

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**PUC-SP**

**César Gomes Bonfim Dias**

**A experiência da indivisão na filosofia de Merleau-Ponty**

**MESTRADO EM FILOSOFIA**

**SÃO PAULO**

**2011**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**

**PUC-SP**

**César Gomes Bonfim Dias**

**A experiência da indivisão na filosofia de Merleau-Ponty**

**MESTRADO EM FILOSOFIA**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Profa. Dra. Salma Tannus Muchail.

**SÃO PAULO**

**2011**

**Banca Examinadora**

---

---

---

## **Agradecimentos**

*A Deus, fonte de luz e sabedoria.*

*A meus pais, Jaime e Maria, pelo apoio e companheirismo.*

*À professora Salma Tannus Muchail, pela preciosa orientação.*

*Às professoras Silvia Sampaio Saviano e Dulce Mara Criteli pelas sugestões na banca de qualificação.*

*À secretária do Programa de Pós-Filosofia, Simeia e Gisele, pela prontidão solícita.*

*Aos alunos do Colégio Método e da EE Olavo Hansen, pelo vibração.*

*Aos amigos professores, Márcia e Juarez, pela partilha das experiências acadêmicas.*

*Aos amigos e amigas, Jerry, Karin e Kátia, pelo acompanhamento do trabalho e pelas conversas filosóficas.*

*“Car philosopher, c’est chercher, c’est impliquer qu’il y a des choses à voir et à dire”.*

Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie.*

## RESUMO

Este trabalho pretende compreender como se configura o tema da “indivisão” no pensamento de Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961). O termo “indivisão” aparece em sentido filosófico, entre 1958 e 1960, nos cursos ministrados no *Collège de France*, como indivisão corporal e mundana, isto é, do meu corpo comigo, do meu corpo com o mundo e dos corpos entre si. Merleau-Ponty afirma que nós somos uma indivisibilidade. Como o termo *corpo* refere-se à *experiência perceptiva corporal* que o sujeito tem de si mesmo, das coisas, do mundo e do outro, essa *indivisão* é ela, também, uma experiência, uma *experiência da indivisão*, como expressão nosso título. A indivisão descende da intencionalidade husserliana, aquela referente ao modo de ser da consciência como *consciência de algo*. Merleau-Ponty alia essa temática à *Lebenswelt (mundo da vida)* husserliana e estabelece suas reflexões no horizonte de uma *intencionalidade operante*, um modo de ser original que trabalha desde o interior, a qual viabiliza a existência da *intercorporeidade* e do *intermundo*. Esse modo de ser original identifica-se ao que chamamos de *experiência da indivisão*. Ela está presente ao longo de três reflexões desenvolvidas pelo filósofo, a saber, a *experiência perceptiva corporal*, a *expressão* e a reflexão acerca da *carne*. Na primeira, o *corpo fenomenal* propicia ao filósofo pensar um tipo de *unidade* existente “de si a si” (o sujeito como corpo) e de *comunhão* com o mundo, com as coisas e com os outros – *um modo de indivisão fundado na corporeidade*. Na terceira reflexão, pensar o *sentido* da *expressão*, sob a ótica da *experiência do sujeito falante* torna possível entender a *operação de expressão* – a *operacionalidade* – como ponto ou *momento da indivisão*. O *esposamento* da língua pelo *sujeito falante* indica uma *camada de indivisão* tecida de *fiões diacríticos* e de um *entrecruzamento* entre os elementos que compõem essa camada. Na terceira reflexão, a *carne* mostra a natureza mesma da experiência de indivisão como *indivisibilidade*. Há *indivisibilidade carnal* entre o “eu” e o “mundo” (eu e as coisas, entre eu e os outros). A *carne*, como *elemento e dimensionalidade* que compõem a *indivisão*, é um modo de ser que se realiza pelo agenciamento de sua própria operação, possibilitando a identidade, a diferença e bem como os laços entre todas as carnes.

**Palavras-chaves:** percepção, corpo fenomenal, expressão, unidade, entrecruzamento, carne, reversibilidade, dimensionalidade, indivisibilidade, quiasma.

## ABSTRACT

This work aims to understand how to configure the theme of “indivision” on the thought of Maurice Merleau-ponty (1908 - 1961). The term “indivision” appears in philosophical sense, between 1958 and 1960, taught courses at the *Collège of France*, such as joint ownership body and worldly, that is, from my body with me, of my body with the world and of the bodies among themselves. Merleau-Ponty asserts that we are “indivisibility”. As the term body refers to the *perceptual experience body* that the subject has of himself, of the things, of the world and of the other, this “indivision” and it, too, an experience, an *experience of indivision*, such as express our title. The *indivision* descends from the husserlian intentionality, it refers to the mode of being of consciousness as *consciousness of something*. Merleau-ponty combines this theme to the *Lebenswelt (world of life)* husserlian and establishes their reflections on the horizon of an *intentionality operant*, a way to be original that works from the inside, which allows for the existence of *intercorporeality* and *interworld*. This way of being original identifies himself to what we call from *experience of indivision*. It is this over the course of three reflections developed by the philosopher, namely the *perceptual experience body*, the *expression* and the reflection on the *flesh*. In the first, the *body phenomenal* provides at the philosopher thinking a kind of *unity* that exists “for himself to himself” (the subject as the body) and in *communion* with the world, with things and with the other - a way of indivision founded on corporeality. In the second reflection, thinking about the meaning of the expression, from the perspective of the experience of the *speaking subject* makes it possible to understand *the operation of expression* – the *operationality* – a point or moment of indivision. The *spousal* of the language by *speaking subject* indicates a *layer of indivision* woven of *yarns diacritics* and a *crossroads* between the elements that make up this layer. In the third reflection, the flesh shows the same nature of the *experience of indivision* as *indivisibility*. There are *carnal indivisibility* between the "I" and the "world" (I and things, between myself and the other). The flesh, as a element and *dimensionality* that make up the indivision, it is a way of being that is being carried out by the agency of its own operation, enabling the identity, the difference and as well as the links between all the fleshs.

**Key-words:** perception, body phenomenal, expression, unity, speaking subject, crossroads, flesh, reversibility, dimensionality, indivisibility, chiasm.

## SUMÁRIO

Abreviaturas das obras de Merleau-Ponty.....	<i>i</i>
Introdução geral.....	1
<b>I. A experiência perceptiva como abertura e iniciação ao mundo.....</b>	<b>7</b>
<i>Introdução ao capítulo.....</i>	<i>7</i>
1.1. <i>A descrição da experiência e a atmosfera de discussão.....</i>	<i>8</i>
1.2. <i>O estudo da percepção: a percepção como abertura originária.....</i>	<i>12</i>
1.3. <i>O tema da indivisão e a intencionalidade.....</i>	<i>20</i>
<b>II. A unidade da experiência corporal e a indivisão com o mundo.....</b>	<b>26</b>
<i>Introdução ao capítulo.....</i>	<i>26</i>
2.1. <i>O corpo motriz – presença de uma unidade na vivência espontânea do corpo.....</i>	<i>27</i>
2.2. <i>O corpo se espacializa – a possibilidade da indivisão pelo corpo fenomenal.....</i>	<i>32</i>
2.3. <i>A sensibilidade como envolvimento e comunhão entre senciente e sensível.....</i>	<i>40</i>
<b>III. A operação de expressão e a existência de uma camada de indivisão.....</b>	<b>48</b>
<i>Introdução ao capítulo.....</i>	<i>48</i>
3.1. <i>O estilo como expressão de um modo indiviso de ser.....</i>	<i>51</i>
3.2. <i>A experiência do sujeito falante: a indivisão fundada na operacionalidade.....</i>	<i>56</i>
3.3. <i>Uma camada de diferenciação e entrecruzamento na relação entre língua e sujeito falante.....</i>	<i>63</i>
<b>IV. A experiência da indivisão como indivisibilidade carnal.....</b>	<b>69</b>
<i>Introdução ao capítulo.....</i>	<i>69</i>
4.1. <i>A fé perceptiva e a necessidade da sobre-reflexão.....</i>	<i>71</i>
4.2. <i>Tocar o tocar: a reflexividade e a reversibilidade como características da indivisão.....</i>	<i>75</i>
4.3. <i>A indivisão como dimensionalidade carnal.....</i>	<i>79</i>
4.4. <i>A indivisibilidade carnal pela operação quiasma da visibilidade.....</i>	<i>85</i>
<b>V. Conclusão.....</b>	<b>93</b>
<b>VI. Apêndice: A percepção através do comportamento do organismo.....</b>	<b>97</b>
<b>VII. Anexo: “A filosofia e a política são solidárias”.....</b>	<b>109</b>
<b>VIII. Bibliografia.....</b>	<b>112</b>

## Abreviaturas das obras de Merleau-Ponty

**SC** – *La Structure du Comportement/A Estrutura do Comportamento.*

**PhP** – *Phénoménologie de la Perception/Fenomenologia da Percepção*

**SNS** – *Sens et non-sens:*

✧ **DC [SNS]** – *Le doute de Cézanne/A dívida de Cézanne. In: O Olho e o Espírito.*

✧ **MtHm [SNS]** – *Le Metaphysique dans l’Homme/O Metafísico no Homem. In: Textos escolhidos. Coleção “Os Pensadores”*

**PP** – *Le Primat de la Perception et ses Consequences Philosophiques/O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas*

**CAL [SORB]** – *A Consciência e a Aquisição da Linguagem. In: Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos – filosofia e linguagem (1949 – 1950)*

**P2** – *Parcours deux – 1951 – 1961:*

✧ **TiTr [P2]** – *Titres et Travaux/Projeto de ensino*

✧ **IN [P2]** – *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*

✧ **HNN [P2]** – *Husserl et la notion de Nature*

✧ **FPS [P2]** – *La philosophie et la politique sont solidaires*

**PM** – *La Prose du Monde/A Prosa do Mundo*

**OE** – *L’oeil et l’esprit/O olho e o espírito*

**S** – *Signes/Signos:*

✧ **LIVS [S]** – *Le langage indirecte et les voix du silence/A linguagem indireta e as vozes do silêncio.*

✧ **SPhL [S]** – *Sur la phénoménologie du langage/Sobre a fenomenologia da linguagem*

✧ **PhOmb [S]** – *Le philosophe et son ombre/O filósofo e sua sombra*

✧ **HomAdv [S]** – *L’homme et l’adversité/O homem e a adversidade*

**VI** – *Le Visible et l’Invisible/O Visível e o Invisível*

**N** – *La Nature:cours au Collège de France/A Natureza: curso do Collège de France*

**NC** – *Notes des Cours au Collège de France: 1958 – 1959 e 1960 – 1961*

**NotIned** – *Notas inéditas de Merleau-Ponty. In: FERRAZ, M. S. A.*

## Introdução geral

Em um dos cursos ministrados no *Collège de France*, o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961), afirmava que a experiência corporal possui uma “indivisibilidade” (NC, p. 224), sendo tarefa da filosofia, estudar essa indivisão, uma indivisão que “nós somos” (NC, p. 362). Nosso objetivo é compreender como se configura essa indivisão ao longo de três reflexões desenvolvidas pelo filósofo, a saber, *a experiência perceptiva corporal*, *a expressão* e a reflexão acerca da *carne*. Pretendemos mostrar que as duas primeiras reflexões possibilitam a Merleau-Ponty pensar a natureza mesma da indivisão ou indivisibilidade, identificada, sobremaneira, com a *carne*.

Pautamo-nos, quanto à *experiência perceptiva corporal*, nas reflexões da *Fenomenologia da Percepção* (1945). Com respeito à *expressão*, nos guiamos por *A Prosa do Mundo* (1969 – redigida entre as décadas de 40 e 50), pelo artigo inserido em *Sens et non sens*, “*A dúvida de Cézanne*”, pelos artigos “*A linguagem indireta e as vozes do silêncio*” e “*Sobre a fenomenologia da linguagem*” (ambos da década de 50), inseridos em *Signos* (1960) e pela abertura do curso sobre *Filosofia e Linguagem*, na Sorbonne, “*A Consciência e a Aquisição da Linguagem*” (1949). No tocante ao tema da *carne*, concentramo-nos em *O Visível e o Invisível*, em algumas *Notas de Trabalho e em algumas anotações de cursos ministrados no Collège de France*. Servimo-nos, quando necessário, de outros textos de Merleau-Ponty para dar clareza às três reflexões acima mencionadas. Pode-se dizer que essas reflexões referem-se a “momentos do pensamento” merleau-pontyano.

Chamamos de “momentos do pensamento” não no sentido de compartimentação das reflexões, mas no sentido de uma filosofia que se mostra em um “constante esforço de transformação”<sup>1</sup>. Nesse movimento, uma temática viabiliza a outra e, logo, as duas caminham como que transformadas para propor uma “invenção conceitual”<sup>2</sup>. É nesse sentido que sugerimos uma periodização do percurso filosófico de Merleau-Ponty, não distante daquelas propostas por Renaud Barbaras<sup>3</sup> e José de Carvalho Sombra<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> IMBERT, Claude. **Maurice Merleau-Ponty**. Paris: ADPF/Ministère des Affaires Étrangères, 2005, p. 18.

<sup>2</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 17.

<sup>3</sup> Barbaras propõe uma tríplice referência, sendo cada etapa a liberação de um “campo original”. Diz ele: “as características e os limites de cada fase de sua reflexão determinam a escolha do domínio inteiramente como são

Sugerimos três momentos <sup>5</sup>: **1) 1933/1934 a 1945** – Desde seus primeiros projetos de trabalho e seus primeiros artigos até suas teses, *A Estrutura do Comportamento* e a *Fenomenologia da Percepção*, estudos focados na *experiência corporal perceptiva* em que o corpo ganha uma nova concepção filosófica, sendo ele o sujeito da percepção – *o corpo fenomenal*; **2) 1945 a 1957** <sup>6</sup> – É quando revê os resultados das suas primeiras obras, pensando-os junto a outros âmbitos do saber humano como a arte, a linguagem e a política; período caracterizado como intermediário, no qual o tema da *expressão* é constante, seja nos textos publicados e não-publicados em vida, seja nos cursos dados no *Collège de France*; é também um momento de revisão das bases de seu pensamento, das primeiras obras e, ainda, de uma retomada contínua do movimento do pensamento de Husserl (obras como *Sens et non-sens*, *A Prosa do Mundo*, alguns cursos na *Sorbonne* e no *Collège de France*, alguns artigos de *Signos*) ; **3) 1957 a 1961** – É o momento caracterizado pela necessidade do estabelecimento ou articulação de sua filosofia, até então na esteira de Husserl, num duplo esforço: a) tornar evidente que seu pensamento com a *Fenomenologia da Percepção* já se colocava como ontológico e b) realizar uma nova filosofia de caráter ontológico que falasse

---

determinados por esse domínio”, tendo 1) desde *A Estrutura do Comportamento*, com a psicologia, a reflexão acerca do corpo libera e o apreende como ser-no-mundo; 2) a reflexão sobre a linguística libera o campo da expressão; 3) a reflexão a respeito da expressão no seu sentido operante – linguagem e pintura libera a compreensão do “ser do mundo como velamento do sentido, logos selvagem”. Ver BARBARAS. **De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty**. Grenoble: Million, 1991, p. 88.

<sup>4</sup> Sombra periodiza o percurso merleau-pontyano em duas fases. 1ª Fase: *fenomenológica* (1942 a 1951) – referente às primeiras obras em que Merleau-Ponty questiona “o naturalismo e o realismo da consciência à luz do comportamento” (*A Estrutura do Comportamento*) e “critica o idealismo e o transcendentalismo de Husserl à luz da experiência do corpo próprio como corpo-sujeito” e da experiência perceptiva (*Fenomenologia da Percepção*) e, ainda, o início da reflexão sobre a linguagem e o significado com *Sentido e não-sentido* (*Sens et non-sens*); 2ª Fase: *ontológica* (1952 a 1961) – marcada pela “passagem da fenomenologia à ontologia, cujos cursos sobre a natureza, a linguagem e o significado dados no *Collège de France - Cursos do Collège de France: resumo de cursos (1952 – 1960)*, *A Natureza (1958 – 1960)*, *Notas dos Cursos (1959 – 1960)* – preparavam o terreno para a ontologia, sendo a obra *Signos* o inventário dessa trajetória, figurando também as obras *A Prosa do Mundo (1969)*, *O Olho e o Espírito (1961)* e *O Visível e o Invisível (1964)*. Outra forma de periodização, diz Sombra, seria do ponto de vista da reflexão acerca da experiência do corpo, tendo três momentos e três obras: 1º - *A Estrutura do Comportamento* – o corpo como organismo apontando para significações vividas; 2º - *Fenomenologia da Percepção* – corpo como sujeito da percepção – corpo fenomenal e 3º - *O Visível e o Invisível* – corpo-carne ou corpo reflexivo realizando a unidade do sensível, entrelaçamento entre subjetividade e objetividade. SOMBRA, José de Carvalho. **A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty**. São Paulo: UNESP, 2006, pp. 18 – 19.

<sup>5</sup> Para elaborarmos essa periodização, além das obras de Barbaras e de Sombra, consultamos CHARCOSSET, Jean-Pierre. **Merleau-Ponty; approches phénoménologiques**. Paris: Hachette, 1981 (Coleção *Oeuvres et opuscules philosophiques*), p. 8.

<sup>6</sup> Falar de um “momento intermediário” (1945 a 1957) é possível mediante os trabalhos de vários estudiosos como Claude Lefort, Françoise Dastur, Marc Richir, Renaud Barbaras, Mauro Carbone, mas sobretudo, como nos conta Simone Frangi (Universidade de Palermo, Itália), pelo estudo “historiográfico filosófico” de Emmanuel de Saint Aubert. Ver FRANGI. **Silenzio Inedito: Recensione di E. de Saint Aubert (direction de), Maurice Merleau-Ponty avec un texte inédit de M. Merleau-Ponty – La Nature ou Le monde du silence** (pages d'introduction). In: *Chiasmi 11*. Paris: Vrin, 2009, p. 485.

da experiência do Ser, entendendo este não como uma positividade ou substância nem muito menos sua colocação em um plano dualista ou monista, mas antes como uma experiência de indivisibilidade pré-objetiva ou ante-predicativa içada na relação homem-mundo-coisa-outro (*Cursos no Collège de France* sobre a natureza, a ontologia contemporânea [Husserl e Heidegger] e a ontologia cartesiana [Descartes], *O Olho e o Espírito, O Visível e o Invisível*, o prefácio de *Signos*).

No primeiro momento do pensamento merleau-pontyano, começa a aparecer uma “experiência da indivisão” através da vida ativa do corpo, isto é, um modo de indivisão vivido pelo próprio sujeito na experiência que tem de seu corpo e do mundo. No segundo momento, a *expressão* é como que uma manifestação de um modo indiviso de ser. Isso pode ser visto através da arte e da linguagem, respectivamente, pelas experiências da pintura e da fala. Elas encaminham a *experiência da indivisão* a ser pensada como uma “camada de indivisão”. No terceiro momento, a *experiência da indivisão* é a manifestação de uma indivisão dimensional, cujo “elemento” constitutivo e a própria *dimensionalidade* é o que Merleau-Ponty conceitua como *carne*. Esse estudo está dividido em quatro capítulos.

O *primeiro capítulo* é dedicado a dois contextos: o contexto das pesquisas acerca da *percepção* e o contexto do tema da *experiência da indivisão*. O movimento inicial da filosofia de Merleau-Ponty é uma reflexão acerca da “experiência da percepção” que busca auxiliar outra compressão da percepção e de questões da tradição filosófica, como a relação entre o âmbito subjetivo e o objetivo. No mesmo capítulo, sugerimos a origem da temática da indivisão advinda do tema da “intencionalidade” em Husserl. Parece-nos que o filósofo desenvolveu ao grau de indivisão aquilo que ele chamava, no pensamento de Husserl, de “intencionalidade operante” (PhP, *prefácio*).

A *experiência da indivisão* começa através da experiência da “percepção do corpo próprio”, foco do segundo capítulo. Analisamos três características corporais: a “motricidade”, a “espacialidade” e a “sensibilidade”. A *motricidade corporal*, através da análise de casos da *psicopatologia* (o fenômeno do “membro fantasma” e *anosognosia*), revela um modo espontâneo da vida do corpo e o coloca como potência indivisa, isto é, a vida corporal é unidade que se direciona ao mundo, tentando formar com este uma unidade. A *espacialidade* mostra o corpo como um campo de ação que envolve os objetos. O corpo não ocupa o espaço, ele se espacializa, isto é, prolonga-se nas coisas e no mundo. O corpo realiza uma relação de inerência (uma experiência de indivisão) com as coisas e com o mundo. O conceito de *corpo fenomenal* é cunhado para designar um tipo de “corpo indiviso” que é

“sujeito” envolvente (“corpo sujeito”), nem apenas o corpo físico nem o corpo representado pela consciência. A *sensibilidade* corporal esclarece esse *modo de inerência* como uma “comunhão”, um envolvimento mútuo em que parece se estabelecer uma troca de posições.

O terceiro capítulo discorre sobre a “arte do pintor”, a “experiência do sujeito falante” e a sua “relação de esposamento com a língua”. Começamos por outra característica do corpo, a *expressividade*. O corpo realiza uma “operação de expressão”, ele transforma suas percepções em significações vividas, captando os sentidos ou os fazendo aparecer. Para isso, Merleau-Ponty explora a experiência do artista: o pintor e o escritor, sobretudo, o primeiro. O pintor consegue pintar, uma mulher passando, por exemplo, porque a operação expressiva de pintar a mulher está enraizada no corpo como “vínculo com o mundo”. Por esse *vínculo*, o corpo pode expressar “estilos”. Os *estilos* são trabalhados no interior da conduta corporal (motriz, espacial e sensível) e, assim, expressados.

Em seguida, passamos a analisar o que caracteriza a operação expressiva corporal. Entram em cena as decisivas análises sobre a linguagem. A *experiência do sujeito falante* mostra que a operação de expressão que estabelece sentido às palavras está fundada na “operacionalidade da própria fala”. O sentido das palavras se faz em função da própria operação da fala. O sentido vem pelo uso dos *sujeitos falantes* no exercício de compreensão na comunicação com o outro. A *experiência da indivisão*, pela exploração da linguagem, acontece em um movimento em curso de se fazer, está fundada na operacionalidade. Essa operacionalidade forma a linguagem como uma espécie de “sistema de variação”, indicando a configuração de uma indivisão, anterior á qualquer oposição. Merleau-Ponty pode dizer que a linguagem auxilia a mostrar que não há oposição ou dualidade entre “atual [e] possível, constituído e constituinte (...) fatos e (...) condições de possibilidade”, “acaso” e “razão” (PM, p. 54, p. 60). Por fim, a relação entre *sujeito falante* e o *sistema da língua* vem apontar para a existência de uma camada de indivisão como dimensão através do “entrecruzamento” e da “diferenciação” entre as palavras.

O quarto capítulo vem aprofundar a *experiência da indivisão* no sentido de uma “dimensionalidade”. Para isso, Merleau-Ponty pretende realizar não uma reflexão, mas uma “sobre-reflexão” fundada na fé perceptiva. A fé perceptiva refere-se à nossa instalação no mundo antes de qualquer análise de pensamento. A “sobre-reflexão” quer ser uma reflexão total, compreender o silêncio da experiência, compreender a possibilidade da identidade dos opostos e entender o seu esforço como seu próprio movimento enquanto esforço de compreensão, isto é, *compreender compreendendo-se*.

O filósofo começa a realizar uma *sobre-reflexão* ao pensar o fenômeno da “reflexividade do tocar”. Quando uma mão toca (tocante) a outra (tocada) a outra se sente tocada, mas imediatamente, esta se torna tocante e a primeira, tocada. Uma reflete a outra. Tocar e tocar-se são sinônimos. Eis a “reflexividade”. Essa experiência revela que o corpo não se toca como coisa, mas como “um sensível dimensional”. Ao tocar as coisas ou os outros, realiza-se uma relação de pertença. Assim, toca-se o próprio tocar, o que equivale a dizer, o próprio sensível. Esse sensível, que pode ser o mundo, as coisas ou os outros, torna-se como que o avesso do tocante. O tocante e o tocado são indivisos em uma circularidade que torna possível o que Merleau-Ponty chama de intercorporeidade e intermundo. Existe uma interrelação. É aqui que a intencionalidade husserliana parece ser elevada ao rol de indivisão. O termo reversibilidade vem designar essa relação além da reflexividade corporal. A reversibilidade mostra o senciente (sujeito da sensação) e o sensível como envolvidos um no outro porque são “dimensionalidades aderentes”, ou melhor, vivem em uma “aderência carnal”.

Nesse momento, exploramos o conceito de “carne”, a identidade mesma da indivisão. Com a *carne*, ligada às reflexões da *Lebenswelt* de Edmund Husserl (1859 – 1938), Merleau-Ponty não fala mais “meu corpo” e “mundo”, refere-se à “minha carne” e à “carne do mundo”. A *carne* é o “elemento pregnante”, como um princípio que está em tudo e, ao mesmo tempo, não se identifica a nenhuma das partes, ela é “coesão de sentido” que possibilita o mundo ser um único ser junto com os seres que dele fazem parte. A *carne* marca a identidade mesma do sensível dimensional. A *carne* é a própria dimensionalidade sensível, mas não pode ser tratada como algo existente desde sempre, embora seja da ordem de um pré-ser. A *carne* é operacionalidade pura. Sua operação mesma se identifica ao que o filósofo denomina “quiasma”. O quiasma manifesta um entrecruzamento entre todas as partes, possibilitando uma diferenciação de cada parte. O quiasma assinala a maneira de ser da indivisão não mais apenas como “experiência da indivisão”, mas como *indivisibilidade*. Eis nossa proposição.

Na *Conclusão*, podemos definir a experiência da *indivisão* e pensar seus desdobramentos: um primeiro, dentro da tradição filosófica, refere-se à intencionalidade ligada à busca da compreensão de “um tipo de ser que compreende todas as possibilidades ulteriores da experiência” (HNN [P2], p. 227); um segundo para as ciências que tratam do ser humano (*ciências humanas* e da *saúde*), um terceiro para o âmbito da ética e da política. No *Apêndice*, mostramos a interpretação merleau-pontyana da percepção realizada pela obra *A Estrutura do Comportamento* (1942). Por fim, no *Anexo*, inserimos uma entrevista de

Merleau-Ponty concedida ao *Le Monde*, em 1960, traduzida por nós. Nela, evidencia-se o tema da “indivisão” e, sobretudo, o da “carne”, ambos indissociáveis ao âmbito da política e, também, da ética.

Em nosso estilo de abordagem, tentamos não partir apenas de teses preestabelecidas. Procuramos explorar as “experiências” propostas pelo autor e, através delas, estabelecer os conceitos e as teses. Por conta disso, convocamos várias noções que se cruzam no desenvolvimento dos textos de Merleau-Ponty. Há o risco de tornar a reflexão genérica e superficial, mas nosso intuito é o de deixar claro ao leitor que lidar com certos conceitos na filosofia merleau-pontyana, acarreta outros. Queremos mostrar que há uma unidade interna, uma “interrelacionalidade” entre as reflexões que o filósofo realiza. Não é à toa que o fio condutor desta dissertação é a “experiência da indivisão”.

## *Capítulo I*

### **A EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA COMO ABERTURA E INICIAÇÃO AO MUNDO**

“...a percepção é a iniciação ao mundo...” (PhP p. 306; p. 346)<sup>7</sup>

O primeiro movimento da filosofia de Merleau-Ponty é em torno da percepção. Na *Fenomenologia da Percepção*, de 1945, ele alerta que “nenhuma análise da percepção pode ignorar a percepção como fenômeno original” (PhP, p. 63; p. 68). Existiam vertentes de pensamento que não observavam isso. Duas delas compõem a atmosfera de discussão do pensamento merleau-pontyano quanto à percepção, a saber, *realismo* e *intelectualismo*.

O *realismo* centra-se na realidade do objeto; o *intelectualismo*, na potência do sujeito enquanto consciência. Em linhas gerais, ou a percepção se configura pelo objeto ou pela consciência, ou exterior ou interior. Para o *realismo*, a percepção é uma transmissão das qualidades do objeto à consciência. Para o *intelectualismo*, ela é compreendida como uma função do intelecto. A alternativa merleau-pontyana é compreender a experiência perceptiva vivida pelo sujeito da percepção, sem reduzi-la ou concebê-la como “dada” a nós.

Com sua primeira obra, *A Estrutura do Comportamento*, de 1942, fica aberto o caminho para entender a percepção como um fenômeno. Isso significa compreender o ato perceptivo como uma vivência corporal<sup>8</sup>. Nessa obra, isso é possível pela exploração das análises da *Gestalt* e da *fisiologia-neurologia* com Goldstein. Na *Fenomenologia da Percepção*, embora se utilize das análises da *Gestalt*, exerce influência significativa a fenomenologia de Husserl. Essa linha de pensamento o leva a se aprofundar nos significados da experiência corporal perceptiva, isto é, à “percepção do corpo próprio”, objetivo desde seu projeto sobre a percepção em 1933/34, o qual se realiza na *Fenomenologia da Percepção*.

Nessa obra, a percepção é tratada como “fenômeno original”, o que significa compreendê-la como “contato primeiro” e “abertura originária”. A percepção nos abre às coisas (PhP, p. 80; p. 85). É através dela que temos contato com o mundo, com as coisas, com

---

<sup>7</sup>As paginações das obras de Merleau-Ponty estão nesta ordem: a *primeira numeração* refere-se ao original francês, a *segunda numeração*, à tradução brasileira. Original e tradução estão separados por ponto e vírgula (;). Quando houver uma única paginação, referimos ao original sem tradução no momento, exceção feita ao curso sobre a “Linguagem e Filosofia”, na *Sorbonne*, e ao curso *A Natureza*, no *Collège de France*.

<sup>8</sup> Ver nosso *Apêndice*, página 97.

os outros e até conosco mesmo. A percepção é uma “iniciação” a todas as experiências. É dessa primeira temática merleau-pontyana que pretendemos tratar neste primeiro capítulo.

### 1.1. *A descrição da experiência e a atmosfera de discussão*

O esforço da filosofia merleau-pontyana, em seu primeiro momento, é o de restaurar o contexto mesmo da experiência sensível do ponto de vista da percepção. Significa, *mediante o que diz Merleau-Ponty, descrever o fenômeno para nós tal como se apresenta (nasce) à nossa percepção sem reduzi-lo ou nivelá-lo:*

Mas ainda não sabemos nada sobre o mundo e o espaço objetivos, procuramos descrever o fenômeno do mundo, quer dizer, seu nascimento para nós neste campo em que cada percepção torna a nos colocar, em que ainda estamos sós, em que os outros só aparecerão mais tarde, em que o saber e, particularmente, a ciência ainda não reduziram e nivelaram a perspectiva individual. (PhP, p. 304; p. 344 – 345).

‘Descrever o fenômeno’ não se refere meramente aos fatos sucessivos, mas à descrição daquilo que foi experienciado, vivido – *lebens*, integrando nela o meio – *welt* – no qual aquele que experiencia está envolvido (*Lebenswelt*)<sup>9</sup>. Como diz Chauí, “não se trata de explicar a experiência, mas de decifrá-la nela mesma”<sup>10</sup>. Essa decifração “é a tentativa (*essai*) de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais” (PhP, p. 7; p. 1).

Descrever a experiência como *Lebenswelt* não é nem explicar nem analisar, é fazer um movimento de retorno “às coisas mesmas”, isto é, retornar ao “mundo anterior ao conhecimento”, anterior ao que já adquirimos por nossa vida social e cultural (PhP, p. 9; p. 4). Descrever a experiência do mundo, por exemplo, é perceber sua pré-existência antes mesmo de pensá-lo. Ele não resulta de “uma constituição prévia” (PhP, p.10; p.5). Significa a

<sup>9</sup> A palavra alemã *Lebenswelt* quer aludir à influência de Husserl. São vários os comentadores de Merleau-Ponty que afirmam a influência do tema husserliano do “mundo da vida” em sua filosofia, como Renaud Barbaras, Marc Richir, Pascal Dupond. A relação entre vida e meio é explorada por Merleau-Ponty, n’*A Estrutura do Comportamento*, partindo das análises da *Gestalt* e da *fisiologia-neurologia*. Ver nosso *Apêndice*.

<sup>10</sup> CHAUI, M. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 163.

possibilidade de descrever o fenômeno e de elaborar uma reflexão que englobe nossa experiência com o próprio fenômeno. Pelo exemplo do mundo, só é possível falar dele porque há uma experiência entre mim e ele. O mundo é “aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele” (PhP, p. 17; p. 14).

Este viver do sujeito manifesta que a consciência é intencional: “Toda consciência é consciência de algo”. O sujeito da experiência está sempre direcionado a algo, destinado a um mundo, “sem possuí-lo ou abarcá-lo, sendo um projeto do mundo, nunca cessando de dirigir-se a ele” (PhP, p. 18; p. 15). Mas, para nosso autor, não basta dizer que a consciência é sempre intencional, é preciso vasculhar essa intencionalidade atuando na experiência. Merleau-Ponty explora a intencionalidade não apenas como “direcionar-se ao mundo” ou “estar diante dele”, mas como vivência através do contato perceptivo.

