, nem tampouco pode-se colocar em relações puramente mecânico-fisiológicas a responsabilidade. Ao assumir esse tipo de postura, a diferença entre o *Zeigen* (mostrar) e o *Greifen* (pegar), entre o movimento abstrato e o concreto (ou de *saisie*), é anulada. Essa diferença, que para o filósofo é necessária e já explicamos o porquê, só poderá ser mantida “se para o corpo existirem várias maneiras de ser corpo, para a consciência várias maneiras de ser consciência” (Php, 144; 175). Deve-se abandonar, dessa feita, a postura do *ou...ou*, em prol de alguma que dê conta, de fato, da relação corpo/consciência/mundo.

O que propiciará a compreensão da diferença de *valor* existente entre o movimento concreto e o abstrato não pode ser proveniente do pensamento causal e tampouco do intelectualismo. Nesse momento, Merleau-Ponty recorrerá, mais uma vez, a uma noção sobre a qual pesquisara vários anos: o comportamento. Essa questão, já trabalhada por nós no primeiro capítulo desse texto, representa uma terceira via em relação à dualidade do em-si e do para-si por ser “neutra” em relação às distinções entre psíquico e fisiológico (SC, 2), além de estar sempre conjugada, na obra de 1938, com aquela de estrutura<sup>40</sup>. Sendo assim:

A distinção entre o movimento abstrato e o movimento concreto não se confunde, portanto com a distinção entre corpo e a consciência, ela não pertence à mesma

---

<sup>40</sup> Sobre essa questão cf. Chapitre II da obra de Gereats, 1971.

dimensão reflexiva, ela só tem lugar na dimensão do comportamento. Os fenômenos patológicos fazem variar sob nossos olhos algo que não é a pura consciência de objeto (Php, 144; 175).

Fica evidente, portanto, a importância de compreendermos a diferença entre o movimento abstrato e o concreto. Eles representam duas “maneiras de ser no mundo”, invalidando, mais uma vez, a condição do corpo enquanto objeto (Php, 142-3; 173). O espaço onde se desloca o sujeito normal não é o mesmo do espaço imóvel do doente e, finalmente, existe uma estrutura do corpo próprio que garante a manutenção do espetáculo do mundo. A doença de Schneider, que é, ao “mesmo tempo”, metafísica e fisiológica nos dá a dica de resolução desse problema.

Segundo nosso autor,

os sentidos e, em geral, o corpo próprio apresentam o mistério de um conjunto que, sem abandonar sua ecceidade e sua particularidade, emite, para além de si mesmo, significações capazes de fornecer sua armação a toda uma série de pensamentos e de experiências. Se o distúrbio de Schn. concerne à motricidade e ao pensamento tanto quanto à percepção, resta que no pensamento ele atinge sobretudo o poder de apreender os conjuntos simultâneos, na motricidade o de sobrevoar o movimento e de projetá-lo no exterior. Portanto, de alguma maneira é o espaço mental e o espaço prático que estão destruídos ou deteriorados (Php, 147; 178).

Observamos no excerto acima dois pontos importantes para nosso trabalho. O primeiro refere-se à noção do “conjunto” oferecido pelo corpo próprio que é, ao mesmo tempo, universalizável e particular, para mim. Existe, segundo o autor, uma mistura entre o conteúdo e a forma, que na verdade não podem ser separados como estamos fazendo aqui. Tanto o corpo é parte do mundo, quanto dá a ver o mundo, essa ambiguidade constitutiva da experiência perceptiva abre caminho para outras, como o fato de haver “toda uma multiplicidade de ‘espaços’ que parecem, cada um, possuir o direito a um estatuto filosófico próprio” (VETÖ, 2008, p. 410 – tradução nossa)<sup>41</sup>. Nisso reside o segundo ponto importante para nós; pois, caso reduzíssemos a compreensão do mundo àquilo que propõe o pensamento objetivo, ou seja, uma simples presença de uma consciência ou de um corpo objetivo em um espaço isotrópico, esse tipo de abordagem seria impossível e mesmo absurdo. Por essa razão, podemos dizer que somente os dois espaços citados, mental e prático, são destruídos em Schneider, como vimos acima, o espaço cotidiano, de trabalho, continua praticamente intacto, mesmo após o ferimento. Essa destruição não atinge a inteligência ou as capacidades cognitivas de Schneider, mas uma função

---

<sup>41</sup> Esse autor ainda indica o final da empreitada merleau-pontiana a respeito do espaço – cujas características mais importantes e descrições constitutivas trataremos ainda de maneira pormenorizada nesse texto. Segundo Vetö (2008, p. 410 – tradução nossa), Merleau-Ponty “reconhece e descreve a pluralidade das experiências espaciais” e “faz remontar até um espaço subjetivo geral, aquele da percepção, que é radicalmente diferente do espaço único e abstrato da geometria”. Podemos reafirmar aqui, à luz dessa passagem, a relação necessária entre corpo, percepção e espaço, que é o fundo sobre o qual se desdobram todas as nossas análises e ideias no presente trabalho.

anterior a ela e mesmo a toda objetivação e separação entre as pretensas “categorias” psíquicas ou fisiológicas.

Segundo Merleau-Ponty, há uma função mais fundamental que a inteligência, e mesmo que a percepção que “antes de fazer-nos ver ou conhecer os objetos, os faz existir mais secretamente para nós” (Php, 158; 190), que é o “arco intencional”. Ele é o que nos situa em relação a todos os aspectos da vida e lhe confere unidade<sup>42</sup>: “é este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade” (idem). E para compreender melhor esse arco e seu “encurtamento” – que ocorre na doença de Schn. por exemplo – o autor proporá uma “análise existencial” que ultrapassa os dualismos empirista e intelectualista e, segundo ele, é capaz de resolver as ambiguidades da relação entre corpo, consciência e mundo:

A visão e o movimento são maneiras específicas de nos relacionarmos a objetos, e, se através de todas essas experiências exprime-se uma função única, trata-se do movimento de existência, que não suprime a diversidade radical dos conteúdos porque ele os liga, não os colocando todos sob a dominação de um “eu penso”, mas orientando-os para a unidade intersensorial de um “mundo”. O movimento não é o pensamento de um movimento, e *o espaço corporal não é um espaço pensado ou representado* (Php, 160; 192 – itálicos nossos).

Dessa forma, fechar a compreensão da doença de Schneider em uma simples falha da “função de representação”, ou de uma perda de conteúdos psíquicos, está longe de esclarecer o problema. A relação entre movimento e seu fundo – o espaço –, ocorre de tal forma que a separação dos dois não passa de uma exigência metodológico-didática, que tem como finalidade auxiliar na compreensão dessa querela, não existindo, de fato, rompimento. Devemos nos colocar no âmbito do vivido, e não da representação, sendo que, somente para este último as pretensas separações fazem sentido e são relevadas.

Citando Goldstein, o autor explica: “Executamos nossos movimentos em um espaço que não é ‘vazio’ e sem relação com eles (...). movimento e fundo são, na verdade, apenas momentos artificialmente separados de um todo único” (Php, 160; 192-3). Todo o percurso feito por Merleau-Ponty nesse capítulo – a doença, a motricidade mórbida, o movimento abstrato, a motricidade –, serviram, de certa maneira, para tornar claro a “motricidade enquanto intencionalidade original” (Php, 160; 192). Os casos patológicos, cuja análise proporcionou grande quantidade de material para a teoria merleau-pontiana do espaço, além de tantas outras,

---

<sup>42</sup> Ao analisar a conduta sexual de Schn., Merleau-Ponty chegará a conclusões análogas. Segundo ele, a função sexual se refere a uma relação “não com um automatismo periférico, mas com uma intencionalidade que segue o movimento geral da existência e que inflete com ela” (Php, 183; 217). O arco intencional do doente também se dobra, ou encurta seu alcance, quando se trata da impossibilidade de uma conduta sexual.

ao demonstrarem que objetos ou o próprio espaço podem existir para o conhecimento sem estarem presentes ao corpo (Php, 162; 193), e apresentam uma compreensão nova a respeito do primeiro. Para Merleau-Ponty, não cabe dizer que “nosso corpo está *no* espaço nem tampouco que ele está *no* tempo”, mas, com efeito, “ele *habita* o espaço e o tempo” (Php, 162; 193). O corpo não está *no* tempo ou *no* espaço, porque o uso dessa preposição pressupõe a separação das duas instâncias. Ao dizer que ele *habita* o espaço e o tempo subentende-se, ao contrário, uma interdependência e não uma simples localização, voltamos, desse modo, à afirmação que inicia essa seção sobre a espacialidade do corpo próprio, ela é de situação e não de posição como a dos objetos exteriores.

A fim de coadunar as questões da espacialidade da percepção, da motricidade, da intencionalidade, – além de algo relativamente novo até esse momento – a temporalidade<sup>43</sup>, Merleau-Ponty esclarece que:

Cada momento do movimento abarca toda a sua extensão, e em particular o primeiro momento, a iniciação cinética, inaugura a ligação entre um aqui e um ali, entre um agora e um futuro, que os outros momentos se limitarão a desenvolver. 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 (Php, 164; 194-5).

A “iniciação cinética”, ou seja, o início do movimento, como vemos acima inicia, ou faz acontecer uma ligação estrutural entre o mundo e o corpo. Por isso, não é lícito afirmar uma mera justaposição de pontos espaciais, como já explicitamos e, tampouco, pontos temporais, já que existe uma relação originária acontecendo. Sendo essa relação justamente a experiência

---

<sup>43</sup> Para o aprofundamento desse importante tema Cf. Moutinho, 2004.

Saint-Aubert entende que “a *Fenomenologia da percepção* introduz sempre o *tempo* justo após ter tratado o *espaço*, atribuindo-lhe massivamente as **mesmas** análises e as **mesmas** estruturas (precisamente espaciais) sem verdadeira justificação.” O autor prossegue: “Esse procedimento não deixa de ser estranho, como se Merleau-Ponty começasse por esquecer o tempo, para finalmente introduzi-lo; quase se desculpando de não o ter feito mais cedo” (SAINT-AUBERT, 2016, p. 236 – negritos nossos). Não é dessa maneira, porém, que compreendemos essa questão. Podemos dizer, à luz do texto de Moutinho, 2004, que a questão da temporalidade vem sendo desenhada desde o início da *Fenomenologia* e, mesmo nas partes dedicadas ao espaço, ela aparece de maneira original, e não simplesmente análoga àquela, como defende Saint-Aubert. O tempo, nessa primeira grande obra do nosso autor, possui um papel fundamental, ainda que, posteriormente, a nosso ver – e isso será objeto de outra pesquisa – ele seja preterido em relação ao espaço. Em uma passagem da seção que estamos analisando aqui, Merleau-Ponty assevera que nosso corpo possui uma “estrutura temporal” (Php, 163-4; 194), e “a fusão entre a alma e o corpo no ato, a sublimação da existência biológica em existência pessoal, do mundo natural em mundo cultural, é tornada ao mesmo tempo possível e precária pela estrutura temporal de nossa experiência” (Php, 100; 125). No que se refere à espacialidade, a relação é diferente, o corpo é o responsável por torna-la possível – ela é, como nos diz Merleau-Ponty (Php, 475; 652) a “forma abstrata de nossa presença no mundo” –, não sendo, ela mesma, uma parte constitutiva da corporeidade, como o é o tempo. Não nos alongaremos nessa temática por não ser nosso objeto primeiro de investigação, mas não pudemos nos furtar de fazer a diferenciação entre a opinião de Saint-Aubert e a nossa, e tampouco de mencionar a importância da temporalidade para a *Fenomenologia da percepção* como um todo, ainda que, como dissemos, nosso foco seja outro: o espaço.

motora, pois ela “nos fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto” (Php, 164; 195), a motricidade não é, por outro lado, um tipo de conhecimento – daí o caráter dispensável da suposta “síntese que implicaria meu corpo”, e o espaço corporal não “é um espaço pensado ou representado” (Php, 160; 192), apesar de existir, graças a ele, o espaço objetivo em que cabem sínteses e análises.