Ele se propõe a realizar uma descrição da experiência perceptiva. A pergunta “*Como percebemos?*” parece ser a orientação nas duas primeiras obras. A primeira, *A Estrutura do Comportamento*, trata da percepção exterior, ou seja, como percebemos o meio em que vivemos. A segunda, *Fenomenologia da Percepção*, considera a percepção interior, isto é, como nos percebemos.

Nessas pesquisas, ele constata que o estudo realizado acerca da percepção pela *Gestalt* (Koffka, Wertheimer, Köhler), *fisiologia-neurologia e psicopatologia da percepção* (Piéron, Wallon, Gelb, Goldstein) e *pela filosofia* (Kant – na linha de Brunschvicg, Bergson)<sup>11</sup>, até o momento, não conseguia aprofundar os significados da experiência perceptiva. Duas vertentes de pensamento se apresentam envolvidas nas interpretações acerca da percepção, a saber, o *realismo-naturalismo* e o *intelectualismo*. Elas compõem a atmosfera de discussão dos primeiros trabalhos merleau-pontyanos<sup>12</sup>. É complexo precisar a quais pensadores ele se refere com esses termos, embora citemos alguns, como acima. *Realismo* e *intelectualismo* parecem apontar para uma vasta tradição em que, de alguma forma, o filósofo encontra certos tipos de *redução ou de nivelamento da experiência perceptiva*.

<sup>11</sup> Em *O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas*, esses pesquisadores-filósofos são relacionados aos estudos que tentaram compreender a percepção (PP, pp. 49 – 72; pp. 48 – 67).

<sup>12</sup> Além dos termos citados, Merleau-Ponty usa outros como *objetivismo*, *subjetivismo* e *filosofia reflexiva ou análise reflexiva*. De alguma forma, todos compõem a atmosfera de discussão de nosso autor, cada um com suas especificidades: o *objetivismo*, centrado no *objeto*, e o *subjetivismo* e a *filosofia reflexiva*, centrados na figura do *sujeito* que é capaz de refletir acerca do objeto e, logo, de adquirir o conhecimento deste. Embora, expliquemos em linhas gerais, é preciso observar o contexto de discussão do texto ou obra em questão para entender o significado do termo utilizado. Como, neste primeiro capítulo, o objetivo é expor o primeiro contexto teórico de discussão, optamos por utilizar os dois termos haja vista sua utilização nas duas grandes obras.

O *realismo* caracteriza-se por afirmar um mundo em si (substância) e uma consciência como um efeito do mundo em si. Para ele, há coisas reais independentes da consciência e os conteúdos da percepção coincidem com as coisas <sup>13</sup>, as coisas se identificam ao que nossa percepção capta. O *intelectualismo* é a linha de pensamento que afirma a consciência como constituinte do mundo, sendo o mundo uma ideia, uma representação, uma construção do sujeito <sup>14</sup>.

As duas tradições possuem um parentesco quanto à suas opções: ou objetividade absoluta ou subjetividade absoluta (PhP, p. 64; p. 69). Ambas as linhas tratam os dois lados da relação sujeito/objeto como realidades positivas. Ou o sujeito é tratado como causa e essência e o objeto efeito ou o objeto é tratado como causa e essência e o sujeito, efeito. Dito de outro modo, sujeito e objeto são produtos de uma ontologia objetivista e essencialista que prioriza a teoria da causalidade, ora o “interior” em função do “exterior”, ora o “exterior” em função do “interior”.

Segundo nosso autor, essas duas correntes possuem o erro comum de “ignorar” a “experiência da percepção”, tratando a percepção como “representação” e “identificação”. Para o *realismo*, o sujeito é passivo ante o mundo em si, portanto, efeito do mundo, sendo ele “identificado” como parte do mundo, no entanto, consequência desse último. Para o *intelectualismo*, o sujeito é pura atividade e constituinte do mundo, de um mundo ideal, assim, é causa do mundo, ele o “representa”.

A crítica ao *realismo* concentra-se n’*A Estrutura do Comportamento*, sob a égide do comportamento do organismo (animal e humano) como fenômeno de estrutura. Nela, nosso autor pensa o comportamento do organismo e do corpo humano como ‘estruturas’. Afirma a possibilidade de haver, antes do pensamento, um tipo de organização que se dá no plano da existência total do indivíduo <sup>15</sup>. Tudo se passa através de um “vivido silencioso” fundante da experiência reflexiva. Esse vivido é como uma melodia musical que ouvimos sem atenção, mas que marca a vida e nos dá um ritmo e uma harmonia mudas. Na *Fenomenologia da*

---

<sup>13</sup> HESSEN, Joannes. **Teoria do Conhecimento**. Trad. de A. Correia. Coimbra: Arménio Amado, 1980, p. 93. Dupond observa a presença do intelectualismo na filosofia e a presença do realismo na ciência, podendo configurar as respectivas vertentes, *idealismo filosófico* e *realismo científico*. Ambos compõem a atmosfera de discussão de Merleau-Ponty, presentes desde as duas primeiras obras, no entanto, explicitadas ao longo das obras posteriores. Ver DUPOND, Pascal. **Dictionnaire Merleau-Ponty**. Paris: Elipses, 2008, p. 44, verbete “Corps phénoménal/corps objectif”.

<sup>14</sup> Para esclarecimentos sobre esse contexto, sugerimos: SOMBRA, José de Carvalho. **A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty**. São Paulo: UNESP, 2006.

<sup>15</sup> Ver o *Apêndice*, página 97. Nele, mostramos como Merleau-Ponty chega a essas conclusões e abre um campo de novos horizontes para o tema da percepção n’*A Estrutura do Comportamento*.

*Percepção*, ele critica os postulados da consciência intelectualista: a constituição, a objetivação e a representação. Nessa obra, ele se empenha em realizar uma “filosofia da percepção” que possa dar conta da experiência perceptiva vivida por nós.

Merleau-Ponty, ao estabelecer críticas<sup>16</sup> ao *realismo* e ao *intelectualismo*, pretende ao menos três metas: 1) realizar uma exploração das relações entre sujeito e objeto, revisando suas categorias tais como consciência, coisa, corpo, sensação, mundo, outro e natureza; 2) superar as dicotomias da filosofia ocidental referentes à relação evocada e 3) elaborar uma filosofia que integre tanto o aspecto subjetivo quanto o objetivo<sup>17</sup>, reconhecendo “o fato da Razão sem passar sob silêncio nosso enraizamento em um mundo que não se presta à claridade do conhecimento intelectual”, como diz Barbaras<sup>18</sup>. “É preciso colocar a consciência em presença de sua vida irrefletida nas coisas e despertá-la para sua própria história que ela esquecia; este é o verdadeiro papel da reflexão filosófica” (PhP, p. 56; p. 60).

O caminho para elaborar uma filosofia nos moldes dessas metas foi, num primeiro momento, pensar os resultados das pesquisas da *Gestalt*, bem como da *psicopatologia* na área da *fisiologia-neurologia*<sup>19</sup> e, por segundo, dialogar com a filosofia de Husserl, retomada em todo seu percurso filosófico. Ele se insere no movimento mesmo da fenomenologia não porque ela poderia ser a melhor filosofia a dar conta da “realidade”, mas antes porque na reflexão de Husserl, ele encontra “a riqueza de um impensado que se oferece à retomada”<sup>20</sup>, sobretudo, no tocante a *Lebenswelt*. Nessa retomada do pensamento de Husserl, ele “conquista e acede à sua própria filosofia”<sup>21</sup>. Sombra o afirma como “herdeiro da fenomenologia de Husserl”<sup>22</sup>

---

<sup>16</sup> De acordo com Sombra, o problema de Merleau-Ponty pode bem ser o dualismo, o estrabismo da filosofia ocidental, de um lado a consciência e de outro a coisa. Não somente o dualismo, mas as reduções que ambos os lados realizam, tanto o intelectualismo quanto o realismo. Ver SOMBRA. **A subjetividade corpórea...**, Cap. I.

<sup>17</sup> Esse é o ponto em que Merleau-Ponty pretende superar o idealismo transcendental de Husserl. Ver SOMBRA, op. cit., *introdução e capítulos 3 e 4*. No *Dossiê de candidatura ao Collège de France*, Merleau-Ponty alude à necessidade de encontrar o ponto “em que nossa atividade e nossa passividade, nossa autonomia e nossa dependência, cessariam de ser contraditórias” (P2, p. 13).

<sup>18</sup> BARBARAS, Renaud. **De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty**. Grenoble: Million, 1991, p.14.

<sup>19</sup> Aliás, como nota Stefan Kristensen, Merleau-Ponty jamais deixou de pensar os estudos da *Gestalt*. Ver KRISTENSEN, Stefan. **Corps et symbolisation. La philosophie du dernier Merleau-Ponty et la question d'une épistémologie de la chair**. In: BARBARAS, Renaud [et al]. *Merleau-Ponty: penser sans dualismes aujourd'hui*. Paris: J. VRIN, 2009 (*Chiasmi 11*), p. 321 – 337.

<sup>20</sup> TRÉGUIER, Jean-Marie. **Le corps selon la chair – Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty**. Paris: Kimé, 1996, p. 14.

<sup>21</sup> BARBARAS, R. **De l'être du phénomène...**, p. 10. A ênfase é, sobretudo, no movimento do “impensado”. Diz nosso autor em *Signos*: “Quando Husserl termina a sua vida, há um impensado de Husserl, que pertence

## 1.2. O estudo da percepção: a percepção como abertura originária

Esteja Merleau-Ponty pensando com a *Gestalt* ou com Husserl, sua reflexão começa, indiscutivelmente, pela *percepção*, explorando-a constantemente <sup>23</sup>. Compreender a *percepção* era um objetivo desde seu primeiro projeto de trabalho de 1933 <sup>24</sup>. Ele constatava a abertura de um novo campo de estudos acerca da percepção através dos experimentos da *Psicologia da Gestalt* e da *fisiologia-neurologia e psicopatologia* e, também, por uma nova filosofia – a *fenomenologia*. Com o conceito de “estrutura” da *Gestalt*, seria possível nova compreensão da relação entre a sensibilidade e a inteligência (PP, p. 11 –12; p. 11 – 12). As pesquisas da *fisiologia-neurologia* permitiam analisar “a percepção sobre um quadro motor”, já que esses estudos afastavam o entendimento do sistema nervoso como a sede da “elaboração do pensamento”, tendendo a concebê-lo como ‘condutor’ “do influxo nervoso” e dos “movimentos nascentes” (PP, p. 12; p. 12).

Esses estudos possibilitavam deslocar a discussão do âmbito da consciência para o campo da vivência corporal. Diante dessa possibilidade, Merleau-Ponty afirma a necessidade de estudar a “percepção do corpo próprio” <sup>25</sup> (PP, p. 13; p. 12), sobretudo, na área da

---

realmente a ele e, no entanto, abre para outra coisa. Pensar não é possuir objetos de pensamento, e circunscrever através deles um domínio por pensar, que, portanto, ainda não pensamos” (PhilOmb [S], p. 260; p. 176).

<sup>22</sup> SOMBRA. **A subjetividade corpórea...**, p. 15. A relação com a fenomenologia ocorria desde as aulas na *École Normale Supérieure (ENS)*. Merleau-Ponty “assistiu as aulas de Georges Gurwitsch sobre a fenomenologia de Husserl” e, possivelmente, “esteve presente à palestra que o próprio Husserl deu em Paris, em 1929”. Matthews relata ainda que Merleau-Ponty fora visitar o “recém-criado *Arquivo Husserl* da Universidade de Louvain (*Leuven*), na Bélgica” <sup>22</sup>. Os manuscritos de Husserl haviam sido recuperados através do Padre belga Von Breda. “Em Louvain, Merleau-Ponty estudou a fundo esses escritos, a maioria ainda não publicada à época”. MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. Tradução: Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 10 – 14. Ver a citação das até então não publicadas obras de Husserl na *Fenomenologia da Percepção*, pp. 525 – 526; p. 658.

<sup>23</sup> A percepção, mesmo após suas duas primeiras obras é sempre revisitada, como atestam seus cursos na *Sorbonne*, no *Collège de France*, em *O Olho e o Espírito*, sua última publicação, em suas obras publicadas postumamente como *A Prosa do Mundo* e *O Visível e o Invisível*, sobretudo no primeiro capítulo desta última.

<sup>24</sup> MERLEAU-PONTY, M. **Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques**. Lonrai: Verdier, 2004. (1ª edição em 1996). Tradução brasileira por Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papirus, 1990. Nesta obra, uma exposição feita à *Sociedade Francesa de Filosofia*, em 23 de novembro de 1946, estão inseridos o *Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção*, de 1933 (p. 9 – 13; 10 – 13) e o texto *A natureza da percepção*, de 1934 (p. 15 – 38; p. 15 – 38). No projeto, ele nota a necessidade de ir além da concepção reducionista segundo a qual a percepção é uma “operação intelectual” cujas sensações são características da constituição de “um universo objetivo” (PP, p. 11; p. 11).

<sup>25</sup> Com a terminologia “corpo próprio”, Merleau-Ponty refere-se ao “corpo com o qual eu sou muito intimamente confundido e misturado”. Ver BARBARAS. **Le Tournant de l’expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty**. Paris: Vrin, 2009, p. 96

*psicopatologia* quanto à questão “da ilusão dos amputados”<sup>26</sup> (PP, p. 13; p. 13). Mas por que estudar a percepção por esse viés?

Em 1934, no texto *A Natureza da Percepção*, estudar a percepção significava uma possível alternativa às “ideias diretrizes do criticismo” – dominantes no estudo da percepção na época (PP, p. 17; p. 17). Com “criticismo”, “Merleau-Ponty não tem especificamente em vista uma concepção filosófica (...) designa um ‘tipo ideal’ de reflexão, compartilhado por uma vasta tradição de pensadores a partir de Descartes”<sup>27</sup>. Para nosso autor, esse “criticismo” exige da experiência perceptiva uma conformidade com o campo lógico-epistêmico, de acordo com as condições dessa última. Estudar a percepção possibilitaria deslocar esse eixo “lógico-epistêmico” ou “percepção-intelectual” para o eixo da “percepção sensível” (epistêmica em Merleau-Ponty). Assim, viabilizaria elaborar uma “filosofia da percepção” capaz de “interrogar (...) os problemas últimos da percepção”, a saber, os que se referem ao “sentido da verdade no *conhecimento sensível*” (PP, p. 20 – 21; p. 20)<sup>28</sup>.

Essa proposição manifesta o esforço incessante de encontrar e explorar um tipo de inteligibilidade presente no próprio sensível. Ela não se refere apenas às relações entre o conhecimento sensível e o conhecimento intelectual. O conhecimento sensível, o modo de ser do corpo no caso merleau-pontyano, não pode ser tratado como se apenas houvesse sentido pelo trabalho da consciência. É preciso explorar o modo (ou modos) de ser do corpo, do sensível, capaz de ordenar e conduzir-se por seu próprio sentido. Explorar o sensível, nas duas primeiras obras, *A Estrutura do Comportamento* e *Fenomenologia da Percepção*, significa descrever a nossa *experiência vivida de contato e abertura originária*<sup>29</sup> com as coisas, com o mundo e com os outros, ou seja, descrever a *percepção*.

---

<sup>26</sup> É o que ele faz explicitamente na *Fenomenologia da Percepção*. Os estudos da neurologia e da psicologia estão bem mais presentes n’*A Estrutura do Comportamento*. Isso aparecerá na *Fenomenologia da percepção*, na primeira parte, sobretudo, no terceiro capítulo dessa parte.

<sup>27</sup> Ver MÜLLER. **Merleau-Ponty: acerca da expressão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 47, conferir introdução e primeira parte. Contudo, Merleau-Ponty cita Léon Brunschvicg (1869 – 1944), filósofo francês neokantiano. Ver *Primado da Percepção*, p. 56; p. 54. Os trabalhos desse filósofo compõem o referencial teórico tanto de *A Estrutura do Comportamento* quanto da *Fenomenologia da Percepção*, mostrando diálogo com a tradição kantiana.

<sup>28</sup> Destaque nosso.

<sup>29</sup> O termo “originário” em Merleau-Ponty nem sempre é claro. O que podemos dizer que o originário está vinculado a uma experiência fundadora das experiências, uma espécie de experiência constante que “explode” ou “irradia” através do corpo. Na *Fenomenologia da Percepção*, o originário está ligado aos “atos originários” (PhP, p. 54; p. 58) e à “camada originária” (PhP, p. 286; p. 320) ou “campo originário” (PhP, p. 288, p. 324). N’*O Visível e o Invisível*, vemos a concepção de “*presentabilidade originária*” (VI, nota/maio/1959, p. 238; p. 179).

Desde *A Estrutura do Comportamento*, a percepção é “contato” na medida em que é “apreensão de uma existência” (SC, p. 230; p. 329) ou, em outras palavras, é o “ato que nos faz conhecer existências” (SC, p. 240; p. 344). Temos dois elementos: *ato* e *existência*. A percepção como ato nos torna evidente que algo existe, que algo está “ali”. A pergunta-dúvida “algo existe?”, ou ainda, por exemplo, “o que eu vejo, existe realmente?” não cabe no âmbito da percepção. É intrínseco perceber e evidenciar que algo existe. Nesse sentido, a percepção é como “um feixe de luz que revela os objetos no lugar em que estão e que manifesta a presença deles, até então latente” (SC, p. 200; p. 288). Perceber a existência de algo é evidenciar sua presença.

Perceber “presenças” significa perceber um *comportamento* (do organismo animal e humano), isto é, a ação ou maneira de ser que considera sua totalidade, havendo a participação integrada de todas as partes. O *comportamento* é “feito de relações” internas de suas partes entre si. Ele não é de natureza física nem intelectual, ou mesmo “o invólucro de uma pura consciência”, é uma *estrutura*. Ela é “um objeto de percepção, sem o qual, aliás, a ciência física não teria sentido, já que é constituída em função dele e para coordená-lo” (SC, p. 155; p. 224) A *estrutura* é um “conjunto percebido”. Ela “repousa (...) no fato de cada acontecimento local” conhecer “dinamicamente os outros” (SC, p. 155; p. 224, citando Kohler). Essa dinamicidade da *estrutura* é mais que organização física<sup>30</sup>.

A “forma física” não pode fundamentar a estrutura perceptiva, ela mesma é concebida “como um objeto de percepção” (SC, p. 156; p. 225). Percebemos *estruturas*, não determinamos as coisas físicas pela abstração ou pelas sensações nem as coisas determinam nossa percepção. Nesse sentido, quando percebemos as coisas, elas estão, não em um espaço objetivo, homogêneo, mas em *um espaço percebido por nós ou para nós*.

Esse *espaço percebido* constitui-se da ação do *organismo*, comportando-se esse último, também, como uma *estrutura*. Esse espaço de ação da percepção constitui-se de um campo, cujo *organismo* é a insígnia. O *organismo* que, já n’*A Estrutura do Comportamento*, pode ser relacionado ao corpo humano, é o emblema do campo como ação perceptiva. O corpo não é uma parte da ação perceptiva, ele é como que o elemento central – o emblema – pelo qual ocorre a percepção. A percepção, como aponta o termo “ação”, não é passiva, apenas a acolhida ao objeto. Ela age configurando-se como espaço de ação, o que, até agora,

---

<sup>30</sup> O comportamento, o organismo e a estrutura compõem a malha conceitual de *A Estrutura do Comportamento*. Nosso *Apêndice* (p. 97) procura mostrar como eles se interrelacionam no contexto da percepção.

sugere a noção de campo. É justamente o espaço percebido que torna a percepção uma abertura *perspectiva*.

É próprio da percepção oferecer o percebido em *perspectiva*. O percebido é tudo aquilo que possa ser objeto da percepção. Perceber é sempre recomeçar por outra *perspectiva*, pois é ela “que faz que o percebido possua nele mesmo uma riqueza oculta e inesgotável” (SC, p. 200 – 203; p. 288 – 289). Embora percebamos uma existência global ou total como presença estrutural, apenas uma parte do objeto é dada à percepção. Ora, se a percepção é apreensão de existências e, por conta de seu campo de ação, percebemos em *perspectiva*, que tipo de existência é essa que percebemos? Quando percebemos um cubo de madeira, como sabemos que é um cubo e que há outras faces? Sabemos por representação?

O percebido não possui “valor de coisa verdadeira em si”, vale por e para aquele que percebe. Percebemos “presenças” e não representações, reforça Merleau-Ponty (PP, 45; p. 44). O lado não visto é apreendido como *presença*. O oculto está *presente* na *percepção*. Temos uma síntese prática, antes que uma síntese intelectual. Não há uma decifração imediata, mas uma *percepção em perspectiva* e, mesmo assim, percebemos “o todo” como “anterior às partes”, sendo esse todo “não um todo ideal” (PP, p. 47; p. 46).

Nessa síntese prática, o objeto se “oferece como soma interminável de uma série indefinida de visões perspectivas, cada uma das quais lhe diz respeito e nenhuma o esgota” (PP, p. 47; p. 48). Ele aparece um pouco deformado, visto que não o vejo por inteiro, mas esse é o preço que o torna real. A *perspectiva* é aqui um aspecto pelo lugar que ocupo, pelo ponto de vista que assumo.

A *percepção* é, destarte, “uma referência a um todo apreensível através de certos aspectos” e o percebido é “uma totalidade aberta de um número indefinido de visões perspectivas que se recortam segundo um certo estilo” (PP, p. 49; p. 48). Nesse sentido, a percepção é paradoxal, pois mistura imanência e transcendência<sup>31</sup>. Imanente, pois há a evidência de que percebo, estando ali ao lado do percebido, em meu campo. Transcendente porque comporta sempre um além do imediatamente dado, havendo vários possíveis. É nesse sentido que Merleau-Ponty vai compreender a percepção como uma espécie de ponto neutro

---

<sup>31</sup> Na *Fenomenologia da Percepção*, quando Merleau-Ponty fala em “transcendência” referindo-se ao *corpo* e à *percepção*, quer identificá-la como um “movimento pelo qual a existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato” (PhP, p. 208; p. 234) E como retoma, nunca ultrapassa nada definitivamente. O homem, mesmo sendo um “eu natural” (corpo), pode ser um sujeito histórico. “Tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar por uma espécie de *regulagem* que nunca é uma liberdade incondicionada” (PhP, p. 209; p. 236).

entre a sensibilidade, significada pela imanência, e a inteligibilidade, referida pela transcendência.

O trabalho realizado n'*A Estrutura do Comportamento* autorizava uma visada ao horizonte ainda por ser pesquisado na *Fenomenologia da Percepção*. Nesta última, ele pretendia “empreender uma análise da percepção em nós, capaz de aclarar toda a natureza do sujeito percipiente e de operar a junção buscada entre o ponto de vista objetivo e o ponto de vista reflexivo (ou subjetivo)” (TiTr [P2], p. 17).

Essa análise da “percepção em nós” é explorada na *Fenomenologia da Percepção*. Nessa obra, Merleau-Ponty pode entender a percepção como “abertura originária”, como afirmava a parte conclusiva da primeira obra:

Voltando à percepção como a um tipo de experiência originária, na qual se constitui o mundo real na sua especificidade, é uma inversão do movimento natural da consciência que nos impomos e, por outro lado, nem toda questão é suprimida: trata-se de entender, 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, p. 232; p. 339).

A percepção é uma “experiência originária” no sentido de ser aquela que funda nosso contato com as coisas e que possibilita a relação entre o que vivemos e o que pensamos. É a própria relação entre o sensível e o inteligível. A *Fenomenologia da Percepção* inicia-se com a tarefa de “explicitar nosso saber primordial do ‘real’, o de descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre a nossa idéia da verdade” (PhP, p. 17; p. 13).

Se a percepção nos abre às coisas e ao mundo, então, “o mundo é aquilo que nós percebemos” (PhP, p. 17; p. 13 – 14). A percepção nos inicia na “experiência da verdade”. O que percebemos é “real”, no sentido de não haver dúvidas acerca de sua existência, aparência, forma. O desenvolvimento da percepção na segunda obra confirma e expande as análises da primeira. Se na primeira, ela era concebida como apreensão de existências ou revelação de objetos, na segunda, ela é um “fenômeno originário”, indivisivelmente sensorial, motor e afetivo, e entendido como “abertura e iniciação ao mundo”<sup>32</sup>.

A percepção como “fenômeno originário” significa que, por meio dela, se determina o sentido de todo ser para nós concebível. Perceber “é ver jorrar de uma constelação de dados

---

<sup>32</sup> DUPOND, Pascal. *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2008, p. 166.

um sentido imanente” (PhP, p. 46; p. 47). A percepção nos inicia quanto ao sentido do que percebemos. O sentido manifesta a ideia de que as coisas possuem uma “orientação significativa” por elas mesmas. É algo “implícito” ao próprio percebido, seja o corpo, uma coisa, o mundo ou o outro. É uma “aderência” de uma coisa a outra coisa, que “se constrói”, que se faz (PhP, p. 379; p. 433), no entanto, não é “em parte alguma posto por si mesmo” (PhP, p. 219; p. 245). O sentido é ainda aquilo que se confunde com a aparência total do percebido (PhP, p. 379 – 380; p. 433 – 444)<sup>33</sup>. Com essas aproximações acerca do sentido, podemos dizer duas coisas: ele não é nem construído pelo sujeito nem é configurado sem ele, nem nosso juízo compõe o sentido percebido nem a passividade de nossa percepção apenas o recebe, para alguém de um e para além do outro, o sensível é recoberto pelo sentido (PhP, p. 44; p. 45); e ele está enraizado na percepção e no percebido. Conceber a percepção como aquela que apreende o sentido auxilia a confrontar a concepção de percepção do *intelectualismo*.

O *intelectualismo* falta à percepção julgando o que é pelo que deve ser, reduzindo o fenômeno do mundo às condições de possibilidade da experiência. Para ele, a consciência é constituinte universal<sup>34</sup>. Diferentemente, no pensamento merleau-pontyano, perceber “não é julgar, é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo” (PhP, p. 60; p. 63). O juízo, para o *intelectualismo* é uma das operações da consciência e por ele se estabelece o sentido das coisas, dos objetos analisados. Entretanto, o ato perceptivo, tal como desenvolve nosso autor, possibilita captar um sentido que foge ao trabalho da consciência. É dessa forma que, para Dupond, o projeto da *Fenomenologia da Percepção* é “pensar o estatuto transcendental da percepção, quer dizer, o de uma consciência que se aparece a ela mesma como surgindo de uma natureza na qual também ela permanece enraizada”<sup>35</sup>.

O sentido da percepção e essa natureza a que se refere Dupond confirmam os apontamentos de *A Estrutura do Comportamento* quanto à concepção da percepção como apreensão das existências. A percepção como “ato humano” atravessa de um só golpe “todas as dúvidas possíveis” [e também os juízos] “para instalar-se em plena verdade (...) no sentido amplo de conhecimento das existências” (PhP, p. 66; p. 71). Ela é um tipo de “doxa originária”, é “um poder de fato”, uma “evidência irresistível” que reúne todos os fenômenos

---

<sup>33</sup> Alguns trechos da *Fenomenologia da Percepção* expõem o que venha a ser o sentido, contudo, em cada contexto de reflexão: quando fala do sentido de uma conduta (PhP, p. 85; p. 91); quando expõe a relação entre corpo e mundo (PhP, p. 182; p. 203); quando diz da relação entre linguagem e corpo (PhP, p. 219; p. 245).

<sup>34</sup> DUPOND. *Dictionnaire Merleau-Ponty...*, p. 168.

<sup>35</sup> *Id., ibid.*, p. 169.

que possam vir a ser considerados como separados na reflexão. Confirmam e ao mesmo tempo abrem a outro horizonte. A percepção mostra um mundo sempre em “estado nascente”. Com essa expressão, o filósofo quer afirmar a existência de um modo de ser sempre retomado, nunca pronto e acabado. Há

uma significação do percebido que não tem equivalente no universo do entendimento, um meio perceptivo que ainda não é o mundo objetivo, um ser perceptivo que ainda não é o ser determinado. Apenas os psicólogos que praticam a descrição dos fenômenos ordinariamente não percebem o alcance filosófico de seu método. Eles não vêem que o retorno à experiência perceptiva, se essa reforma é conseqüente e radical, condena todas as formas do realismo, quer dizer, todas as filosofias que abandonam a consciência e tomam como dado um de seus resultados, não vêem que o verdadeiro defeito do intelectualismo é justamente o de considerar como dado o universo determinado da ciência (PhP, p. 73; p. 77).

Conduzir ao objetivo de explicitar a “significação do percebido” exige ir além da própria descrição dos fenômenos, é o papel do que ele chamou de “reflexão radical”. Não significa apenas aquela que pensa o conteúdo da experiência, mas aquela que é ela mesma uma experiência. Ela é “aquela que me reapreende enquanto estou prestes a formar e formular a idéia do sujeito e a do objeto, ela ilumina a fonte dessas duas idéias, ela é reflexão não apenas operante, mas ainda consciente de si mesma em sua operação” (PhP, p. 264; p. 295 – 296). A “reflexão radical” se liga à compreensão das significações perceptivas em seu “estado nascente”. Na *Fenomenologia da Percepção*, isso significa ir à raiz de nossa experiência no momento mesmo em que ocorre a operação de fundação dessas significações. Essa é a tarefa árdua a que se coloca Merleau-Ponty. É complexo dizer em que medida Merleau-Ponty realiza essa “reflexão radical”. Podemos afirmar que a reflexão radical se intensifica com os trabalhos acerca da expressão e se torna densa na obra *O Visível e O Invisível*<sup>36</sup>.

Essa reflexão, fundada na descrição da experiência, começa, em Merleau-Ponty, pela percepção. Esta última, concebida como “contato” e “abertura originária”, quer nos iniciar no mundo e a todo ser percebido. Como “contato” é a apreensão de existências em uma determinada perspectiva. A *Fenomenologia da Percepção* acrescenta à percepção a ideia de “fê primordial” (PhP, p. 469; p. 547 – 548). A “fê primordial” manifesta a existência de uma unidade em “estado nascente” entre “o fato de minha subjetividade e o objeto” em que nascem tanto as ideias quanto as coisas. A unidade promovida por essa “fê” é capaz de configurar uma camada primordial que não pode ser estabelecida nem pela “idéia do sujeito”

---

<sup>36</sup> Em *O Visível e o Invisível*, a necessidade de uma “reflexão radical” será retomada sob o nome de “sobre-reflexão”, explorada em nosso quarto capítulo.

nem pela “idéia do objeto”, caso contrário, caímos no intelectualismo ou no realismo (PhP, p. 264 – 265; p. 295 – 296). A percepção como “abertura originária”, ou seja, aquela que possibilita o acesso ao percebido no seu sentido imanente, quer dizer, na sua orientação significativa, visa aprofundar “a operação primordial que impregna o sensível de um sentido e que toda mediação lógica assim como toda causalidade psicológica pressupõem” (PhP, p. 58; p. 62).

Essa compreensão da percepção, na medida em que visa explorar as relações entre o âmbito subjetivo e o objetivo, revisando categorias como consciência e corpo, realiza, ao mesmo tempo, uma crítica ao *Cogito cartesiano*. É preciso reconhecer que, além do diálogo constante com a fenomenologia husserliana, Merleau-Ponty estabelece vivamente um debate com a tradição cartesiana, sobretudo, com Descartes<sup>37</sup>.

Para Ricoeur, em Merleau-Ponty, a percepção é “pedra de toque da condição veritável do homem”<sup>38</sup>, isto é, qualquer afirmação, passa inevitável e irrestivelmente pela percepção. Ela revela o nível propriamente humano da existência, o “entre-dois do não-senso e do absoluto”<sup>39</sup>. Pela percepção o *Cogito* é aquele que “recolhe e exprime a essência da verdade tal como ela se anuncia” no mundo. Para Merleau-Ponty, o *Cogito* não é “o fundamento transcendental” do mundo<sup>40</sup>. Segundo Dupond, há três significados do *Cogito* na filosofia merleau-pontyana: 1) o *Cogito* como evidência da existência das coisas – há (*Il y a*); 2) O *Cogito* como certeza que há algo, que há ser; e 3) o *Cogito* como modo reflexivo, isto é, presença a si e fundamento primeiro e último<sup>41</sup>.

Merleau-Ponty assume os dois primeiros significados e critica, ao longo de toda sua obra, o terceiro. Descartes ligou o *Cogito* à existência e fundamentou a existência pela presença a si. Para Merleau-Ponty, a existência do sujeito nem se possui nem é estranha a si, “ela é um ato ou fazer, e porque um ato, por definição, é a passagem violenta daquilo que tenho àquilo que visio, daquilo que sou àquilo que tenho a intenção de ser” (PhP, p. 441; p. 511). Na *Fenomenologia da Percepção*, o *Cogito* é “a experiência indivisivelmente presença

---

<sup>37</sup> Barbaras salienta a possibilidade das reflexões merleau-pontyanas estarem enraizadas mais na tradição cartesiana que na husserliana. Ver BARBARAS. *De l'être du phénomène...*, *La 'diplopie' de l'ontologie cartésienne*, pp. 103 – 108.

<sup>38</sup> RICOEUR, P. **Hommage à Merleau-Ponty**. In: *RICOEUR. Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Édition du Seuil, p. 158 (Tradução de Marcelo Perine e Nicolas N. Campanário. São Paulo: Loyola, 1996).

<sup>39</sup> *Id., ibid.*, p. 159.

<sup>40</sup> DUPOND, Pascal. **Dictionnaire Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses, 2008, p. 26.