Schneider, como já foi dito, não é capaz de copiar – ou imitar – movimentos corporais do médico caso isso lhe seja demandado; vimos, inclusive, que isso se deve à degradação não somente de fatores psíquicos ou fisiológicos, mas do “esquema corporal” enquanto “sistema de equivalências”. É esse sistema, anterior ao corpo individual do sujeito, que é atingido pela doença. Se se observa, em contrapartida, a imitação normal, onde as partes do meu corpo são imediatamente transponíveis em relação às do meu interlocutor, vemos que o esquema corporal ainda possui essa “capacidade de diferenciação motora” (Php, 166 ;196) faltosa no doente. Não se deve pensar, porém, que o espaço do corpo sadio possa ser identificado ao espaço objetivo: “O espaço em que se move a imitação normal não é, por oposição ao espaço concreto, com suas localizações absolutas, um ‘espaço objetivo’ ou um ‘espaço de representação’ fundado em um ato de pensamento. Ele já está desenhado na estrutura de meu corpo, ele é seu correlativo inseparável” (Php, 166; 196-7). Não existe, dessa feita, operações téticas que permitem que eu, sujeito normal, consiga, conscientemente imitar outro corpo. Esse desenho espacial, que já está presente na “estrutura de meu corpo” – da qual não posso guardar distância para analisar – é bem ilustrado pelo hábito, que é o “poder de dilatar nosso ser no mundo” (Php, 168; 199). Passemos então, à compreensão do hábito e de sua importância para a teoria da espacialidade do corpo próprio.

## 2.4 O hábito

Em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty deixa claro que não há proprioceptividade e nem exteroceptividade puras. As relações entre estímulo, reação e reflexo são ambíguas e variam de acordo com condições definidas que, por vezes, em nada se referem ao funcionamento nervoso. Existe, já na obra de 1938, uma espécie de reciprocidade entre o mundo, ou espaço exterior, e o corpo<sup>44</sup>. O fenomenólogo afirma que há uma adaptação de

---

<sup>44</sup> Essa reciprocidade provém, segundo Noble (2008, p. 138) da influência goldsteiniana no pensamento de Merleau-Ponty. Goldstein chama a “reciprocidade essencial entre o organismo e seu meio” de “lei biológica fundamental”. Nosso autor estende essa reciprocidade também à ordem humana dando-lhe uma significação existencial, como observamos, e não somente “biológica”. Existe na *Fenomenologia*, uma “cumplicidade originária entre aquele que sente e o sensível” que pode ser associada à passagem acima pois há um “‘contato simultâneo’ de meu ser mesmo, não com um objeto, mas com o ser mesmo de um mundo, que se faz a partir da

nossos reflexos às mudanças do meio. E ela “não acontece apenas com relação ao espaço ocupado por nosso corpo. O espaço exterior é atingido por eles [os reflexos] de modo igualmente certo” (SC, 38; 39 – colchetes nossos). Sendo assim, compreendemos que o espaço exterior, já no livro de 1938, não existe em si mesmo, ele possui uma relação estreita com nossas capacidades corporais. Não existe necessariamente uma referência ao cérebro ou à consciência, no sentido de algo que tem a responsabilidade de guiar os movimentos, já que

de fato, possuo as conclusões sem que as premissas sejam dadas em parte alguma, executo a tarefa proposta sem saber o que faço, do mesmo modo que os hábitos adquiridos por um grupo de músculos podem se transferir imediatamente para um outro: minha letra no quadro-negro assemelha-se à minha letra no papel, apesar de os músculos envolvidos num e noutro caso não serem os mesmos. Há em nossas respostas reflexas algo de *geral* que lhes permite justamente essa substituição de efetores. (SC, 39; 41).

E esse “fator *geral*” mencionado acima será justamente o corpo próprio, e essa transferência de capacidades musculares, a comunicação existente entre todas as partes do corpo entre si – o corpo enquanto forma –, com o mundo e com os outros é garantida pelo esquema corporal. Devemos, pois, compreender “a aquisição do hábito enquanto remanejamento e renovação do esquema corporal” (Php, 166; 197). Em outras palavras, o hábito aparece como uma espécie de “aprendizagem” do corpo que se deixa penetrar por novas significações, e, assim, novos hábitos são adquiridos. Além disso, como veremos, o corpo exterioriza suas funções em forma de instrumentos a fim de dar conta de tarefas que ele, sozinho, não é capaz devido aos limites impostos pelo mundo<sup>45</sup>.

Mas qual é a relação do hábito<sup>46</sup> tanto com o espaço quanto com a motricidade? O corpo, enquanto responsável pelo movimento, enquanto lugar da motricidade originária, “apanha” ou “compreende” o movimento (Php, 167; 198), e por essa razão não há a necessidade de sínteses intelectuais. Quando se aprende uma dança, por exemplo, os movimentos novos se inscrevem no corpo sem que a consciência tenha domínio deles; porque, ainda que se trate de uma nova

---

percepção que, por sua vez, implica o papel essencial do conceito de mundo para a aparição do sujeito” (NOBLE, 2008, p. 141). Portanto, não seria razoável assumir uma postura que separe o mundo da existência corporal do sujeito, pois, segundo o próprio Merleau-Ponty, só há ser-no-mundo graças ao corpo, donde a necessidade de retornar às discussões sobre o esquema corporal, por exemplo, para posteriormente compreender a noção de espaço em Merleau-Ponty. Para nós seria impossível esclarecer a espacialidade do mundo e do corpo sem, antes, compreender a importância da experiência perceptiva para a filosofia merleau-pontiana, bem como desmistificar a ideia de um mundo “tout fait” propiciado pelos saberes científico e geométrico, principalmente.

<sup>45</sup> Para aprofundar essa questão Cf. *Phénoménologie de la perception*, 3ª Parte, Capítulo III: “La Liberté”.

<sup>46</sup> “A análise do hábito motor enquanto extensão da existência prolonga-se portanto em uma análise do hábito perceptivo enquanto aquisição de um mundo. Reciprocamente, todo hábito perceptivo é ainda um hábito motor, e ainda aqui a apreensão de uma significação se faz pelo corpo” (Php, 178; 211).

significação a ser apreendida, ela não é intelectual, o que ocorre com a aquisição de um novo hábito é uma “apreensão motora de uma significação motora” (idem).

Mesmo quando meu corpo se “estende” por meio de anexos, ou instrumentos, o espaço livre demandado por ele para se movimentar também se estende. Eu sei, por um saber motor, não tético, que, quando dirijo, meu carro passa ou não entre dois outros carros estacionados na rua. Segundo Merleau-Ponty, o carro é para mim, que dirijo, uma “potência volumosa” que, por sua vez, é constrangida por outras potências – os dois carros estacionados na via onde intento passar. Daí a relação entre hábito e espaço: “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). Não posso afirmar que objetivamente meu carro sou eu, que ele representa uma continuação de fato de mim; no entanto, se eu o encaro como uma “potência volumosa” do corpo – o que só é possível com o hábito –, fica evidente que eu não preciso calcular para passar entre dois outros carros na rua<sup>47</sup>. Finalmente, “o hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo, ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos”<sup>48</sup> (idem).

Na medida em que aceitamos a ideia de que quando adquirimos um novo hábito é o corpo que “aprende”, existe a necessidade, como afirma nosso autor, de redefinir tanto a noção de “compreender” quanto aquela de corpo – caso estivéssemos ainda de acordo com o pressuposto do corpo como objeto. Sendo assim,

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,

---

<sup>47</sup> Usando esse mesmo exemplo, podemos tratar diferentemente da questão, pois muitas pessoas ao dirigirem algum carro ao qual eles não estão “habitados” apresentam dificuldades no início. Da mesma forma, aqueles indivíduos que acabaram de passar pelo processo de obtenção de CNH, até se habituarem a dirigir, muitas vezes causam pequenos acidentes. Outro bom exemplo, mas que não se relaciona com instrumentos exteriores ao corpo, são as artes marciais. Observando uma roda de capoeira, por exemplo, vemos claramente quais são as pessoas que melhor dominam a técnica, porque sendo a capoeira um esporte onde o contato físico não é de primeira importância, os indivíduos, ao “jogarem” tem que saber exatamente o limite de seu corpo e do parceiro. Quando são dois mestres, ou dois indivíduos muito experientes a jogar na roda, observamos que ocorre um grande aumento da velocidade – e do grau de dificuldade – dos “golpes” que é diretamente proporcional à diminuição da distância entre os dois, sem que, por isso, ocorram acidentes.

<sup>48</sup> Um exemplo desses “instrumentos” que são anexados ao corpo é a bengala que permite uma melhor movimentação de pessoas cegas. Segundo Merleau-Ponty esse instrumento foi verdadeiramente anexado ao esquema corporal do indivíduo: “a bengala não é mais um objeto que o cego perceberia, mas um instrumento *com* o qual ele percebe. A bengala é um apêndice do corpo, uma extensão da síntese corporal” (Php, 178; 211). Da mesma maneira que o sujeito normal não percebe suas mãos enquanto “objetos que servem para pegar”, o cego percebe *com* a bengala, ela possibilita um conhecimento do espaço exterior, não estando, ela mesma, inscrita neste enquanto objeto.



enquanto ponto de passagem de meu movimento perpétuo em direção a um mundo. (Php, 167; 200 – itálicos nossos).

O sujeito que aprende a datilografar, a dirigir, a dançar, integra a seu espaço corporal esses outros espaços, onde se dão as relações da dança, da datilografia e da condução de um automóvel. Sendo o corpo nosso “mediador de um mundo” e o hábito sempre uma resposta a uma demanda do mundo, ou ainda uma relação intencional com ele, não é nem no pensamento e tampouco no corpo objetivo – aquele da ciência – que ele reside (Php, 167; 200). Isso torna possível a compreensão do corpo enquanto “espaço expressivo”, que é o lugar por onde passam as relações entre mundo e sujeito. O autor esclarece: “Eu quero pegar um objeto e, em um ponto do espaço no qual eu não pensava, essa potência de apreensão que é minha mão se levanta em direção ao objeto. (...) As principais regiões de meu corpo são consagradas a ações, elas participam de seu valor” (Php, 171; 201). Existe, assim, uma dependência dos valores das ações em relação a meu corpo, é aquilo que dizíamos acima a respeito da síndrome do membro fantasma e da anosognosia. O espaço exterior é investido de “fios intencionais” que partem justamente do corpo próprio em direção ao mundo dando-lhe significações “para nós”.

O corpo é “nosso meio geral de ter um mundo” (Php, 171; 203), sem ele não haveria mundo, nem o da ciência, nem o antropológico e nem o da doença. Ele dá à nossa vida uma “forma de generalidade” sem a qual a existência seria impossível. Por esse motivo, defendemos que a corporeidade é imprescindível tanto à filosofia merleau-pontiana enquanto conjunto, quanto à nossa vida cotidiana. O corpo não é só esse espaço expressivo que mencionamos acima, mas, com efeito, “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), e o hábito é “apenas um modo desse poder fundamental” (Php, 171; 203).

Finalmente, após ter ficado claro que a experiência do espaço não está relacionada a categorias do entendimento que viriam para dar sentido à experiência dos fenômenos, e mais que isso, quando “a experiência do corpo próprio nos ensina a enraizar o espaço na existência”<sup>49</sup> (Php, 173; 205), podemos então passar adiante nas nossas questões. É o próprio Merleau-Ponty quem nos aponta o caminho pois:

Mesmo se, a seguir, o pensamento e a percepção do espaço se liberam da motricidade e do ser no espaço, para que possamos representar-nos o espaço é preciso

---

<sup>49</sup> “A espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo” (Php, 174; 206). E ela é importante porque o corpo possui um poder extraordinário: “ele transforma as ideias em coisas (...). Se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e porque é sua atualidade” (Php, 191-2; 227).

primeiramente que tenhamos sido introduzidos nele por nosso corpo, e que ele nos tenha dado o primeiro modelo das transposições, das equivalências, das identificações que fazem do espaço um sistema objetivo e permitem à nossa experiência ser uma experiência de objetos, abrir-se a um “em si” (Php, 166; 197).

A partir disso, ficam claras tanto a necessidade de se começar por uma análise da percepção, passando em seguida pela questão do corpo próprio, para, enfim desembocar na espacialidade do corpo próprio e também no espaço enquanto “representação”; tanto a relação íntima entre espaço e corpo<sup>50</sup>, sem a qual é praticamente impossível compreender a problemática do espaço em Merleau-Ponty. Justifica-se aí a importância deste trabalho e também o percurso metodológico e filosófico que preferimos adotar. Na medida em que “eu sou meu corpo” (Php, 175; 208), e as primeiras relações entre ele e o espaço foram explicitadas, podemos, por conseguinte, nos dedicar ao espaço do “Mundo Percebido”.

---

<sup>50</sup> “Ser corpo, como nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: *ele é no espaço*” (Php, 173; 205 – itálicos nossos). O corpo é o que “me abre ao mundo e nele me põe em situação” (Php, 192; 228).

## CAPÍTULO III

### O espaço

#### 1 O mundo sensível

A descrição do movimento e da espacialidade do corpo próprio resultou no aparecimento de uma intencionalidade motora que, longe de estabelecer uma relação intrínseca entre percepção e “constituição” de um mundo, nos conduz a “uma nova concepção de intencionalidade” (Php, 281; 327). Devemos, agora, investigar, mais profundamente, essa intencionalidade, não mais descrevendo-a a partir de sua relação com o corpo, mas tentando compreender a camada antepredicativa onde a experiência da motricidade é possível. Para empreender essa tarefa, é preciso investigar mais atentamente a noção de espaço.

Mas seria o espaço interessante para Merleau-Ponty aquele onde não há a presença de um sujeito psicofísico e onde “não há nenhuma direção, nenhum dentro, nenhum fora” (Php, 236; 275)? Esse domínio de estudo está mais perto das indagações científicas do que fenomenológicas. Ainda que Kant (2006, p. 119), ao definir a espacialidade como uma forma pura da intuição sensível, tenha tentado estabelecer claramente uma diferença entre o espaço e as coisas no espaço – essas últimas sendo apenas fenômenos, os quais a razão constitui segundo suas próprias categorias –, Merleau-Ponty defende, por outro lado, uma orientação no espaço que ocorre, precisamente, graças àquela intencionalidade de que falávamos há pouco e que, evidentemente, não é consciência pura.

Enquanto a ciência clássica define o espaço como “o meio homogêneo onde as coisas estão distribuídas segundo três dimensões e onde elas conservam sua identidade a despeito de todas as mudanças de lugar” (C, 18; 10), nosso autor intenta compreender como há, na verdade, inúmeros espaços possibilitados pelas diversas “sensações” que não são “uma matéria indiferente”, mas “uma de nossas superfícies de contato com o ser” (Php, 256; 299). Devemos compreender, dessa forma, como são possíveis esses vários espaços – das sensações e aqueles antropológicos de que falaremos mais tarde – além de deixar claro que nosso autor não é um relativista.

A investigação do espaço, neste momento da *Fenomenologia da percepção*, representa, como fora na primeira parte do livro, uma aquisição teórica considerável. Quando da “descoberta” da

intencionalidade motora, foi preciso primeiro compreender como o corpo próprio pode ser espacial; de que maneira se dá sua inserção no espaço exterior que, longe de estar disposto à livre análise dos sujeitos, é, na verdade, habitado por ele enquanto presença encarnada. Agora, a questão é um pouco mais profunda. Merleau-Ponty intenta, partindo do “mundo percebido”, reencontrar a “experiência irrefletida do mundo” (Php, 279; 324). O aparente despropósito dessa afirmação se perde caso nos voltemos àquilo anterior a toda tematização: o campo originário – espacial, se assim podemos dizer – onde existe uma “configuração total que distribui os valores funcionais segundo a exigência do conjunto” (idem). E é justamente sobre essa camada originária que vamos nos debruçar.

### 1.1 O sentir e seu fundo de mundo

Antes de se dedicar ao exame dessa camada préobjetiva de experiência, Merleau-Ponty nos relembra aquilo graças a que ela pode ser acessada por nós: o corpo. Segundo ele, corpo e mundo são partes de um mesmo sistema, onde o primeiro funciona como animador do “espetáculo”, permitindo, assim, sua existência para nós (Php, 235; 273). Dissemos “relembrar”, porque toda a primeira parte da *Fenomenologia da percepção* foi dedicada justamente a esclarecer a imprescindibilidade do corpo para toda e qualquer experiência e, finalmente:

A coisa e o mundo me são dados com as partes de meu corpo não por uma “geometria natural”, mas em uma conexão viva comparável, ou antes idêntica à que existe entre as partes de meu próprio corpo. A percepção exterior e a percepção do corpo próprio variam conjuntamente porque elas são as duas faces de um mesmo ato (Php, 237; 276).

Existe, assim, uma comunicação entre este corpo e o mundo em que ele habita, e essa comunicação é justamente a experiência perceptiva. No entanto, para descrever essa comunicação será preciso, antes, descrever o mundo tal como ele nos aparece antes de toda teorização. É a percepção originária, enquanto “experiência não-tética”, que devemos descrever agora.

No capítulo anterior, insistimos nos prejuízos causados por aquilo que Merleau-Ponty chama de pressuposto do mundo “tout fait”. Neste momento de seu percurso filosófico, visando uma fenomenologia da percepção, ele volta a afirmar que este pressuposto faz com que o pensamento objetivo ignore o sujeito da percepção, pois ele “se dá o mundo inteiramente pronto, como meio de todo acontecimento possível, e trata a percepção como um desses acontecimentos” (Php, 240; 279), ignorando que, na verdade, nossa abertura ao mundo se dá

justamente graças à percepção e, mais que isso, que “todo saber se instala nos horizontes abertos pela percepção” (Php, 240; 280).

Porém, não se deve cair em uma perspectiva, por assim dizer, transcendental da percepção, pois não é ela que enforma o mundo, não é o ato perceptivo que organiza um sólido disposto simultaneamente segundo três dimensões. Há também passividade no ato de perceber, pois “as relações entre aquele que sente e o sensível são comparáveis às relações entre o dormidor e seu sono: o sono vem quando uma certa atitude voluntária repentinamente recebe do exterior a confirmação que ela esperava” (Php, 245; 285). Existe uma ambiguidade também na experiência da sensação; pois, nem eu sou inteiramente responsável por significar os dados sensíveis e nem eles se doam a mim de uma maneira imparcial. Essa ambiguidade reside no caráter intencional da sensação, o que quer dizer que ela

não repousa em si como uma coisa, mas visa e significa para além de si mesma. Mas o termo que ela visa só é reconhecido cegamente pela familiaridade de meu corpo com ele, não é constituído em plena *clareza*, mas reconstituído ou retomado por um saber que permanece latente e que lhe deixa sua opacidade e sua ecceidade. A sensação é intencional porque encontro no sensível a proposição de um certo ritmo de existência – abdução ou adução – e porque, dando sequência a essa proposição, introduzindo-me na forma de existência que assim me é sugerida, reporto-me a um ser exterior, seja para abrir-me seja para fechar-me a ele (Php, 247; 288).

Não existe exterioridade plena entre o sensível e aquele que sente. Já esclarecemos em um momento anterior que, quando meu corpo habita um espaço, as coisas dispostas nele não estão colocadas de maneira “simultânea”, mas possuem significações diferenciadas de acordo com o projeto motor do sujeito em situação. Porém, Merleau-Ponty não é um relativista e faz-se necessário elucidar como podemos “escapar da alternativa do em-si e do para-si” (Php, 249; 290), sem abrir mão dessa ambiguidade constitutiva da sensação.

Para dar uma resposta satisfatória a essa questão nosso autor recorre novamente a uma noção já usada por ele em uma circunstância similar. Segundo ele, toda percepção “pertence a um certo *campo*” e, isso quer dizer que, ao mesmo tempo em que percebo alguma coisa, que está, ela mesma em situação, eu só posso fazê-lo parcialmente, pois não possuo o dom da ubiquidade e não tenho acesso a um ser puro. O autor nos diz que toda percepção possui em si “um germe de sonho ou de despersonalização” (Php, 249; 290) e exemplos dessa existência pré-pessoal que carrego em mim graças a meu corpo são tanto a minha morte, quanto meu nascimento, eles são “horizontes pré-pessoais” (Php, 250; 291). Aquilo que experimento depende, primeiramente, de algo anterior a mim mesmo, a sensibilidade: “entre minha sensação e mim há sempre a espessura de um *saber originário* que impede minha experiência de ser clara para si mesma” (idem). Na medida em que tudo que eu experimento possui em si um horizonte de

indeterminação que sempre me reenvia para os outros perfis possíveis da coisa percebida, posso compreender o que Merleau-Ponty chama de “conaturalidade” entre mim e o mundo; são esses sentidos presentes em um campo de percepção que garantem minha comunicação com o mundo.

Ora, eu não me comunico com o mundo apenas de uma maneira e por essa razão há, como nos diz Merleau-Ponty, tantos mundos como há sentidos (tato, visão, audição, etc). Porém, e voltamos a insistir nisso, não há aí nenhum relativismo já que existe um princípio que unifica nossos cinco mundos propiciados pelos cinco sentidos: o espaço. O autor nos esclarece que

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, 255-6; 298).

Mas como nosso corpo não é composto de partes discretas, fortuitamente reunidas em um mesmo invólucro biológico, os espaços sensoriais são “momentos concretos de uma configuração global que é o espaço único” (Php, 256; 299), e só podemos encontrar tal unidade espacial a partir da engrenagem “dos domínios sensoriais uns nos outros” (Php, 257; 300), ou seja, no corpo. Toda experiência é experiência de um mundo, ao mesmo tempo não é experiência sem mundo, por isso é impossível, segundo Merleau-Ponty – e contrariando a acepção kantiana de espaço – “distinguir rigorosamente o espaço das coisas no espaço” (C, 19; 11), não existe mais diferença entre o que o mundo é e aquilo que ele deveria ser (Php, 256; 298), fato que torna legítima a investigação de nosso autor acerca da percepção deste mundo, que imediatamente se dá a nós sem mediação de categorias científicas, por exemplo. Ainda que haja, como dissemos, múltiplos espaços – como o da visão e da audição – eles só são distinguíveis enquanto tal, porque há o “fundo de um mundo comum” (Php, 260; 304) que os reúne e unifica, garantindo assim sua “validade para todos”.

Perguntamo-nos, a partir disso, à luz das próprias indagações merleau-pontianas, por que razões esse fundo comum não está o tempo todo evidente para nós? Por que insistimos em “fixar” determinadas qualidades sensíveis ao invés de aderir à percepção tal como ela nos faz aceder ao mundo? Graças à atitude analítica<sup>51</sup>, que interrompe a “vida total do espetáculo” (Php, 261; 305) e faz, inclusive, com que ele desapareça. O que devemos buscar, para compreender a

---

<sup>51</sup> Em *Causeries – 1948* Merleau-Ponty exemplifica a atitude analítica a partir de um exemplo estético: o pintor clássico só consegue retratar aquelas paisagens homogêneas, sem aspereza, por se colocar diante do mundo analiticamente, ele interrompe o modo natural de ver: “ele fecha um olho, mede com seu lápis o tamanho aparente de um detalhe que ele modifica graças a esse processo e, submetendo todas essas visões livres a uma visão analítica, constrói desta forma em sua tela uma representação da paisagem que não corresponde a nenhuma das visões livres” (C, 21; 14).

percepção em seu estado nascente, é o que Merleau-Ponty chama de “camada originária do sentir”, escondida sistematicamente pela atitude analítica e pelo pensamento objetivo, daí a necessidade de problematizar o pressuposto do mundo “tout fait” e a intenção da ciência de dar conta de todos os fenômenos, sem lacunas. O autor esclarece que, na verdade, aquilo que garante a realidade do objeto é justamente “aquilo que a subtrai à nossa posse” (Php, 270; 313), mas ainda assim há unidade do objeto, nós temos acesso a um mundo de coisas relativamente organizado e disponível a nossa experiência perceptiva. Essa unidade intencional do objeto, que é garantida pelo corpo fenomenal, assegura também o fato de que “o objeto percebido se oferece sempre como transcendente” (Php, 269; 312-3), não sendo, assim, criação do espírito: “Com a noção de esquema corporal, não é apenas a unidade do corpo que é descrita de uma maneira nova, é também, através dela, a unidade dos sentidos e a unidade do objeto. Meu corpo é o lugar, ou antes a própria atualidade do fenômeno da expressão” (Php, 271; 315). É no corpo que se dá a organização “autóctone” dos sentidos, ele é “o instrumento geral” de minha relação com o mundo percebido, é a partir dele que “nós podemos ‘frequentar’ este mundo, ‘compreendê-lo e encontrar uma significação para ele” (Php, 274; 317).

Porém, ao mesmo tempo que o corpo é essa abertura ao mundo, ele também possui limitações que, de certa maneira, possibilitam a experiência perceptiva. Não há, portanto, transparência pura do mundo, ele não está inteiramente disponível a nós, existe sempre uma “dimensão de ausência”, sendo o meu corpo um “saber habitual do mundo” (Php, 275; 319):

a inserção do corpo no mundo ocorre segundo a amplitude perceptivo-motora disponibilizada pelo aparato psicofísico. Não há, do ponto de vista fenomenológico, um mundo independente a determinar do exterior a existência humana como sua causa; há solicitações sensíveis que devem ser correlatas às atitudes corporais, a fim de a situação fática ter algum sentido (FERRAZ, 2006, p. 145).