<sup>41</sup> *Id., ibid.*, p. 27.

a si e presença ao mundo”<sup>42</sup>. Essa afirmação é possível porque, antes de tudo, o *Cogito* é um ato de existência.

A certeza, para nosso autor, está no “ato” de duvidar e não naquilo em que a dúvida esbarra, no *Cogito*. A certeza “não é porque eu penso ser que estou certo de existir, mas ao, contrário, a certeza que tenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva” (PhP, p. 442; p. 511). “A certeza provém da própria dúvida enquanto ato e não desses pensamentos” (PhP, p. 442; p. 512)<sup>43</sup>. Além disso, Merleau-Ponty afirma “a certeza da coisa e do mundo” como imbricada ao “conhecimento tético de suas propriedades” (PhP, p. 442; p. 512). A ênfase é na “relação”. Diz ele, “é em minha relação com as coisas que eu me conheço, a percepção interior vem depois, e ela não seria possível se eu não tivesse tomado contato com minha dúvida vivendo-a até em seu objeto” (PhP, p. 442; p. 512). Merleau-Ponty reivindica a subjetividade como inerência ao ato, a um tipo de fazer do próprio sujeito na sua relação com o visado<sup>44</sup>. E esse ato é, antes de tudo, perceptivo e corporal, como veremos.

### 1.3. O tema da indivisão e a intencionalidade

Merleau-Ponty pensa, como aponta Bornheim, os significados da “inserção do homem no mundo”, isto é, “o caráter mundano da realidade humana”<sup>45</sup>, sob a égide da *percepção*,

---

<sup>42</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 27.

<sup>43</sup> Em o *Primado da Percepção*, o filósofo fala em três formas de conceber o *Cogito*, semelhantes às citadas acima, no corpo do texto: 1) o *Cogito* enquanto o eu penso, um fato psíquico, enquanto penso confirmo que existo [“o *Cogito* dos psicólogos”, instante de pensamento] (PP, p. 60; p. 57); 2) o *Cogito* como apreensão do fato de pensar os “objetos que esse pensamento visa”, é a evidência das coisas, realidade ideal dos objetos como um pensamento transparente a si (PP, p. 61; p. 57/8); 3) O “*Cogito* duvidoso”, como ato de duvidar, não pode duvidar de si como “ato duvidante”, é um pensamento que se engaja, “um pensamento em ato” (PP, p. 61; p. 58). O pensamento se descobre mais como tocante (agente) que como visão. Nele coincidem o fato, a razão e a liberdade (PP, p. 62; p. 59).

<sup>44</sup> Na *Fenomenologia da Percepção*, terceira parte, primeira sessão, após explanar sobre a expressão no ato da fala, Merleau-Ponty diz haver um *Cogito Tácito*, anterior ao *Cogito cartesiano*. Enquanto o *Cogito* depende do ato expressivo da fala (*Cogito falado*), o *Cogito Tácito* é como que o fundamento mudo, silencioso do *Cogito falado*. Após 1945, Merleau-Ponty critica a possibilidade desse *Cogito Tácito*, refletindo sobre o “logos interior” – “ser vertical”. Pensa a reformulação do *Cogito* ao pensar a “carne”. De qualquer forma, o *Cogito*, em Merleau-Ponty está fundado nas estruturas perceptivas, em uma fundação cruzada entre os elementos que compõem o conjunto percebido. Ver DUPOND. *Dictionnaire Merleau-Ponty*, pp. 26 - 35.

<sup>45</sup> BORNHEIM, Gerd A. *Fenomenologia e causalidade em Merleau-Ponty*. In: *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001, pp. 62 – 89, p. 62.

como vimos. E, se cada *percepção* apresenta uma “perspectiva do percebido”, com certeza, não há apenas um tipo de relação entre homem e mundo, mas inacabadamente várias. Um dos tipos de relação é a “indivisão” ou “experiência da indivisão”, como está em nosso título.

O tema da indivisão aparece em um contexto sobre o significado da visão, na terceira e última parte do curso *A Natureza (1958 – 1960)*, “O Conceito de Natureza – natureza e logos: o corpo humano”: “Ver implica a possibilidade de se ver” porque “a visão torna possível algo como o espelho, isto é, ‘fantasma’: a minha imagem no espelho é algo meu nas coisas (nada de espelho tático) que posso contemplar” (N, p. 439). Essa relação de espelhamento é possível pela vivência corporal. O corpo viabiliza uma “incorporação” às coisas. O corpo “pode estender-se às coisas” (N, p. 440) <sup>46</sup>. Diz, “a sensorialidade (sobretudo pela visão) implica intencionalmente a incorporação” (N, p. 440). Nesse contexto, o filósofo afirma: “Portanto há indivisão do meu corpo, de meu corpo e do mundo, do meu corpo e dos outros corpos, e dos outros corpos entre si. (...) Indivisão de meu corpo e dos outros corpos: de suas cavidades, de seus relevos e daqueles dos outros corpos, e destes entre si” (N, p. 441).

Essa indivisão corporal do sujeito a si e de si com outros aparece claramente em um dos últimos cursos dados por Merleau-Ponty no *Collège de France*. O curso é intitulado “L’ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui” (1960 – 1961). Na segunda parte desse curso (“II. Descartes”), ao pensar o sentido do corpo na filosofia de Descartes, Merleau-Ponty afirma: “a experiência de meu corpo obriga a falar de uma união essencial, e de um corpo (o corpo humano) que tem um tipo de indivisibilidade” (NC, p. 224).

Essa indivisibilidade é uma tarefa da filosofia, não como construção do sujeito, mas retorno à “à indivisão do Ser e do nada que nós somos, e que nós sabemos de alguma maneira, pois nós a vivemos (NC, p. 362), diz o filósofo em “Brouillon d’une rédaction”, um *Anexo* aos cursos de 1958 – 1961. Trata-se de uma indivisibilidade da ordem do “ser”, ao menos, aqui anunciada como essa maneira que “nós somos”, a partir da experiência corporal.

Buscamos compreender os significados dessa “indivisibilidade” que nós somos, os significados da “experiência da indivisão”. Embora ela seja anunciada explicitamente na época dos cursos de 1957 a 1961 (terceiro momento da filosofia merleau-pontyana), a indivisão descende da “intencionalidade” pensada por Husserl.

---

<sup>46</sup> Essa ideia de “incorporação” é explicitada em nosso segundo capítulo.

Na “Quarta Lição” de *A ideia da fenomenologia* (também conhecida como *Cinco Lições* – 1907), Husserl diz que a fenomenologia do conhecimento deve tratar da *essência do conhecimento*:

no âmbito da redução fenomenológica e da autopresentação, de uma patenteação intuitiva e separação analítica das múltiplas espécies de fenómenos, que a vasta rubrica de ‘conhecimento’ abarca. A questão é, pois: que é que neles reside e se fundamenta, de que todos os factores constam, que possibilidades de complexão fundam – sempre por essência e de modo puramente imanente; e que relações genéricas daqui promanam em geral. E não se trata apenas do imanente como ingrediente, mas também do *imanente no sentido intencional*. As vivências cognitivas – e isto pertence à essência – têm uma *intentio*, visam (*meinem*) algo, referem-se de um ou outro modo, a uma objectalidade<sup>47</sup>.

As vivências cognitivas referem-se sempre a uma objectalidade. As *Cinco Lições* destinavam-se à problemática acerca dos nexos entre a consciência e o objeto e a elucidação do problema fundamental, a saber, a constituição dos objetos na consciência. A intencionalidade está no cerne dessas problemáticas que compõem o projeto husserliano. Segundo Carlos Alberto Ribeiro de Moura, em *Idéias I* (1913), “Husserl apresenta a intencionalidade como o ‘tema principal’ da fenomenologia” e “a ela (...) se reconduziriam nada mais, nada menos, do que “todos os enigmas teórico-rationais e metafísicos”<sup>48</sup>.

Segundo Dartigues, a fenomenologia pretende elucidar a correlação consciência-objeto<sup>49</sup>. Pretende fazer isso, analisando ou tratando os termos dessa relação nem como termos psíquicos nem como termos metafísicos ou tampouco físicos. É preciso compreender “isso que se dá a si mesmo (*Selbstgebung*)”<sup>50</sup>, isto é, o fenômeno. O desafio a que a fenomenologia se coloca é o de entender, por exemplo, o objeto por isso que se dá a conhecer no momento em que ele se apresenta a nós. É um apresentar-se em dois sentidos: a apresentação do objeto, ou seja, seu modo de presença e seu modo de aparecer a nós. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, afirma que o fenômeno é “o modo como o real torna-se

<sup>47</sup> HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, [s.d.], p. 83.

<sup>48</sup> MOURA, Carlos A. R. de. **Sensibilidade e entendimento na fenomenologia**. In: *Revista Manuscrito*. XXIII (2), out. Campinas: CLE-UNICAMP, 2000, p. 229. Disponível em <<http://www.cle.unicamp.br/manuscrito/public/abstract.php?id=131&edicao=16>> Acesso em 15 jul 2011.

<sup>49</sup> Ver DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia?** Trad. Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Centauro, 2005, p. 25

<sup>50</sup> Ver THÉVENAZ, Pierre. **De Husserl à Merleau-Ponty: Qu’est-ce que la phénoménologie?** Neuchatel: Éditions de La Baconnière, 1966, p. 41.

consciente”<sup>51</sup>. Para ele, esse modo é uma significação, o que Husserl chamou de *noema*. Para exemplificar, a fenomenologia não está preocupada em compreender o que é o mundo (em si), mas “compreender o sentido do mundo”<sup>52</sup> tal como se apresenta a nós. O *noema* é uma significação não apenas intelectual, mas também sensível, pois a significação vem através da percepção que é a “experiência doadora originária”, aquela que dá o objeto em pessoa<sup>53</sup>.

A “apresentação-aparecer” do objeto ou da coisa ocorre pela percepção. As coisas percebidas por nós se doam, mostram seu modo de ser como fenômenos e, como o modo de doação das coisas é sempre parcial e variável, o percebido, apreendido como um “todo”, só é possível porque o percebido é um tipo de “unidade sintética de seus modos de doação”<sup>54</sup>.

Todavia, para falar dessa unidade fenomênica, é preciso o que Husserl chama de “redução”, a “redução transcendental”. A *redução* é o ato que suspende a tese da atitude natural que denota crença da existência do mundo<sup>55</sup>. Ela permite a apreensão das coisas e do mundo como fenômeno<sup>56</sup>. Permite ainda aparecer a vida do sujeito como “vida do ego” – o que se refere ao transcendental<sup>57</sup>. A *vida do ego* não é apenas a vida da consciência autoevidente a si mesma, é a “evidência apodídica do eu (consciência de si)” como direcionamento às coisas e ao mundo. A consciência é intencional, ser consciente (*cogito*) é sempre ser consciente de algo (*cogitatum*).

Essa consciência intencional é uma consciência perceptiva. Como consciência perceptiva não é nem sujeito transcendental que constitui o mundo nem uma ideia representada que é igual à vivência real dos objetos<sup>58</sup>. Mas isso não quer dizer que Husserl

<sup>51</sup> MOURA, Carlos A. Ribeiro de. **Husserl: significação e fenômeno**. In: *Dois pontos*. Vol. 3, nº. 1, abril. Curitiba: São Carlos, 2006, p. 48. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doi pontos/article/viewArticle/5172>> Acesso em 22 jun 2011.

<sup>52</sup> NÓBREGA, Terezinha Petruccia da. **Corporeidade e educação física do corpo-objeto ao corpo-sujeito**. Natal (RN): EDUFRN, 2000, p. 51.

<sup>53</sup> BARBARAS, Renaud. **Le Tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty**. Paris: Vrin, 2009, p. 82.

<sup>54</sup> *Id., ibid.*, p. 49.

<sup>55</sup> *Id., ibid.*, p. 38.

<sup>56</sup> THÉVENAZ. **De Husserl à Merleau-Ponty: Qu'est-ce que la phénoménologie?**, p. 45.

<sup>57</sup> MOURA, Carlos A. Ribeiro de. **Husserl: significação e fenômeno**, p. 39 – 40.

<sup>58</sup> LEITE SILVA, Bartolomeu. **Acerca da intencionalidade em Husserl**. In: *Ciências Humanas em Revista*, Vol. 3, junho. São Luís: UFMA, 2005, p. 70 – 71. Disponível em: <[http://www.nucleo humanidades.ufma.br/pastas/CHR/2005\\_3/bartolomeu\\_silva\\_v3\\_ne.pdf](http://www.nucleo humanidades.ufma.br/pastas/CHR/2005_3/bartolomeu_silva_v3_ne.pdf)> Acesso em 13 jun 2011.

não explore uma filosofia transcendental. É verdade que ele analisa a operação do sujeito <sup>59</sup>, porém, com a intencionalidade, Husserl busca uma cidadania filosófica à significação sensível<sup>60</sup>. Uma das consequências disso é que a consciência se torna uma abertura <sup>61</sup>, não podendo mais ser entendida apenas como interioridade <sup>62</sup>, ela é uma “frequentação do mundo”<sup>63</sup>. Frequentação do “mundo da vida” (*Lebenswelt*), como chamou o último Husserl (o último período de sua fenomenologia). Merleau-Ponty parte desse ponto, sentindo a necessidade de percorrer o caminho “que conduz ao *Lebenswelt*” <sup>64</sup>, esforçando-se por pensá-lo até o fim <sup>65</sup>.

Aos olhos de Merleau-Ponty, Husserl foi o iniciador do projeto da *Lebenswelt*, o de “desterrar um mundo mais originário, *nor aller Thesis* – antes de toda tese” (HNN [P2], p. 216, p. 219). Husserl buscava falar do “*Leibhaft*” daquilo que se apresenta “em pessoa, em carne e osso” (HNN [P2], p. 220). O *Leibhaft* está ligado à esfera da experiência perceptiva em que a consciência perceptiva é “global, total” (HNN [P2], p. 220). A percepção dá acesso ao mundo, não o mundo objetivo, mas sim àquilo que a “ordem do pensamento objetivo” não consegue explicar. Trata-se daquilo que está antes do “objetivado”, do “ato de idealização” (HNN [P2], p. 230), “um modo de ser original”, “derivado de um sentido ao percebido do mundo primordial, do *Erfahrungsboden [solo da experiência]*” (HNN [P2], p. 229 – 230).

Segundo Merleau-Ponty, em *Ideen II*, Husserl fala em “Terra” para se referir ao “modo de ser original”. A *Terra* “nosso tronco-origem, nossa *Urheimat* [pátria, terra natal], não como “um lugar em que os objetos se encontram” (HNN [P2], p. 230). Sob o nome de *Terra*, Husserl procurava “um tipo de ser que compreende todas as possibilidades ulteriores da experiência” (HNN [P2], p. 227). Ela é o encontro do “mais singular” e do “mais universal” (HNN [P2], p. 228). Husserl a chamava de “arkhé originária” (HNN [P2], p. 230), de “pré-existência” ou mesmo de “existência primordial” (ligada à intencionalidade que trabalha desde o interior das coisas – a “intencionalidade operante”) (HNN [P2], p. 229).

---

<sup>59</sup> FERRAZ, Marcus Sacrini Ayres. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2006, p. 14.

<sup>60</sup> *Id., ibid.*, p. 19.

<sup>61</sup> *Id., ibid.*, p. 119.

<sup>62</sup> CABRAL, Michelle Silvestre. **A noção husserliana de consciência intencional e suas origens**. In: *Intuitio*. Vol. 3, nº 1, junho, Porto Alegre: PUCRS, 2010, p. 135. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/viewArticle/6829>> Acesso em 14 jun 2011.

<sup>63</sup> FERRAZ, M. S. A. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty...**, p. 127.

<sup>64</sup> BARBARAS. **De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty**, p. 91.

<sup>65</sup> *Id., ibid.*, p. 99.

Mas, observa Merleau-Ponty, Husserl não vai além disso e pensa as objeções a essas concepções (HNN [P2], p. 231 – 232). Como para Husserl, “a fenomenologia” nunca deixou de ser, pela redução, “o eu puro com seus correlatos intencionais”, o “Eu puro” sempre foi tratado como “sujeito último de todas as constituições subordinadas” (HNN [P2], p. 233). Para o filósofo, “Husserl pareceu voltar atrás” ao “dizer que a esfera profunda das intencionalidades era engendrada pelo ato do Eu” (HNN [P2], p. 233).

Merleau-Ponty, em toda sua obra, pretendeu ir a essa “esfera profunda das intencionalidades” não pelo caminho do “ato do Eu”, mas pelo caminho do fenômeno corporal. A “experiência da indivisão” emerge de uma “unidade” entre o sujeito, seu corpo e seu mundo através da percepção do corpo-próprio. É o que nos propomos desenvolver no segundo capítulo deste trabalho.

## *Capítulo II*

### A UNIDADE DA EXPERIÊNCIA CORPORAL E A INDIVISÃO COM O MUNDO

*“Será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo” (PhP, p. 249; p. 278).*

É na *Fenomenologia da Percepção* que o então projeto dos anos 30 se desenvolve: estudar a “percepção do *corpo próprio*”, isto é, o corpo enquanto aquilo que eu vivencio dele e com ele, com o qual me identifico e que, finalmente, chamo de “meu” e do qual posso dizer que “ele é eu mesmo”. “Só posso compreender a função do corpo vivo realizando-a eu mesmo e na medida em que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo”, diz Merleau-Ponty (PhP, p. 104; p. 114). Esse sujeito corporal (“*sou um corpo*”) não pode ser aquele visto por uma pura consciência nem estar imerso no puro factual.

Por esse estudo, nosso autor coloca em xeque tanto a concepção do sujeito como consciência, sujeito autoevidente, transparente a si mesmo, quanto à visão do sujeito identificada ao puro factual. Suas reflexões questionam simetricamente a compreensão do corpo como um objeto, um composto físico, orgânico e mecânico. Como dissemos no primeiro capítulo, Merleau-Ponty quer ‘descrever’ a experiência do “corpo vivido por nós”, destacando suas características estruturais<sup>66</sup>. Dessas características, três marcam decisivamente como ponto de partida das reflexões acerca do corpo, essenciais para compreender a “experiência da indivisão”: a *motricidade*, a *espacialidade* e a *sensibilidade*<sup>67</sup>. A *motricidade* diz respeito não apenas ao mover do corpo, mas, sobretudo, a sua capacidade de dirigir-se ao mundo. A *espacialidade* revela um corpo que se espacializa, que cria as possibilidades da própria condição espacial, não se refere apenas ao corpo que ocupa um espaço. A *sensibilidade* manifesta um modo amplo e dinâmico do sentir corporal. Essas três características, ou como nossa exposição permitirá chamar, dimensões de manifestação (uma aproximação do significado da compreensão de “fenômeno”) possibilitam a compreensão da vida do sujeito como uma *unidade* entre consciência, corpo e mundo, fundamentando o que a

---

<sup>66</sup> No sentido de “configurar”.

<sup>67</sup> Mais três características corporais são exploradas por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*: a *sexualidade*, a *temporalidade* e a *expressividade*. Pelas delimitações deste trabalho, a *sexualidade* e a *temporalidade* não são exploradas. A *expressividade* corporal é tratada no item 3.1, *Capítulo III*. Está situada ali para mostrarmos como Merleau-Ponty realiza a transição da *expressividade corporal* à própria expressão.

nós parece vivo e central no pensamento merleau-pontyano, a saber, a “experiência da *indivisão*”.

### 2.1. *O corpo motriz – presença de uma unidade na vivência espontânea do corpo*

Para descrever a experiência da *motricidade* corporal, na *Fenomenologia da Percepção*, o filósofo faz uso das experiências na área da *psicopatologia* com doentes e amputados. Com eles ocorre o “fenômeno do membro fantasma”<sup>68</sup>. Na experiência do amputado, “o membro fantasma frequentemente conserva a mesma posição em que estava o braço real no momento do ferimento: um ferido de guerra ainda sente em seu braço fantasma os estilhaços de obus que laceraram seu braço real” (PhP, p. 105; p. 115). Ora, mas se o membro não está ali junto a todo o corpo do paciente, como ele ainda pode senti-lo? Como explicar essa situação? Ou o que entender dessa experiência?

Provavelmente, de início, podemos dizer que a maneira de ser do corpo não pode ser reduzida a sua característica fisiológica, química e mecânica. Ainda assim, isso não faz ver a significação dessa experiência. É preciso iluminá-la pela experiência da *anosognose*<sup>69</sup> em que o paciente, mesmo tendo um membro o ignora.

Os pacientes (...) sistematicamente ignoram sua mão direita paralisada e estendem a esquerda quando lhe pedem a direita e falam todavia de seu braço paralisado como se fosse ‘uma serpente longa e fria’, o que exclui a hipótese de uma verdadeira anestesia e sugere a de uma recusa da deficiência (PhP, p. 105; p. 116).

Na *anosognose*, se dá a “ausência de um fragmento da representação do corpo que deveria ser dada (pois o membro está lá)”. Na experiência do “membro fantasma” ocorre, ao contrário, a “presença de uma parte da representação do corpo que não deveria ser dada (pois

---

<sup>68</sup> A obra de Lhermitte “*L’image de notre corps*” é constantemente citada, seja quanto ao *membro fantasma* seja quanto à *anosognosia*.

<sup>69</sup> É um dos transtornos da sensação na *psicopatologia da sensação*. A *anosognosia* (do grego: *a*: privação; *nósis*: doença; *gnosis*: conhecimento) refere-se ao não reconhecimento de uma falha ou doença no próprio corpo. Ver CAPPONI M., Ricardo. **Psicopatología y Semiología Psiquiátrica**. 10 ed. Santiago: Editorial Universitaria, 2006, Parte II, p. 48.

o membro não está mais ali)”. Se explicamos essas duas situações pelo âmbito psicológico, a primeira pelo esquecimento (representação de uma presença efetiva) e a segunda pela recordação (presença efetiva de uma representação), ficamos presos nas categorias de objetivação “em si” ou “para si”, ou coisa e consciência, sem meio termo entre ausência e presença (PhP, p. 109; p. 120).

Para aprofundar a relação ausência-presença, Merleau-Ponty cita ainda um caso semelhante ao do paciente com o braço fantasma: um paciente com a perna amputada. Ele quer caminhar com sua “perna fantasma” e não se desencoraja pela queda. Ele consegue descrever a sua singular *motricidade* referindo-se à perna como real. Ele quer andar e não se dá conta imediatamente de que a perna como membro físico não está mais lá. A perna continua unida ao paciente como potência, isto é, possibilidade de mover-se. Há uma similaridade na experiência do “homem normal”<sup>70</sup>. Esse último, para locomover-se, não precisa de uma “percepção clara e articulada de seu corpo: basta-lhe tê-lo ‘à sua disposição’ como uma potência indivisa, e adivinhar a perna fantasma vagamente implicada nele” (PhP, p. 110; p. 120 – 121). O corpo é uma “potência indivisa” porque está todo unido ao sujeito como horizonte de possibilidades. O corpo não se reduz a uma justaposição de membros. Por isso, a ausência do membro não parece fazer sentido ao paciente.

A perna é utilizada porque o corpo, no homem normal, transmite constantemente a possibilidade de movê-lo de modo como se estivesse todo no membro que ele é movimentado. O paciente com a perna amputada quer utilizá-la, pois seu corpo é também indivisivelmente essa perna. Dito de outra forma, seu corpo é um conjunto de possibilidades que não está em uma parte específica, mas em todas, de tal modo que compõe uma unidade, mesmo na ausência de uma de suas partes.

Nos casos descritos, o do braço fantasma, o da perna amputada e o da *anosognose*, na sua relação de presença e ausência, entrelaçam-se condições fisiológicas, determinantes psíquicos e a história do doente/paciente, contudo, não há relação de causalidade objetiva como poder de uma *cogitatio*, há um *fenômeno de integração*. O que está por detrás é o que Merleau-Ponty denomina como “movimento do ser no mundo” (PhP, p. 107; p. 117).

O movimento do “ser no mundo” mostra que a motricidade do corpo refere-se à abertura “ao sentido de uma situação”, apresenta também que “a *percepção*, enquanto não põe

---

<sup>70</sup> Merleau-Ponty usa o termo “sujeito normal”. Usamos “homem normal” para dar clareza ao contrastá-lo com o doente. Como em Merleau-Ponty, “homem normal” designa o sujeito não afetado por privações.

primeiramente um objeto de conhecimento (...) é uma intenção de nosso ser total” e possibilita a compreensão de que presença e ausência “são modalidades de uma visão pré-objetiva”. Essa terminologia refere-se ao “que chamamos de ser no mundo” (PhP, p. 108; p. 117 – 118).

A terminologia “pré-objetiva” quer ressaltar o aspecto ainda não objetivo da experiência. O aspecto “objetivo” refere-se à realidade material e externa, àquilo que é apreendido pela percepção ou pelo pensamento. O ser objetivo é aquilo que é comum, observável, medido quantitativamente e, sobretudo, aquilo que está dado e que constitui a efetividade da experiência humana bem como das condições de conhecimento. Por exemplo, é dado à experiência humana ter um corpo; é um dado objetivo concluir que um cubo possui seis lados iguais; é um dado objetivo afirmar que a montanha vista por dois homens exista e esteja ali diante deles. O “objetivo” (que tem como raiz “objeto” <sup>71</sup>) aponta para algo que é independente da interferência de uma ou mais experiências subjetivas.

Quando Merleau-Ponty utiliza o termo “pré-objetivo” pretende afirmar que há a um modo de ser que está aquém do plano objetivo e além do plano subjetivo. É uma modalidade de ser que perpassa ou permeia a singularidade do sujeito e a objetividade do mundo. Ao explorar a *motricidade* corporal, ele pretende não apenas demonstrar que o corpo se move, mas que ele se dirige a um conjunto de que é parte integrante, possuindo, de algum modo, um elemento comum ao sujeito e ao mundo, possível de se aclarar na experiência do sujeito com seu corpo e na experiência do mundo.

O termo “mundo”, no pensamento merleau-pontyano, conforme Dupond, traduz uma série de traços que definem sua fisionomia, a saber, *facticidade*, *individualidade*, *unicidade* (intersubjetiva, interdimensional e inter-variacional), *inacabamento* e *poder dimensional* <sup>72</sup>.

A *facticidade* do mundo refere-se ao fato da própria existência deste, não é possível dizer que não existe um mundo, “o mundo está já sempre ‘ali’” (PhP, p. 7; p. 1). A individualidade indica “o mundo como este indivíduo pré-objetivo cuja unidade imperiosa prescreve à consciência a sua meta” (PhP, p. 16;p. 13 – 14), é “um imenso indivíduo do qual minhas experiências são antecipadamente extraídas” (PhP, p. 384; p. 439), ele abarca tudo que existe, sendo um indivíduo por sua unidade. O mundo é unicidade no sentido de um nó em que se encontram os sujeitos, as dimensões e as variações desse mesmo mundo como possibilidades dentro de sua própria unidade. Ele é inacabado, porque é “uma multiplicidade

<sup>71</sup> Do latim *objectus* que vem de *obicere* significa “lançar”, “jogar para frente”. Em linhas gerais, refere-se à coisa, ao que é externo, àquilo que se apreende pela percepção ou pelo pensamento.

<sup>72</sup> **Dictionnaire Merleau-Ponty...**, p. 146 – 150.

aberta e indefinida em que as relações são de implicação recíproca” (PhP, p. 99; p. 109). O mundo é, por fim, um poder dimensional, pois tudo que nele está, que nele é, recebe um caráter de dimensão em que se misturam a singularidade e a universalidade. Por meio dele, a experiência corporal pode ser singular e ao mesmo tempo universal.

Os termos “pré-objetivo” e “ser no mundo” querem captar esse esforço por compreender o movimento corporal como um tipo de ser que permanece *indiviso* com a experiência de ser do corpo, e deste com sua experiência do mundo. Não há aí apenas o elemento “ser”, mas também o aspecto de estar consciente desse modo de ser indivisível, o qual passa como que despercebido.

Nesse sentido, ligando os casos tratados acima, a consciência do membro fantasma é equívoca ou ambígua. Há uma presença ambivalente. “A recusa da mutilação” ou mesmo “a recusa da deficiência” (*anosognose*) “não são decisões deliberadas”, não são da ordem do “eu penso”, mas da ordem da “inerência ao mundo”, de uma “potência de indivisão”, de uma experiência como “eu engajado no mundo”, elucidada pela experiência de ausência-presença.

Esse engajamento ocorre como que por um “arrançamento espontâneo” porque a consciência do próprio movimento se vê inserida taciturnamente, se não o fosse, como o termo engajamento pressupõe, haveria uma escolha consciente. Na *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty havia apontado para certa “espontaneidade” no comportamento do organismo, um comportamento de *estrutura*, manifestando-se essa última como um “arrançamento espontâneo” das partes entre si. É o que deduzimos quando ele fala da coordenação não estar em um local específico do organismo (como o cérebro, possível sede da consciência) ou quando pensa as consequências do conceito de estrutura como uma unidade indecomponível, totalidade irreduzível à soma das partes (SC, p. 66; 94)<sup>73</sup>. Em outras palavras, há uma ação (maneira) que operacionaliza sua própria configuração (SC, p. 84 – 87; 122 – 125), de um tipo não coordenado pelo ser pensante, o “arrançamento espontâneo”.

Essa *espontaneidade* é um tipo de movimento feito pelo próprio corpo em direção ao mundo, ou seja, sua *motricidade*. Para precisar a noção, o filósofo também a chamou de *intencionalidade motriz*. Ele quer mostrar que a *motricidade* é a efetivação da possibilidade da *intencionalidade*<sup>74</sup>. Ele quer aludir ao corpo como portador de um *poder* de se *conduzir a*,

---

<sup>73</sup> Claude Imbert afirma que Merleau-Ponty busca fundamentar a existência de uma “realidade não-localizável”. Ver IMBERT, C. **Maurice Merleau-Ponty**. Paris: ADPF/Ministère des Affaires Étrangères, 2005, p. 30.

<sup>74</sup> NÓBREGA, Terezinha Petruccia da. **Corporeidade e educação física do corpo-objeto ao corpo-sujeito**. Natal (RN): EDUFRN, 2000, p. 58.

*direcionar-se a*, de estar sempre *votado a um mundo*. Há inerência entre corpo e meio. Para o ser humano, ter um corpo é “juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles”, sendo o corpo “o pivô do mundo” através do qual “tenho consciência do mundo” (PhP, p. 111; p. 122). O que indica o corpo como “o veículo do ser no mundo”. O corpo é a base e o eixo que nos liga ao mundo. É o agente que possibilita nos percebermos como ser que se dirige ao mundo, que pertence a um mundo.

O corpo não é apenas *corpo objetivo*, massa químico-física. Pela relação de aparente imbricação, na *motricidade*, sob o “fenômeno do membro fantasma”, podemos compreender que o corpo cumpre uma função “ante-predicativa” ou, unindo o que dissemos acima, uma função “pré-objetiva”. Embora, no caso do “membro fantasma”, o doente saiba da perda do membro, ele pretende movê-lo. Como expusemos, Merleau-Ponty vê nisto uma ambiguidade. “O doente sabe de sua perda justamente no momento que a ignora, e ele a ignora justamente enquanto a conhece” (PhP, p. 111; p. 122). Ter um braço ou uma perna fantasma é sentir-se “aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação” (PhP, p. 111; p. 122).

O filósofo afirma uma relação entre o “corpo habitual” e o “corpo atual”. O “corpo habitual”, no caso do corpo antes da perda do membro, permanece, embora, o “corpo atual”, sem o membro, não permita utilizar efetivamente o membro. Essas “duas camadas” convivem no corpo, em sua *motricidade*.

Essa descrição destaca o corpo como um agente integral ou que “vive” sempre uma integridade, em um primeiro momento, entre seus membros, em um segundo momento, com o mundo, visto que se dirige ao mundo, às coisas. A *motricidade*, através da experiência do “membro fantasma”, torna evidente a vida engajada e espontânea que o corpo vive.

O corpo se move espontaneamente, possui um poder de engajamento, e compõe com o mundo um modo de unidade, de *indivisão*. Antes da indivisão com o mundo, há um tipo de unidade própria do sujeito mesmo, pois se percebe como *corpo motriz*. Não fica claro ao sujeito de que modo vive seu corpo. O termo “espontâneo” expressa a ideia de que a consciência está engajada no corpo antes mesmo de pensar. Os casos que descrevemos permitem dizer que consciência e corpo formam uma unidade, ao menos, no âmbito da percepção corporal da motricidade, ou seja, enquanto o corpo se direciona ao mundo.

A *motricidade*, como “esfera primária” da experiência corporal do sujeito, inicia ou possibilita perceber que há algo na experiência corporal que é anterior ao modo de ser da

consciência (PhP, p. 177 ; p. 197). O corpo “move-se a” sem clara coordenação do sujeito como consciência. A experiência corporal do sujeito faz ver que esse último vive em uma unidade com o mundo. Nessa unidade, o sujeito como experiência corporal motriz não está apartado do mundo e das coisas. Por ter um corpo, o sujeito parece viver indiviso com seu mundo. Para aprofundar como ocorre essa unidade, destacada aqui como indivisão, passamos a explicitar a espacialidade corporal.