Resta-nos, agora, compreender de que maneiras essas solicitações do mundo são experienciadas e significadas por nosso corpo enquanto habitante do espaço. Vimos que os sentidos possuem uma unidade autóctone e pré-lógica onde todos estão, por assim dizer, pregrantes uns dos outros havendo, a partir dessa inter-relação, a experiência de uma configuração geral que é o mundo. Faremos, então, um percurso parecido com o de Merleau-Ponty; pois, apesar de o espaço ser “a ideia que parece, a princípio, a mais clara de todas” (C, 17; 11), existem inúmeras questões sobre ele que são mal compreendidas ou mal postas pelas ciências e, também, pela filosofia, que impossibilitam sua descrição. Investigaremos a seguir de que maneira o espaço pode ser “existencial”, e como pode haver pontos de ancoragem que nos fixam no mundo; veremos também que, a partir da descrição da experiência espacial, encontramos a profundidade enquanto dimensão primordial da experiência perceptiva, além de compreender como o

movimento<sup>52</sup> não é em-si e tampouco para nós. Tentaremos elucidar a questão dos espaços vividos para, enfim, deixar claro a relação necessária entre corpo, percepção e espaço.

## **2 A experiência do espaço**

A partir do estudo de duas experiências feitas<sup>53</sup> com sujeitos típicos – sem quaisquer doenças ou síndromes que pudessem interferir substancialmente no experimento – Merleau-Ponty nos ensina que nossa experiência vivida do espaço não obedece às leis da geometria. Na primeira delas o indivíduo recebe óculos que impedem a inversão retiniana normal, o que deixa o campo visual “de cabeça para baixo”; na segunda, há um espelho dentro de um quarto que inclina a imagem do cômodo a 45° e, por essa razão, o indivíduo que está dentro desse quarto vê tudo inclinado, também, a 45°. No primeiro caso, o indivíduo, após poucos dias, se habitua ao mundo “de cabeça para baixo”, ele se locomove sem maiores problemas, toca sua cabeça “sabendo” que ela agora está para “baixo”, executa movimentos demandados pelos médicos sem se confundir, e as tarefas são mais fáceis quando “o sujeito está ativo” (Php, 283; 329). No que se refere ao quarto inclinado a 45° – onde o indivíduo se “habituava” à nova realidade ainda mais rápido que no caso da inversão retiniana, levando poucos minutos e não dias –, ocorre algo análogo: rapidamente o sujeito passa a ver as movimentações dentro do quarto como “normais” e não mais oblíquas.

O quê especificamente essas experiências nos mostram? Ambas expõem o caráter existencial da experiência espacial, pois, “a orientação é constituída por um ato global do sujeito perceptivo” (Php, 287; 335). Caso as direções “alto” e “baixo” fossem qualidades em si e sem referência ao sujeito que percebe, seria impossível explicar a reorganização da percepção espacial dos indivíduos submetidos às experiências. Não se pode atribuir tal fenômeno à aquisição de novos reflexos condicionados, pois o tempo “gasto” pelos indivíduos para se reorganizarem em relação ao “novo mundo” – principalmente no experimento do espelho – é demasiado curto. Existe, assim, um espaço orientado aquém do espaço objetivo da geometria e tanto as ciências quanto a filosofia ignoram esse fato. Segundo Merleau-Ponty:

---

<sup>52</sup> Segundo Marques (2016, p. 173), “o movimento passa (...) a figurar numa relação préobjetiva, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo. (...) O movimento é esse meio primário de expressão do indivíduo”.

<sup>53</sup> Experiências feitas por Stratton e Wertheimer.



Não se pode considerar o mundo e o espaço orientado como dados com os conteúdos da experiência sensível ou com o corpo em si, já que a experiência mostra justamente que os mesmos conteúdos podem estar orientados alternadamente em uma direção ou na outra, e que as relações objetivas, registradas na retina pela posição da imagem física, não determinam nossa experiência do “alto” e do “baixo”; trata-se precisamente de saber como um objeto pode parecer-nos “direito” ou “invertido”, e o que querem dizer estas palavras (Php, 285-6; 332).

É preciso saber, então, como pode haver um “espaço orientado” e em que medida ele é originário em relação ao espaço objetivo – sendo que este último sempre foi tido como “verdadeiro” ou “mais evidente”; compreender de que maneira há “pontos de ancoragem” no mundo, como são eles que estabelecem as direções do mundo que, por sua vez, não são objetivamente dadas e imutáveis; veremos também os níveis espaciais e sua relação com o movimento, além de finalmente tentar compreender de que maneira a profundidade é a “mais existencial das dimensões”, ou seja, “precisamos investigar a experiência originária do espaço” (Php, 287; 334).

## 2.1 O espaço orientado e os pontos de ancoragem

A experiência da inversão do campo visual em um sujeito normal demonstra, segundo Merleau-Ponty, a insuficiência das abordagens tanto intelectualista quanto empirista da questão do espaço. Na medida em que o intelectualismo afirma que os conteúdos se instalam “em si mesmos” no espaço, é impossível que se admita que houve, de fato, inversão das direções “alto” e “baixo” no sujeito participante da experiência. Ainda que eles tenham razão em determinar que só se pode haver direções para um indivíduo que as coloca, sendo impossível, por isso, afirmar que as coisas se apresentam para meus sentidos já definidas de antemão – perspectiva empirista. O que as duas correntes ignoram, entretanto, é o fato de que “as direções não são porções anônimas do espaço, mas seus momentos estruturais, cada um com seu próprio aspecto” (VETÖ, 2008, p. 425 – tradução nossa). Como existe uma estrutura do espaço orientado, “nenhum conteúdo é por si orientado” (Php, 286; 334) e é preciso que haja algo que dê a fisionomia estrutural a essas direções.

Quando se trata da outra experiência que mencionamos, existe uma “redistribuição *instantânea* do alto e do baixo, sem nenhuma exploração motora” (Php, 287; 334 – itálicos nossos), sendo esta distribuição um “ato global” do sujeito perceptivo. Daí surge a evidência do “nível espacial” que é estabelecido a partir de alguns “pontos de ancoragem” presentes no meio onde o sujeito está situado – mais especificamente o quarto com o espelho que deixa todo o ambiente inclinado a 45°. Mas, o que quer dizer tudo isso? Segundo nosso autor, o nível é um “poder”, da mesma maneira que a atividade motora evidenciada no capítulo II deste trabalho não é da

ordem do “eu penso que”, mas do “eu posso”. Ou seja, o sujeito que está no ambiente inclinado a 45° começa a sentir suas pernas, seus braços, todo o seu esquema corporal, como que compatíveis com aquele novo espaço que ele está experimentando, o nível espacial é “uma certa posse do mundo por meu corpo, um certo *poder* de meu corpo sobre o mundo” (Php, 289; 337). Mais uma vez, seria um equívoco afirmar o corpo como objeto, pois “o corpo enquanto agente desempenha um papel essencial no estabelecimento de um nível” (Php, 288; 336), ele é, dessa feita, um agente, algo de ativo na orientação do espaço, não podendo, portanto, ser objetivado. Merleau-Ponty prossegue:

O que importa para a orientação do espetáculo não é meu corpo tal como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu 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).

O corpo é o que permite que sejamos ser em situação, é ele que estabelece os pontos de ancoragem das direções que, como dissemos, não são em si no espaço<sup>54</sup>. Ainda que exista uma passividade do corpo – ele não cria diante de si um mundo de coisas, mas se porta de uma determinada maneira frente a essas coisas –, a possibilidade de se portar no virtual garante a explicação das experiências de que tanto falamos, além de evidenciar que “ser é sinônimo de ser situado” e que toda existência é espacial (Php, 291; 339). Insistimos na dependência do espaço em relação ao corpo, fato absurdo para os defensores do caráter originário do espaço objetivo, pois o corpo “enquanto *sujeito* do espaço” (Php, 290; 337 – itálicos nossos) torna possíveis todas as variações de nível. Eu posso mudar meu nível espacial desde que haja pontos externos que tornem possível a mudança – as paredes que aparecem inclinadas a 45° funcionam como pontos de ancoragem, pois se o indivíduo se fixar em partes do quarto que não estão refletidas e inclinadas dessa maneira dificilmente haverá mudança de nível espacial.

Após estabelecida a questão do nível e do caráter necessário da orientação espacial, Merleau-Ponty investigará como os próprios objetos são também orientados, pois se eu inverte a posição de um objeto qualquer, ou se fixo um rosto de cabeça para baixo, ambos perdem sua significação imediata, tendo em vista que as coisas possuem seu próprio “alto” e “baixo”, sua organização típica, cuja falta ou inversão me causa um considerável estranhamento. Eu não possuo previamente as leis de constituição dos objetos com os quais me deparo, podendo, a bel prazer, deduzi-las a partir dos dados materiais, ainda que invertidos, presentes no meu campo visual. Os objetos, dessa maneira, são um “ser-para-o-olhar” e não para um sujeito pensante,

---

<sup>54</sup> Segundo Vetö (2008, p. 414), “distâncias e direções dependem do esquema corporal que, no entanto, funda a orientação dos objetos do mundo em relação ao sujeito perceptivo”.

por isso achamos estranho um rosto ou um objeto invertidos. Somente se eu os “fixo” é que sou capaz de achar ali algumas características comuns ao lado “direito” que eles normalmente possuem. Portanto:

Assim como todo ser concebível se relaciona direta ou indiretamente ao mundo percebido, e como o mundo percebido só é apreendido pela orientação, não podemos dissociar o ser do ser orientado, não há motivo para “fundar” o espaço ou para perguntar qual é o nível de todos os níveis. O nível primordial está no horizonte de todas as nossas percepções, mas em um horizonte que por princípio nunca pode ser alcançado ou tematizado em uma percepção expressa (Php, 293; 341).

Não há, portanto, nenhum ser que exista fora do mundo percebido, todo ser é ser percebido e mesmo a experiência do espaço, longe de ser uma forma a priori do entendimento onde todas as posições são previamente estabelecidas, tem relação a um mundo que não é só em-si, mas também para um sujeito percipiente; daí a contingência dessa fundação objetiva do espaço. Além disso, o nível primordial de que fala o autor encontra-se no mundo aquém da tematização e ele se comunica com um corpo também aquém do nosso corpo, seja enquanto esquema corporal, seja o corpo objetivo.

Falta ainda compreender o que são essas existências anônimas – nível primordial e corpo anônimo – para que possamos, em seguida, investigar a questão da profundidade, que se impõe como desdobramento daquela dos níveis e da necessidade do ser situado. Como o nível primordial não pode encontrar seus pontos de ancoragem em parte alguma, disso decorre que também minha “primeira percepção” se dê em um “lugar” diferenciado. Segundo Merleau-Ponty, existe um sujeito “abaixo de mim” que assegura a primeira ancoragem no mundo que, por sua vez, não é passível de objetivação. Por isso:

O primeiro nível espacial não pode encontrar seus pontos de ancoragem em *parte alguma*, já que estes, para serem determinados no espaço, precisariam de um nível anterior ao primeiro nível. E, como todavia ele não pode ser orientado “em si”, é preciso que minha primeira percepção e meu primeiro poder sobre o mundo me apareçam como a execução de um pacto mais antigo concluído entre X e o mundo em geral, que minha história seja a sequência de uma pré-história da qual ela utiliza os resultados adquiridos, minha existência pessoal seja a retomada de uma tradição pré-pessoal. (Php, 293; 342).

Há, segundo o autor, um sujeito cativo, que existe justamente nessa pré-história, permitindo que exista história para mim. Essa existência pré-pessoal para a qual existe o primeiro ponto de ancoragem e, dessa feita, o espaço originário que ocasiona o desdobramento de todos os outros, é exatamente o corpo. Novamente devemos mencionar a necessidade da relação entre corpo e espaço, porque é este último que me lembra da esfera préobjetiva da vida, é o corpo o que permite “uma adesão cega ao mundo” e faz, por conseguinte, com que haja mundo para mim: “O espaço e, em geral, a percepção indicam no interior do sujeito o fato de seu nascimento, a

contribuição perpétua de sua corporeidade, uma comunicação com o mundo mais velha que o pensamento” (Php, 294; 342). E é essa comunicação o que interessa à fenomenologia merleau-pontiana.