## 2.2. *O corpo se espacializa – a possibilidade da indivisão pelo corpo fenomenal*

O *esquema corporal* ou *postural* (IN [P2], p. 39) pontua uma dinamicidade. Diz o filósofo, “meu corpo me aparece como postura em vista de uma certa tarefa atual ou possível”, em que “sua espacialidade não é como a dos objetos externos ou a das ‘sensações espaciais’ ou mesmo uma *espacialidade de posição*, mas uma *espacialidade de situação*” (PhP, p. 129; p. 146). O “aqui” de meu corpo é sempre por “instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas” (PhP; p. 130; p. 146). O *esquema corporal* comporta um *espaço corporal*.

O *espaço corporal* é distinto do espaço exterior posicional por ser um tipo de ser de “envolvimento”. Enquanto estou sentado a escrever este texto, com meus braços apoiados sob minha escrivaninha, “minha postura se lê pelo apoio” que estabeleço com a escrivaninha. Estou envolvido e não posicionado como estão a escrivaninha e os papéis. Meu corpo, na medida em que se envolve e está envolvido com suas tarefas e em direção a elas, é um *esquema corporal*, isto é, “uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” e que o “membro fantasma”, antes evocado é, na verdade, “uma modalidade do esquema corporal” (PhP, p. 130; p. 146 – 147).

O corpo como “envolvente” (*movimento e espacialização*) pode ser pensado pela relação ‘figura-fundo’, expressão emprestada de Goldstein <sup>75</sup>. O espaço exterior é o *fundo* e o *espaço corporal* é a *figura*. A possibilidade do espaço exterior se estabelece pela

---

<sup>75</sup> Recorrente em *A Estrutura do Comportamento*. Descende das leituras e estudos que nosso autor fez da obra *Die Lokalisation in der Grosshirnrinde* de Goldstein, p. 650 (obra e página citadas por Merleau-Ponty).

*dinamicidade* de envolvimento do *espaço corporal* (PhP, p. 132; p. 148). Isso ocorre não porque o corpo é um fragmento de espaço, mas porque *o corpo, ao se mover, mostra-me que há espaço*, do contrário eu não perceberia o espaço como uma realidade universal. Nos dizeres de Terezinha Petruccia da Nóbrega, “o corpo desenha o espaço”<sup>76</sup>. Merleau-Ponty sustenta o estabelecimento do espaço objetivo pela ação do corpo. Ele faz uso de outras experiências, agora as de Goldstein com o doente *Schenneider*.

Nessas experiências, pediu-se a um doente para mostrar onde estava seu nariz, apontando com o dedo. Ele só conseguiu com a condição de tocar o nariz. Se for pedido para atingir uma meta ou usar uma régua para tocar o nariz, logo o movimento cessa. Isso evidencia uma diferença entre tocar e mostrar para o corpo. Se *Schenneider* sabe onde está o nariz, por que tocá-lo, se pode mostrá-lo? É preciso forjar conceitos para exprimir essa experiência do espaço, já que a psicologia clássica não os dispõe, diz Merleau-Ponty (PhP, p. 133 – 134; p. 150 – 151). Ocorre que “o saber de um lugar se entende em vários sentidos” e 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, mas não como ambiente objetivo, seu corpo está à sua disposição como meio de inserção em uma circunvizinhança familiar, mas não como meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre. Quando lhe ordenam que execute um movimento concreto, primeiramente ele repete a ordem com um acento interrogativo, depois seu corpo se instala na posição de conjunto que é exigida pela tarefa; enfim ele executa o movimento (PhP, p. 133 – 134; p. 150 – 151).

O *espaço corporal* do doente, em sua *motricidade*, necessita ser atual e real. No “homem normal”<sup>77</sup>, o movimento corporal pode acontecer de modo virtual. Como numa “saudação militar”, por exemplo. O homem normal só vê nisso uma situação de experiência, reduzindo-a a uma representação com seu próprio corpo. Como um ator, introduz seu corpo real num personagem a representar, virtual. Ele pode separar o real do virtual. O doente não pode fazer isso. No doente, seus movimentos necessitam “situar-se (...) na situação efetiva”. Diz o doente “sinto os movimentos como um resultado da situação, do encadeamento dos próprios acontecimentos” (PhP, p. 134; p. 151). Se o movimento é interrompido, ele precisa encontrar seu braço novamente e seu gesto.

Ora, o que nos fornecem esses exemplos?

---

<sup>76</sup> Ver *Corporeidade e educação física do corpo-objeto ao corpo-sujeito*. Natal (RN): EDUFRN, 2000, p. 57.

<sup>77</sup> Ver nota 69, página 28.

Mais uma vez, “o corpo como potência de ação”. É o corpo que viabiliza a situação e me instala “em meu meio circundante” (PhP, 135; p. 152).

Há meu braço como suporte desses atos que conheço bem, meu corpo como potência de ação determinada da qual conheço antecipadamente o campo ou o alcance, há meu meio circundante como conjunto dos pontos de aplicação possíveis dessa potência – e há, por outro lado, meu braço como máquina de músculos e ossos, como aparelho para flexões e extensões, como objeto articulado, o mundo como puro espetáculo ao qual eu não me junto, mas que contemplo e que aponto (PhP, p. 135; p. 152).

Há uma relação entre o corpo como potência e o meio como possibilidades dessa potência do corpo, a qual não é viável apenas por possuímos um conjunto de músculos e ossos, de articulação mecânica, ou seja, *o corpo objetivo*.

Merleau-Ponty cita o caso de um doente picado por um mosquito que quisesse saber o ponto picado, tocando-o com a mão. Ele não o fará para situar o ponto picado em relação a um ponto do espaço objetivo, mas o faz para “atingir com sua mão *fenomenal* um certo lugar doloroso de seu *corpo fenomenal*, e porque 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, p. 135; p. 152) <sup>78</sup>.

Trata-se da ordem *fenomenal*, não da ordem objetiva. Um sujeito que trabalha usando ferramentas numa metalurgia, não necessita encontrar o lugar em que encaixará os dedos, ou trabalhar para encontrar o significado do espaço objetivo, justamente porque ele não existe. Existe, pois, um *espaço corporal* da ordem do *fenomenal*, já familiar, ou seja, “vivido”, ambientado com as ferramentas, justamente pela potência “espacializante” de seu corpo. Nessa situação, o corpo que se move não é o corpo objetivo, mas o *corpo fenomenal*.

O termo *fenomenal*, em Merleau-Ponty, refere-se ao âmbito da experiência *vivida*, no caso do corpo, o *vivido que emerge* na “situação”, isto é, da familiaridade que o corpo estabelece com o mundo, com as coisas e com os outros. Na reflexão desenvolvida pelo filósofo, o *corpo fenomenal*, relevante conceito de sua filosofia, aparece não apenas pela experiência do doente, mas também da confrontação desta com a experiência do homem normal.

---

<sup>78</sup> Destaques nossos.

A doença, para nosso autor, proporciona uma reflexão singular, pois “ela, assim como a infância e o estado de ‘primitividade’, é uma forma de existência completa, e os procedimentos que ela emprega para substituir as funções normais destruídas são também fenômenos patológicos” (PhP, p. 138 ; p. 155). Na doença, a vida integral do sujeito precisa ser reestruturada. Isso não é diferente com o doente *Schneider*.

A integralidade do doente necessita ser refeita. É marcante a necessidade do doente de reconstruir constantemente o movimento para tomar consciência do *espaço corporal* e de si mesmo. Ele procura as percepções corporais atuais para “suprir uma certa presença do corpo e do objeto, que está dada no normal” (PhP, p. 138; p. 156).

A concretude do movimento é essencial para o doente. É preciso exercer o movimento para ter consciência de algo, mesmo sendo seu próprio corpo. Da mesma forma ocorre com o tocar. Se for pedido a ele que aponte qual a parte de seu corpo que foi picada, ele só o faz se tatear seu corpo até percebê-lo. Para o homem normal, o movimento pode ser virtual, não necessita ser “a todo momento” real (*concreto*). Nele o movimento se dá *espontaneamente*. O *espontâneo* constitui a *motricidade* do homem normal, enquanto a *reconstrução* constitui a *motricidade* do “doente”.

*Schneider* está encerrado no atual enquanto o homem normal alarga seu “campo de possibilidades”, podendo “situar-se no virtual” (PhP, p. 139; p. 157). “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 contato efetivo, ou ligado a esses dados por uma dedução externa” (PhP, p. 139 – 140; p. 157 – 158).

A relação entre o *atual* e o *possível* possibilita ver que há um *esquema postural* do corpo pressuposto como “posse do espaço” e como elemento que viabiliza a relação com o próprio corpo e assim com o mundo. Essa “postura corporal” está presente na *cinestesia* em que o sentido pelo qual se percebem os movimentos musculares, o peso e a posição dos membros, é um fenômeno frequente:

para mim cada atitude de meu corpo é de um só golpe potência de um certo espetáculo, porque para mim cada espetáculo é aquilo que é em uma certa situação cinestésica; em outros termos, porque diante das coisas meu corpo está permanentemente em posição para percebê-las e, inversamente, porque as aparências são sempre envolvidas por mim em uma certa atitude corporal (PhP, p. 356; p. 405).

Mas esse posicionamento do corpo é identificado antes como um *campo* do que como a ocupação de um lugar. O *corpo fenomenal* existe e age em um raio de ação, ou melhor, em um *campo*<sup>79</sup>, no caso da percepção, um *campo perceptivo*. Essa noção de *campo*, em Merleau-Ponty, quer indicar que dispomos sempre de um modo “parcial e de uma potência limitada” no contato com as coisas (PhP, p. 88; p. 95).

O campo é uma montagem que tenho para um certo tipo de experiências e que, uma vez estabelecido, não pode ser anulado. Nossa posse do mundo é do mesmo gênero, à exceção de que se pode conceber um sujeito sem campo auditivo, mas não um sujeito sem mundo (PhP, p. 385; p. 440).

Nós nos comunicamos com o mundo em razão do nosso corpo agir como *campo*, tornando a comunicação um tipo de comunicação “vital” com o mundo, fazendo da relação eu-mundo uma relação familiar e corporal (PhP, p. 79; p. 84). Meu *corpo*<sup>80</sup> e o mundo estabelecem comunicação por meio de uma “configuração sensível” de um objeto ou gesto humano dado por um “arranjo espontâneo” das partes, uma “estruturação”, retirando assim o pré-juízo de um mundo objetivo (PhP, p. 84, p. 91). Não se constitui de um “mundo interior” em que o fenômeno seria um estado de consciência ou mesmo um fato psíquico externalizado. Ocorre a configuração da experiência dos fenômenos.

No homem normal, movimento e consciência do movimento, tocar e consciência da posição do *corpo* se dão juntos indissolúvelmente, porém, não no nível da consciência translúcida a si mesma. Se assim é, diz nosso autor, assentado na experiência de Goldstein, “se pode exprimir dizendo que no normal todo movimento tem um fundo, e que o movimento e seu fundo são *momentos de uma totalidade única*” (PhP, p. 141; p. 159). Podemos ligar o *fundo* ao mundo e a *figura* à maneira de ser do *corpo*.

O *esquema corporal* “não é apenas a experiência de meu corpo”, mas a “experiência de meu corpo no mundo” (PhP, p. 176; p. 196). O *esquema corporal* é um sistema aberto e

---

<sup>79</sup> O termo “campo” aparece em torno de umas quarenta vezes no decorrer da *Fenomenologia da Percepção*. Ele está ligado a várias experiências: “campo perceptivo” (PhP, p. 12, 39, 79, 84, 87, 167; p. 8, 38, 86, 90, 94, 184), “campo visual” (PhP, p. 26, 28; p. 24, 26), “campo sensorial” (PhP, p. 34, 53, 80; p. 33, 57, 86) “campo da idealidade” (PhP, p. 15; p. 12), “campo fenomenal” (PhP, p. 47, 79, 88; p. 49, 85, 94), “campo mental” (PhP, p. 139; p. 57), “campo transcendental” (PhP, p. 88, 418, 422, 431, 435; p. 94, 483, 488, 498, 503), “campo de presença” (PhP, p. 121; p. 136), “campo prático” (PhP, p. 111, 117; p. 122, 130), “campo tátil” (PhP, p. 139; p. 157), “campo de possibilidades” (PhP, p. 201; p. 225), “campo originário” e “campo primordial” (PhP, p. 289 – 290; p. 324 – 325), “campo motor” (PhP, p. 148 – 149; p. 167), “campo de experiência” (PhP, p. 415; p. 480).

<sup>80</sup> De agora em diante, usaremos a palavra *corpo* no sentido de *corpo fenomenal*. Todas as vezes em que aparecer *corpo* em itálico, estamos nos referindo ao *corpo fenomenal*, salvo quando for citação de nosso autor.

correlativo ao mundo, em que, por exemplo, habituar-se a um chapéu, a um automóvel é instalar-se neles, habitar neles e com eles, “fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo” (PhP, p. 179; p. 199).

Através do “hábito”, o *corpo* compreende. Com o *corpo*, compreender não é sinônimo de abstrair, “é sinônimo de 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” (PhP, p. 180; p. 200).

Aquele que digita integra o espaço do teclado ao seu espaço corporal. Um músico, da mesma forma, integra o teclado do piano ou do órgão a seu *corpo*. Esses exemplos ajudam a perceber que é o próprio *corpo* que “compreende” e que o hábito não é efetuado nem reside no pensamento ou “no corpo objetivo, mas no corpo como mediador de um mundo” (PhP, p. 180; p. 201). Esse *corpo fenomenal* é também caracterizado como um meio de possibilidades: “o corpo é nosso meio geral de ter um mundo” (PhP, p. 182; p. 203)

A experiência do corpo nos faz reconhecer uma imposição do sentido que não é a de uma consciência constituinte universal, um sentido que é aderente a certos conteúdos. Meu corpo é esse núcleo significativo que se comporta como uma função geral e que todavia existe e é acessível à doença (PhP, p. 183; p. 203 – 204).

Ter um mundo não significa possuí-lo, significa estabelecer um sentido inerente a si e ao seu direcionamento – o mundo. Desse modo, o *corpo* pode ser considerado como “cognoscente”<sup>81</sup>, pois conhece e viabiliza ações sem mediações abstratas, sem representações. Ele não está subordinado a “funções simbólicas” determinadas pela consciência. Sua ação não é resultante de um “eu penso”. Ele, tampouco, recebe de fora, de objetos externos, suas significações. O *corpo*, suas experiências, não é efeito de uma causa.

O *corpo* exerce a própria “ação simbólica”, ele simboliza. O *corpo fenomenal* como uma “potência de ação simbólica” caracteriza o sujeito como um “eu posso”. Dentro da atmosfera de discussão de Merleau-Ponty, o *intelectualismo* pensa o sujeito como “eu penso”. A reflexão merleau-pontyana mostra que a característica fundamental do sujeito é um “ser de possibilidades” promovidas pela ação motriz e espacial do *corpo*. *Não é o trabalho da consciência que demarca o sujeito, mas o operar do corpo.*

---

<sup>81</sup> A concepção do corpo como sujeito conhecedor está ligada à crítica do *Cogito*. O “corpo sujeito” de Merleau-Ponty parece auxiliar a fundamentação do que ele chama de *Cogito Tácito*, na terceira parte da *Fenomenologia da Percepção*. Para o filósofo, há o *Cogito* como “eu posso” antes do *Cogito* como “eu penso”

É significativo ver um último exemplo que entrelaça as ideias acima expostas. Quando um cego usa uma bengala, ela mesma se torna parte de seu *corpo*, sua epiderme será a ponta da bengala. Poderíamos dizer que, pelo hábito das sensações, o cego “incorpora” a si os diferentes objetos externos, mas, na verdade, “as pressões na mão e a bengala não são mais dados, a bengala não é mais um objeto que o cego perceberia, mas um instrumento com o qual ele percebe. A bengala torna-se um apêndice do *corpo*, uma extensão da síntese corporal” (PhP, p. 188 – 189; p. 210 – 211) ou, poderíamos equivaler, do *esquema corporal*.

O objeto percebido, ao invés de ser uma representação como pensaria o *intelectualismo*, é uma *presença viva de seu corpo*, seu prolongamento. O *corpo fenomenal* comporta-se como um conjunto de “significações vividas” em uma configuração *motriz e espacial* ou *postural (campo fenomenal)* e situado em um mundo que é aquilo que ele mesmo percebe e vivencia de si em direção ao mundo (*esquema corporal*).

A experiência *motriz e espacial* do *corpo* oferece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto de modo “originário”. Mais do que representação, nosso corpo somos nós, somos nosso corpo (PhP, p. 186; p. 208)<sup>82</sup>. Temos um sujeito corporal, isto é, uma consciência que se percebe *espontaneamente* inerente ao *corpo e*, que pela ação do *mesmo*, forma um tipo de *unidade* ou de *indivisão* com o *mundo, seu mundo*. Essa dupla inerência é caracterizada pela *espacialidade do corpo próprio (corps propre)*<sup>83</sup>.

A expressão *corpo próprio*, frequentemente usada como sinônima da expressão *corpo fenomenal*, indica um ser de proximidade consigo mesmo e de pertença a um mundo. Como diz nosso autor, “o corpo próprio nos ensina a enraizar o espaço na existência”, sendo próprio a esse corpo estar no mundo (PhP, p. 184; p. 205). O *corpo próprio* refere-se a um ser de inerência a um mundo que não ocupa apenas um lugar no espaço objetivo, mas como que constrói o próprio espaço. “A experiência revela sob o espaço objetivo, no qual finalmente o corpo toma lugar, uma espacialidade primordial da qual a primeira é apenas o invólucro e que se confunde com o próprio ser do corpo” (PhP, p. 184; p. 205).

---

<sup>82</sup> Aliás, a expressão “nosso corpo” aparece inúmeras vezes ao longo da *Fenomenologia da Percepção*.

<sup>83</sup> Essa expressão não parece ter sido cunhada por ele, parece ser provinda da *Gestalt* na sua relação com a *fenomenologia husserliana*. Segundo Rudolf Bernet, “Merleau-Ponty se serve da palavra ‘corpo’ para traduzir o termo husserliano de *Leib*”. No seu segundo livro das *Ideias*, “Husserl faz desse *Leib* o princípio da *natureza animal (animalische Natur)*”, termo que “se situa entre a *natureza material (materielle Natur)* e o *mundo espiritual (geistige Welt)*”. Ver BERNET. **Le sujet dans la nature: réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty**. In: RICHIR, Marc; TASSIN, Etienne. *Merleau-Ponty – phénoménologie et expériences*. Grenoble: Éditions Millon, 2008, p. 64.

A espacialidade objetiva não é condição suficiente para determinar o ser do *corpo*; antes, é a presença e a ação do desdobramento do realizar-se do corpo como *corpo* que viabiliza o espaço objetivo. Os doentes, na experiência do membro fantasma ou dos anosagnósicos, ao falarem de seu braço como uma serpente, sabem onde ele está e, se tentam amarrá-lo, estando ali ou não, é por essa sua presença de desdobramento.

Além disso, o modo de ser do *corpo próprio* é uma unidade como ‘sinergia’, seja na ação em conjunto dos vários órgãos do corpo entre si, seja na ação mútua e simultânea entre ele como agente e o meio (uma simbiose)<sup>84</sup>. É por essa sinergia, afirma Bernet, que o corpo aparece como *estrutura simbólica*, expressando assim uma nova unidade do que aquela apenas de órgãos e membros justapostos.<sup>85</sup> É uma unidade que expressa que *somos nosso corpo*, que *somos aquele que vê e que toca* e, ainda, que nossa ação não é resultado de uma coordenação específica, mas acontece em uma *sinergia estrutural* que é o *corpo fenomenal*.

Merleau-Ponty descreve uma simples ação para exemplificar: “o movimento de minha mão em direção ao objeto, o aprumo do tronco, a contração das pernas envolvem-se uns aos outros”. Desejando algo, o movimento de nosso corpo se constrói de modo que “as tarefas distribuem-se por si mesmas entre os segmentos interessados, as combinações possíveis sendo antecipadamente dadas como equivalentes” (PhP, p. 185; p. 206). Os vários movimentos estão articulados em torno da sua significação comum. As crianças, em sua primeira *preensão*<sup>86</sup>, se querem pegar algo, não olham para sua mão, mas para o objeto. Os segmentos do *corpo* são reconhecidos em seu valor funcional, não sua coordenação. Com isso, podemos dizer que as partes não vistas de meu corpo, escondidas pela mesa, são reconhecidas por mim imediatamente. Alguns doentes têm a alucinação de ver seu próprio rosto “visto de dentro”.

Sendo assim, podemos entender o que Merleau-Ponty quer dizer que “cada um de nós se vê como que por um olho interior que, de alguns metros de distância, nos observa da cabeça aos joelhos” (PhP, p. 186 – 207). E não realizamos, como o doente *Schneider*

---

<sup>84</sup> Esses dois termos são usados N’A *Estrutura do Comportamento* para aclarar a ação do organismo enquanto um tipo de estruturação. *Sinergia*, cujo significado grego é ‘cooperação’, indica associação simultânea dos vários órgãos do organismo e das várias partes do corpo na realização de uma determinada função. *Simbiose*, cuja significação grega é ‘vida em comum com outro’ refere-se à relação entre o organismo e seu meio, dando a ideia de imbricação entre eles.

<sup>85</sup> BERNET, R. **Le sujet dans la nature: réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty**, p. 67. In: RICHIR; TASSIN. *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, pp. 57 – 77.

<sup>86</sup> Termo utilizado para referir-se a uma tomada imediata de consciência, como pelo fato de pegar algo, enquanto a “apreensão” seria uma tomada de consciência mediada pela racionalidade.

necessita, a reunião uma a uma das partes ou segmentos de nosso *corpo* para compor a ação. Ela se dá de uma vez só, seja o tocar ou o ver.

Outrossim, como no primeiro item desta parte, o *corpo* é uma potência de ação, isto é, o aquele que possibilita ao sujeito a vivência do espaço. Como *campo* ou *esquema corporal*, o corpo se espacializa em direção ao mundo, às coisas, estabelecendo um modo integração com o visado. Uma integração familiar, da ordem do vivido, de sua experiência habitual com seu mundo percebido. Essa integração ou unidade de indivisão possibilita ao sujeito conhecer. O *corpo* é um *sujeito cognoscente*, o sujeito mesmo da percepção. Esse conjunto de características compõe o *corpo fenomenal* ou o *corpo próprio*.

O *corpo fenomenal* deixa ver, além do já exposto, uma vida espontânea da consciência, junto ao corpo. À medida que exploramos os significados da experiência da indivisão com o mundo através da experiência corporal, vai se tornando presente a ideia de uma consciência perceptiva indivisa com a experiência corporal.

A *motricidade* e a *espacialidade* são duas características do *corpo fenomenal*, as quais manifestam uma experiência de unidade ou de indivisão com seu mundo, todavia, parece que ainda não conseguem aprofundar o significado concreto dessa indivisão, isto é, qual é o tipo de conexão. Até agora, falamos do “desdobrar-se do corpo em direção a”, mas ainda não do laço ou do nó da experiência da indivisão. Esse laço é a *sensibilidade*, o sentir corporal.

### 2.3. *A sensibilidade como envolvimento e comunhão entre senciente e sensível*

A *experiência corporal*, pela *motricidade* e *espacialidade* do *corpo próprio*, revela-nos o “poder” que o *corpo* possui, um “poder de ser indiviso”. Isso nos coloca no caminho para perceber os significados da “experiência da indivisão”. Por estar situado e pelo fato do *corpo* se configurar como campo e como esquema, ou seja, por ter certo limite de ação e por ser um tipo de ser que age por inteiro – em uma sinergia de seus membros, de seus órgãos e de todas as suas partes integradas – e que age estando integrado a si um mundo, pode formar com o mundo “um sistema”. “O corpo está no mundo assim como o coração no organismo;

ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema” (PhP, p. 245; p. 273)

Esse *sistema* não parte de um ponto de origem organizador de todas as experiências, não descende de uma entidade positiva ou de um ser primeiro, tampouco está fundado no sujeito ou no objeto. Esse *sistema* ou, como ele se inclina a chamar, “unidade”, configura-se como uma “camada primordial em que nascem tanto as ideias como as coisas” (PhP, p. 264; p. 265; p. 296).

Encontrar ou ‘reencontrar’ essa camada, como ele mesmo diz, passa inevitavelmente pela compreensão do *sentir*, agora, para nós, imbuído da *experiência perceptiva do corpo próprio*. Sabemos que essa camada não pode ser distante de nossa experiência, enfim, de nossa subjetividade vivida. Como se sabe, quando vejo um cubo, vejo-o em perspectiva, ou seja, vejo algumas faces ou as toco com as mãos. Eu sei que é um cubo, não por uma atitude reflexiva diante dele, a qual capta sua geometria, mas porque entre ele e meu *corpo*, há uma ‘conexão viva’ do tipo da conexão de meu *corpo* com suas partes entre si (PhP, p. 247; p. 275) <sup>87</sup>. A *percepção do corpo próprio* (aquela que ele tem de si) e a percepção externa (aquela que temos daquilo que não é nós) ocorrem em um ‘mesmo momento’ ou ‘ato’.

Nossa análise, para entender esse ‘ato’, precisa levar em consideração a descrição da sensação, ou seja, *de como se dá o sentir em nossa experiência tal como ele é vivido por nós*. Analisar a sensação significa mergulhar na experiência sensível. A característica fundamental da relação sensível entre nós e o mundo, parece ser um tipo de “envolvimento”:

O sensível me restitui aquilo que lhe emprestei, mas é dele mesmo que eu o obtivera. Eu, que contemplo o azul do céu, não sou *diante* dele um sujeito acósmico, não o possuo em pensamento, não desdubro diante dele uma idéia de azul que me daria seu segredo, abandono-me a ele, enveredo-me nesse mistério, ele "se pensa em mim", sou o próprio céu que se reúne, recolhe-se e põe-se a existir para si, minha consciência é obstruída por esse azul ilimitado (PhP, p. 259; p. 289).

A impressão é, talvez, a de uma identificação próxima de uma coincidência. Há duas relações contrastantes: uma relação entre a consciência que constitui “o céu azul” e outra entre “o céu azul solicitante em mim” e “meu abandono misterioso” a ele. O segundo enfoque parece aludir a uma invasão iniciada pelo olhar em que o sujeito que vê, percebe-se envolvido pelo que vê. Merleau-Ponty adverte que não se trata de uma invasão: “Aquele que sente e o

---

<sup>87</sup> N’A *Estrutura do Comportamento*, sob a ótica do *organismo*, essa conexão era um tipo de *simbiose* (relação entre o organismo e seu meio).

sensível não estão um diante do outro como dois termos exteriores, e a sensação não é uma invasão do sensível naquele que sente” (PhP, p. 258; p. 288). Se assim fosse, isso poderia significar uma volta à oposição entre externo e interno.

Há, na verdade, uma troca (*échange*) “o sensível me restitui isso que lhe emprestei” (PhP, p. 259; p. 289). Antes de tudo, é preciso que o corpo se movimente em direção às coisas. Diz Merleau-Ponty: “sem a exploração de meu olhar ou de minha mão, e antes que meu corpo se sincronize a ele [ao sensível], o sensível é apenas uma solicitação vaga” (PhP, p. 259; p. 288 – 289).

Pela ação do *corpo*, a afirmação “eu sou o próprio céu” pode fazer sentido à ideia de “troca”. É preciso lembrar que se trata “do céu percebido ou sentido” (vivido), subentendido pelo olhar que percorre e habita o sensível (PhP, p. 259; p. 288). Como o percebido ou vivido equivale ao fenomênico em Merleau-Ponty, o céu é também um fenômeno. Há uma troca entre o “senciente”<sup>88</sup> e o “sensível” fenomênico. E pela troca ocorre a possibilidade da experiência do *senciente* afirmando-se como o próprio sensível percebido. Há uma atitude ou uma experiência de descentramento do *senciente*, pois se sente “um outro”.

Esse “descentramento” caracteriza-se, senão, na experiência da sensação, como um tipo de “anonimidade”. Dizer que a experiência apresenta-se como anônima significa que a “percepção acontece em uma atmosfera de generalidade”. Há uma situação dada em que não se constrói o que se apresenta ao sujeito da sensação, simplesmente, as coisas aparecem e tem-se a sensação como se a percepção se passasse no *senciente*, dificultando dizer a expressão “eu percebo”. Merleau-Ponty chega a afirmar que a tradução exata do que venha a ser a percepção é algo “se percebe em mim” (PhP, p. 260; p. 290). Perceber é ser percebido por algo, no sentido de estar atravessado pelo que se percebe. Esse caráter “anônimo” da sensação é reforçado porque ela é parcial. Ver algo é, na verdade, percebê-lo em *campo* (PhP, p. 260 – 262; p. 290 – 292).

Dizer que tenho um campo visual é dizer que, por posição, tenho acesso e abertura a um sistema de seres, os seres visuais, que eles estão à disposição de meu olhar em virtude de uma espécie de contrato primordial e por um dom da natureza, sem

<sup>88</sup> Significa “aquele que sente”, isto é, o sujeito da sensação. Encontramos a tradução “senciente” para o termo francês “*sentant*” em alguns textos: MERLEAU-PONTY. *Textos escolhidos*. Trad./org.: Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural (*Coleção Os Pensadores*), *Introdução*; **O Olho e o Espírito**. Trad.: Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, pp. 17 – 18; e FERRAZ, M. S. A. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Tese. FFLCH, Departamento de Filosofia, USP, 2008, p. 201, 208 – 213, 232 e 252. Na *Fenomenologia da Percepção*, a tradução utilizada para “*sentant*” foi “aquele que sente”. Nesta dissertação, usamos “senciente”, exceto quando for citação de Merleau-Ponty em que a tradução brasileira tenha estabelecido “aquele que sente”.

nenhum esforço de minha parte; é dizer portanto que a visão é pré-pessoal; e é dizer ao mesmo tempo que ela é sempre limitada, que existe sempre em torno de minha visão atual um horizonte de coisas não-vistas ou mesmo não-visíveis (PhP, p. 261; p. 292).

O sentir se dá dentro de um *campo* de configuração da própria sensação. É por isso que, em meio às sensações, percebe-se um *sentido*, entendido aqui como uma *direção ou orientação que se faz na experiência*. Sentir – utilizar os sentidos – é ser “capaz de encontrar um sentido para certos aspectos do ser”, sem os constituir (PhP, p. 262; p. 292). O *senciente* encontra um sentido porque também toca o próprio sensível não somente enquanto percebido, mas também como camada de sensibilidade, um tipo de “camada primordial” caracterizada pelo *anonimato* da sensação. Embora haja essa indicação de uma “camada sensível”, Merleau-Ponty reenvia o tema do *anonimato* à relação entre a consciência e a atividade corporal.

A atividade corporal se dá em um *anonimato* na medida em que o *senciente* parece ser atravessado por aquilo que está ao lado dele e na medida em que o próprio *senciente* é o *corpo próprio*, o *corpo* enquanto aquele que se manifesta em *movimento*, em *espacialidade* e em *sensação*, não a consciência. Por haver um caráter *espontâneo* na vida do corpo, o qual escapa à consciência, a própria consciência se percebe corporal e habitante de um mundo, o que dinamiza o próprio agir do sujeito. O *corpo* sente antes da consciência. “Somos para o objeto e confundimo-nos com esse corpo que sabe mais do que nós sobre o mundo, sobre os motivos e os meios que se tem de fazer sua síntese” (PhP, p. 319; p. 320). “Ele está sempre conosco”, “percebemos o mundo com nosso corpo” (PhP, p. 249; p. 278).

Merleau-Ponty diz, de outro modo, que nos ‘confundimos’ com ele, “nós somos corpo” (PhP, p.111 , p. 122; p. 251 – 252, p. 280). Conquanto Merleau-Ponty aluda ao *corpo* como um “eu”, em pelo menos duas vezes na *Fenomenologia da Percepção*, ele o faz referindo-se como um “eu natural” (PhP, p. 209, p. 236; p. 249, p. 278; p. 503, p. 589). O ‘eu’ indica um sujeito pessoal. O ‘natural’ parece apontar para um modo de ser que foge ao estatuto de sujeito, ou seja, que escapa à atitude de consciência de si mesmo.

Destarte, podemos dizer que a relação sensível com o mundo é uma troca na medida em que o *corpo* (*nosso corpo – eu natural – nós*), por si próprio – “espontâneo”, viabiliza esse

atravessamento. Há um *anonimato* diante da consciência, do sujeito a si mesmo <sup>89</sup> configurado pelo *corpo* em sua ação de “*adesão ao mundo*”:

Há portanto um sujeito abaixo de mim, para quem existe um mundo antes que ali eu estivesse, e que marcava lá o meu lugar. Esse espírito cativo ou natural é o meu corpo, não o corpo momentâneo que é o instrumento de minhas escolhas pessoais e se fixa em tal ou tal mundo, mas o sistema de “funções” anônimas que envolvem qualquer fixação particular em um projeto geral. E essa adesão cega ao mundo, esse partido tomado em favor do ser não intervém apenas no começo de minha vida (PhP, p. 302; p. 342).

Esse *anonimato* começa na experiência corporal e passa ao próprio sentir, porque o sujeito é *sujeito encarnado*. Das funções anônimas do *sujeito encarnado* passe-se ao sentir, do anonimato pré-pessoal ao anonimato do próprio sentir. É pelo *sujeito encarnado* que nasce a possibilidade de acesso ao que Merleau-Ponty chama de “camada originária” do sentir (PhP, p. 273; p. 306).

Como dizíamos, se toda percepção tem algo de anônimo, é porque ela retoma um saber que não põe em questão. *Aquele que percebe* não está desdobrado diante de si como uma consciência deve estar, ele tem uma espessura histórica, retoma uma tradição perceptiva e é confrontado com um presente. Na percepção, nós não pensamos o objeto e não nos pensamos pensando-o, nós somos para o objeto e confundimo-nos com esse corpo que sabe mais do que nós sobre o mundo, sobre os motivos e os meios que se têm de fazer sua síntese. Foi por isso que dissemos, com Herder, que o homem é um *sensorium* comum. Nessa camada originária do sentir que recuperamos sob a condição de coincidir verdadeiramente com o ato de percepção e de abandonar a atitude crítica, vivo a unidade do sujeito e a unidade intersensorial da coisa, eu não os penso como o farão a análise reflexiva e a ciência (PhP, p. 285 – 286 ; p. 320)

Parece que na percepção há uma fissura ocorrida pelo fato da coincidência entre o sujeito da percepção e o ato de perceber. Se assim é, *sentir é perceber-se unido ao percebido*, por um lado, por conta do sujeito corporal espontâneo e, por outro, por *um tipo de ser de envolvimento* nominado por nosso autor como “sujeito único”. Parece haver um tipo de

---

<sup>89</sup> O tema do anonimato parece auxiliar nosso autor a se distanciar da filosofia da consciência. O anonimato mostra uma tensão entre a compreensão do sujeito como consciência e/ou como corporeidade. Merleau-Ponty dirá nas “Notas de Trabalho” inseridas em *O Visível e O Invisível*, que, na *Fenomenologia da Percepção*, cometeu o erro de permanecer entre o dualismo sujeito e objeto, colocando-se sutilmente ao lado da filosofia da consciência (*intelectualismo e filosofia reflexiva*). Possivelmente, essa observação refira-se ao fato dele ter feito do corpo uma ipseidade, ou seja, o “eu-consciência” tornou-se “eu-corpo”. Todavia, a reflexão merleau-pontyana mostra que o sujeito não pode ser somente consciência, distanciando-se, assim, da filosofia da consciência, mas sem se desvencilhar dela totalmente, ao menos na reflexão que abarca a *Fenomenologia da Percepção*.

mundo no qual todos “são” e que, ao mesmo tempo, não conseguem explicar o que “são”. Apenas, ele é identificado aqui como “unidade”.

O mundo natural (...) não é senão o lugar de todos os temas e de todos os estilos possíveis. Ele é indissolúvelmente um indivíduo sem igual e um sentido. Correlativamente, a generalidade e a individualidade do sujeito, a subjetividade qualificada e a subjetividade pura, o anonimato do Se e o anonimato da consciência não são duas concepções do sujeito entre as quais a filosofia teria de escolher, mas dois momentos de uma estrutura única que é o sujeito concreto. Consideremos por exemplo o sentir. Eu me perco neste vermelho que está diante de mim, sem qualificá-lo de maneira alguma, parece que essa experiência me faz entrar em contato com um sujeito pré-humano. Quem percebe este vermelho? Não é ninguém que se possa nomear e que se possa agrupar com outros sujeitos perceptivos. Pois entre esta experiência do vermelho que eu tenho e aquela da qual os outros me falam nenhuma confrontação direta será algum dia possível. Estou aqui em meu ponto de vista próprio, e como toda experiência, enquanto ela é impressional, da mesma maneira é estritamente minha, parece que um sujeito único e sem segundo as envolve a todas (PhP, p. 514 – 515; p. 604).

Essa impressão, parte da experiência, embora indique uma camada de unidade, um “sujeito único” e “sem segundo” se manifesta “no” e “pelo” “sujeito concreto”. A concretude do sujeito se não é totalmente *corpo*, passa indiscutivelmente por ele. O liame entre o sujeito e as coisas, no momento do sentir, se dá através do *corpo* enquanto esse último é tido como *corpo fenomenal*, “potência de ação”, o *senciente*, enfim, *sujeito encarnado*. Ele é como que o elemento unificador da experiência do sentir. Ora, se a unidade do percebido se alia à integração do *corpo*, em sua manifestação como esquema percebido, pode-se afirmar novamente que o corpo é um *sujeito cognoscente* (PhP, p. 280; p. 314). O modo *cognoscente* do *corpo* é um tipo de “sinergia”, isto é, uma ação de simultaneidade e associação de vários componentes e fatores.

A visão dos sons ou a audição das cores se realizam como se realiza a unidade do olhar através dos dois olhos: enquanto meu corpo é não uma soma de órgãos justapostos, mas um sistema sinérgico do qual todas as funções são retomadas e ligadas no movimento geral do ser no mundo, enquanto ele é a figura imobilizada da existência. Há um sentido em dizer que vejo sons ou que ouço cores, se a visão ou a audição não são a simples posse de um *quale* opaco, mas a experiência de uma modalidade da existência, a sincronização de meu corpo a ela, e o problema das sinestesias recebe um começo de solução se a experiência da qualidade é a de um certo modo de movimento ou a de uma conduta (PhP, p. 280 – 281; p. 314).

O *corpo próprio* realiza uma ação de sincronização. Sabemos que essa ação em razão é *motriz* (o movimento do *ser no mundo*) e *espacial* (incorpora-integra as coisas a si). Por

isso, o *corpo* é fundamento da unidade dos sentidos, não como deslocamento no espaço, mas como “virtual” ou “possível”. É o *corpo* que realiza a “troca” do percebido na integração de todos os seus sentidos e do *corpo* com o mundo. No *corpo*, ocorre o “fenômeno de unidade espacial das sensações”, isto é, o *fenômeno de sinestesia*<sup>90</sup>.

O *fenômeno de sinestesia* mostra a possibilidade de, na visão, vermos o som; na audição, ouvirmos as cores. Merleau-Ponty cita a experiência de *psicopatologistas* (como Stein), cujos pacientes, ao utilizarem mescalina para a experiência<sup>91</sup>, constataam que

um som de flauta causa uma cor azul forte, o ruído de um metrônomo se traduz na obscuridade por manchas cinzas, os intervalos espaciais da visão correspondem aos intervalos temporais dos sons, a grandeza da mancha cinza à intensidade do som, sua altura no espaço à altura do som. Um paciente sob efeito de mescalina encontra um pedaço de ferro, bate no batente da janela e "Eis a magia", diz ele: as árvores ficam mais verdes (PhP, p. 274; p. 307).

Há comunicação entre os sentidos e abertura dos mesmos à coisa. Ora, isso não ocorre apenas no paciente. Em condições normais, é possível ver “a rigidez e a fragilidade do vidro” e, ao se quebrar, “com um som cristalino, este som é trazido pelo vidro visível”. Consegue-se ver “a elasticidade do aço, a maleabilidade do aço incandescente, a dureza da lâmina em uma plaina, a moleza das aparas” (PhP, p. 275; p. 308 – 309). Desse modo, os aspectos dos objetos percebidos *falam* a todos os nossos sentidos, ao mesmo tempo em que se dão a ver pela visão. Ver é como que tocar, visto que a maleabilidade e a dureza são captadas pelo tocar.

O *fenômeno de sinestesia* estende-se à relação do *corpo* com o mundo, com as coisas. Ocorre uma *síntese* de natureza perceptiva. Nela, o objeto é sempre transcendente, visto que a percepção, mesmo com a unidade dos sentidos não consegue captar todos os seus aspectos. O objeto percebido sempre está além do que podemos efetivamente dizer que ele é. Não obstante, a síntese que o *corpo* realiza por seu *fenômeno de sinestesia*, torna possível uma “unidade” entre o sujeito e o mundo, dada no próprio ato de perceber.

Essa *unidade* é uma “experiência da indivisão”. O mundo e as coisas (ou os objetos) são indivisíveis a mim, na medida em que eles se oferecem à minha *percepção corporal sinestésica*. É um oferecimento antes como abertura lateral do que um estar “diante de”. Tudo

---

<sup>90</sup> Fenômeno ou experiência subjetiva em que percepções de uma modalidade sensorial são acompanhadas de sensações que pertencem a outra modalidade, sem que esta última seja estimulada.

<sup>91</sup> *Mescalina* é substância alucinógena extraída de um cacto mexicano, o “mescal”. A experiência com *mescalina* pode favorecer a explicação da sinestesia porque “compromete a atitude imparcial e entrega o sujeito à sua vitalidade” (PhP, p. 274; p. 307), diz Merleau-Ponty.

se passa porque há “co-vivência” e “co-existência” em meu campo de experiência possível. Nesse sentido, o sujeito da sensação é “potência que co-nasce em um certo meio de existência ou se sincroniza com ele” (PhP, p. 256; p. 285).

A sensação torna-se um tipo de *comunhão* entre o “senciente” e o “sensível” (PhP, p. 257; p. 286). O termo *comunhão* referido por nosso autor faz alusão à experiência da eucaristia que os cristãos católicos vivem ao receberem, “sob espécies sensíveis”, “a presença real de Deus”, estabelecendo a comunicação entre ambos. Comparando-a com a relação entre *senciente* e *sensível*, podemos afirmar o *sensível* como “uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo retoma e assume se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão” (PhP, p. 256 – 567; p. 286)<sup>92</sup>.

O *sentir* é a solicitação de uma certa maneira de olhar e de deixar-se apalpar e não unicamente a transmissão de uma manifestação externa a uma estrutura interna. Pela experiência do sentir corporal, o próprio *senciente* pode “tocar” ou “experienciar” uma camada primordial (relacionada ao *anonimato*) como *experiência da indivisão*. O *senciente* toca o *sensível* e o *sensível* toca o *senciente*, sendo ambos tocados também. Como no caso do céu azul, um se vê e se pensa no outro, um se encontra no outro. Se é possível dizer isto: um se “conhece” e se “reconhece” no outro e pelo outro. A *experiência da indivisão* é um “envolvimento” de “reconhecimento mútuo”.

Nessa indivisão de envolvimento, o *corpo* permite a não coincidência, a não fusão de um em outro pelo seu poder de significar. O *corpo*, sensível a tudo que com ele coexiste, ressoa (som), vibra (cores) e traduz significações, ou melhor, transforma suas experiências em “significações vividas”. O *mover espacial e sensível do corpo (o corpo fenomenal)* constitui-se de uma operação tão simples quanto complexa que não só dá sentido às coisas, mas também, por co-viver com elas, pode auxiliar a gerar o sentido. Ele é uma potência de envolvimento não apenas como ancoragem para toda operação de unidade, mas como que um campo criador ou co-criador. Dessa forma, o trabalho do corpo se confunde com a expressão, outra de suas características<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Em outro momento do texto, ele diz que a sensação é “uma de nossas superfícies de contato com o ser” e “condição universal de todas as qualidades” (PhP, p. 267; p. 299).

<sup>93</sup> Pelo tema da expressão, Merleau-Ponty vai descentralizando a figura do corpo como ipseidade ou fundamento último da experiência da indivisão.

### Capítulo III

## A OPERAÇÃO DE EXPRESSÃO E A EXISTÊNCIA DE UMA CAMADA DE INDIVISÃO

“...milagre da expressão: um interior que se revela no exterior, uma significação que irrompe no mundo e aí se põe a existir...” (PhP, p. 375 – 376; p. 428).

Após a publicação da *Fenomenologia da Percepção*, 1945, Merleau-Ponty coloca-se a aprofundar a “experiência do mundo percebido”. Com o estudo da percepção, o filósofo diz ser possível “assistir ao nascimento” de um “saber” em estado nascente, tornando-o “a nós tão sensível quanto o sensível, de reconquistar a consciência da racionalidade” (PP, p. 67 – 68; p. 63). O “saber nascente”, verificado através da percepção corporal, possibilita a compreensão de como se dá a relação entre sensibilidade e racionalidade. Visando pensar essa relação, tendo também como horizonte estabelecer “o sentido filosófico” das primeiras obras, ele trabalhava em duas teorias: “teoria da verdade” e “teoria da intersubjetividade”<sup>94</sup>.

Merleau-Ponty elaborava a “teoria da verdade” em fins dos anos quarenta e começo dos anos cinquenta<sup>95</sup>. A obra chamar-se-ia *Origem da Verdade* e tratar-se-ia, inicialmente, da linguagem literária<sup>96</sup>, explorando o poder significativo de uma prosa (IN [P2], p. 44 – 45). Em seguida, ele pretendia elucidar como uma “grande prosa” pode ser “a arte de captar um sentido que jamais foi objetivado até o momento e de torná-lo acessível a todos os que falam a mesma língua” (IN [P2], p. 45). Pelo descrito em *Inédit*, texto de sua candidatura ao *Collège de France*, nosso autor daria ao primeiro volume de sua “teoria da verdade, o título de *Introdução à prosa do mundo*, e ao segundo volume, *Origem da Verdade*<sup>97</sup>. A metade do

---

<sup>94</sup> Ensaíadas em artigos como “*A dúvida de Cézanne*”, “*O romance e o metafísico*” ou mesmo na obra *Humanismo e Terror* de cunho político. Ver MERLEAU-PONTY. **Un inédit de Maurice Merleau-Ponty**. In: *Parcours deux (1951 – 1961)*. Lagrasse: Verdier, 2001, p. 42 (IN [P2]).

<sup>95</sup> É o que parece sugerir seu texto para a candidatura ao *Collège de France – 1951*. Cf. MERLEAU-PONTY. **Un inédit de Maurice Merleau-Ponty**. In: *Parcours deux*, p. 42.

<sup>96</sup> O primeiro curso de Merleau-Ponty no *Collège de France* intitulava-se “Pesquisas sobre o uso literário da linguagem”, informa-nos Saint Aubert. Ver. **Conscience et expression chez Merleau-Ponty: L’apport du cours inédit sur *Le monde sensible et le monde de l’expression***. In: *Chiasmi 10*, p. 85.

<sup>97</sup> A professora Marilena Chauí a liga à obra *O Visível e o Invisível*, do mesmo modo, Claude Lefort. Lefort faz esclarecimentos no prefácio e no pós-fácio de *A Prosa do Mundo* e na breve introdução de *O Visível e o Invisível*. O prelúdio acerca desse segundo volume ocorreu em “*O metafísico no homem*”, artigo de 1947, inserido em *Sens et non-sens*, em 1948: “Evidentemente seria o caso de descrever precisamente a passagem da fê perceptiva à verdade explícita tal como a encontramos no nível da linguagem, do conceito e do mundo cultural. Esperamos

primeiro volume refere-se à obra postumamente publicada em 1969, sob os cuidados de Claude Lefort, *A Prosa do Mundo*. Sua redação situava-se entre a virada das décadas de 1940 e 1950 e início desta, supostamente em torno de 1951 e 1952<sup>98</sup>.

*A Prosa do Mundo* mostra a preocupação do pensamento merleau-pontyano com a linguagem, no entanto, seu foco é explorar o tema da expressão. Seu projeto sempre foi, como recorda Barbaras, o de “retorno ao mundo percebido na sua pureza nativa, de levar a experiência muda à expressão de seu próprio sentido”<sup>99</sup>.

A expressão<sup>100</sup>, pensada desde a *Fenomenologia da Percepção*, estava subordinada à percepção corporal. A afirmação “a percepção supõe um uso humano do corpo que é já expressão primordial” (LIVS [S], p. 70, p. 108) quer dizer que o *corpo – potência de indivisão com o mundo* – transforma sua vivência em “significações vividas”. Na obra *Sens et non sens* (coletânea de artigos), a expressão foi ensaiada junto à arte: ao cinema, à pintura e à literatura. Os artigos dessa obra de 1948, ressaltavam a necessidade de explorar o “fenômeno da expressão” na própria operação de expressão.

Em *A Prosa do Mundo*, a expressão é explorada através da linguagem<sup>101</sup>, havendo algumas incursões acerca da pintura. Pensar a expressão, para Merleau-Ponty, significava entender a experiência humana como uma experiência da indivisão não somente com o mundo e com as coisas, mas também com o outro e com o Ser. Nesse sentido, há a presença

fazê-lo em um trabalho consagrado à *Origem da Verdade*”. Cf. MERLEAU-PONTY. **O metafísico no homem**. In: *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 2006, p. 115; In: *Textos escolhidos*. Trad./org.: Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 188.

<sup>98</sup> Essas asserções apóiam-se em alguns dados: Entre 1949 e 1950, Merleau-Ponty ministrava um curso na Sorbonne, *Filosofia e Linguagem*, acerca da relação entre a psicologia da criança e a pedagogia, cujo início tratava da linguagem: “A consciência e a aquisição da linguagem”. Chama a atenção o estudo acerca da linguagem pautado sob a linguística de Saussure. O terceiro capítulo de *A Prosa do Mundo*, “A linguagem indireta”, foi sensivelmente transformado e publicado como artigo em *Les Temps Modernes*, em junho de 1952, sob o título *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (inserido em *Signos*, 1960). Esses dados criam possibilidades para nossa dedução.

<sup>99</sup> BARBARAS. **Le Tournant de l’expérience...**, p. 42. Merleau-Ponty não se cansa de recordar a frase Husserl: “É a experiência pura e por assim dizer muda que se trata de trazer à expressão pura de seu próprio sentido”. (PhP, p. 264; p. 296; Merleau-Ponty citando Husserl)

<sup>100</sup> Merleau-Ponty deu uma definição aproximativa da expressão em 1953: “Entender-se-á aqui por expressão ou expressividade a propriedade que tem um fenômeno, por seu agenciamento interno, de por ele fazer conhecer um outro que não é ele ou que jamais foi dado”. Definição contida no curso *O mundo sensível e o mundo da expressão – 1953*, no *Collège de France*, citado por Saint Aubert. Ver Chiasmi 10, p. 8

<sup>101</sup> O tema expressão na linguagem, para ser compreendido de modo preciso, necessita levar em consideração, ao menos, três textos que fazem sentido quando lidos em conjunto. São eles *A Prosa do Mundo*, *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos - filosofia e linguagem* e os artigos de *Signos*, sobretudo, *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* e *Sobre a fenomenologia da linguagem*. Podemos completar com os artigos de *Sens et non-sens* e com o curso “O mundo sensível e o mundo da expressão”. Quanto ao último, consultar artigo de Saint Aubert, *Chiasmi 10* (2008).

de preocupações de natureza intersubjetiva (possibilidade da comunidade humana), e de natureza ontológica<sup>102</sup> (“consideração do todo e de suas articulações para além das categorias de substância, de sujeito-objeto, de causa, isto é, [da] metafísica no sentido clássico”) (NC, p. 37). O ponto alto do entrecruzamento entre intersubjetividade e ontologia (*outro, expressão e ser*) está presente em *O Olho e o Espírito*, última obra publicada em vida e em seus cursos no *Collège de France*<sup>103</sup>.

Quando Merleau-Ponty pensa a expressão, aglutina um triplo objetivo, a saber, o de pensar a relação entre a sensibilidade e a racionalidade, o de explorar o mundo percebido e o de estabelecer os fundamentos ontológicos de sua filosofia<sup>104</sup>, esboçando uma nova filosofia.

Essa nova filosofia, para nós, pensa, sobremaneira, a experiência da indivisão e começa a se intensificar com os desdobramentos da experiência da expressão, desde a *Fenomenologia da Percepção* e, sobremaneira, com *A Prosa do Mundo* e os cursos no *Collège de France*.

Primeiro, Merleau-Ponty pensa a expressão a partir da experiência corporal em diálogo com a arte, propriamente a *operação de expressão na experiência do pintor*, aprofundando o fenômeno de *indivisão* entre sujeito, corpo e mundo (3.1). Por segundo, ele pensa a expressão na operação da linguagem exercida pelo *sujeito falante* (3.2). Por terceiro, ele tenta compreender o sentido da *sistematicidade* da língua para o *sujeito falante* (3.3).

---

<sup>102</sup> O tema da “intersubjetividade” e da “ontologia” são trabalhados implicitamente à experiência da indivisão em nosso último capítulo.

<sup>103</sup> Alguns dos cursos no *Collège de France*: até 1957: *O mundo sensível e o mundo da expressão – 1952 – 1953; O problema da palavra – 1953 – 1954; Natureza e o mundo do silêncio – manuscrito elaborado em 1957*; sem contar os cursos dados na *Sorbonne* sobre a linguagem, focados na experiência expressiva da criança e sua relação com a percepção. É preciso alertar que a expressão deve ter sido explorada em outros cursos, cujos manuscritos estão depositados na *Biblioteca Nacional da França*. Ver FRANGI. **Silenzio Inedito: Recensione di E. de Saint Aubert (direction de), Maurice Merleau-Ponty avec un texte inédit de M. Merleau-Ponty – La Nature ou Le monde du silence** (pages d’introduction). In: *Chiasmi 11*. Paris: Vrin, 2009, p. 485 – 489; De 1957 – 1959/60: *A Natureza*. Ver MERLEAU-PONTY. **A Natureza**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006; De 1958 – 1961: *A filosofia hoje* (curso de 1958 – 1959), com a pintura, a literatura, a música e com a psicanálise, *A ontologia cartesiana e a ontologia hoje* (curso de 1960 – 1961). Ver MERLEAU-PONTY, M. **Notes des Cours au Collège de France: 1958 – 1959 et 1960 – 1961**. Texte établi par Stéphanie Ménasé. Paris: Gallimard, 1996. Ver também o artigo de Saint Aubert: **Conscience et expression chez Merleau-Ponty – L’apport du cours inédit sur Le monde sensible et le monde de l’expression**. In: BARBARAS, [et al]. *Double anniversaire – Le centenaire de Merleau-Ponty (Chiasmi 10)*. Paris: Vrin, 2008, pp. 85 – 106.

<sup>104</sup> Podemos dizer “renovar” ou “refundar” o sentido ontológico presente em suas obras. Parece legítima a interpretação de que desde as duas primeiras obras, o pensamento de Merleau-Ponty está envolvido em uma ontologia. Ver: FERRAZ, M. S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Tese. FFLCH. Departamento de Filosofia. USP, 2008; MOUTINHO, Luiz Damon S. **Razão e experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro: UNESP, 2006; e HEIDSIECK, F. **L’ontologie de Merleau-Ponty**. Paris: PUF, 1971. Ambos argumentam que o pensamento de Merleau-Ponty, desde seu início, carrega preocupações ontológicas. O implícito na obra de 1945, aparece explícito nas últimas obras: *O Olho e o Espírito* e *O Visível e o Invisível*.

### 3.1. O estilo como expressão de um modo indiviso de ser

O fenômeno da expressão pensado por Merleau-Ponty, com intensidade, no período intermediário de 1945 a 1957, possui sua raiz ou matriz na experiência corporal explorada na *Fenomenologia da Percepção*. Através da *espacialidade*, o corpo “é o lugar” como “atualidade do fenômeno de expressão” (PhP, p. 282; p. 315). Pela *motricidade*, “nosso corpo, enquanto se move a si mesmo, quer dizer, enquanto é inseparável de uma visão do mundo (...) é a condição de possibilidade, não apenas da síntese geométrica, mas ainda de todas as operações expressivas” (PhP, p. 448; p. 519).

Para compreender o sentido da operação expressiva do *corpo* espacial e motriz, Merleau-Ponty vê a necessidade de pensar a experiência corporal como uma obra de arte:

Não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte. Em um quadro ou em uma peça musical, a idéia só pode comunicar-se pelo desdobramento das cores e dos sons. (...) Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes. (PhP, p. 186 – 188; p. 208 – 210).

Vemos que o termo “obra de arte” abrange a arte musical, a pintura e a literatura. Em seu modo de expressão, essas artes estão ligadas às suas manifestações sonoras, visuais e escritas. Podemos dizer que o som (as notas musicais), as cores e as palavras são elementos sem os quais não se estabeleceria a *expressão*. O *sentido*, resultado do processo da *expressão*, se dá por um contato direto com os elementos expressos (os signos), ocasionando uma quase indistinção entre o expresso e a expressão. Por isso, o filósofo usa o termo “nó de significações” para qualificar o trabalho realizado pelo *corpo*.

Como vimos, são significações que sempre ligam o *corpo* ao mundo. O *corpo* como *potência de ação* e de *indivisão* pode “significar”. Ele *significa* por meio do gesto e da fisionomia corporais. Nós conseguimos perceber o poder de significar no *corpo* do outro porque esse é capaz de gestos e, antes de tudo, porque apreendemos uma fisionomia antes que uma pessoa ou o conceito de pessoa (PhP, p. 43 – 55; p. 42 – 52). É nessa linha que Merleau-

Ponty associa o *corpo* a uma *obra de arte*, manifestada vivamente no artigo *A dúvida de Cézanne* <sup>105</sup>.

Cézanne queria pintar “o mundo primordial” em seus quadros, diz Merleau-Ponty (DC [SNS], p. 18, p. 108). Com essa terminologia, ele se refere ao fato do pintor “pintar o que percebe”, mas não como objetos, antes como “percebido sinestésico”, equivalente de *percepção primordial* (DC [SNS], p. 20; p. 130), ou seja, o percebido enquanto sentido pelo *corpo* em sua integridade e sincronia dos sentidos.

Cézanne pintava a natureza em sua origem, enquanto provindas de uma percepção vivida, como que “co-nascendo” <sup>106</sup> com as coisas e com o mundo. No quadro, ele queria mesmo “dar a impressão de uma ordem nascente, de um objeto em via de aparecer, em via de aglomerar-se sob nossos olhos” (DC [SNS], p. 20, p. 129). A pintura de Cézanne era marcante por querer reunir o aveludado, a maciez, a dureza e até o cheiro. Merleau-Ponty relata que um de seus grandes objetivos era pintar uma “toalha branca como uma camada de neve recém-caída” (DC [SNS], p. 21; p. 131).

Todo esse arranjo, se podemos assim chamar, traz em si um “todo indivisível”. O pintor “exercita atingir pela pintura” o momento em que há uma “indivisibilidade” entre nós, as coisas e o mundo. Na pintura, o “todo indiviso” é a manifestação de uma familiaridade captada pelo olhar no aparecer do visível-percebido. “O pintor retoma e converte em objeto visível o que sem ele permanece encerrado na vida separada de cada consciência: a vibração das aparências que é o berço das coisas”. Trazer a vibração das coisas ao quadro é trabalhar o campo da “existência sempre recomeçada” (DC [SNS], p. 23, p. 133).

O “todo indivisível” está mais ligado a esse aspecto de recomeço do que simplesmente como prévia existência. Isso não quer dizer que o pintor queira registrar, a cada minuto, a existência na tela. Ele quer pintar o mundo, fazendo “*ver* como ele nos *toca*” (DC [SNS], p. 25, p. 135) <sup>107</sup>. A pintura quer mostrar o modo como mundo e sujeito se tocam mutuamente. “Unidade” como “modo indivisível” é o que a pintura tenta manifestar. E com isso, o pintor

---

<sup>105</sup> Citamos o original *Le doute de Cézanne*. In: *Sens et non-sens*. Mesnil-sur-l'Estrée: NRF/Gallimard, 2006, pp. 13 – 31; tradução *A dúvida de Cézanne*. In: *O Olho e o Espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, pp. 123 – 142. A numeração das páginas segue a ordem do original em SNS e da tradução em OE.

<sup>106</sup> O termo “co-nascimento” aparece pela primeira vez n’*A Estrutura do Comportamento* (p. 213; p. 306) com o sentido de um contato cego com as coisas, indicando um tipo de unidade com elas. O termo sugere uma relação entre o pensamento merleau-pontyano e o pensamento de Paul Claudel. Ver SAINT AUBERT. *La “Co-nnaissance”: Merleau-Ponty et Claudel*. In: CARIOU, Marie [et al]. *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*. Milano: Mimesis, 2003, pp. 249 – 279.

<sup>107</sup> Destaque do autor.

quer, além de criar e exprimir um sentido, suscitar também um “despertar aos outros”. Mas esse despertar para o mundo tal como ele se mostra só ocorrerá por meio da obra se sua comunicação for bem sucedida, ou seja, se a obra “tem o estranho poder de ensinar-se ela mesma” (DC [SNS], p. 27; p. 137). Diz respeito à capacidade da “operação de expressão”.

A *operação de expressão* exige uma vida, uma existência que se engaja, que possui um *corpo*, que é “do” e “no” mundo. É pelo “vínculo”<sup>108</sup> do pintor com o mundo, em que *nascimento e coexistência* (unidade como indivisão na vivência corporal), que ocorre a *expressão* e nasce o *sentido* (por exemplo, o sentido da obra, o sentido de uma vida). Há um “vínculo” entre a *maneira de ser corporal* e a *expressão*.

Esse “vínculo” é explorado, também, em *A Prosa do Mundo* e no artigo *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, sob a ótica da experiência de Matisse em que este foi filmado em câmera lenta enquanto pintava. Todo o desenvolver-se do ato de pintar acontece no plano da *percepção* e do gesto. A mão de Matisse que buscava seus movimentos, suas pinceladas não era apenas a mão física, mas a mão percipiente, ou seja, a *mão vivida*, “familiarizada” com seu mundo. A *mão vivida*, dentro de um horizonte virtual e em meio a seus gestos carregados de silêncio, “hesitou”, “meditou” e “escolheu”, tornando o “possível” em “atual” e, finalmente, pintou o “quadro que ainda não existia” (PM, p. 63 – 64; p. 68).

O “vínculo” corporal com o mundo possibilita a experiência artística. Ela se faz pela manifestação do *estilo* como meio de recriar o mundo já dado à nossa percepção e de explorar suas nuances e “captar” ou “fundar” um *sentido*, neste último caso, “novo”. Dessa forma, o *sentido* é da ordem da “pregnância”<sup>109</sup>, ou seja, o sentido se impõe de maneira intensa. A experiência corporal é *pregnante* de *sentido* e o *sentido* está *pregnante* de corporalidade. Tudo se passa pela “apreensão de uma significação que se faz pelo corpo” (PhP, p.189; p. 211). Uma significação vivida (*signification vécue*) vem habitar a obra de um pintor.

O hábito que uma criança adquire por presenciar o vermelho e saber o que é a cor vermelha realiza-se em uma distinção por convivência com a cor azul. Existe uma “relação de enraizamento” da cor nos dados sensíveis. “É preciso que, nos painéis ‘vermelhos’ e ‘azuis’ que lhe apresentam, se manifeste esta maneira particular de vibrar e de atingir o olhar que

---

<sup>108</sup> Robinet fala da filosofia de Merleau-Ponty como uma filosofia do “*vinculum*”, pois pensa a “união que nós somos”. Ver ROBINET, André. **Merleau-Ponty**. Paris: PUF, 1970, p. 63.

<sup>109</sup> Pregnante é um termo presente nas experiências da *Gestalt*. Ver ENGELMANN, Arno. **A Psicologia da Gestalt e a Ciência Empírica Contemporânea**, p. 8. In: *Psicologia: Teoria e Pesquisa (USP)*. Vol. 18 n. 1, Jan-Abr, 2002, pp. 1 – 16. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ptp/v18n1/a02v18n1.pdf> - acesso em 31/8/2010.

chamamos de azul e de vermelho” (PhP, p. 190; p. 212). Nosso olhar estabelece uma relação de palpação com as cores. O olhar percorre, desliza sobre as coisas, esse é seu modo de interrogar. Ver não é apenas visualizar algo, mas “adquirir um certo estilo de visão, um novo uso do corpo próprio” (PhP, p. 190; p. 212 – 213) <sup>110</sup>. Isso é possível porque existem “laços carnisais” entre o homem e seu mundo, entre si e o outro, entre si e as coisas (PM, p. 173; p. 155 – 156). É uma relação de pertença em que eu e “outro” (como alteridade) estamos e somos do mesmo mundo e que minha experiência, sendo ela originária, é também “experiência do ser” <sup>111</sup>.

Nesse sentido, os objetos percebidos não são meros objetos. Eles são parte de minha experiência de ver, de tocar, de sentir, são como que o outro lado de meu campo. As coisas nos tocam e nos afetam, atingem nosso ser mais singular, justamente porque eu sou “um campo”, porque somos “uma experiência” (PhP, p. 408; p. 545). O mundo, sendo ele também um campo-horizonte de experiências, torna-se parte de mim. A coisa percebida é um esboço de mundo, ou seja, uma das configurações expressivas do mundo.

Através desse *vínculo corporal*, ou melhor, *laços carnisais*, o *sentido* pode irromper como um inédito ou novo que orienta e funda (ou refunda) significações, algo que toca a vida de um e a de outro, de todos os envolvidos. Ocorre uma “criação”. Todavia, a natureza desse vínculo corporal deve ser entendida pensando o *corpo* como “operação”. Essa operação é como que uma “instituição primordial” <sup>112</sup> que funda “toda elaboração simbólica” (PM, p. 64; p. 68). Desse modo, dois elementos compõem o sentido da obra, o *criar* como *operação* própria da *expressão* e o *novo* como o *sentido* emergente do *movimento expressivo*.

“Essa revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo se estende, como o veremos, a todo o mundo sensível, e nosso olhar, advertido pela experiência do corpo próprio, reencontrará em todos os outros ‘objetos’ o milagre da expressão” (PhP, p. 240; p. 268). Essa extensão do corpo ao mundo, um tipo de generalização, é viável, pois há uma maneira de ser do mundo sensível que viabiliza a expressão. Essa maneira de ser é *corporal*, como vimos no *Capítulo II*. Ela é comunicável justamente porque todo ser sensível não apenas possui corpo, mas utiliza-se do *corpo*, movendo-o em direção ao mundo. O uso do

---

<sup>110</sup> Para Marcos Müller, essa aquisição do *estilo* realizada pelo *corpo* mostra o real “poder” deste: a própria expressão. Ver MÜLLER. **Merleau-Ponty: acerca da expressão...**, p. 32 ss.