Se nos lembrarmos da tarefa da fenomenologia, que é por excelência o retorno às coisas mesmas, fica ainda mais clara a importância da relação corpo/percepção/espço, já que a dimensão espacial faz aparecer justamente esse “mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*” (Php, III; 4). Não podemos, finalmente, afirmar que o espaço seja uma forma de conhecimento; pois ele, enquanto espaço originário, sempre em relação com um corpo anônimo, é a execução deste plano anterior a toda objetivação e que torna todo conhecimento possível. Ao identificar ser e ser orientado, nosso autor intentou, a nosso ver, estabelecer, de antemão, o caráter originário do espaço que não é “nem um objeto nem um ato de ligação” (Php, 294; 342-3). Fica assentada, pois, a base sobre a qual se desdobrará a investigação das maneiras de aparição do espaço: a profundidade, o movimento e o espaço vivido, sendo que este último comporta em si algumas “vertentes”. Daremos prosseguimento a nosso trabalho tratando da profundidade.

## 2.2 A mais existencial das dimensões

O espaço de que nos ocupamos aqui não é, como dissemos, aquele das coisas dispostas simetricamente em um meio homogêneo e, por isso,

a verdade do espaço, do espaço primordial, subjetivo, não é sua divisibilidade em pedaços de extensão isotrópica, ela consiste, pelo contrário, na articulação segundo direções. A percepção do espaço se faz de acordo com a representação das direções e são as direções que permitem ao sujeito se orientar em seu mundo (VETÖ, 2008, p. 424 – tradução nossa).

A conclusão acima já foi fundamentada na subseção imediatamente anterior a esta, nos interessando, neste momento, não mais as direções – já suficientemente trabalhadas –, mas as dimensões da experiência espacial: altura, largura e profundidade, havendo, a respeito dessa última, uma atenção maior por parte do filósofo.

Em *Le doute de Cézanne*, Merleau-Ponty afirma que a profundidade é “a dimensão que nos oferece a coisa, não como exposta diante de nós, mas como cheia de reservas e como uma realidade inesgotável” (SNS, 20; 133). Já que o mundo da ciência é justamente aquele onde todas as coisas estariam disponíveis para a inspeção de um espírito de sobrevoos, a profundidade é, por excelência, uma dimensão não-científica. Tendo em vista esse fato e a necessidade, por parte do pensamento objetivo, de explicar o mundo, resolve-se que a profundidade, de fato, não

é nada além da “largura considerada de perfil” (Php, 295; 343). Porém, essa abordagem da profundidade só pode ser feita por um sujeito que não está efetivamente situado. E que, como já vimos, não é possível. Merleau-Ponty nos explica:

Para tratar a profundidade como uma largura considerada de perfil, para chegar a um espaço isótropo, é preciso que o sujeito abandone seu lugar, seu ponto de vista sobre o mundo, e se pense em uma espécie de ubiquidade. Para Deus, que está em todas as partes, a largura é imediatamente equivalente à profundidade. O intelectualismo e o empirismo não nos dão um relato da experiência humana do mundo: eles dizem o que Deus poderia pensar dela. (Php, 295-6; 344).

Nós, seres humanos, contrariamente a Deus, não estamos situados em todos os lugares possíveis, não somos portadores da qualidade da ubiquidade como Ele e, por essa razão, o espaço em que habitamos não é isotrópico. As propriedades das coisas externas, por vezes, mudam de acordo com a direção que elas assumem<sup>55</sup>.

Por exemplo, em uma estrada muito reta e muito longa, para o sujeito que a olha, as retas presentes nas margens da rodovia “parecem”, ao longe, convergir para o mesmo ponto, mesmo que o indivíduo “tenha consciência” que duas retas paralelas jamais se cruzam em qualquer ponto. Dessa forma a profundidade, segundo Merleau-Ponty, contribui para a recusa do prejuízo do mundo. Nesse exemplo da estrada, admitimos que vemos um possível ponto de convergência entre as retas paralelas, a percepção que temos do espetáculo não é mascarada por nenhuma qualidade ou categoria objetivamente imposta. A profundidade nos auxilia a “reencontrar a experiência primordial” (Php, 296; 345), onde brota o mundo e por isso ela é a “mais existencial” de todas as dimensões, ela “anuncia um certo elo indissolúvel entre as coisas e mim, pelo qual estou situado diante delas” (idem).

Ainda sobre a deformação observada na estrada, o autor afirma que suas margens não são simplesmente paralelas, mas “paralelas em profundidade”, o que faz do fenômeno observado algo inteiramente diverso de sua “realidade objetiva”. 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 a essa pessoa, se eu isolo aquela imagem do

---

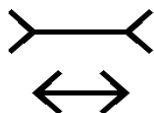
<sup>55</sup> “Para o conhecimento discursivo que olha o objeto ‘de parte alguma’, a mudança de perspectiva não afeta em nada a significação, enquanto *o sujeito da percepção* se vê obrigado a admitir a importância crucial da direção” (VETÖ, 2008, p. 426 – itálicos nossos; tradução nossa). Como já dissemos neste trabalho, não se trata de investigar como o pensamento objetivo ou a filosofia da consciência compreendem as relações entre o sujeito e o mundo, mas buscar, a partir de um método fenomenológico, o nascimento deste mundo, seu brotamento anterior a qualquer objetivação. Por isso o estudo da profundidade se faz imprescindível.

restante do contexto e se “meço a grandeza aparente” daquele elemento apartado de seu entorno (idem). 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).

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<sup>56</sup>, “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 iguais ou desiguais, mas somente distintas uma da outra. Todo o problema, neste caso, reside no fato de que a ciência 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” (idem), não sendo, entretanto, com essa percepção analítica que devemos nos preocupar.

Da mesma forma, ao ignorar a profundidade e afirmar que o homem visto a cem metros é *menor* que quando o vemos a dois representa um retorno a essa visão analítica, que não nos dá o fenômeno em sua aparição primordial. A questão da grandeza aparente refere-se, efetivamente, aos pontos de ancoragem oferecidos pelo espetáculo ao “poder explorador”, que é meu corpo. O homem visto a cem passos “oferece a ao meu olhar pontos de apoio menos numerosos e menos precisos”, além disso ele “ocupa menos completamente meu campo visual” (Php, 302; 352), decorrendo disso a imagem menos clara que eu possuo dele.

A profundidade é, para nosso autor, uma dimensão primordial<sup>57</sup>, porque as coisas no mundo se organizam “naturalmente” em profundidade; não é o meu olhar que coloca nelas essa qualidade.



<sup>56</sup>

<sup>57</sup> 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. Segundo este comentador: “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 – tradução nossa). No entanto, por que motivos Merleau-Ponty resolve dar essa primazia, ainda que teórica, neste momento, à profundidade? Devemos levar em consideração a importância dada pelo autor a essa dimensão

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). Consequentemente, tanto o espetáculo se organiza já em profundidade quanto meu corpo é essa potência intencional que sempre intenta perceber “alguma coisa”, 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 uma apelo por parte dos fenômenos que solicita nossa percepção. O olhar<sup>58</sup>, que observa o desenho em profundidade do quadro de que falávamos há pouco, 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).

Uma vez que a profundidade foi descrita e suas manifestações foram exemplificadas, falta, agora, elucidar a relação entre espaço e tempo na qual é possível falar de uma síntese da profundidade, sem, no entanto, identifica-la àquela do kantismo. A síntese perceptiva não é feita inteiramente pela própria percepção, havendo sempre uma “dimensão de ausência” que escapa aos sentidos (Php, 274; 318), existe uma síntese geral “constituída de uma vez por todas” (Php, 275; 319) feita, não pelo corpo ou por uma consciência transcendental, mas pelo tempo<sup>59</sup>: “para nós a síntese perceptiva é uma síntese temporal” (Php, 276; 321). Não se deve pensar, porém, que essa síntese temporal se dê livremente ou seja constituída por algo externo à situação do ser encarnado, pois “a organização da experiência remonta à atividade transcendental do

---

em momentos posteriores de sua empreitada filosófica. Em *O olho e o espírito*, último texto terminado em vida pelo fenomenólogo, existe uma longa passagem sobre a questão da profundidade. Ela é, neste texto, largamente associada ao par visibilidade/invisibilidade, tão 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” – e não 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).

<sup>58</sup> Existe, em *O olho e o espírito* uma longa passagem sobre o olhar e a relação estética da profundidade e do espaço. Segundo Barbaras (1991, p. 235 – tradução nossa), “ver não é coincidir cegamente com o objeto, é desdobrar uma exterioridade: na medida em que são vistas, as coisas não repousam em si, em uma distância absoluta, mas permanecem, porém, longínquas, espessas (...). A espacialidade é, então, sinônimo do ‘ser-aí’ da coisa”. Ainda que em 1945 essa perspectiva não esteja presente na obra merleau-pontiana vale assinalar que já aqui, referindo-se à profundidade, nosso autor privilegia, em certa medida, o olhar.

<sup>59</sup> Para o aprofundamento dessa questão Cf. Moutinho, 2004, p. 11-57.

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, o que nos jogaria, novamente, em um idealismo difícil de ser superado. Segundo o autor “meu corpo toma posse do tempo” (Php, 277; 321) e por esse motivo essa subjetividade temporal “está sempre inserida em alguma situação organizada previamente pelo esquema corporal” (FERRAZ, 2006, p. 205).

De maneira análoga, devemos reconhecer que a existência das coisas no espaço se faz também em relação ao tempo; pois, 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 ordem dos “coexistentes” – espaço – e a dos “sucessivos” – tempo – que são, com efeito, inseparáveis. 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, o que garante a possibilidade de afirmar a grandeza aparente de objetos, sem que haja quaisquer comparações. A questão do movimento, agora pensada em relação ao espaço primordial, nos auxiliará a esclarecer essa querela.

### **2.3 Movimento e espaço**

Neste momento de nosso trabalho alguns pontos já tratados anteriormente se farão importantes outra vez. Questões como o pressuposto do mundo “tout fait”, a ambiguidade originária da experiência perceptiva – e do mundo –, além da camada préobjetiva da realidade serão tratados agora não mais em relação à motricidade do esquema corporal, ou ao hábito ou ainda aos dualismos filosóficos. O que nos interessa agora é compreender o movimento. Sobre isso, Merleau-Ponty nos diz: “O movimento é uma modulação de um ambiente já familiar e nos reconduz, mais uma vez, ao nosso problema central, que é o de saber como se constitui este ambiente que serve de fundo a todo ato de consciência” (Php, 319; 371) e, dessa forma, também é parte da esfera antepredicativa que temos investigado há algum tempo.

Partindo da afirmação acima não se pode simplesmente afirmar que o movimento seja, única e exclusivamente, uma “mudança pela qual um corpo está sucessivamente presente em diferentes pontos do espaço” (Dicio, 2017), pois ele não é “em-si” mas uma modulação do mundo, uma maneira de aparição das coisas no espaço que tem relação direta com aquele que percebe o



“brotamento” do mundo. Sendo assim, aquém da definição objetiva de movimento, devemos reencontrar o movimento em sua esfera pré-objetiva. Merleau-Ponty (Php, 309; 361) afirma que:

assim como tivemos de reencontrar a origem da posição espacial na situação ou na localidade pré-objetiva do sujeito que se fixa em seu ambiente, da mesma maneira precisaremos redescobrir, sob o pensamento objetivo do movimento, uma experiência pré-objetiva à qual ele toma de empréstimo o seu sentido e na qual o movimento, ainda ligado àquele que o percebe, é uma variação do poder do sujeito sobre seu mundo.

O pré-juízo do mundo “tout fait”, destarte, traz consequências não só para a compreensão da percepção, como já mostramos, mas se desdobra impedindo, inclusive, aquela do movimento, do espaço, etc. Mantem-se a necessidade de compreender o mundo aquém do mundo objetivo, o movimento que não é dado e nem analisado em si mesmo, mas sempre em relação ao sujeito percipiente e a seu entorno. Por isso, caso nos mantenhemos nas perspectivas clássicas em relação ao movimento – seja aquela onde o móbil não se move, sendo uma pura relação entre o entorno, ou ainda quando é *somente* o móbil que se move, sendo o movimento uma propriedade da coisa e do qual temos imediata experiência – é impossível compreender o movimento e menos ainda compreender “como ele pode me ser dado como fenômeno” (Php, 311; 363).

No entanto, nós temos a experiência do movimento, ele é real para o ser que percebe, o que não acarreta, porém, em uma capacidade de discernir analiticamente as partes deste movimento para, então, lhe dar uma explicação inteligível. Sobre isso, o autor nos dá dois exemplos concretos:

se observo operários que descarregam um caminhão lançando tijolos um para o outro, vejo o braço do operário em sua posição inicial e em sua posição final, não o vejo em nenhuma posição intermediária, e todavia tenho uma percepção viva de seu movimento. Se passo rapidamente um lápis diante de uma folha de papel na qual marquei um ponto de referência, em nenhum momento tenho consciência de que o lápis se encontra acima do ponto de referência, não vejo nenhuma das posições intermediárias e, todavia tenho a experiência do movimento. Reciprocamente, se diminuo o movimento e consigo não perder o lápis de vista, neste momento mesmo a impressão de movimento desaparece (Php, 312; 365).

Merleau-Ponty conclui disso duas coisas: pode haver movimento sem referencial, ou seja, movimentos absolutos; e só se pode perceber o móbil durante o movimento, e não secretando as partes do mesmo. As duas visões do pensamento objetivo que citamos acima caem, dessa forma, por terra. Ainda que as descrições psicológicas ou científicas afirmem que essas duas conclusões nada querem dizer de fato, podemos lhe opor o fato de que estamos preocupados não com as condições objetivamente dadas do movimento que podem ser analisadas friamente por um pensamento de sobrevoo, mas sim com a aparição dos fenômenos para o sujeito encarnado que está sempre em situação. Em vista disso, “a percepção do movimento só pode ser percepção *do movimento*” (Php, 314; 366), o que impede que expliquemos o movimento a

partir da análise científica de suas partes, a questão do movimento não pode ser explicada, segundo Merleau-Ponty, nem pelo lógico, nem pelo psicólogo.

A impossibilidade do lógico em explicar o movimento provém, justamente, do pré-juízo do mundo “tout fait”, visto que ele não conhece a consciência encarnada e situada de que tanto falamos. Além disso, o lógico

só conhece a consciência tética, e é esse postulado, essa suposição de um mundo inteiramente determinado, de um ser puro, que prejudica sua concepção do múltiplo e, por conseguinte, sua concepção da síntese. O móbil, ou antes, como dissemos, o movente, não é idêntico *sob* as fases do movimento, ele é idêntico *nelas* (Php, 316; 368).

Enquanto o móbil – coisa física, composto de ligações atômicas bem definidas – possui propriedades analisáveis, o movente – aquilo que percebemos se mover a partir da solicitação do meio a nosso corpo – só tem o que nosso autor chama de “estilo” ou fisionomia (Php, 316; 369). Por essa razão, é necessário afirmar o caráter originário da camada fenomenal em relação ao mundo objetivo, pois a diferença entre “móbil” e “movenente”, aos olhos do lógico, não possui qualquer relevância<sup>60</sup>. Ademais, “essa camada não é antilógica, irracional, mas é ‘pré-lógica’, pois contém a indeterminação como um fator positivo, o que se perde à luz do princípio do terceiro excluído” (FERRAZ, 2006, p. 140). A existência do movente enquanto “movenente” e não enquanto partícula físico-atômica é um fato perceptivo, não uma ilusão alucinada, como afirmaria o cientista.

Apesar de aparentemente não ter quaisquer relações com a temporalidade, o fenômeno do movimento manifesta, para nosso autor, “de uma maneira mais sensível a implicação espacial e temporal” (Php, 319; 371), pois é somente no tempo objetivo que as coisas aparecem sucessivamente e é nele que haveria, então, a necessidade de uma transição permanente do móbil para caracterizar o movimento. No entanto, apesar de não conhecer as posições exatas do movente durante o movimento, temos a experiência concreta do movimento, fato que só pode ser explicado se assumimos a pertença necessária de todo movimento a um certo “campo”: “Assim como precisamos de um movente no movimento, precisamos de um fundo do

---

<sup>60</sup> Waelhens explica que “o pensamento objetivante tem razão de pensar que uma *coisa* movente é essencial a todo movimento. Mas ele se engana e destrói o movimento no momento em que pensa, como movente um objeto concebido que, em verdade, não se move. O gestaltista tem razão em dizer que não se percebe pontualmente o movimento de tal ‘objeto’, mas engana-se ao concluir, a partir disso, que não há móbil”. As duas abordagens do movimento estão equivocadas porque ambas ignoram tanto a camada pré-lógica onde se dá o movimento, quanto o “objeto fenomenal” que, na verdade, é o que se move nesse campo. Assim sendo “o espaço do movimento percebido não é aquele dos pontos que são mutualmente exteriores entre si, como na geometria, mas aquele da ‘prise’ do corpo, na qual cada parte implica todas as outras” (WAELEHENS, 1978, p. 200 – tradução nossa).

movimento” (Php, 320; 372). Da mesma maneira que o espaço é um fenômeno de estrutura, como dissemos acima, o movimento também o é.

E, novamente, o que é responsável por essa variação de valor, pela distinção entre figura e fundo, é o corpo, já que a relação “do móbil a seu fundo passa por nosso corpo” (Php, 322; 373). Existe, por parte do espetáculo do movimento, uma solicitação em direção ao olhar. A pedra que se move, em alguma medida, demanda essa “potência de alcançar coisas”, que é o olho: “O que dá a uma parte do campo valor de móbil, a uma outra valor de fundo, é a maneira pela qual estabelecemos nossas relações com elas pelo ato do olhar” (Php, 322; 373). Não se deve, porém, acreditar que essa relação é consciente ou que ela seja “escolhida” pelo indivíduo que tem a experiência do movimento, uma vez que o movimento também é um fenômeno de nível, havendo pontos de ancoragem presentes no espetáculo cujo acesso é dedicado ao corpo enquanto “potência que percebe”.

O que permite uma suposta relativização do movimento é, também, a corporeidade pois sendo um fenômeno de nível, ao mudar-se o ponto de ancoragem do corpo – seja ele no trem ou na paisagem<sup>61</sup> – também vai variar aquilo que se move ou não: “é em relação ao lugar *em que nos situamos* que um movimento se constitui como movimento percebido de um tal objeto” e, além disso, é impossível estabelecer explicita e tematicamente “a ancoragem e o estabelecimento do nível” (WAELENS, 1978, p. 202 – tradução nossa). Nem o lógico e nem o psicólogo podem resolver de uma vez por todas que o movimento será objetivamente absoluto e tampouco determinarem uma inexistência de movimento.

Tendo descoberto e descrito todas essas questões – o espaço orientado; pontos de ancoragem; os fenômenos de nível; as dimensões que explicitam o caráter espacial e temporal da experiência do espaço; o movimento enquanto fenômeno estrutural –, Merleau-Ponty afirma que existe uma questão mais vasta à qual deve-se integrar o problema da percepção do espaço. Segundo o autor:

Até aqui nós só consideramos, como o fazem a filosofia e a psicologia clássicas, a *percepção do espaço*, quer dizer, o conhecimento das relações espaciais entre os objetos e de seus caracteres geométricos que um sujeito desinteressado poderia adquirir. E, todavia, mesmo analisando essa função abstrata, que está muito longe de cobrir toda a nossa experiência do espaço, fomos conduzidos a fazer aparecer, como

<sup>61</sup> “Posso ver à vontade meu trem ou o trem vizinho em movimento se não faço nada ou se me interrogo sobre as ilusões do movimento. Mas, “quando jogo cartas em meu compartimento, vejo o trem vizinho mover-se, mesmo se na realidade é o meu que parte; quando olho o outro trem e lá procuro alguém, agora é meu próprio trem que arranca”. O compartimento que escolhemos como domicílio está “em repouso”, suas paredes são “verticais” e a paisagem desfila diante de nós, em um lado os abetos vistos através da janela nos parecem oblíquos. Se nos colocamos à porta, voltamos a entrar no grande mundo para além de nosso pequeno mundo, os abetos aprumam se e permanecem imóveis, o trem inclina-se segundo o declive e esquivava-se através do campo” (Php, 324; 376).

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

Ou seja, ainda que estivéssemos descrevendo e tentando compreender um sujeito de pesquisa já comum à tradição do pensamento objetivo, ao fazê-lo, tendo como base o método fenomenológico, várias novidades surgiram e foram defendidas, sendo que, para o presente trabalho, a mais relevante delas refere-se justamente à fixação do sujeito no mundo possibilitada por seu corpo, sem a qual seria impossível a percepção do espaço.

Deixar claro que, quando percebo o mundo, não se trata de apreender relações objetivas entre objetos facilmente dispostos a meu redor, mas sim de um “fluxo de experiências” sem fim ou começo explícitos e onde temporalidade e espacialidade estão em perpétua comunicação é, segundo Merleau-Ponty, algo importante. Não podemos, entretanto, parar aí, já que há casos em que a percepção do espaço difere da suposta “realidade objetiva”. Devemos, ainda, explicar essas variações espaciais, porque há inúmeras fixações possíveis no mundo e, para cada uma delas, uma “espacialidade original” (Php, 328; 380). Essas modalidades provem do fato de a percepção do espaço não ser “uma classe particular de ‘estados de consciência’ ou de atos”; na verdade, tais modalidades “exprimem sempre a vida total do sujeito, a energia com a qual ele tende para um futuro através de *seu corpo* e de seu mundo” (Php, 327; 380 – itálicos nossos).

Passemos, então, ao estudo das modalidades da percepção do espaço que, longe de exprimirem uma relativização da experiência espacial, deixam claro, pelo contrário, a crença no mundo. Esta, por sua vez, se desfaria caso assumíssemos a necessidade de uma consciência objetiva para a qual a ambiguidade e o caráter pré-lógico da experiência perceptiva são absurdos, ao invés de mostrarem o mundo mesmo ao qual nos reportamos a todo momento antes da objetivação científica e com o qual a reflexão fenomenológica se ocupa.

## **2.4 O espaço vivido**

A tarefa à qual nos dedicaremos agora, e sobre a qual Merleau-Ponty se debruçou nas últimas páginas do segundo capítulo dessa parte intermediária da *Fenomenologia da percepção*, refere-se à investigação das múltiplas modalidades de espaço. Essas se evidenciam, por exemplo, na ocasião da doença ou mesmo nas sociedades indígenas observadas e estudadas pelos antropólogos. Estes últimos, na verdade, raramente se distanciam do “espaço existencial” de que fazem parte. Sobre essa pluralidade de espaços o autor esclarece:

Nosso corpo e nossa percepção sempre nos solicitam a considerar como centro do mundo a paisagem que eles nos oferecem. Mas esta paisagem não é necessariamente aquela de nossa vida. (...) Além da distância física ou geométrica que existe entre mim e todas as coisas, uma distância vivida me liga às coisas que contam e existem para mim, e as liga entre si. Essa distância mede, em cada momento, a “amplidão” de minha vida (Php, 330-1; 384).

Eu posso ter saudade de um lugar onde não estou fisicamente e, devido a alguma notícia que vem deste lugar, me “transporto” até lá. O espaço geométrico, então, não pode ser o único a que temos acesso, existe sempre essa dimensão existencial do espaço vivido que não respeita as regras das distâncias geométricas.

Ademais, quando se analisa um caso mórbido da experiência espacial, como a esquizofrenia, observa-se que existe um estreitamento do espaço vivido que faz aparecer várias “sombras” ao redor do que o autor chama de “espaço claro”. Segundo ele, o espaço claro – cujo acesso é dado pela percepção típica – “está não apenas circundado, mas ainda penetrado de um lado a outro por uma espacialidade que as variações mórbidas revelam” (Php, 332; 385). Essas variações existem, elas são reais, ainda que não sejam compartilhadas por todos indivíduos. Com efeito, essa necessidade de o mundo verdadeiro ser o mesmo para todos não é, para nosso autor, relevante aqui, pois, todos essas modalidades espaciais “são tiradas do mundo natural que é o mundo da percepção, esses mundos derivados são instaurados a partir dele” (WAELEHENS, 1978, 206 – tradução nossa). Aliás, devemos reconhecer a originalidade do espaço do esquizofrênico e do indígena porque

a experiência do espaço vivido é apenas uma modalidade da experiência geral de existir. As perturbações e particularidades dessa se refletem nas daquela (...). A perturbação começa quando essa maneira de projetar o espaço vivido não é mais harmônica em relação àquela que sugere o mundo dado, quer dizer, em conformidade com nossas definições anteriores, com as exigências da atitude perceptiva imposta, ela mesma, pela possibilidade da ação eficaz (idem, p. 205 – tradução nossa).

Da mesma forma que a síndrome do membro fantasma não pode ser reduzida nem à alternativa do em-si e do para-si, as modalidades do espaço referem-se ao ser-no-mundo dos indivíduos que responde de maneiras diferentes a diferentes apelos de seu entorno. Não devemos dar precedência à espacialidade geométrica em detrimento das outras modalidades espaciais, pois ela resulta de um processo artificial, “de uma tematização objetivante prosseguida com vistas a uma inteligibilidade explicativa” (WAELEHENS, 1978, p. 207 – tradução nossa), e não estamos, aqui, empenhados em compreender as categorias a partir das quais a experiência do espaço pode ser explicada.