<sup>111</sup> É nesse ponto que podemos perceber como a expressão pode conduzir a uma ontologia.

<sup>112</sup> Segundo Barbaras, o modo de ser do sentido é *Stiftung* (fundação), isto é, “exigência de um porvir que não se realiza senão na medida em que esse porvir a retoma e lhe dá sentido a seu turno, o que não quer dizer fechá-la e realizá-la, mas a reativar enquanto exigência” Ver BARBARAS. **L’être du phénomène**, p. 79.

*corpo* se configura como expressão e esta se estabelece como um tipo de manifestação comunicativa de um sentido.

Se a expressão está ligada ao *corpo* e se o que fundamenta o ser do *corpo* (junto com o do mundo) é sua *maneira de ser*<sup>113</sup> – vivida (lembremos a fisionomia e o gesto), podemos dizer que a expressão manifesta um “estilo” (intrínseco ao sentido).

Para Merleau-Ponty, o trabalho do artista, seja o do *pintor* ou o do *escritor-poeta*, expressa um *estilo*. Por exemplo, o pintor, ao pintar uma ‘mulher passando’, ou o escritor, ao expor certas palavras sobre a mulher, expressam o *estilo* intrínseco a ela. Os contornos corporais da mulher manifestam “certa maneira de ser carne dado por inteiro no andar, ou mesmo no mero choque do salto do sapato no chão” (LIVS [S], p. 86; p. 54).

Pintar ou poetizar esse momento é criar “uma variação muito notável da norma do andar, do olhar, do tocar, do falar que possuo em meu íntimo porque sou corpo”. O pintor coloca na tela “o emblema de uma maneira de habitar o mundo, de tratá-lo”, seja pelo rosto, seja pela roupa e, em outro âmbito, “uma certa relação com o ser” (LIVS [S], p. 87; p. 55 – 56). Há “uma certa modulação de meu corpo enquanto ser no mundo”, há um *estilo* de conduta antes que tudo (PhP, p. 464; 540).

O *estilo*, sob essa ótica, é “a organização dos elementos do mundo que permitem orientar este para uma de suas partes essenciais” (LIVS [S], p. 87; p. 56, citando Malraux). O pintor e o poeta expressam seu encontro com o mundo, com as coisas e com os outros, e como poderia não fazê-lo? O milagre habitual “começa com nossa existência encarnada” (PM, p. 108; p. 104).

Há uma exploração do *corpo* enquanto “sistema de sistemas” que recupera o mundo e “o refaz para conhecê-lo” (PM, p. 110; p. 106). O *estilo* do mundo é trabalhado no interior da conduta corporal, na forma de uma “*espontaneidade que me ensina* aquilo que não poderia saber a não ser por ela” – uma configuração que se realiza pelo seu próprio agenciamento (SPHL [S], p. 151; p. 99/ PM, p. 122 – 123; p. 115). Na experiência de comunicação com o outro, através do poder espontâneo da modulação corporal, há um modo de ultrapassamento: “As palavras, na arte da prosa, transportam aquele que fala e aquele que ouve a um universo comum, mas só o fazem ao nos arrastarem, com elas para uma significação nova”, por uma “força de designação que ultrapassa sua definição e significação” (PM, p. 122 – 123; p. 115). A operação expressiva do *corpo* identifica-se com o movimento mesmo da operação de

---

<sup>113</sup> O que quisemos dizer com “operação corporal”.

expressão. E se, como diz Merleau-Ponty, a expressão “implanta um sentido naquilo que não o tinha” e abre um campo de possibilidades novas para a compreensão daquilo que se visa (PM, p. 110 – 111; p. 106), é em razão da modulação corporal que, por sua vez, está fundada em *laços carnis* com o mundo, com as coisas e com os outros, com tudo que a operação perceptiva corporal visa.

Podemos afirmar, então, a *expressividade* como a manifestação de uma relação de *indivisão* entre o sujeito, o corpo, o mundo e o outro, através do *estilo* ou da *modulação corporal e mundana*. A *expressão* como geradora de sentido (*criação-novo*) está enraizada na *corporeidade*<sup>114</sup>, não como um lugar, mas como operação *de* um modo de ser indiviso, que trabalha em si a *pregnância* de um *estilo* do mundo. A partir dessas ideias, parece-nos que Merleau-Ponty busca pensar a natureza dessa *operação expressiva* que revela um modo de *indivisão*. Parece-nos também que realizar esse esforço, auxilia a compreender as características daquilo que o filósofo indicava pelas expressões “*camada primordial*” ou “*camada originária*”. É na experiência do *sujeito falante* que nosso autor encontra um solo fecundo para essa reflexão.

### 3.2. A experiência do sujeito falante: a *indivisão fundada na operacionalidade*

Para aprofundar a compreensão acerca da expressão, Merleau-Ponty analisa a linguagem explorando nossa vivência subjetiva<sup>115</sup>, esforçando-se por colocar no interior da própria análise, do próprio problema analisado. No caso da fala e da palavra, trata-se de compreendê-las pela experiência que temos ao exercer a fala e ao pronunciar as palavras, podendo, depois aprofundar os significados dessas experiências. Merleau-Ponty desenvolve

<sup>114</sup> O termo corporeidade aglutina as características da experiência corporal perceptiva: a motricidade, a espacialidade, a sensibilidade e a expressividade.

<sup>115</sup> Trata-se da utilização do método fenomenológico. Merleau-Ponty o afirma como o “contato com os fatos”, de “compreendê-los em si mesmos, de lê-los e de decifrá-los de modo a lhes dar um sentido”, sendo necessário “variá-lo a fim de extrair dessas variações um significado comum” (SORB, p. 20 – 22). O critério desse método é a fidelidade aos fenômenos, exercida uma proximidade da descrição. O rigor do método consiste em “abraçar a totalidade e os detalhes de certos fatos”. Goldstein fez isso com a afasia e a agnosia. “Ao invés de estudar vários sujeitos, ele estuda um único”, atendo-se à análise completa de um único sujeito”. O método utilizado trabalha no interior do caso estudado, explorando-o a fundo (SORB, p. 20 – 22). Esse método também é chamado de “subjetivismo metódico” em *A Prosa do Mundo* (PM, p. 36; p. 47). Refere-se ao recurso sempre presente, do qual jamais o filósofo abre mão: a *descrição da experiência vivida*.

essa exploração sobre a fala em duas linhas. A primeira fundamenta a fala na vivência corporal, a segunda, foca-se na operação da própria fala.

Na *Fenomenologia da Percepção*, a palavra é pensada como originária de uma “maneira” corporal articular e sonora. “Reporto-me à palavra”, tal como “minha mão se dirige para o lugar de meu corpo picado por um inseto”, (PhP, p. 220; p. 246). O *corpo* converte um tipo de *motricidade* em *vociferação*, desdobrando um “estilo-articular de uma palavra em fenômenos sonoros, desdobra em panorama do passado a atitude antiga que ele retoma”. O *corpo* o faz porque é seu poder de *expressão natural*, ele “projeta uma intenção de movimento em movimento efetivo” (PhP, p. 221; p. 246 – 247). O uso do aparelho fonador transforma a expressão da gestualidade corporal (motriz) em linguagem. A fala e a palavra devem ser vistas como um tipo de *presença sensível*, um “emblema” da “modulação” corporal.

A compreensão de um discurso, por exemplo, ganha notoriedade não apenas pela significação conceitual que é capaz de produzir, mas, sobretudo, porque é uma “significação existencial”, ela remete à existência. Como vimos, antes da atividade categorial, há “uma certa maneira de relacionar-se ao mundo e, correlativamente, um estilo ou uma configuração da experiência” (PhP, p. 231 – 232; p. 259). A palavra é fruto desse estilo.

Em *A Prosa do Mundo*, o filósofo afirma a palavra como emergente “das condutas que já eram comuns”, e da fala como enraizada “num mundo sensível que já havia cessado de ser mundo privado” (PM, p. 60; p. 65 – 66). O *corpo* apropria-se de “núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais”. O ato de transcendência do *corpo* está primeiro, na aquisição de um comportamento, segundo, na comunicação muda do gesto e sua compreensão e, terceiro, na abertura a uma nova conduta significativa. Nesse ponto, a fala desempenha um papel de “poder transcendente”<sup>116</sup>. Merleau-Ponty estuda o sentido desse poder em um de seus cursos na *Sorbonne*, “A consciência e a aquisição da linguagem”.

Nesse curso, Merleau-Ponty pensa os fundamentos da linguagem. Expõe a possibilidade da fala emergir do balbúcio e do grito. Eles são manifestações em direção ao adulto, como primeira comunicação expressiva (CAL [SORB], p. 23). Nos primeiros meses de vida, a criança procura imitar. Imitar o sorriso, rir e sorrir como resposta ao adulto. No anseio por imitar as coisas que percebe, ela tenta captar o jeito das coisas e expressá-las, como por exemplo, o cocoricó do galo. *Galo* em francês é *coq*. A palavra *coquet*, por decorrência significa *galante* (CAL [SORB], 75). A criança capta os estilos dos outros e das coisas. “Para

---

<sup>116</sup> Rever a nota número 31, página 15.

ela, o signo tem uma relação quase mágica, uma relação de participação”. “A coisa tinha jeito de chamar assim”, dizia uma criança, cita Merleau-Ponty (CAL [SORB], p. 27 – 28). Também, as manifestações emocionais e até o canto estão nas formas mais primitivas de expressão (CAL [SORB], p. 76).

Isso mostra que o fenômeno da linguagem (fala e palavra) está inserido em uma “linguagem total” – aquela dos gestos e mímicas que utiliza o corpo inteiro. Há uma ligação entre linguagem e experiência corporal perceptiva. Entretanto, no intuito de compreender a expressão, Merleau-Ponty desloca a explicação que coloca o *corpo* como elemento fundacional da expressão para o âmbito da própria “relação”.

Na linguagem, “ninguém comanda e ninguém obedece; ao falarmos ou ao escrevermos, não nos referimos a algo a dizer que esteja diante de nós, distinto de toda fala; o que temos a dizer não é senão o excesso do que vivemos sobre o que já foi dito” (PM, p. 158 – 159; p. 142). Esse “excesso” salta como resultado de uma relação entre nós e nosso mundo, nossa situação pessoal, intelectual, afetiva e histórica. A fala introduz palavras que dizem respeito a um “envolvimento”. A fala é a operação que tece a linguagem. Porém, para o *intelectualismo*, a atitude categorial comanda o ato da fala<sup>117</sup>, afirmando a existência de uma função por detrás da palavra<sup>118</sup>. A fala é uma manifestação exterior e segunda (a palavra e seu sentido) de uma operação interior e primeira – categorial. Assim, o pensamento é possuidor de um sentido e, a palavra, um “invólucro vazio” (PhP, p. 215; p. 240).

---

<sup>117</sup> Na *Fenomenologia da Percepção*, para introduzir o problema da fala, ele parte da experiência de casos como: a *afasia* (perda da compreensão dos símbolos falados ou escritos, em uma lesão cortical, hemisfério esquerdo), a *anartria* (dificuldade ou impossibilidade da emissão de sons) e da *amnésia* (perda parcial ou total da memória) *dos nomes de cor*. Essas experiências podem indicar uma desconexão comum entre inteligência e fala, a qual afeta a linguagem intencional, como ocorre no caso da *afasia* em que “o que o doente perdeu, o que o normal possui, não é um certo estoque de palavras, é uma certa *maneira* de utilizá-lo. A mesma palavra que permanece à disposição do doente no plano da linguagem automática furta-se a ele no plano da linguagem gratuita – o mesmo doente que encontra sem esforço a palavra ‘não’ para rejeitar as questões do médico, quer dizer, quando ela significa uma negação atual e vivida, não consegue pronunciá-la quando se trata de um exercício sem interesse. Portanto, descobria-se atrás da palavra uma atitude, uma função da fala que condiciona a palavra” (PhP, p. 214; p. 238).

<sup>118</sup> Em seu curso sobre a linguagem, na *Sorbonne*, o termo “intelectualismo” está relacionado à tradição cartesiana, sobretudo, pensando a relação entre linguagem e consciência. O foco do curso é compreender o ser da linguagem, explorar o modo como a linguagem opera (trabalha) e torna as significações possíveis, a comunicação mesma. O filósofo procura analisar a linguagem em quatro aspectos: 1) desenvolvimento psicológico da linguagem da criança; 2) casos patológicos em que se percebe certa desintegração da linguagem; 3) a linguagem pela lingüística; 4) a linguagem literária em que o escritor “cria uma língua e um público para si” (tema pouco explorado, porém, ele será aprofundado nos cursos de 59, 60 e 61). Ver MERLEAU-PONTY. **Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos – filosofia e linguagem (1949 – 1950)**. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990, p. 17.

Aos olhos de Merleau-Ponty, o *intelectualismo* reduz e nivela a explicação. O filósofo evoca, então, o exemplo da experiência da *criança*, uma experiência iniciante, para mostrar que a significação da fala ocorre de outro modo. “Para a criança o objeto só é conhecido quando é nomeado, o nome é a essência do objeto e reside nele do mesmo modo que sua cor e que sua forma” (PhP, o. 217; p. 242). O reconhecimento ou o conhecimento do objeto se dá pela *nomeação*, pois, para a criança, a palavra traz em si o sentido do objeto.

Se se responde que a criança aprende a conhecer os objetos através das designações da linguagem, que assim, dados primeiramente como seres lingüísticos, os objetos só recebem secundariamente a existência natural, e que enfim a existência efetiva de uma comunidade lingüística dá conta das crenças infantis, essa explicação deixa o problema intacto, já que, se a criança pode conhecer-se como membro de uma comunidade lingüística antes de conhecer-se como pensamento de uma Natureza, é sob a condição de que o sujeito possa ignorar-se como pensamento universal e apreender-se como fala, e de que a palavra, longe de ser o simples signo dos objetos e das significações, habite as coisas e veicule as significações. Assim a fala não traduz, naquele que fala, um pensamento já feito, mas o consoma (PhP, p. 217 – 218; p. 242).

Há uma *significação que se dá na fala*, há um pensamento na fala no momento mesmo em que ela acontece. O *intelectualismo* afirma o sentido da fala por meio de um pensamento que confere a ela o poder de gerar sentido, sendo que, primeiro ocorre o pensamento e depois a fala. Se assim for, pensa o filósofo, temos um empecilho para a compreensão do sentido do pensamento do outro.

O pensamento não é uma representação, seja na fala, seja na escrita, seja na relação fala-audição: “O orador não pensa antes de falar, nem mesmo enquanto fala; sua fala é seu pensamento. Da mesma maneira, o ouvinte não concebe por ocasião dos signos” (PhP, p. 219; p. 244 – 245). Ocorre um tipo de encantamento entre orador/ouvinte e escritor/leitor, não por conta de uma “imagem verbal” ou por uma recordação pura, concebida em nosso espírito e despertada pelas palavras do orador ou do escritor, nem ocorre por montagens nervosas preestabelecidas.

Todavia, por vezes, parece que o pensamento, como um interior, constitui a fala. Essa impressão é experimentada pelo fato de existirem pensamentos já sedimentados. Pensemos, por exemplo, em um discurso. Para haver compreensão – comunicação de um sentido – é preciso que os ouvintes reconheçam as palavras pronunciadas como parte do vocabulário de uma língua, já sedimentados, constituídos pela trama da língua.

Uma nova significação parte de significações já configuradas e disponíveis pelos atos de expressão anteriores:

As significações disponíveis entrelaçam-se repentinamente segundo uma lei desconhecida, e de uma vez por todas um novo ser cultural começou a existir. Portanto o pensamento e a expressão constituem-se simultaneamente, quando nossa aquisição cultural se mobiliza a serviço dessa lei desconhecida, assim como nosso corpo repentinamente se presta a um gesto novo na aquisição do hábito. A fala é um verdadeiro gesto e contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu. É isso que torna possível a comunicação (PhP, p. 223 – 224; p. 249).

A compreensão da fala do outro pressupõe que conheçamos seu vocabulário e sua sintaxe, mas isso não quer dizer que a comunicação resulte das associações por representações que eu faço diante do outro. Na comunicação ocorre “uma operação sincrônica de minha própria existência, uma transformação de meu ser” (PhP, p. 224; p. 250). A própria operação de compreensão do sentido realizada pelo outro com sua fala não resulta de uma operação do pensamento, mas da operação da fala.

Para repensar a interpretação da fala como representação do pensamento, precisamos levar em conta a própria *operação de expressão* no ato da fala, em outras palavras, *a palavra falante (la parole parlante)*– a experiência do *sujeito falante*. Quando alguém fala e eu escuto

cabe dizer (...) que o discurso se fala dentro de mim, ele me interpela e eu ressoo, ele me envolve e me habita a tal ponto que não sei mais o que é meu, o que é dele. Em ambos os casos, projeto-me no outro, introduzo-o em mim, nossa conversação assemelha-se á luta de dois atletas nas duas pontas da única corda. O ‘eu’ que fala está instalado em seu corpo e em sua linguagem não como numa prisão, mas, ao contrário, como num aparelho que a transporta magicamente à perspectiva do outro (PM, p. 28 – 29; p. 41).

O *sujeito falante* entra em um sistema de relações de proximidade e de envolvimento através da *fala-escuta*. A *fala* é um sistema de relações que obscurece o “eu”, pois na experiência da escuta, toco seu pensamento todo ele na fala de tal forma que sou “um outro eu mesmo” (PM, p. 29; p. 41). Há a presença de um poder de desprendimento, “um poder de deixar-se desfazer e refazer por um outro atual, por vários possíveis” (PM, p. 29 – 30; p. 41 – 42). “É no próprio exercício da palavra que aprendo a compreender” (SPHL [S], p. 158; p. 103). O *sujeito falante* torna a *expressão* “capaz de sedimentar-se e de constituir um saber intersubjetivo” e capaz de “instalar em nós a ideia de verdade como limite presuntivo de seu esforço” (PM, p. 16; p. 31).

Para instalar essa ideia, a *expressão* sempre se esquece a si mesma como um fato contingente, repousando sobre si mesma e se deixa para que se estabeleça o *sentido*. Quando ocorre a *expressão*, os signos são esquecidos, permanecendo apenas o *sentido*. Essa “desaprecepção” é a perfeição da linguagem (PM, p. 16; p. 31 – 32). Seu triunfo é “apagar-se e dar acesso” para além das palavras. Esse ultrapassamento da linguagem se deve ao fato de sermos *sujeitos falantes*, assim como a percepção é apenas possível pelo *corpo* (PM, p. 21 – 22; p. 36). “O sujeito falante esposa a língua sem se dar conta” da própria linguagem enquanto um sistema comum de comunicação das vivências <sup>119</sup>.

Desse modo, a comunicação, em uma primeira perspectiva, está fundada no “eu falo”. “Eu falo” significa que há envolvimento da linguagem conosco e nosso com ela. Não estamos diante dela, portanto ela não é objeto. Não a sujeitamos a nosso pensamento. Na linguagem, não somos uma consciência que a constitui, embora exista uma relação subjetiva com ela. Conquanto a língua forme um sistema, a possibilidade de *expressão* não se dá por conta da formação do sistema, mas pela vivência da linguagem. Essa vivência ou experiência da linguagem viva revela um tipo de significação transcendente, pois por ela pode-se elaborar “outras relações” e atestar “outras propriedades pertencentes à multiplicidade das coisas” (PM, p. 54; p. 61). E por essa transcendência há comunicação.

Em uma segunda perspectiva, a comunicação acontece em uma relação entre duas falas, a *fala falante*, aquela que gera a intenção significativa e a *fala falada*, aquela das significações disponíveis. A primeira é originária e é por ela que ocorre a expressão do sentido, mas ela imbrica a segunda, pois a primeira se faz num solo adquirido, o solo das palavras e de suas significações já conquistadas. A primeira se faz no momento mesmo da expressão, a segunda é como que o fundo da primeira (PM, p. 16 – 17; p. 32) Pela relação de imbricação entre as duas falas, nasce o sentido, tem-se a *expressão*.

Contudo, o que faz a roda da produção do sentido girar é *operacionalidade* do *sujeito falante*, isto é, “a fala como operação pela virtude de sua operação mesma”. Isso acontece “porque sua obra de significação conduz a dissimular a camada de expressão primordial da qual ela procede” <sup>120</sup>. Ora, para haver sentido verbal precisa “haver uma potência significante

---

<sup>119</sup> A língua se faz no sujeito que a fala, por essa própria operação do falar e do significar. Ela não se faz por conta de uma espécie de um único ser da língua, por uma lei que engendra do interior para o exterior. Mas ela se engendra, ela mesma, através da operação do sujeito falante. É uma espécie de modo operante que se faz na própria operacionalidade falante. Ver **Le métaphysique dans l’homme**. In: *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996, pp. 102 – 119.

<sup>120</sup> BARBARAS. **De l’être du phénomène...**, p. 70.

do signo” que é seu operar mesmo. O signo é a identidade secreta à significação que ela exhibe. A significação é o trabalho do signo. “No momento mesmo do significar”, o signo se constitui como signo <sup>121</sup>.

Esse “operar da fala revela uma dimensão anterior à oposição do signo e da significação” <sup>122</sup>, ou ainda, uma dimensão em que não há sistema de oposições. Merleau-Ponty lembra que a oposição entre signo e significação caracteriza o estudo clássico da linguagem. Para o filósofo, pela lateralidade dos signos entre si, a oposição transforma-se em coexistência. Na linguística clássica, dizer era colocar uma palavra sob a camada do pensamento, sob seu domínio. Na linguística moderna, na visão de Merleau-Ponty (referindo a Saussure), a linguagem se realiza em um sistema de unidade, pois “o sujeito falante ignora a dualidade atual/possível, constituído e constituinte, dos fatos e das condições de possibilidade, do acaso e da razão, da ciência e da filosofia” (PM, p. 54, p. 60).

Pelo operar da fala, a linguagem vai se configurar como um “sistema de variações” que cria possibilidades. A linguagem é uma totalidade aberta de possibilidades indefinidas que se movimentam em várias direções quase que por um encantamento, uma mágica (CAL [SORB], p. 29). Há um mistério, pois não pensamos nas palavras, elas se fazem no momento mesmo da fala. Isso acontece porque há uma “linguagem viva” por detrás das palavras (PM, p. 163; p. 149) que vem à tona no momento mesmo da fala em que se fazem as palavras.

A aquisição da linguagem, no processo da fala, se dá por uma espécie de “decriptamento”, em que aquele que fala decifra sem conhecer a chave do código, bem como aquele que escuta (CAL [SORB], p. 53). Existe um tipo de lógica cega operada através da fala. Merleau-Ponty nota, pelos estudos de G. Guillaume, que há uma espécie de “eu latente”, “ignorante de si”, ou ainda, a presença de um “pré-ser”. É nesse momento que não há como afirmar que uma coisa decorre da outra, que uma é superior à outra. A camada ou dimensão é da ordem de uma *presença de um “pré-ser” em movimento de decriptação*.

Há *indivisão* na experiência do *sujeito falante* entre ele e sua língua, entre fala e pensamento, entre o “eu” e o outro e entre “meu ser” e o “ser do mundo” <sup>123</sup>. A *indivisão* vem à tona pela *operação de expressão*, em seu operar. A *indivisão* parece se identificar com a própria *operacionalidade*. O uso que o *sujeito falante* faz da língua fornece o motor de transformação da *expressão*, seu percurso. Ainda que haja concentração por parte de Merleau-

<sup>121</sup> BARBARAS. *De l'être du phénomène...*, p. 72.

<sup>122</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 74.

<sup>123</sup> Para Merleau-Ponty, uma das metas da operação expressiva é recuperar o ser do mundo (PM, p. 210; p. 187).

Ponty nessa experiência, a *expressão* do *sentido* através da *fala* realça o papel da “operacionalidade”. O sentido não acontece estritamente por conta do sujeito que comanda sua manifestação, nem pela linguagem que o atravessa e trás o sentido como que à revelia. Nem um nem outra. Tudo se passa pela *operação* que exige os dois e que se fazem em uma lógica de “decriptamento”, uma decifração operante do falar.

Ora, mas o sujeito falante diz algo dentro de certo padrão, de uma linguagem já instituída. É o que nos recorda a *fala falada*. Não poderia a língua já possuir os elementos de expressão já sedimentados, positivos – carregadores de sentido, somente reconfigurado pelo *sujeito falante* no momento da fala? Que sentido tem a língua para o *sujeito falante*? Ou então, seria somente em função do *sujeito falante* que a língua ganha sentido como sistema? Trata-se, agora, de explorar a relação entre fala e língua, *sujeito falante* e *sistema*.

### 3.3. **Uma camada de diferenciação e entrecruzamento na relação entre língua e sujeito falante**

Aprofundar a experiência do *sujeito falante* por si só não basta para entender todo o processo de expressão na linguagem. Embora ela encaminhe uma resolução ao impasse entre os âmbitos objetivo e subjetivo, Merleau-Ponty vê a necessidade de compreender de que forma o *sujeito falante* esposa sua língua. Essa temática está ligada à reflexão desenvolvida por Saussure. Saussure procura fundamentar a linguística como ciência<sup>124</sup>, pensando o jogo entre sincronia e diacronia e desenvolvendo a dimensão de unidade e de sistema da língua. Merleau-Ponty, diferentemente, estabelece a relação entre sincronia e fala, entre diacronia e língua. Ambas estão presentes na reflexão de Saussure, contudo, dentro da unidade ou do sistema que forma a língua<sup>125</sup>.

Saussure trata a sincronia da língua como constituída a partir da coexistência entre as palavras. A sincronia entre elas forma um sistema ordenado. Essa é a língua. A diacronia é composta de uma sucessão de acasos, em que ocorre uma *substituição* de um elemento

---

<sup>124</sup> MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Razão e experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006, pp. 285 – 286.

<sup>125</sup> *Id.*, *ibid.*, pp. 285 – 290.

linguístico por outro. O valor linguístico se faz através de uma presença simultânea dos outros elementos. Pela limitação recíproca temos a significação <sup>126</sup>.

Nesse ponto, Merleau-Ponty percebe que Saussure deixa transparecer a existência de uma “diferenciação sem termos positivos” <sup>127</sup>, visto que o sentido vem pela presença simultânea entre os signos e pela consideração do todo. A língua, para ser um sistema, precisa ser constituída de “fissuras onde o evento bruto possa vir se inserir” (SPhL [S], p. 140, p. 92). No sistema da língua, a sincronia está envolvida pela diacronia, há presença do fortuito no sistema. O sistema da língua é todo em ato, envolvimento de todas as partes entre si, imbricadas (*enjambement*) uma na outra. A língua é um equilíbrio em movimento <sup>128</sup>. Equilíbrio levado a cabo, sobretudo, pelos *sujeitos falantes*.

Saussure não explora contundentemente a fala em sua semiologia (*ciência dos signos*), mesmo admitindo nela o germe de todas as modificações. Parece ficar na afirmação de que a fala é inteligível pela língua e “pela fala a língua se estabelece” <sup>129</sup>. Merleau-Ponty pretende compreender a língua ativa – *falante* –, em seu operar revelador em que a gênese do sentido comporta tanto acasos quanto razão (SPhL [S], p. 140, p. 92).

Nesse intuito, em seu curso na *Sorbonne*, “A consciência e a aquisição da linguagem” (1949-50), ele argumenta, em função dos estudos da fonologia (*ciência que estuda como se articulam os fonemas uns aos outros*) que os fonemas não tem sentido por si mesmos, eles diferenciam as palavras (CAL [SORB], p. 30). O fonema é o “elemento da linguagem que distingue uma palavra de todas as outras palavras idênticas a ela, no que concerne ao fonema; são elementos diacríticos da linguagem” (CAL [SORB], p. 33).

As composições do sistema da língua, isto é, seus elementos tais como sons, gramática com seus semantemas, morfemas, o gênero, o número e o tempo nunca são positivos. Todos eles têm sua base no “ímpeto dos sujeitos falantes” (CAL [SORB], p. 80). Além disso, na língua “não há palavras dotadas de um ou mais sentidos. Cada palavra só tem sentido enquanto é sustentado nesse sentido por todas as outras” (CAL [SORB], p. 85).

Falar, pela diacronia, é possuir a língua como princípio de distinção. Na expressão falante, princípios, consequências, meios e fins fazem círculo. O momento faz e se desfaz, a operacionalidade acontece. Não há ser positivo, há como que um “pré-ser” no momento da

<sup>126</sup> MOUTINHO, L. D. S. **Razão e experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty...**, pp. 288 – 289.

<sup>127</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 289.

<sup>128</sup> *Id.*, *ibid.*, pp. 291 – 292.

<sup>129</sup> *Id.*, *ibid.*, pp. 297.

*expressão*. “Pré-ser” identificado ao sentido, visto esse último ser o resultado da expressão. O *sentido* é dado antes como diferenciação do que como positividade, é negativo, é diacrítico.

O signo não possui significação por si mesmo. No encontro com outros signos, produzem-se diferenças e “os termos são nela [na linguagem] engendrados apenas pelas diferenças que aparecem entre eles” (LIVS [S], p. 63; p. 39). Há um sistema diacrítico na linguagem e não um sistema positivo, sendo sua unidade formada pela coexistência dos signos entre si e pelo *ímpeto dos sujeitos falantes*.

Os processos do uso da linguagem ocorrem mais por *articulação entre as palavras* do que por justaposição uma a uma. Isso é importante a uma criança que aprende a falar e a perguntar o que é cada coisa. Ela pergunta o que é “isto” ou “aquilo” e nós lhe respondemos pronunciando a palavra referente ao objeto. Ela, para adquirir o sentido do objeto com que teve contato, “fala” pela “primeira vez” a palavra correspondente e assim acontece com os mais variados objetos. Ela estabelece um uso da língua no *seu exercício de diferenciar uma coisa da outra através das palavras*. Ela usa a “língua como estilo de expressão” (LIVS [S], p. 65; p. 40). “No tocante à linguagem, se é a relação lateral do signo com o signo que torna ambos significantes, o sentido só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras”. Destarte, a palavra pode ser entendida como “uma dobra (*pli*) no imenso tecido da fala” (PM, p. 68; p. 42).

Para compreender a própria linguagem seria insuficiente consultar um léxico que propiciasse as “formas conceituais” das palavras. Ao *sujeito falante*, basta que se deixe “envolver por sua vida, por seu movimento de diferenciação e de articulação, por sua gesticulação eloqüente” (LIVS [S], p. 68; p. 42 – 43). Desse modo, a sincronia do sistema linguístico não é dependente de sua diacronia, mas uma está intrinsecamente interligada na outra. Há um fenômeno de “imbricação” entre elas. Essa imbricação manifesta uma opacidade na linguagem, ou seja, ela não é transparente a si mesma. O sentido vive “iminente”<sup>130</sup>, tornando a vida da linguagem “oculta nos signos como dimensão de sua diferenciação ativa, como o princípio de equivalência imanente a sua variação”<sup>131</sup>.

O sentido aparece atrelado às palavras e tal como no enigma de uma charada, necessitamos considerar as palavras reunidas para perceber seu sentido, ou seja, solucionar o enigma. É no *entrecruzamento* das palavras que se encontra o sentido, em que se encontram o

<sup>130</sup> BARBARAS. *L'être du phénomène...*, p. 75.

<sup>131</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 75.

falante e o ouvinte. “O sentido é o movimento total da palavra e o é porque nosso pensamento demora-se na linguagem” e por isso o ultrapassa (LIVS [S], p. 69; p. 43).

O falar torna-se uma posse da língua antes “como princípio de distinção do que como meio de dispor-se de um estoque de palavras” (PM, p. 46; p. 55 – 56). O sentido forma-se de modo “espontâneo”, vive “latente” e resulta da “operacionalidade” do próprio ato de falar (LIVS [S], p. 85; p. 54). Até mesmo o *sujeito falante* precisa “falar” (realizar-se como fala) também para “saber ele mesmo o que visa” (SPHL [S], p. 146; p. 96). O *fenômeno (ou a experiência) da expressão* só pode ocorrer se houver uma *operação de expressão*. Por meio dela, realiza-se a possibilidade da comunicação entre os *sujeitos falantes*. O *fenômeno da expressão* é “uma marcha que cria ela própria seu curso e retoma em si mesma” (PM, p. 120, p. 115). Ele é um movimento por sua própria iniciativa que escapa fora de si, que coincide consigo ou firma-se de ciclo em ciclo, que se retoma aos poucos e se relança como por mistério de racionalidade.

Nesse *fenômeno* ou *experiência* da expressão, se os signos são diacríticos, o sentido vive próximo e distante deles. Próximo porque está “sempre já implicado neles”. Distante porque “não pode mais ser distinguido dos signos e não pode mais ser pólo infinito”<sup>132</sup>. A não presença dos signos é semelhante à quase materialidade do signo. É o papel da distância. Os signos significam porque *coexistem* e estabelecem certa distância entre si, o que caracteriza a diferenciação. As “palavras menos carregam um sentido do que se afastam de outros. O que significa que cada fenômeno linguístico é diferenciação de um momento global de comunicação” (CAL [SORB], p. 87)

Forma-se uma camada de linguagem na relação entre a *língua* e o *sujeito falante*, a qual se dá por meio de *diferenciações*, em um encontro *lateral* dos signos – sua *coexistência* em *entrecruzamento* (articulação da palavra com o conjunto). “A palavra só significa através de toda a instituição da linguagem” (CAL [SORB], p. 76). As palavras, no todo da língua, compõem uma *indivisão* não do modo da identidade de todos os signos entre si, mas por um elemento *diacrítico*, sendo como que um princípio de variação. Para exemplificar o que argumenta, Merleau-Ponty faz uso de uma metáfora planetária: se imaginarmos um dos planetas de nosso sistema solar aniquilado, logo constataremos todo o sistema planetário sofrendo mudanças (CAL [SORB], p. 91).