Para embasar essa tese será necessário, novamente, fazer uma crítica à perspectiva do pensamento objetivo que nega às outras modalidades um “sentido”, sem se aperceber que elas

tem um sentido “não temático ou implícito, e este não é um *sentido menor*, pois o próprio pensamento objetivo se alimenta do irrefletido e se oferece como uma explicitação da vida de consciência irrefletida” (Php, 334; 388). Por essa razão nosso autor insiste, desde o início do livro de 1945, nas críticas a esse pensamento que trabalha sob um pressuposto sem lhe reconhecer enquanto tal.

Deve-se compreender a experiência mítica do indígena não como um engano ou uma falta de conhecimento da racionalidade “civilizada”, mas enquanto “presença” efetiva de um mundo que existe de fato. Dessa forma, “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” (Php, 334; 388). O espaço geométrico, pois, longe de ser o único espaço cientificamente provado e com o qual todos devemos trabalhar, é somente mais um produto desses atos “de tematização” do pensamento objetivo que está inscrito não no mundo da percepção, mas naquele da ciência e dos átomos, no mundo “surreal” de que nos fala Lévi-Strauss<sup>62</sup>. Finalmente, segundo Merleau-Ponty, “não se tem o direito de nivelar todas as experiências em um só mundo, todas as modalidades em uma só consciência” (Php, 335; 389), ainda que o pensamento objetivo – e algumas correntes da própria filosofia – reclame para si esse direito.

Para que seja possível compreender essas variações das modalidades do espaço, devemos fazer algo que, segundo o fenomenólogo, a análise reflexiva impossibilita, devemos compreender a relação entre o sujeito e seu mundo, sendo que este último não é sempre o mesmo – aquele cientificamente provado. Em contrapartida, as consciências mítica, onírica ou doente “não estão fechadas em si” (Php, 338; 392), elas partilham de um mesmo fundo de existência.

Por exemplo, no mito existe um mundo mítico, existe uma organização de sentido entre os elementos fantasiosos entre eles mesmos e o indígena que o vive. O mito é uma “projeção da existência e uma expressão da condição humana” (Php, 338; 393), e não um erro. De forma

---

<sup>62</sup> Sobre a questão do mito e do pensamento objetivo, o antropólogo nos diz que “é porque elas são já inscritas, em um pontilhado, se quisermos dizer assim, na arquitetura do espírito que é ‘do mundo’, que um dia ou outro, as imagens do mundo propostas pelos mitos se revelarão adequadas a esse mundo, próprias para ilustrar seus aspectos” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 42 – tradução nossa). Mesmo que esta fala de Lévi-Strauss seja literal – o texto de onde a extraímos aponta para uma correspondência de fato entre alguns mitos indígenas e teorias científicas que, posteriormente, os provam –, podemos afirmar que essa correspondência só é possível graças justamente a este mundo comum de que todos os espaços, inclusive o mítico, fazem parte. Da mesma maneira, o saber científico, ao ser contado para um “homem da rua”, parece não um fato objetivamente provado e resolvido fisicamente, por exemplo, mas sim aquilo que “nossos longínquos ancestrais concebiam como que um mundo supra-natural, no qual tudo se passa diferentemente do que no mundo ordinário” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 40 – tradução nossa).

análoga, não se sai do mundo para sonhar; o louco sabe a diferença entre a mancha acinzentada que há sobre sua cama impossível de limpar e uma mancha “feita” pelo médico para enganá-lo, ele compreende que esta segunda é também uma mancha, não se tratando, no entanto, daquela que o assombra. Existe, assim, o que Merleau-Ponty chama de “elo entre o subjetivo e o objetivo” que pode ser visto com mais clareza no sujeito normal, mas que existe também na loucura, na criança, etc. Segundo ele, “nunca vivo inteiramente nos espaços antropológicos, estou sempre ligado, por minhas raízes, a um espaço natural e inumano” (Php, 339; 393), sendo esse espaço inter-humano precisamente o mundo natural de onde se “desprendem” os espaços antropológicos. A partir desse raciocínio, nosso autor indica a importância e a novidade da fenomenologia. Segundo ele:

A novidade da fenomenologia não é negar a unidade da experiência, mas fundá-la de outra maneira que o racionalismo clássico. (...) O espaço natural e primordial não é o espaço geométrico e, correlativamente, a unidade da experiência não é garantida por um pensador universal que exporia diante de mim os conteúdos da experiência e me asseguraria, em relação a eles, toda a ciência e toda a potência. Ela é apenas indicada pelos horizontes de objetivação possível, ela só me libera de cada ambiente particular porque me liga ao mundo da natureza ou do em si que os envolve a todos (Php, 340; 394).

Outra vez vemos aparecer uma teoria capital para a fenomenologia em uma parte da obra merleau-pontiana dedicada ao espaço. De maneira análoga ao terceiro capítulo da primeira parte do livro, dedicada à espacialidade do corpo próprio, onde apareceu pela primeira vez, de maneira contundente, a questão da intencionalidade; neste momento, observamos uma boa parte da empreitada fenomenológica descrita na passagem acima. A pluralidade dos mundos antropológicos serviu de subsídio para iniciar uma discussão sobre a unidade da experiência, e a maneira como o método fenomenológico, diferentemente de outros, a concebe. Veremos a seguir, ainda que de maneira sucinta, os desdobramentos dessa conclusão de Merleau-Ponty, no que tange à questão da consciência perceptiva.

Na medida em que existem vários espaços antropológicos envolvidos por um mundo natural em-si, falta ainda descobrir como se dá a relação da consciência perceptiva com ele. Segundo Merleau-Ponty,

Na experiência de uma verdade perceptiva, presumo que a concordância até aqui sentida se manteria para uma observação mais detalhada; confio no mundo. Perceber é envolver de um só golpe todo um futuro de experiências em um presente que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo. E essa abertura a um mundo que torna possível a verdade perceptiva (Php, 343-4; 399).

Existe, assim, uma abertura “natural” do sujeito ao mundo, uma pertença mútua entre eles, que torna possível a verdade perceptiva e nos garante como habitantes de um mundo “real” e não de um sonho parecido ao de Descartes. Essa abertura é propiciada justamente pelo corpo, mas

não somente o corpo aqui e agora, mas aquele sujeito cativo que me abre invariavelmente os horizontes de percepção, virtuais e atuais, que necessito para me ancorar em um espaço antropológico ou “natural”. Finalmente, não devemos nos colocar na posição racionalista ou cética, segundo as quais duvida-se que algo tenha sentido ou, ao contrário, afirma-se que tudo tenha sentido. Segundo Merleau-Ponty só o que podemos dizer, nesse momento, é que *há sentido*<sup>63</sup>, e que “existe consciência de algo, algo se mostra, há fenômeno”, sendo justamente esses fenômenos enquanto fenômenos – e não ser – o que aparece à consciência.

---

<sup>63</sup> Em um momento posterior de sua carreira nosso autor fará asserções ainda mais categóricas. No prefácio de *Signes* ele afirma que “todo o enigma está no sensível, nessa tele-visão que nos faz no mais privado de nossa vida, simultâneos com os outros e *com o mundo*” (S, 31 – itálicos nossos). Sobre a relação entre corpo e mundo lemos em uma nota de trabalho de *Le visible et l'invisible*: “É pela carne do mundo que pode-se, no final das contas, compreender o corpo próprio” (VI, 299). É evidente que essas questões levantam inúmeras outras, no entanto, deixaremos o estudo das mudanças ocorridas no percurso filosófico merleau-potiano no que tange ao espaço, ao tempo e mesmo à relação entre corpo, consciência perceptiva e mundo, para um próximo trabalho.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O espaço geométrico, 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, não sendo este fato uma contradição, já que o mundo só precisaria ser “absoluto” se houvesse uma “consciência absoluta” cuja demanda deveria ser atendida por essa “unidade”. No entanto, 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<sup>64</sup>, a questão do movimento – trabalhada nos dois últimos capítulos desse texto – ilustra bem 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. E 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 sobrevoo, a ideia de que leis físico-matemáticas podem dar conta da experiência do real, é problematizado e tido, manifestamente, como insuficiente. Essas posições, esse certo “aqui” que vai *em direção* a um certo “ali” é o poder do corpo sobre seu entorno, que, no entanto, não é absoluto. Segundo Merleau-Ponty, existe um limite para essa “liberdade” devido ao caráter dual do mundo: “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

---

<sup>64</sup> É sabido que há inúmeras discussões a respeito do possível “idealismo” merleau-pontiano persistente na *Fenomenologia da percepção*, e nós não ignoramos essa discussão. No entanto, não nos aprofundaremos nessa questão aqui já que, principalmente no que se refere ao conceito de “espaço” presente no livro de 1945, o papel do corpo e da motricidade enquanto intencionalidade originária, nos pareceu um tanto claro. Sobre o primeiro ponto mencionado cf. BARBARAS, 1991; FERRAZ, 2009 e MOUTINHO, 2006; esses três autores tratam do tema e apresentam três acepções distintas e muito esclarecedoras. Segundo Noble os avaliadores das teses de doutoramento de Merleau-Ponty atribuíram, em alguma medida, esses resquícios idealistas presentes na *Fenomenologia* à adoção de um vocabulário da fenomenologia alemã: “Émile Bréhier (...) salienta a propensão de Merleau-Ponty a adotar os hábitos linguísticos da fenomenologia alemã” (NOBLE, 2008, p. 140). Porém, como não é este nosso principal objeto de estudo no momento, não nos deteremos, agora, em tal assunto.

pronto, também o corpo, o veículo de ser no mundo, nosso “meio” de ter um mundo deve comportar em si uma ambiguidade, que é justamente o fato de ser também passividade.

Durante todo o nosso percurso apresentamos diversas críticas em relação à perspectiva do pensamento objetivo e suas conclusões a respeito do mundo “tout fait”, além dos desdobramentos desse pressuposto. Ainda que este não tenha sido o objetivo primeiro de nosso trabalho, devido ao andamento do texto, fomos “chamados” à explicação do tema por ser impossível ignorá-lo, por dois motivos principais: primeiro, porque em toda a extensão da obra merleau-pontiana este ponto aparece e possui um tratamento cuidadoso por parte do autor; e, finalmente, o problema do pressuposto do mundo “tout fait” nos auxiliou a compreender e esclarecer a espacialidade originária que possui uma estreita relação com o corpo e com a experiência perceptiva, fato que é tomado como absurdo pelo pensamento objetivo.

A fim de concluir nossa argumentação, utilizaremos uma perspectiva diferenciada a respeito da percepção e do corpo, e também outra abordagem do espaço. Em *Le doute de Cézanne*, texto contemporâneo à *Fenomenologia da percepção*, nosso autor discorre sobre a experiência pictural de Paul Cézanne enquanto evidência de uma maneira de pintar que muito se aproxima de sua própria filosofia. Justamente por não se ater ao mundo objetivo, o pintor de Aix-en-Provence conseguiu fazer de sua pintura uma expressão concreta daquilo que é, também, a finalidade da fenomenologia merleau-pontiana: apreender o sentido do mundo “em estado nascente” (Php, XVI; 20).

Assim como Merleau-Ponty, Cézanne não intentava aceder a um mundo claro, sem lacunas, no qual tudo se dá tranquilamente. Por essa razão, seus quadros demoraram a ser reconhecidos como geniais, ele tinha um jeito de pintar diverso daquele ao qual seu público estava habituado e ainda que tenha sido influenciado pela pintura impressionista, essa influência logo foi diminuindo. Enquanto Cézanne queria ignorar em seu trabalho todas as determinações da tradição, como a perspectiva clássica, e voltar-se para a observação da natureza mesma, os impressionistas, em suas telas, tiravam dela toda densidade, todo peso e toda estrutura. O pintor de Aix, contrariamente, queria “com sua pintura dar uma forma de tal modo tangível aos objetos” e “que eles fossem análogos às coisas em sua existência real” (OLIVEIRA, 2005, p. 68).

Mas por que razões nos reportamos a Cézanne no final desta dissertação? Pelo fato de ele representar uma maneira diversa de compreender o mundo, que, no entanto, se mostra análoga àquela defendida até aqui. O pintor queria “procurar a realidade sem abandonar as sensações”

(SNS, 17; 130) porque é da natureza que “nos vem tudo, por ela existimos” (idem). Da mesma forma Merleau-Ponty intentava “retornar às coisas mesmas” (Php, III; 4), a este mundo – o mesmo de Cézanne – anterior a todas as objetivações, análises e medidas. O pintor, assim como o fenomenólogo, tentou se desvencilhar das dualidades (no caso do primeiro estilísticas) para desvelar a natureza em sua aparição:

Em vez de aplicar à sua obra dicotomias, que aliás pertencem mais às tradições de escolas que aos fundadores – filósofos ou pintores – dessas tradições, seria preferível ser dócil ao sentido próprio de sua pintura, que é o de questioná-las. Cézanne não acreditou ter que escolher entre a sensação e o pensamento, como entre o caos e a ordem. Ele não quer separar as coisas fixas que aparecem ao nosso olhar e sua maneira fugaz de aparecer, quer pintar a matéria em via de se formar, a ordem nascendo por uma organização espontânea. (SNS, 18; 131)

Existe nas telas de Cézanne essa “organização espontânea” do mundo que, para um olhar analítico, pode aparecer como deformações perspectivas ou equívocos de medida. Isso devido ao corte estabelecido por ele não entre o que é pensado e o que é visto, mas entre “a ordem espontânea das coisas percebidas e a ordem humana das ideias e das ciências” (SNS, 18; 131). Não se trata, porém, de nulificar o saber científico<sup>65</sup>, mas somente de reconhecer que existe algo anterior a ele e ao qual ele deve sempre se reportar, e foi esse mundo primordial “que Cézanne quis pintar” (idem). Além disso, segundo Oliveira:

pela pintura vemos que nosso enraizamento corporal no mundo, nossa coexistência com ele, ao invés de ser um obstáculo à expressão cultural, é na realidade, sua condição prévia. Este fazer artístico tem a capacidade de apreender nossa experiência muda do mundo sem arrancá-la de seu mutismo, mas dando-lhe expressão no silêncio das cores e traços que compõe a tela. (2005, p. 65)

Também o corpo do pintor é uma potência expressiva, usada, neste caso, para desvelar a experiência primordial do “brotamento” irrefletido do mundo. Corpo e obra de arte possuem, segundo Merleau-Ponty, uma espécie de “imanência transcendente” já que ambos “irradiam” sua significação apesar de estarem sempre situados temporal e espacialmente, e a pintura de Cézanne é, para o fenomenólogo, uma das expressões excelentes disso, por que “é possível que (...) Cézanne tenha concebido uma forma de arte válida para todos” (SNS, 15; 128).

Observamos em muitas obras de Cézanne uma falta de contorno dos objetos, isso é, segundo Merleau-Ponty, uma qualidade, visto que essas pretensas linhas que delimitam o início e o final

---

<sup>65</sup> “Sua pintura não nega a ciência e não nega a tradição” (SNS, 22; 136). Cézanne estudava as obras da tradição, ele frequentava o museu do Louvre e reconhecia o valor das telas que ali estavam, o que não quer dizer que ele se sentiu impelido a repetir a maneira de pintar clássica. Da mesma forma, Merleau-Ponty compreende a importância da tradição filosófica, tendo, inclusive, como principais influências grandes nomes dessa tradição. No entanto, seu interesse – evidenciado com grande clareza na *Fenomenologia da percepção* – sempre foi discutir e criticar essa tradição. Assim como Cézanne dava importância aos clássicos, mas achava que todos as técnicas, ainda que ressignificadas, deviam ser “reguladas a partir do mundo visível” (SNS, 22; 136), Merleau-Ponty tentou dialogar com o pensamento objetivo evidenciando o solo originário de onde ele, e todo conhecimento possível, parte.

físicos de uma coisa no espaço só existem para o pensamento objetivo, elas “não pertencem ao mundo visível mas à geometria” (SNS, 20; 133). De maneira semelhante, a profundidade presente em seus quadros não é maquiada, inventada, mas real, porque o pintor acreditava que é ela que “nos oferece a coisa não como exposta diante de nós” (SNS, 20; 133), mas enquanto presença efetiva da qual eu jamais consigo fazer uma síntese completa ou apreender todas as perspectivas.

Ao chegar à conclusão de que todos os sentidos são espaciais e de que o ser só pode existir enquanto ser orientado, Merleau-Ponty afirma uma organização antepredicativa dos sentidos, onde não há diferença entre eles. As telas de Cézanne buscam exprimir a realidade que se dá justamente a essa “coisa” indivisa e que precede a separação entre “tato” e “visão”:

Na percepção primordial, as distinções do tato e da visão são desconhecidas. É a ciência do corpo humano que nos ensina, **posteriormente**, a distinguir nossos sentidos. A coisa vivida não é reconhecida ou construída a partir dos dados dos sentidos, mas se oferece desde o início como o centro de onde estes se irradiam. Nós *vemos* a profundidade, o aveludado, a maciez, a dureza dos objetos – Cézanne dizia mesmo: seu cheiro.<sup>66</sup> (SNS, 20; 134 – negritos nossos; itálicos do autor)

Em *Causeries – 1948* vemos um exemplo parecido. Segundo Merleau-Ponty, o que impossibilita a compreensão das coisas do mundo, ou como ele diz das “coisas sensíveis”, é em certa medida essa separação analítica das qualidades dos sentidos. Existe uma maneira geral pela qual a coisa afeta os sentidos e não se pode isolar elementos dessa maneira a fim de explicar a percepção de um objeto. Para o fenomenólogo, “cada qualidade abre-se para as qualidades dos outros sentidos” (C, 27; 22), o mel é açucarado, mas ao mesmo tempo é viscoso e cola, ele “seduz” os nossos sentidos, ele é “um certo comportamento do mundo com relação a meu corpo e a mim” (C, 27; 22). Na medida em que já foi esclarecido o caráter estrutural do comportamento, sua existência enquanto Gestalt, fica ainda mais clara a impossibilidade de se analisar por partes a experiência do melado.

Podemos dizer ainda que Cézanne, ao compreender a encarnação do espírito nas coisas, sendo que este não se dá sem aquela, necessariamente, é uma tradução daquilo que Merleau-Ponty defendeu durante toda sua carreira filosófica. O autor nos diz, ao tratar do estilo do pintor, que “de nada serve opor aqui as distinções da alma e do corpo, do pensamento e da visão, pois Cézanne retorna justamente à experiência primordial de onde essas noções são tiradas e que nos são dadas *inseparáveis*” (SNS, 21; 135 – itálicos nossos). Retornamos, assim, ao início

---

<sup>66</sup> “A unidade da coisa não se encontra por trás de cada uma de suas qualidades: ela é reafirmada por cada uma delas, cada uma delas é a coisa inteira. Cézanne dizia que devemos poder pintar o *cheiro* das árvores.” (C, 27; 22 – itálicos nossos).

dessa conclusão, bem como às primeiras páginas desta dissertação. A separação entre alma e corpo, entre espírito e sensação, entre funções superiores e inferiores, só tem sentido devido ao seu lugar de nascimento: o mundo objetivo, “tout fait”. Na camada préobjetiva da experiência, no mundo que Cézanne quis pintar e Merleau-Ponty tentou descrever durante toda sua vida, não há dualismos: “a pintura de Cézanne (...) revela o fundo de natureza inumana sob o qual o homem se instala” (SNS, 22; 135). Existe algo de anterior a nós, sem que isso nos seja estranho. Nós habitamos este mundo inumano e fazemos dele algo “humano”, também.

Finalmente, existe entre nós e o mundo não só essa relação de estranheza pintada por Cézanne, por se tratar de um mundo inumano, mas também uma familiaridade, uma pertença mútua que só é possível pela experiência perceptiva. Existe, assim, o espaço primordial, aquele que o pintor de Aix tanto se esforçou para descrever, mas há também suas “modalidades”, como afirmamos. O que não pode ser feito, para Merleau-Ponty, é se estabelecer enquanto espaço originário aquele das ciências físicas ou da geometria pois “depois da ciência<sup>67</sup> e da pintura, também a filosofia e sobretudo a psicologia parecem atentar ao fato de que nossas relações com o espaço não são as de um puro sujeito desencarnado com um objeto longínquo, mas as de um habitante do espaço com seu meio familiar” (C, 22; 15-6).

Foi exatamente esse espaço, cuja habitação é empreendida por um sujeito encarnado – e não de sobrevoos –, que tentamos trabalhar neste texto. É evidente, porém, que não esgotamos as possibilidades de compreensão do assunto, sendo que ainda há muito o que fazer. A questão da profundidade, por exemplo, quase não é trabalhada em *Le doute de Cézanne*, tendo sido mais longamente problematizada pelo autor somente em *O olho e o espírito*, sua última obra. Assim como “a expressão daquilo que *existe* é uma tarefa infinita” (SNS, 21; 134 – itálicos do autor) e a percepção – um de nossos maiores interesses no presente texto – é “uma síntese nunca acabada e que se afirma, embora seja inacabada” (Php, 439; 512), este texto não tem, e nunca teve, a meta de ser uma visada completa sobre a teoria do espaço merleau-pontiana. Há ainda muito trabalho pela frente.

---

<sup>67</sup> Essa ciência não é aquela de Newton ou Galileu, mas a física de Einstein que estabeleceu justamente o ponto de vista do referencial e incluiu o “tempo” como quarta dimensão da experiência espacial.

## REFERÊNCIAS

BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 1991.

\_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses Édition, 1997. (Philo-textes).

BIMBENET, Étienne. *La structure du comportement: Chapitre III, 3 – “L'ordre humain”* Merleau-Ponty. Paris: Ellipses Édition, 2000. (Philo-textes).

\_\_\_\_\_. *Nature et Humanité: Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: J. Vrin, 2004.

CESAR, Constança M. “O tema do corpo em Marcel e Merleau-Ponty”. In: SILVA C. A.; MÜLLER, Marcos J. (Orgs). *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. p. 257-270.

DICIONÁRIO Online do Português. Disponível em: [www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br). Último acesso em 27/01/2017.

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.

GERAETS, Theodore F. *Vers une Nouvelle Philosophie Transcendantale: La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*. La Haie: Martinus Nijhoff, 1971.

GOLDSTEIN, Kurt. *La structure de l'organisme*. Paris: Éditions Gallimard, 1951.

KANT, Immanuel. *La critique de la raison pure*. Paris: Flammarion, 2006.

KÖHLER, Wolfgang. *Gestalt Psychology*. New York: Liveright Publishing Corporation, 1947.

LÉVY-STRAUSS, Claude. “Pensée mythique et pensée scientifique”. In: *L'Herne: Lévy-Strauss*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004. (Cahier dirigé par Michel Izard). pp. 40-44.

MARQUES, Gustavi C. “O organismo como centro dos atos intencionais”. In: CAMINHA, I.; NÓBREGA T. (Orgs) *Compêndio Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora LiberArs, 2016. p. 162-180.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1945.

\_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty”. *Révue de Métaphysique et de Morale*. 67<sup>e</sup> Année, n<sup>o</sup> 4, 1962. (p. 401-409)

\_\_\_\_\_. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

- \_\_\_\_\_. *Sens et non-sens*. Paris: Éditions Gallimard, 1966.
- \_\_\_\_\_. *O cinema e a nova psicologia*. In: XAVIER, Ismail (Org.). *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 103-117.
- \_\_\_\_\_. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Lagrasse: Éditions Verdier, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Causeries – 1948*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Conversas, 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *La structure du comportement*. Paris : Presses Universitaires de France (Quadrige), 2013.
- \_\_\_\_\_. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- MOUTINHO, Luiz Damon S. “Tempo e Sujeito: O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”. In: *Revista Dois Pontos*, n. 1, Curitiba, 2004. p. 11-57.
- \_\_\_\_\_. *Razão e experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006.
- NEVES, José Luiz Bastos. *Merleau-Ponty e o problema fenomenológico: Inerência e transcendência*. (Tese de doutorado em Filosofia) São Paulo: USP, 2016.
- NOBLE, Stephen A. “De la conscience et du comportement à la conscience perceptive: critiques et enjeux d’une pensée en devenir. Inédits de et sur Merleau-Ponty, 1940-1945. *Revue internationale de philosophie* 2008/2 (n° 244), p. 127-147.
- OLIVEIRA, Wanderley C. “Fenomenologia e pintura: olhares que se cruzam em *A dúvida de Cézanne* de M. Merleau-Ponty”. In: *Olhar*, n. 12/13, São Carlos, 2005. p. 63-74.
- SAINT-AUBERT, Emmanuel. “Espaço-temporalidade do ser carnal”. In: CAMINHA, I.; NÓBREGA T. (Orgs) *Compêndio Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora LiberArs, 2016. p. 235-251.
- VETÖ, Miklos. “L’eidétique de l’espace chez Merleau-Ponty”. *Archives de Philosophie*. 2008/3, Tome 71, p. 407-438.
- WAELEHENS, A. *Une philosophie de l’ambiguïté: l’existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Louvain: Editions Nauwelaerts, 1978.