---

<sup>132</sup>BARBARAS. L’être du phénomène..., p. 74.

Na língua, se cada palavra é “o que as outras não são”, a significação se dá pela relação entre todas elas (CAL [SORB], p. 89). O *fenômeno linguístico* é antes de tudo um *fenômeno de coexistência de uma multiplicidade de signos*, o individual não tem sentido sem a totalidade (CAL [SORB], p. 90). Cada momento do *fenômeno linguístico* é *negativo, diacrítico*. A positividade decorre do fato da *vontade de compreensão mútua entre os sujeitos falantes*. A língua não pode ser pensada como um sistema pré-concebido à disposição do sujeito, mas como “língua falada”, ou seja, “viva”. Ela não é uma entidade, ela é *viva nos sujeitos falantes em seu falar* (CAL [SORB], p. 88).

A língua não é tampouco uma função do *sujeito falante*. Aquele que fala está engajado na comunidade falante, não é proprietário de sua língua, ele é inteiro vontade de ser compreendido e de compreender (o *ímpeto dos sujeitos falantes*). A língua é nem realidade transcendente nem fantasma produzido pelo indivíduo. Ela é manifestação da intersubjetividade. Ela é um *fenômeno de indivisão* entre os homens e, também, entre o mundo e nós que queremos significá-lo. Nessa interpretação da linguagem, ocorre que não há “nem materialização do pensamento nem espiritualização da linguagem; pensamento e linguagem são apenas dois momentos de uma única realidade” (CAL [SORB], p. 90).

Destarte, o indivíduo é nem sujeito nem objeto, é os dois simultaneamente. Nem a linguagem faz o pensamento, nem o pensamento faz a linguagem. O pensamento habita a linguagem e essa se constitui como corpo daquele. O poder expressivo vem pelo fato de cada signo “coexistir com outros signos” (PM, p. 52; p. 59). Isso possibilita afirmar uma convivência entre sujeito e objeto, interior e exterior (CAL [SORB], p. 93). O filósofo pode pensar a relação entre sensibilidade e racionalidade como uma espécie de habitação mútua: nem se deve colocar o *corpo* em primeiro plano nem subordiná-lo à consciência<sup>133</sup>.

Com tudo isso, podemos dizer que através da *experiência da expressão*, Merleau-Ponty cria a possibilidade de pensar a existência de uma *camada de indivisão* que se faz em uma *operacionalidade* (na *operação de expressão*), presente na *experiência de expressão* do artista e, sobretudo, na *experiência do sujeito falante*. Essa *camada de indivisão* não é estabelecida nem pelo sujeito encarnado nem pela figura do mundo, tampouco pode ser dissociada deles. A *camada de indivisão* está identificada ao movimento diacrítico entrecruzado da expressão que integra tanto o sujeito quanto o mundo.

---

<sup>133</sup> Ver página 49 sobre os objetivos de Merleau-Ponty ao se propor pensar a expressão.

A *expressão* conduzirá Merleau-Ponty a pensar uma via desconhecida que ele acostumará a chamar de “selvagem” ou “bruta” em seus últimos escritos. Esses querem manifestar a ideia de uma “dimensão” que está sempre em vias de se fazer, de ser operacionalizada. A *experiência do sujeito falante* conduz a perceber essa dimensão como um contato e uma passagem, visto que há algo para além da concepção de momento positivo. A relação entre fala e língua mostra que há um tipo de camada que não se configura positivamente, mas apenas como uma “passagem-contato” de *indivisão* – no *entrecruzamento* das palavras.

Esse processo que se dá na linguagem pode ser estendido a todo ser sensível, à realidade fenomênica do mundo, pois ele não está totalmente fundado na figura do sujeito. O sujeito é um elemento dentro do processo de expressão em que se forma a *indivisão*. Na *expressão*, a *indivisão* refere-se à existência de uma *camada* ou *dimensão* de *entrecruzamento* e *diferenciação*, configurada no movimento mesmo de um modo de operacionalização que, aqui se identifica com a *operação de expressão*.

Por conta dessas reflexões, o pensamento merleau-pontyano tem a possibilidade do nascimento de “novos” conceitos (*articulações* ou *configurações* como o filósofo pretende chamar) que tentam pensar a natureza ontológica da experiência da *indivisão*.

## *Capítulo IV*

### A EXPERIÊNCIA DA INDIVISÃO COMO INDIVISIBILIDADE CARNAL

*“A verdadeira filosofia = compreender aquilo que faz com que o sair de si seja entrar em si e inversamente. Apreender este quiasma, esta reviravolta. Isto é o espírito.” (VI, 4/Juin/1959, p. 249, p. 188).*

A *experiência da indivisão* se aprofunda com os cursos no *Collège de France* entre os anos de 1956 e 1961, pelos quais Merleau-Ponty busca desenvolver uma reflexão ontológica. Os fundamentos acerca da “experiência corporal” foram colocados nas primeiras obras<sup>134</sup> e suas conquistas foram elevadas através da “experiência da expressão”, como vimos. Uma primeira preocupação era quanto ao conceito de natureza.

O curso *A Natureza ou o mundo do silêncio*, título dado à introdução aos dois cursos sobre *O Conceito de Natureza* (1957 – 1960), parece marcar a direção da reflexão pelo tema da ontologia. Os cursos de 1959 a 1961 focam-se na ontologia contemporânea (Husserl, Heidegger e escritores franceses como Proust e Válerly) e na ontologia cartesiana (Descartes).

Com o termo ontologia, Merleau-Ponty refere-se à “consideração do todo e de suas articulações para além das categorias de substância, de sujeito-objeto, de causa, i. e., metafísica no sentido clássico” (NC, p. 37). Quanto à questão do ser, Merleau-Ponty afirma que o objetivo é ensaiar e “explicitar um mistério (e que é seu), a saber, sua relação com o ser indiretamente atestada por certas recorrências de um ponto a outro da obra” (NC, p. 224). Trata-se não de falar do ser, mas da experiência do ser, da experiência humana como ontológica, ou seja, indissociável do Ser<sup>135</sup>. A experiência humana, além de ser corporeidade e expressividade, é uma experiência do Ser. A exploração dessa experiência só é possível indiretamente, segundo Merleau-Ponty. Só é possível tratar do Ser através dos seres. Se assim é, o ‘Ser’ não é identificado a uma entidade positiva ou a uma substância, mas relacionado a um modo “indiviso” de ser. Parece-nos que o ponto que possibilitará ao filósofo desenvolver uma ontologia é a indivisão.

---

<sup>134</sup> É preciso recordar que nesse período, Merleau-Ponty está preocupado com os limites dessas mesmas obras, sobretudo, a *Fenomenologia da Percepção*: “Os problemas colocados na PhP são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’”. Para ele, era necessário compreender o “tecido comum” em que se formam tanto a objetividade quanto a subjetividade (VI, jul/1959, p. 250; p. 189).

<sup>135</sup> HEIDSIECK, F. *L’ontologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1971, p. 130.

Para compreender como Merleau-Ponty pensa a indivisão é necessário explorar *O Visível e o Invisível*<sup>136</sup>, sobretudo, a quarta parte *L'entrelacs – Le chiasme* e nas *Notas de Trabalho de 1960*<sup>137</sup>, ao final dessa obra. Nelas (quarta parte e notas), ele começa a estabelecer novos conceitos de modo a caracterizar uma reflexão ontológica<sup>138</sup>. Todavia, há dificuldade em estabelecer precisamente o que Merleau-Ponty quis dizer com os conceitos ali cunhados, pois *O Visível e o Invisível* tem um caráter “esboçal” e “prospectivo”. Esboçal porque o autor morreu repentinamente, em 8 de maio de 1961, deixando a obra inacabada; “prospectivo” pois as notas de trabalho e as diversas correções no corpo do texto (quatro partes) ensaiam o que ele pretendia elaborar.

Essa obra pode ser iluminada pelas anotações de preparação aos *Cursos no Collège de France*. Boa parte deles se encontra depositado na *Biblioteca Nacional da França*. Constanam de textos manuscritos pelo filósofo<sup>139</sup>. As publicações como *La Nature* e *Notes de Cours (1959 – 1961)* compõem-se de textos estabelecidos por seus ouvintes, cujas anotações foram confrontadas com os manuscritos originais.

Podemos dizer que os “cursos”, sobretudo os cursos de 1957 a 1961, procuram estabelecer possibilidades para a elaboração de uma filosofia capaz de superar as dicotomias da metafísica clássica<sup>140</sup>, de tratar do tema do Ser e, enfim, “determinar o estatuto ontológico da percepção e do mundo percebido”<sup>141</sup>.

---

<sup>136</sup> Essa obra parece estar envolvida no contexto das pretensões descritas nos *Inédits* – candidatura ao *Collège de France*. Ela, possivelmente, seria parte da *Teoria da Verdade*. Rever nossa introdução ao *Capítulo III*, página 47.

<sup>137</sup> As “*Notas de Trabalho*” inseridas em *O Visível e o Invisível* datam desde janeiro de 1959 até dezembro de 1960, seguidas de algumas notas de março de 1961. As notas de 1960 concentram-se, em sua maior parte, nos conceitos de visível e invisível, carne e no tema da ontologia. Além disso, como diz Claude Imbert, elas constituem um “laboratório filosófico” que passam a ideia do pensar como uma “elaboração infinita”. Ver IMBERT, C. **Maurice Merleau-Ponty**. Paris: ADPF/Ministère des Affaires Étrangères, 2005, p. 66 – 67.

<sup>138</sup> Alain Flajoliet e Barbaras, afirmam “*L'entrelacs - Le chiasme*” como fundamental para entender o pensamento de Merleau-Ponty quanto à temática da carne. Ver FLAJOLIET. **La récession à la chair et les difficultés de constitution de l'ontologie**. In: *Chiasmi 2003*, p. 133. Ver BARBARAS. **De l'être du phénomène...**, p. 175.

<sup>139</sup> Atualmente, a renovação da interpretação dos escritos e temas merleau-pontyanos deve-se ao fato da pesquisa de seus “inéditos” – na maioria, cursos e notas de preparação para os mesmos ou para obras. Ele deixou mais de 4.000 folhetos ou folhas escritas. Ver SAINT AUBERT. **Conscience et expression chez Merleau-Ponty – L'apport du cours inédit sur *Le Monde Sensible et Le Monde de l'Expression***. *Chiasmi 10*, p. 85.

<sup>140</sup> Como dissemos no primeiro capítulo, a relação sujeito-objeto e, sobretudo, as relações entre exterior e interior. Merleau-Ponty busca aquilo mesmo que ele próprio afirmou de Husserl: “um método que permita pensar tanto a exterioridade quanto a interioridade” Ver MERLEAU-PONTY. **Ciências do homem e fenomenologia**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.

<sup>141</sup> Sombra vê essa determinação como um dos grandes objetivos decorrentes dos cursos. Ver SOMBRA. **A subjetividade corpórea...**, p. 148. Podemos afirmar que seu projeto era elaborar uma nova filosofia partindo “dos resultados da PhP [Fenomenologia da Percepção]” e “transformá-los em ontologia”: indo “do percebido ao

Nesse sentido, nesta última parte de nosso trabalho, exploramos a indivisão nas reflexões de *O Visível e o Invisível*, sobretudo na quarta parte, “*L’entrelacs – Le chiasme*” e nas “*Notas de Trabalho*”, fazendo incursões em anotações de cursos. Embora toquemos no tema da ontologia, nosso foco aqui é explicitar a *experiência da indivisão*, o que dará ao tema do ser um caráter indireto.

#### 4.1. A fé perceptiva e a necessidade da sobre-reflexão

A *Fenomenologia da Percepção* afirmava a “fé” no percebido. O percebido está sempre aquém da dúvida e da demonstração, como vimos no primeiro capítulo. Perceber as coisas é percebê-las em sua realidade, isto é, em sua facticidade<sup>142</sup>. A “fé perceptiva”, anunciada nas primeiras páginas de *O Visível e o Invisível*, descende da ideia de “fé” ou “opinião originária”, sem a qual, “faltaria o índice de realidade” ao percebido. Essa fé “é o movimento que nos leva para além da subjetividade, que nos instala no mundo antes de toda ciência e de toda verificação (...) ou que, ao contrário, se afunda em nossas aparências privadas (PhP, p. 401; p. 459).

Ela nos dá “a certeza perceptiva” das características do percebido (PhP, p. 432 – 433; p. 501 – 502) e até mesmo dos possíveis percebidos. A possibilidade é nada mais que a “certeza de uma possibilidade”, o mesmo que dizer a “possibilidade de uma certeza” (PhP, p.

---

ser bruto; do corpo-sujeito ao ser indiviso”, “numa circularidade” (A). Para isso, ele pretende rejeitar as explicações monistas e dualistas e até a dialética de traços hegelianos em que se vai do espírito à existência (B). O filósofo planejava uma filosofia que não fosse 1) “do para si e do para outrem, mas uma filosofia do *Füreinander*” (um pelo outro ou um para o outro) (ou *Ineinander* – um (para dentro do outro), nela 2) “outrem é absolutamente”: “Dado a si mesmo como aquele que não é originariamente doável” e, por fim, em que a 3) “corporeidade deduzida da pluralidade de sujeitos” (C). Ver **Notas inéditas de Merleau-Ponty**. In: *FERRAZ, M. S. A. Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Tese. FFLCH/Departamento de Filosofia: USP, 2008, (A) **Nota n. 13 – 7/10/1958, Mercredi, p. 254;** (B) p. 255; (C) **Nota 92ª, 11/01/1959**, p. 255.

<sup>142</sup> Para entender os termos “realidade” e “coisa” é significativo visitar o trecho a seguir: “...o núcleo de realidade: uma coisa é coisa porque, o que quer que nos diga, ela o diz pela própria organização de seus aspectos sensíveis. O ‘real’ é este meio em que cada coisa é não apenas inseparável das outras, mas de alguma maneira sinônima das outras, em que os ‘aspectos’ se significam uns aos outros em uma equivalência absoluta; ele é a plenitude intransponível: impossível descrever completamente a cor do tapete sem dizer que ela é cor de um tapete, de um tapete de lã, e sem implicar nessa cor um certo valor tátil, um certo peso, uma certa resistência ao som. A coisa é este gênero de ser no qual a definição completa de um atributo exige a definição do sujeito inteiro e em que, por conseguinte, o sentido não se distingue da aparência total...” (PhP, p. 379; p. 433).

434; p. 501). A própria possibilidade de negação do percebido ocorre, diz o filósofo, porque “há algo” (PhP, p. 418; p. 483). Como ele mesmo diz, “não saímos do ser”, ou seja, daquilo que é, do “há algo” (PhP, p. 460, p. 534).

Em *O Visível e o Invisível*, a perspectiva deste “há” refere-se a uma constatação ou convicção ontológica. Essa convicção é “fê perceptiva”, sendo a “fê no sentido do que existe anterior a qualquer posição” (VI, p. 17; p. 15). Antes de tudo “há algo” (VI, p. 91; p. 70), “há alguma coisa” (VI, p. 145; p. 109) ou simplesmente “há” [*Il y a*] (VI, p. 56, p. 117, p. 187; p. 44, p. 89, p. 140)<sup>143</sup>. O “há” é a formulação merleau-pontyana para a convicção ontológica da existência de algo. O “há” significa que há impossibilidade do não-senso ou do vazio ontológico (VI, p. 154; p. 115). *Há ser e há o mundo (o mundo vivido, como vimos)*<sup>144</sup>. Não é a concepção de ser e de mundo que importa a nosso autor, mas a experiência do ser e do mundo como parte “no tecido de nossa vida” (VI, p. 155; p. 116).

A “fê perceptiva” é o que possibilita a constatação do “há”. No entanto, encontramos um problema/desafio na passagem da “fê” à formulação conceitual. No plano do vivido, sabemos o que é o “há”, contudo, quando queremos comunicá-lo, enfrentamos uma tarefa complexa<sup>145</sup> (VI, p. 169; p. 126). O problema consiste em formular conceitos que mantenham a relação da experiência vivida do “há”.

É preciso pensar o enigma das nossas interrogações: o que é este nós, este ver, esta coisa e este mundo, assumindo a dupla “verdade” de “que o mundo é o que vemos e que, contudo, precisamos aprender a vê-lo”. O desafio consiste em “conduzir à expressão” às “próprias coisas, do fundo de seu silêncio” (VI, p. 18; p. 16). Para Merleau-Ponty, não há outro modo senão compreender os “vínculos” entre *nós* e o *há*. Existem “poderes ocultos” entre nós e as coisas, afirma ele (VI, p. 22; p. 20). Explorar o “vínculo oculto” significa fazer um “exame radical de nossa pertença ao mundo” (VI, p. 47; p. 37).

Na *Fenomenologia da Percepção*, esse “exame radical” é a “reflexão radical”, ou seja, “reaprender enquanto estou prestes a formar e formular a idéia do sujeito e a do objeto; ela

<sup>143</sup> As três primeiras paginações entre vírgulas referem-se ao original, as outras três, após o ponto e vírgula, à tradução.

<sup>144</sup> Ver SOMBRA. **A subjetividade corpórea...**, p. 148.

<sup>145</sup> “[Incessantemente, vê-se o filósofo] obrigado a rever e redefinir as noções mais fundadas, criar novas, com novas palavras para designá-las, empreender uma verdadeira reforma do entendimento, ao término da qual a evidência do mundo, que parecia a mais clara das verdades, surge apoiada em pensamentos aparentemente os mais sofisticados, onde o homem natural não mais se reconhece, o que vem reavivar o mau humor contra a filosofia, e a censura, que sempre se lhe faz, de inverter os papéis do claro e do obscuro” (VI, p. 17 – 18; p. 16).

ilumina a fonte dessas duas idéias, ela é reflexão não apenas operante, mas ainda consciente de si mesma em sua operação” (PhP, p.; p. 295 – 296).

Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty fala em “sobre-reflexão” – *surréflexion* (VI, p. 69; p. 53). Ela é o próprio modo de ser da filosofia como filosofia interrogativa. Seu modo é o esforço por

considerar as noções solidárias de ativo e passivo, de tal maneira que não nos coloquem mais diante da antinomia de uma filosofia que explica o ser e a verdade, mas que não explica o mundo, e de uma filosofia que explica o mundo, mas nos desenraiza do ser e da verdade (VI, p. 66; p. 51).

Ela é um modo de operar que tenta formular a união (ou a reunião) entre o âmbito da reflexão e o do vivido (da *fé perceptiva*, do “há”), que veja esses elementos em uma relação recíproca (VI, p. 56; p. 44). Como a “reflexão radical” da obra de 1945, a “sobre-reflexão” deve ser aquela que recupera a si mesma como esforço de recuperação (VI, p. 54; p. 42), mostrando nosso *vínculo natal* com o mundo e com as coisas.

A *sobre-reflexão* leva em conta tanto a coisa quanto a percepção bruta, não corta “o vínculo orgânico” entre percepção e coisa, entre percepção e mundo, é aquela que trata

a transcendência do mundo como transcendência, (...) falar desta não segundo a lei das significações das palavras inerentes à linguagem dada, mas por um esforço, talvez difícil, que as emprega para exprimir além delas mesmo nosso contato mudo com as coisas, quando ainda não são coisas ditas (VI, p. 60; p. 46).

Reúnem-se na *sobre-reflexão* tanto a via da *percepção* quanto a via da *expressão*. Tratar a transcendência do mundo como transcendência é o horizonte da percepção. Na *Fenomenologia da Percepção*, o filósofo afirmava a transcendência como “o movimento profundo (...) que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (PhP, p. 136; p. 504). A *percepção do corpo próprio – o corpo fenomenal* – é o ser de possibilidades tanto para o contato consigo quanto para a abertura ao mundo, pois ele é *motriz, espacial, e senciente*. Pela *expressão*, o sentido das coisas e do mundo vinha à tona pela *operacionalidade da fala* em uma *lógica do deciframento*. À medida que Merleau-Ponty pensava essa *operacionalidade* no seio da língua esposada pelo *sujeito falante*, descobria a existência de um terreno de *diacriticidade* ou *diferenciação*, constitutiva de uma *camada de indivisão*. A *diacriticidade* é como que os fios que tecem essa camada. Esses fios carregam traços de silêncio e de distanciamento, uma vez que os signos na expressão se fazem

por certa diferença manifestada no entrecruzamento entre eles. Merleau-Ponty, com a *sobre-reflexão*, em *O Visível e o Invisível*, pretende pensar isso que está silêncio: o sentido ainda oculto, o sentido mudo das coisas <sup>146</sup> (VI, Jan/1960 <sup>147</sup>, p. 280; p. 212). A *sobre-reflexão* precisa compreender também “nosso contato mudo com as coisas”.

Dessa forma, a *sobre-reflexão* é uma espécie de reflexão transcendental total: o esforço por revelar “o segredo de nossa ligação perceptiva” com o mundo, uma “ligação pré-lógica”, mergulhando “no mundo ao invés de dominá-lo”, descendo “em sua direção tal como ele é ao invés de ascender a uma possibilidade prévia de pensá-lo”; significa também entrar “na floresta das referências que nossa interrogação levante nele,” e fazer dizer, enfim, “o que em seu silêncio ele quer dizer...” (VI, p. 60; p. 47). A “*surréflexion*” deve conduzir ao “original do mundo”, um tipo de “pré-ordenação” (VI, p. 64; p. 50), evidenciando que “nossa segurança de estar na verdade e a nossa de estar no mundo é uma só” (VI, p. 28, p. 24).

O original relaciona-se ao “ser”. O ser em Merleau-Ponty, em *O Visível e o Invisível*, refere-se ao “sistema das perspectivas que me introduzem nele” (VI, p. 114; p. 87). O ser integral é percebido “na intersecção de minhas visões e na intersecção delas com as dos outros, na intersecção de meus atos e na intersecção de meus atos e os dos outros, que o mundo sensível e o mundo histórico sejam sempre intermundos” (VI, p. 114; p. 87). O “há” designa também a fórmula ontológica: “há o ser, há o mundo, há alguma coisa, no sentido forte em que o grego fala de *Tô legein*, há coesão, há sentido” (VI, p. 119; p. 90). O “ser” possui realidade em um cruzamento entre elementos ou se identifica a um “entre-dois” <sup>148</sup>.

Pensar o “entre-dois”, significa compreender a formação do ser em uma espécie de dimensão de entrelaçamento “entre espírito e mundo” (VI, p. 70; p. 54) e exprimir a frequentação do mundo em mim e de mim nele, de mim ao outro, e do outro a mim (VI, p. 72; p. 56). Trata-se de pensar a “dupla polaridade” manifestada na experiência, aquela em que “sair de si é entrar em si” (VI, p. 73; p. 56).

<sup>146</sup> O termo “transcendência”, em *O Visível e o Invisível*, parece estar ligado a essa questão do silêncio e também ao tema da “diacriticidade”. Dupond afirma a transcendência como “identidade na diferença”, como a relação de “quiasma ou reversibilidade do vidente e do visível”. Ver DUPOND. **Dictionnaire Merleau-Ponty...**, p. 216.

<sup>147</sup> Nessa nota, relacionam-se vários temas. Para exemplificar, vemos os temas do “movimento”, o de “campo sensível”, “transcendência”, “encarnação” e “endo-ontologia”. Essa nota vale um estudo mais apurado.

<sup>148</sup> IMBERT, Claude. **Maurice Merleau-Ponty**. Paris: ADPF/Ministère des Affaires Étrangères, 2005, p. 37

#### 4.2. *Tocar o tocar: a reflexividade e a reversibilidade como características da indivisão*

Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty continua explorando a experiência corporal referente à característica da sensibilidade, especificamente, o “ver” e o “tocar”. “Ver” e “tocar” são experiências sensíveis trabalhadas desde a *Fenomenologia da Percepção*, como vimos na terceira parte do segundo capítulo.

O “tocar”, na *Fenomenologia da Percepção*, foi pensado a partir das “sensações duplas” – as mãos que se tocam. Ao pressionar uma mão contra a outra, temos um tipo de “organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de ‘tocante’ e de ‘tocada’” (PhP, p. 122; p. 137). Esse exemplo dado por Merleau-Ponty, extraído da obra *Ideen II* de Husserl<sup>149</sup>, abre a possibilidade da sutil hipótese: o *corpo* (*o corpo fenomenal*) não apenas sente as coisas sentindo-se e vice-versa como também sente o próprio tocar. Em outras palavras, apreende o modo de ser do sensível, pois vive um vínculo secreto com o mundo<sup>150</sup>. Merleau-Ponty percebia que o *corpo* transcende-se como objeto, sendo ele mesmo o *sujeito da percepção*, o *sujeito da significação* e o *sujeito da expressão*. Porém, isso não parecia suficiente para explicar “como” se dá o encontro da percepção com o mundo sensível.

Em *O Visível e o Invisível*, nas primeiras páginas, o exemplo das mãos “tocantes-tocadas” é retomado<sup>151</sup>:

Se minha mão esquerda toca a minha mão direita e se de repente quero, com a mão direita, captar o trabalho que a esquerda realiza ao tocá-la, esta reflexão do corpo sobre si mesmo sempre aborta no último momento: no momento em que sinto minha mão esquerda com a direita, correspondentemente paro de tocar minha mão direita com a esquerda. Mas este malogro de último instante não retira toda a verdade a esse meu pressentimento de poder tocar-me tocando: meu corpo não percebe, mas está como que construído em torno da percepção que se patenteia através dele: por todo o seu arranjo interno, por seus circuitos sensori-motores, pelas vias de retorno que controlam e relançam os movimentos, ele se prepara, por assim dizer, para uma percepção de si, mesmo se nunca é ele que ele próprio percebe ou ele quem o percebe. Antes da ciência do corpo – que implica a relação com outrem, a experiência de minha carne como ganga de minha percepção ensinou-me que a

<sup>149</sup> Merleau-Ponty leu essa obra ainda nos “manuscritos originais”, os chamados, posteriormente, *Inédits* (*Inédits*) de Husserl. Ver a *Fenomenologia da Percepção*, p. 121; p. 623 – 624.

<sup>150</sup> Merleau-Ponty pensava também acerca dos significados da *aloquiria* em que o paciente sente, na mão oposta, os estímulos aplicados na outra (PhP, p. 127; p. 143). Com essa experiência, Merleau-Ponty afirmava um “tato cognoscente” associado a uma unidade pré-objetiva entre corpo e coisa. Ver PhP, 370; p. 422.

<sup>151</sup> Exemplo localizado em *O Visível e o Invisível*: p. 24 – 25; p. 20 – 21 / p. 183; p. 137 / p. 192; p. 143. O ponto e vírgula separam o texto no original francês da tradução brasileira.

percepção não nasce em qualquer lugar, mas emerge no recesso de um corpo. (VI, p. 24 – 25; p. 20 – 21).

A experiência do tocar escapa, esvai-se no próprio momento de tocar. Mas isso não quer dizer que o tocar não exista ou que seja falso. Há, talvez, um momento de neutralidade no ato de tocar. Merleau-Ponty afirma a existência de uma espécie de “intocável” do tocar.

Embora eu não possa tocar no meu movimento, este movimento está inteiramente tecido de contatos comigo – É preciso compreender o tocar-se e o tocar como avesso um do outro – A negatividade que habita o tocar (e que eu não devo minimizar: é ela que faz com que meu corpo não seja fato empírico, que tenha significação ontológica), o intocável do tocar, o invisível da visão, o inconsciente da consciência (o seu *punctum caecum* central, essa cegueira que a faz consciência, isto é, obtenção indireta e *invertida* de todas as coisas) é o *outro* lado ou o *avesso* (ou a outra dimensionalidade) do Ser sensível (VI, Maio/1960, p. 303; p. 230 – 231).

Tocamos o “intocável” porque, pelo sentir corporal, especificamente pelas mãos que se tocam, ocorre um “fenômeno de reflexão” ou mesmo a “reflexividade” (reflexão do corpo sobre si). A *reflexividade* significa que “o corpo sentido e o corpo que sente são como o direito e o avesso”, são como “dois segmentos de um único percurso circular” (VI, p. 80; p. 134). Nem a mão direita nem a esquerda percebem-se sozinhas, mas no contato com a outra, no contato mesmo do sentir, ou melhor, no sensível. Tocar e tocar-se são lados de um mesmo elemento. A mão que toca e a mão que é tocada não podem ser mais distinguidas, ou seja, dizer qual é tocante ou qual é tocada. Mas isso não quer dizer que as duas mãos coincidem, seja no corpo ou na “consciência”. Elas se fazem no próprio ato de tocar.

Essas ideias reforçam o *corpo* como “cognoscente”, como vimos no segundo capítulo. O *corpo conhece* no ato reflexivo do tocar. Quando dissemos que o *corpo* toca tocando-se, equivale a dizer que ele toca o próprio tocar, isto é, o próprio *sensível* e conhece o significado do próprio *sentir*, *ele sente o ser do sensível* desde o interior deste. Por isso, Merleau-Ponty pode dizer que “as coisas são o prolongamento de meu corpo e meu corpo o prolongamento do mundo, através dele o mundo rodeia-me” (VI, Maio/1960, p. 303; p. 230).

Isso é possível porque, na “reflexividade” do tocar, o *corpo* mostra-se como “campo, isto é, um sensível que é dimensional por si próprio” (VI, p. 308; p. 234). O *corpo* é um “sensível dimensional”, isto é, “a relação do meu corpo como sensível com seu corpo como

sentiente <sup>152</sup> (este corpo que toco, este que toca) = imersão do ser-tocado no ser-tocante e do ser-tocante no ser-tocado. A sensorialidade” como “sua vida a si” é a de “um si que possui um entorno, que é o avesso desse entorno” (VI, p. 308; p. 234). Há uma relação de pertença entre o “si” e o “entorno” de tal modo que os dois formam uma dimensão. A *reflexividade* torna possível a relação com o mundo, com as coisas e com o outro (e também com o Ser):

Se minha mão esquerda pode tocar minha mão direita enquanto ela apalpa os tangíveis, tocá-la tocando, voltar para ela sua palpação, por que, tocando a mão do outro, nela também não tocaria o mesmo poder de esposar as coisas que toquei na minha? É verdade que “as coisas” de que se trata são minhas, que toda a operação se passa, como se diz, “em mim”, em minha paisagem, ao passo que agora se trata de nela instaurar um outro. Quando uma de minhas mãos toca a outra, ao contrário, o mundo de cada uma se abre para o da outra, já que a operação é reversível à vontade, pertencendo ambas, como se diz, a um único espaço de consciência, pois um só homem toca uma única coisa por intermédio das duas. Mas para que minhas duas mãos se abram para um único mundo, não basta que sejam dadas a uma única *consciência*: ou então também desapareceria a dificuldade em pauta; sendo os outros corpos conhecidos por mim do mesmo modo que o meu, seria ainda ao mesmo mundo que eu e eles nos reportaríamos (VI, p. 183; p. 137).

Há uma reversão das mãos em um tipo de “circularidade” <sup>153</sup>, de “esposamento” em que se abrem os mundos de ambas. Por extensão, esse círculo de esposamento ocorre entre os *corpos tocantes e tocados*, tornando possível a “intercorporeidade” e o “intermundo” como momento de envolvimento, do *senciente* no *sensível*. A *intercorporeidade* refere-se à relação “intercorporal” desenhada “entre os seres humanos ou mesmo entre os seres de uma mesma espécie ou de espécies diferentes (a *interanimalidade*)” <sup>154</sup>. A *intercorporeidade* está ligada às pesquisas-conquistas do *corpo-próprio* ou *corpo fenomenal*, as quais mostram, como vimos, *um tipo de comunhão ou de unidade (com outros corpos) que se manifesta pela motricidade, espacialidade, sensibilidade e expressividade corporais*. Por consequência, ela também se relaciona ao âmbito social e político <sup>155</sup>. O *intermundo*, termo menos comum em sua filosofia, referia-se, na *Fenomenologia da Percepção* (PhP, p. 414; p. 478) e até o começo de *O Visível*

<sup>152</sup> A tradução de *O Visível e o Invisível*, da editora *Perspectiva*, opta por “sentiente” para o termo francês “sentant” usado por Merleau-Ponty. Conferir páginas 133, 138 e 154, por exemplo. Em *O Olho e o Espírito*, tradução da Cosac & Naify, o termo usado é “senciente”, tal como parece ser a tendência atual. Cf. *O Olho e o Espírito*, p.17. Rever nota 84.

<sup>153</sup> Na década de 50, quando Merleau-Ponty participava de congressos e colóquios, parecia ser comum tratar a filosofia de nosso autor como “filosofia da ambiguidade”. Queremos chamar a atenção para o esclarecimento feito pelo próprio em uma abertura para questionamentos após a conferência *O homem e a adversidade*: “Há uma relação circular e é isso que eu chamei de ambiguidade” (P2, p. 330). Em outro momento, ao falar sobre o uso do termo ambiguidade na sua conferência, afirma “eu empreguei a palavra a título de adjetivo (...) eu nunca disse: vou fazer uma filosofia da ambiguidade” (P2, p. 333)

<sup>154</sup> DUPOND. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 44.

<sup>155</sup> Ver o *Anexo I (página 109)*, a entrevista de Merleau-Ponty, *A filosofia e a política são solidárias*.

e o *Invisível* (VI, p. 72; p. 55) ao “lugar” em que eu e outrem (o outro) nos encontramos e estabelecemos relações. No próprio desenvolvimento do texto de *O Visível e o Invisível*, o “onde” se transforma em “intersecção”<sup>156</sup>, uma espécie de “*não-localizável*”, ponto de encontro, nó de uma relação ou ainda um modo de *indivisão*.

A *intercorporeidade* e o *intermundo* mostram a ideia de uma relação que extrapola a relação de si a si do *corpo*. É aqui que o tema da “intencionalidade” foi potencializado. Como dissemos na *terceira parte* do *primeiro capítulo*, a *experiência da indivisão* descende da *intencionalidade*. O *corpo fenomenal* propiciou ao filósofo pensar um tipo de *unidade* existente “de si a si” (o sujeito como corpo) e de *comunhão* com o mundo, com as coisas e com os outros – *um modo de indivisão fundado na corporeidade*. Pensar o *sentido* da *expressão*, sob a ótica da *experiência do sujeito falante* possibilitou entender a *operação de expressão* – a *operacionalidade* – como o ponto ou *momento da indivisão*. O *esposamento* da língua pelo *sujeito falante* mostrou que a *expressão* como *modo de indivisão* está alicerçada em uma *camada de indivisão* tecida de fios *diacríticos* e de um *entrecruzamento* entre os elementos que compõem essa camada. A *intencionalidade* está identificada à *operacionalidade* realizada na *corporeidade* e na *expressão*. Na medida em que a *operacionalidade* indica uma camada ou dimensão, essa *intencionalidade operante* se confunde com a *experiência de indivisão*. A nossa relação intencional com o mundo é, na verdade, uma relação indivisa.

Para aglutinar essa dinamicidade da *experiência da indivisão*, Merleau-Ponty, em *O Visível e o Invisível*, usa o termo “reversibilidade”. É graças à

possibilidade de reversão [*ou reversibilidade*]<sup>157</sup>, de reconversão de sua linguagem (...), possibilidade de reportar e de revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros, mas é por ele envolvido, colhido nele, constituindo, todos juntos, um Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral. Ora essa generalidade que faz a unidade de meu corpo, por que não se abriria ela a outros corpos? O aperto de mãos também é reversível, posso sentir-me tocado ao mesmo tempo que toco e, por certo, não existe um grande animal de que nossos corpos sejam os órgãos, como as mãos, os olhos o são cada um deles. Por que não existiria a sinergia entre diferentes organismos, já que é possível no interior de cada um? Suas paisagens se cruzam, suas ações e suas paixões se ajustam exatamente: isto é possível desde que se pare de definir primordialmente o sentir pela pertencença à mesma “consciência”, compreendendo-o, ao contrário, como retorno sobre si no visível, aderência carnal do sentiente ao sentido e do sentido ao sentiente. Porquanto recobrimento e fissão, identidade e diferença, essa

---

<sup>156</sup> A palavra intersecção pode ser pensada na ótica da *diacriticidade* e do *entrecruzamento*, temas discutidos no *Capítulo III*, item 3.3.

<sup>157</sup> Acréscimo nosso.

aderência faz brotar um raio de luz natural que ilumina toda carne, não apenas a minha (VI, p. 184 – 185; p. 138).

O termo “reversibilidade” expressa abrangência maior que o termo “reflexividade”. Enquanto o segundo está ligado à experiência corporal de si a si, o primeiro manifesta que toda relação sensível é “reversibilidade”. Tocar não é apenas sentir o tocado, é também “tocar o outro lado”, isto é, tocar o próprio avesso de si mesmo, tocar o seu próprio constitutivo, o sensível mesmo. Em um só momento, toca-se o ser do sensível desde o interior. Pela *reversibilidade*, o ser do *sensível* e o próprio *senciente* se percebem como *dimensionalidades*.

A *reversibilidade* conduz a uma *dimensionalidade* sinônima de indivisibilidade, uma indivisão das oposições. Se assim não é, como Merleau-Ponty pode falar de uma união ou “reunião”, ao mesmo tempo, cisão e ajuntamento, identidade e diferença senão como *indivisibilidade*? Essa *indivisibilidade* é formada pelo que Merleau-Ponty chama, através da *reversibilidade*, de “aderência carnal”<sup>158</sup> ou, simplesmente, de “carne”.

#### 4.3. *A indivisão como dimensionalidade carnal*

O conceito de “carne” parece desempenhar uma chave de pensamento do último período da filosofia merleau-pontyana. O conceito de “carne” é “entronizado”<sup>159</sup> em *O homem e adversidade*<sup>160</sup>, conferência de 10 de setembro de 1951, nos *Encontros Internacionais de Genebra*:

Nosso século apagou a linha divisória entre o “corpo” e o “espírito” e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo,

---

<sup>158</sup> Para Shôichi Matsuba, a possibilidade do conceito de carne advém da reversibilidade mesma, isto é, da “possibilidade de ser tocante e tocada”. Ver MATSUBA. **Possibilité de la “communauté charnelle”**. In: *Chiasmi 11*, p. 409.

<sup>159</sup> SAINT AUBERT. **Conscience et expression chez Merleau-Ponty...**, *Chiasmi 10*, p. 87.

<sup>160</sup> Este artigo, inserido na obra *Signos*, de 1960, versa sobre três assuntos: o corpo, a linguagem e a história, centrando a reflexão respectivamente no gesto, na palavra e na obra e, por fim, na verdade. Ver MERLEAU-PONTY. **Signes**. Gallimard, pp. 365 – 396; Martins Fontes, pp. p. 253 – 275.

sempre associada, até nos seus modos mais carnis, às relações das pessoas. Para muitos pensadores, no fim do século XIX, o corpo era um pedaço de matéria um feixe de mecanismos. O século XX restaurou e aprofundou a noção de carne, ou seja, do corpo animado (PhOmb [S], p. 369 – 370; p. 256).

Na sequência a essas afirmações, o filósofo pensa o sentido da obra de Freud e faz algumas incursões acerca de escritores franceses como Proust, Gide, Valéry e Mauraux (PhOmb [S], p. 375 – 378, p. 260 – 262). Com todos eles, Merleau-Ponty quer ressaltar as significativas reflexões acerca do corpo. Em Freud, ou melhor, “com a psicanálise, o espírito introduz-se no corpo, assim como inversamente, o corpo introduz-se no espírito” (PhOmb [S], p. 373; p. 259) e percebe-se ainda que a sexualidade humana é a nossa maneira carnal de “viver a relação com o outro” (PhOmb [S], p. 375; p. 260); Proust explora a relação entre corpo e tempo (PhOmb [S], p. 376; p. 260); Gide trabalha a “estranha experiência, a expressão, o momento em que a cor e a carne começam a falar aos olhos e ao corpo” (PhOmb [S], p. 376; p. 261); Valéry fala “do corpo, como de um ser de duas faces, responsável por muitos absurdos, mas também por nossas mais seguras realizações” e, ainda, que “a consciência do corpo é inevitavelmente obsessão pelo outro” (PhOmb [S], p. 377; p. 261) <sup>161</sup>.

Isso nos mostra que o conceito de “carne” foi gestado em um amplo diálogo com outras áreas do saber <sup>162</sup>. O tema da *encarnação*, explorado desde a *Fenomenologia da*

<sup>161</sup> Para Emmanuel Alloa, o tema da carne emerge das influências de Gabriel Marcel e Paul Claudel, além das já reconhecidas, Husserl e Sartre. Ver seu artigo **La chair comme diacritique incarné**. In: *Chiasmi 11*, p. 251. Consultando a obra de Marcel, encontramos elementos que sustentam essa afirmação. Na segunda parte de *Journal Métaphysique*, Marcel pensa aspectos que o racionalismo escamoteia e coloca como anomalia. Um desses é o “problema de meu corpo”. Ver MARCEL. **Journal Métaphysique**. 11<sup>a</sup> Edition. Paris: NRF/Gallimard, 1927. Ver também MARCEL. **Diário Metafísico** (1928 – 1933). Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 132, nota de 15 de novembro, p. 144, nota de 22 de dezembro). Em outra obra, *Filosofia Concreta* (tradução espanhola da obra *Du refus a l’invocation*), no artigo *O ser encarnado, ponto central da reflexão metafísica*, ele pensa o que significa “ser si mesmo” (p. 26) que após breves argumentações equivale dizer “meu corpo” (p. 29). Mais a frente ele afirma: “ser encarnado é aparecer-se como corpo” (p. 30) e ainda, “atreve-se a chamar”, diz Marcel, “corpo-sujeito, o corpo que sou sem poder me identificar com ele...” (p. 37). Ver MARCEL. **Filosofia Concreta**. Madrid: Revista de Occidente, 1959, pp. 21 – 50.

<sup>162</sup> Em *A ontologia cartesiana e a ontologia hoje* (1960 – 61), curso ministrado no *Collège de France*, Merleau-Ponty expõe sobre “o pensamento fundamental na arte” – *arte-pintura e literatura*, antes de explorar a ontologia cartesiana. Nesse curso, o foco é a visão – *o ver* e seus significados ontológicos. Ele convoca autores como Proust, Valéry, Claudel, Claude Simon para elaborar uma “formulação mais precisa” da ontologia da época (NC, p. 392). Em *Anexo* a esse curso (uma nota de trabalho), o filósofo indica os autores que se ligam às reflexões que ele propõe em *O Visível e o Invisível*: “Filosofia (...) inseparável da expressão literária, i.e., da expressão indireta” (NC, p. 391); “Nas artes: [no] cinema: ontologia do cinema – a questão do movimento no cinema”; “pintura: dialética do visível e do invisível”; “Proust: as essências carnis; Valéry: a consciência não é imanência, mas na vida; Claudel: a simultaneidade, o mais real está *abaixo* de nós; St. J. Perse: a Poesia como revelação do Ser; Cl. Simon: a zona da credulidade e a zona do ser sensível”. “Há inversão das relações do visível e do invisível, de carne e espírito; descoberta de uma significação como nervura do Ser pleno; ultrapassamento da insularidade dos espíritos. Pintura: comunicação não por pensamento, mas por detrás do pensamento – Descoberta das cifras do visível. Tudo isso é ontologia no sentido de ultrapassamento dos seres como interiores ao mundo (...), dimensionalidade...” (NC, p. 391 – 392).

*Percepção*, começa a ser pensado, sob o conceito de carne, como um modo de ser em que as corporeidades se cruzam, encontram-se, fazem-se, em uma densa reunião que pretende reunir o “espírito”, a “sexualidade”, o “outro”, o “olhar”, o “tempo” e a “expressão”.

O conceito de carne é “geralmente abordado a partir do corpo próprio”<sup>163</sup>, porém, não o corpo como sujeito, mas como articulação: “nossa corporeidade não está colocada ao centro como eu fiz na *Fenomenologia da Percepção*, em um sentido, ela é apenas charneira (*charnière*)<sup>164</sup> do mundo. Ela é apenas potência de um (*leve*) distanciamento (*écart*) em relação ao mundo”<sup>165</sup>. Parece-nos que a corporeidade é uma potência da carne.

A carne está ligada às reflexões do Leib de Husserl<sup>166</sup>. Conforme Barbaras, a carne mostra que Merleau-Ponty “assume o gesto husserliano de retorno ao *Lebenswelt*”<sup>167</sup>. Barbaras nos informa que Husserl, *Ideen I, parágrafo 24*, enuncia o princípio dos princípios da fenomenologia: “a doação originária”, isto é, a “presença em pessoa”. Ele cita o texto de Husserl: “toda intuição doadora originária é uma fonte de direito para o conhecimento; tudo o que se oferece a nós na intuição de forma originária (na sua realidade corporal por assim dizer) deve ser simplesmente recebido por isso que se doa, mas não mais sem ultrapassar os limites nos quais ele se dá”<sup>168</sup>.

Para Husserl, essa doação originária é a percepção, contudo, ele mesmo, conta Barbaras, alarga essa ideia através do conceito de preenchimento (*remplissement*) e o conjuga ao conceito de “doação na carne”<sup>169</sup>. “A intuição é reapreendida a partir do conceito tópico de preenchimento, quer dizer, por diferença com os atos em que o objeto é apenas significado,

<sup>163</sup> BARBARAS. *Le Tournant de l'expérience*, p. 82.

<sup>164</sup> A interpretação do corpo como “charneira” e não como ipseidade aparece nas anotações dos cursos no *Collège de France* de 1957 a 1961, esboçado no conjunto dos manuscritos depositados na *Biblioteca Nacional da França* – MBN (muito estudados atualmente, sobretudo, por Emmanuel de Saint Aubert e Etienne Bimbenet), também nas “Notas de Trabalho” presentes em *O Visível e o Invisível*. No Dicionário da Língua Francesa *Le Petit Robert 2010*, *charneira* é uma articulação composta de duas peças metálicas encavaladas uma na outra e reunidas por um eixo comum em torno do qual, ao menos uma delas se move livremente; pode ser um ponto de junção em que se articulam dois elementos de um sistema estratégico. No Dicionário da Língua portuguesa – Larousse, *charneira* (do latim *cardinaria*, de *cardinis* – eixo de máquina), é articulação de duas peças de madeira ou de metal, por meio de um eixo, de modo que pelo menos uma delas possa girar; dobradiça, pode ser uma junta ou articulação entre duas válvulas da concha de um molusco bivalve. Podemos entender, mediante essas descrições, “charneira” como ponto de “juntura” ou de “articulação”.

<sup>165</sup> **Notas inéditas de Merleau-Ponty**, Nota de 1958. In: FERRAZ. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty...*, p. 254.

<sup>166</sup> DUPOND. *Dictionnaire Merleau-Ponty...*, p. 17.

<sup>167</sup> BARBARAS. *Le Tournant de l'expérience*, p. 79.

<sup>168</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 82

<sup>169</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 82.

visado ao vazio”<sup>170</sup>. Husserl passa da generalização do conceito de percepção para o de “campo do objeto sensível”<sup>171</sup>. Esse campo sensível está identificado à carne. “A carne vem designar a presença mesma do objeto enquanto aquele que vem conferir plenitude a um ato que visava o vazio, presença que é, portanto, a negação de uma ausência”<sup>172</sup>. Para Barbaras, é desse contexto que emergem as reflexões tanto da “fê perceptiva” quanto da “carne” n’*O Visível e o Invisível*. Para Merleau-Ponty, Husserl subordina a *carne* à categoria de objeto. Merleau-Ponty pretende, então, “compreender a doação na carne como uma iniciação a um certo sentido do ser ou, antes, ao sentido mesmo do Ser”<sup>173</sup>. Ele quer explorar a doação na carne alinhavada à percepção e ao sensível para pensar tanto o sentido mesmo do sensível quanto da idealidade, sem subordinações ou nivelamentos<sup>174</sup>.

Segundo Barbaras, a “carne” em Merleau-Ponty emerge da conjunção entre o tema da “doação na carne” e a temática da *Lebenswelt*<sup>175</sup> do último Husserl. Nesse conjunto, a *carne* pode ser pensada como transcendência e ontologia da vida<sup>176</sup>. Por conta disso, o próprio Barbaras consegue pensar três sentidos para a “carne”: o primeiro é a “reversibilidade”<sup>177</sup>, parte ôntica, a carne é a experiência mesma de reversibilidade; o segundo é a “visibilidade”, em sentido ontológico e o mais propriamente transcendental; e terceiro, a carne no sentido de “desejo”, como aquilo que excede todo vivente<sup>178</sup>.

Essas afirmações de Barbaras são possíveis porque estão pautadas na exploração do modo de ser do sensível desenvolvido em *O Visível e o Invisível*, sobretudo, na quarta parte e nas *Notas de Trabalho de 1960*<sup>179</sup>. Merleau-Ponty afirma que

<sup>170</sup> BARBARAS. *Le Tournant de l’expérience*, p. 82.

<sup>171</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 83.

<sup>172</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 84.

<sup>173</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 85. Barbaras, em outra obra, *De l’être du phénomène*, afirma que o ponto de partida das reflexões sobre a carne é o parágrafo 36 de *Ideen II*, “Constituição do corpo próprio como suporte das sensações localizadas”. Ele cita as palavras do próprio Husserl: “tocando minha mão esquerda, eu encontro também séries de sensações do tocar” (...) “a coisa física se enriquece”, “ela torna-se carne”, “ela sente”. Ver *De l’être du phénomène...*, p. 181.

<sup>174</sup> BARBARAS. *Le Tournant de l’expérience*, p. 88 – 89.

<sup>175</sup> Rever o *Capítulo I*, item 1.3, sobretudo, as *páginas 23 – 24* em que mostramos brevemente seu significado.

<sup>176</sup> BARBARAS. *L’ambiguïté de la chair – Merleau-Ponty entre philosophie transcendente et ontologie de la vie*. In: *Chiasmi 2003*, p. 188.

<sup>177</sup> BARBARAS. *Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l’ontologie de Merleau-Ponty*. In: *Chiasmi 10*, p. 21.

<sup>178</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 30 – 31.

<sup>179</sup> Na obra-artigo *O Olho e o Espírito*, a *carne*, como uma noção explicativa da relação vidente-visível-sensível-invisível, aparece pelo menos 6 vezes. Aparecem expressões tais como: “fórmula carnal” (p. 22; p. 18), “avesso carnal” (p. 24; p. 19), “nossa carne” (p. 33 e 34; p. 22 e 23), “essências carnis” (p. 35; p. 23), “uma carne” (p. 39; p. 25), “carne da contingência” (p. 61; p. 34), “...se eu visse sem essa carne...” (p. 70; p. 37), “atividade e

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a idéia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um “elemento” do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao lugar e ao agora. Ainda mais: inauguração do onde e do quando, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato. E também simultaneamente, o que faz com que tenham sentido, que os fatos parcelados se disponham em torno de “alguma coisa”. Pois, se há carne, isto é, se a face escondida do cubo irradia em algum lugar tão bem como a que tenho sob os olhos, e coexiste com ela, e se eu que vejo o cubo também participo do visível, sou visível de alhures; se ele e eu, juntos, estamos presos num mesmo “elemento” (...) essa coesão, (...) prevalece sobre toda discordância momentânea (VI, p. 181 – 182; p. 136).

A *carne* é um “elemento”. Merleau-Ponty utiliza essa noção para explicitar a carne como além do subjetivo e aquém do ideal<sup>180</sup>. É como um princípio que está em tudo e, ao mesmo tempo, não é nenhuma das partes desse tudo. A *carne* é elemento como “coesão de sentido”, dando ao fato o sentido de ser fato. O *elemento* é como o mar, como o ar ou como a terra. Cada um deles me envolve antes que eu tenha tomado conhecimento deles, eles impregnam minha vida, seu *estilo de ser* se alia a meu modo de ser.

A *carne* é um *elemento* de “pregnância”. A “pregnância” [empírica] define “cada ser percebido por uma estrutura ou sistema de equivalências em torno do qual (o ser percebido) está disposto” (VI, Set/1959, p. 257; p. 194). A *pregnância* expressa o modo der da *carne* como o de esposar as coisas, um “poder de eclosão”, uma “produtividade” ou mesmo uma “fecundidade”, é uma “identidade em profundidade”, uma espécie de “identidade dinâmica” (VI, p. 258, p. 195). “A *pregnância* é aquilo que, no visível, exige de mim uma adequação precisa e define a precisão. O meu corpo *obedece* à *pregnância*, ‘responde’-lhe, o corpo é aquilo que está suspenso dela, carne que responde à carne” (VI, p. 259; p. 195). Com a *pregnância*, a *carne* vai se mostrando como *elemento de indivisão*.

Na *carne*, o corpo e o mundo formam uma espécie de único ser. “A carne do mundo, (o “quale”) é indivisão deste Ser sensível que sou, e de todo o resto que se sente em mim, indivisão prazer-realidade” (VI, p. 303; p. 231). A *indivisão* é “sentida”, e sentida pelo ser

---

passividade carnis” (p. 76; p. 40), “toda carne (...) irradia fora de si mesma” (p. 81; p. 42), “a pintura (...) está sempre no carnal” (p. 81; p. 42).

<sup>180</sup> Para Barbaras, com o termo “elemento”, Merleau-Ponty mostra proximidade com a tradição pré-socrática da “cosmologia ioniana”, presente em Tales, Anaximandro e em Anaxímenes. Como para esses filósofos, “o elemento ioniano não é apenas matéria; ele é, ao mesmo tempo, *physis*, quer dizer, um princípio ativo produtor de heterogeneidade” (p. 220), essa asserção de Barbaras torna-se uma observação importante. Ver BARBARAS. **Le Tournant de l’expérience**, Cap. IX: *De l’ontologie de l’objet à l’ontologie de l’élément*, pp. 201 – 223.

corporal que sou. E mais, não sou “eu” apenas que sinto as coisas como “unidas” a mim, mas elas são indivisíveis comigo, sentindo-se em mim. Com a *carne*, nosso autor, pode falar explicitamente de um *modo ou ser de indivisão*. Um modo indiviso que se faz em *comunicação de entrecruzamento*, estabelecendo um encadeamento da minha carne e da carne do mundo, ambos se imbricando “mutuamente” (VI, p. 258; p. 195).

Nas “Notas de Trabalho”, torna-se frequente o uso dos termos “minha carne” e “carne do mundo” em detrimento da utilização dos termos “meu corpo” e “mundo”. Para nós, o autor quer expressar o caráter dimensional do modo de ser do sensível como *carne*, pois ela

que não é corpo objetivo, que é tampouco o corpo pensado pela alma (Descartes) como seu, que é o sensível no duplo sentido daquilo que sentimos e daquilo que se sente. Aquilo que sentimos = a coisa sensível, o mundo sensível == correlato do meu corpo ativo, o que lhe “responde” – O que sente = não posso pôr um único sensível sem colocá-lo como arrancado à minha carne, colhido da minha carne, e a minha própria carne é um dos sensíveis no qual se faz uma inscrição de todos os outros, sensível pivô do qual participam todos os demais, sensível-chave, sensível dimensional (VI, Jun/1960, p. 307 – 308; p. 234)

Nos dizeres de Matsuba, a *carne* é “o sensível mesmo”<sup>181</sup>. A *carne* é o “duplo sensível” no sentido já evocado da *reversibilidade*. Pela *reversibilidade* fica patente a concepção de que o mundo, as coisas e o outro são correlatos a meu *corpo*. Mas, como dissemos e como atesta a citação acima, Merleau-Ponty conceitua o termo “minha carne”. Isso porque, com a *carne*, o sentido desse correlato altera-se ou extrapola. Ela não diz respeito apenas que um “ser” está sempre ligado a outro, mas *ele próprio* e *outro* formam uma “dimensionalidade carnal”, além de serem, cada um, um modo de *dimensionalidade carnal*.

O *corpo*, a *coisa*, o *mundo*, o *outro* e o próprio *sensível* podem ser pensados como *dimensionalidades*, pois são *campos*<sup>182</sup>, o que significa que existe sempre “um si que possui um entorno, que é o avesso desse entorno”. Os seres não são definíveis e determináveis nem podem ser apenas individuais, mas sempre correlacionais desde o interior do entorno. A *dimensionalidade* é a *indivisão* entre a particularidade e a universalidade, presentes na desde a sensorialidade:

---

<sup>181</sup> MATSUBA. *Possibilité de la “communauté charnelle”...*, p. 413.

<sup>182</sup> Rever Capítulo II, páginas 34 e 35.

A sensorialidade: por exemplo, uma cor, o amarelo; ultrapassa-se a si mesma: desde que se torna uma cor iluminante, cor dominante do campo, cessa de ser determinada cor, tem, por conseguinte, de per si, uma função ontológica, torna-se apta a representar todas as coisas (como as gravuras de talhe-doce, IV Discurso da *Dioptrica*). Num único movimento, impõe-se como particular e cessa de ser visível como particular. O “Mundo” é este conjunto onde cada “parte”, quando a tomamos por si mesma abre de repente dimensões ilimitadas, – torna-se *parte total*. Ora, essa particularidade da cor, do amarelo, e essa universalidade não estão em *contradição*, são *conjuntamente* a própria sensorialidade: é pelo mesmo motivo que a cor, o amarelo, se dá, ao mesmo tempo, como *certo* ser e uma *dimensão*, a expressão *de todo o ser possível* – É próprio do sensível (como da linguagem) ser representativo do todo não através da relação signo-significação ou por imanência das partes umas nas outras e no todo, mas porque cada parte é *arrancada* ao todo e vem com as raízes, coincidir lentamente com o todo, viola as fronteiras das outras (VI, Nov/1959, p. 267; p. 202).

Na percepção, nós captamos esse “mundo sem fronteiras”. O percebido, embora pareça uma particularidade, é indivisivelmente universalidade. Na percepção, não temos, inicialmente, percepção de coisas, “mas percepção de elementos (água, ar...) de raios de mundo, de coisas que são dimensões, que são mundos” (VI, Nov/1959, p. 267; p. 202). É nesse sentido que Merleau-Ponty refere-se ao *corpo*, ao *sensível*, às *coisas*, ao *mundo* e ao *outro* como “istos dimensionais” (VI, Nov/1960, p. 308; p. 234). O “isto” realça o caráter “impessoal” e “geral” da *carne*, indicando que cada um dos citados anteriormente são “carnes”. Assim sendo, “a carne”, diz Merleau-Ponty, “é esse ciclo completo e não somente inerência num isto individuado”, comum a todos os seres (VI, p. 308; p. 234).

A *carne* é *dimensionalidade sensível* como um tipo de massa interiormente trabalhada (VI, p. 191; p. 142). Ela é um tipo de operação que se operacionaliza a si mesma, *ela vive em constante modo de se fazer*. Por essa sutileza, apontamos a *carne* mais como *dimensionalidade* do que como *dimensão*. E essa sua “operacionalidade” – “fazer fazendo-se” – pode ser entendido através do “quiasma” da visibilidade.

#### 4.4. *A indivisibilidade carnal pela operação do quiasma da visibilidade*

O quiasma esclarece a *carne* como *dimensionalidade* e auxilia a explicação do que chamamos de *indivisibilidade carnal*. A *carne* é “enrolamento” ou “enovelamento” do

*senciente* no *sensível* e deste naquele. Isso fica patente na reflexão acerca das relações entre visível e invisível.

Ainda uma vez; a carne de que falamos não é a matéria. Consiste no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas, de forma que, simultaneamente, *como* tangível, desce entre elas, *como* tangente, domina-as todas, extraindo de si próprio essa relação, e mesmo essa dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa. Essa concentração dos visíveis em torno de um deles, ou esta explosão da massa do corpo em direção às coisas, que faz com que uma vibração de minha pele venha a ser o liso ou o rugoso, que eu seja olhos, os movimentos e os contornos das próprias coisas, esta relação mágica, este pacto entre elas e mim, pelo qual lhes empresto meu corpo a fim de que nele possam inscrever e dar-me, a semelhança delas, esta prega, esta cavidade central do visível que é minha visão, estas duas filas especulares do vidente e do visível, do palpador e do palpado, formam um sistema perfeitamente ligado no qual me baseio, definem uma visão em geral e um estilo constante da visibilidade de que não poderei desfazer-me, ainda que tal visão particular se revele ilusória, pois fico certo, então, de que, olhando melhor, teria tido a verdadeira visão, e que em todo o caso, aquela ou outra, sempre *existe uma*. A carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma (VI, p. 189 – 190; p. 141 – 142).

Vidente e visível formam um sistema, tal como o sistema entre tocante e tocado (palpador/palpado), e são distinguidos por uma ação de deiscência ou fissão dentro da massa desse próprio sistema. O sistema é *carnal*, isto é, seu elemento constitutivo é a *carne* e o próprio sistema (*dimensional*) é, de igual modo, *carne*. A distinção é um momento dessa *dimensionalidade*. E por isso mesmo a carne não é contingência ou, por outro lado, coincidência de tudo com tudo. A *carne* é “textura”. A palavra “textura” é utilizada, na geologia, para designar o aspecto da superfície de materiais rochosos. Na tecelagem, ela está relacionada à “maneira de entrecruzamento dos fios de um tecido”<sup>183</sup>.

Em duas das vezes em que a palavra é utilizada, o filósofo alude à *carne* como tecido: “tecido contínuo que nos liga vitalmente às coisas” (VI, p. 164; p. 122); “tecido conjuntivo dos horizontes exteriores e interiores” (VI, p. 171; p. 128). A *textura* está certamente relacionada ao uso da palavra tecido. Isso não quer dizer que a ideia de “superfície” esteja excluída. A palavra *textura* pode associar a ideia de aparência. A *carne* como *textura* pode indicar que tanto os fios do tecido quanto sua aparência são configurados pela *carne*.

Essa ideia de *textura*, como observamos na citação acima, está no contexto das reflexões acerca da experiência de “ver”. “Ver, na *Fenomenologia da Percepção*, é entrar em

<sup>183</sup> A palavra “tecido” aparece, ao menos, 17 vezes no corpo do texto de *O Visível e o Invisível*. Ver as seguintes páginas: p. 20 (tradução); p. 17 (francês) / p. 21; p. 18 / p. 25; p. 22 / p. 68; p. 52 / p. 87; p. 67 / p. 140; p. 105 / p. 147; p. 110 / p. 148; p. 111 / p. 155; p. 116 / p. 156; p. 117 / p. 173; p. 129 / p. 176; p. 132.

um universo de seres que *se mostram* (...) em outros termos: olhar um objeto é vir habitá-lo e dali apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele” (PhP, p. 96; p. 105). Em *O Visível e o Invisível*, o filósofo fala do olhar como “incorporação do vidente no visível” (VI, p. 171; p. 128). O termo “vidente” refere-se “àquele que vê” em um modo ativo do *corpo*; o visível reporta-se “a todo ser visto”. O *vidente* e o *visível* estabelecem uma relação não apenas visual. Se a visão fosse resumida ao ver, não haveria sentido, não haveria visão. Ver é envolver as coisas: “O olhar as envolve e as veste com sua carne” (VI, p. 171; p. 128).

Isso é possível porque essa incorporação é, na verdade, “aderência carnal”:

O mundo visto não está “em” meu corpo e meu corpo não está “no” mundo visível em última instância: carne aplicada a outra carne, o mundo não a envolve nem é por ela envolvido. Participação, aparentamento no visível, a visão não o envolve nem é nele envolvida definitivamente. A película superficial do visível é apenas para minha visão e para meu corpo. Mas a profundidade sob essa superfície contém meu corpo e, por conseguinte, contém minha visão. Meu corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo. Mas meu corpo vidente subtende esse corpo visível e todos os visíveis com ele. Há recíproca inserção e entrelaçamento de um no outro. Ou melhor, se renunciarmos, como é preciso ainda uma vez, ao pensamento por planos e perspectivas, há dois círculos, ou dois turbilhões, ou duas esferas concêntricas quando vivo ingenuamente e, desde que me interroge, levemente descentrados um em relação ao outro... (VI, p. 180; p. 135)

A possibilidade do entrelaçamento não é especificamente do *corpo*, mas aderência de um ao outro, *envolvimento*. Toda vez que “certo tangível se volta sobre todo visível”, em que existe uma relação como aquela que se dá com “dois espelhos postos um diante do outro”, em que nenhuma das imagens pertence à superfície da outra, forma-se, então, uma “Visibilidade” e uma “Tangibilidade”, isto é, uma *dimensionalidade* visível ou tocável (VI, p. 180 – 181; p. 135). Destarte, *vidente* e *visível* não são distinguidos na ordem do *quem vê* ou *do que é visto*.

Há uma visibilidade anônima que habita quem vê (*vidente*) e o que é visto (*visível*). Essa “anonimidade” é, no fundo, a *carne*<sup>184</sup>. A *carne* habita e esposa todo *ser sensível*. Com a *carne*, a experiência humana é tão estranha e tão familiar que sentimos as coisas passarem por dentro de nós, assim como nós por dentro das coisas. Nessa concepção, abre-se espaço para interpretar a *carne* também como um tipo de “ser de passagem”, pois não configura um

---

<sup>184</sup> É necessário alertar que sob o conceito de *carne*, Merleau-Ponty pretendia reunir vários aspectos tais como “o aqui” (espaço), “o agora” (tempo), o individual (minha carne, a carne do outro, a carne das coisas), a dimensionalidade e o universal (a carne do mundo, o pensamento, a intercorporeidade, o intermundo, a comunicação). Ler a “terceira” e a “quarta parte” e as “Notas de Trabalho” de *O Visível e o Invisível*.

ser positivo, em que se misturam nossa atividade e nossa passividade, como diz Matsuba<sup>185</sup>. Ela é a dupla passagem e a dupla identidade “do entrar em si e do sair de si” (vivência e distância) (VI, 90 – 91; p. 121)<sup>186</sup>.

A *carne-passagem*, na experiência do tocar, pode propiciar que “as coisas me tocam como eu as toco e me toco: carne do mundo – distinta da minha carne: a dupla inscrição dentro e fora”; ela é um estado “intracorporal, avesso do fora que o meu corpo mostra às coisas” (VI, Nov/1960, p. 309; p. 235). Existe uma unidade em que “um empresta do outro (...), cruza-se com ele” (VI, p. 309; p. 235).

Na experiência da visão, a *carne do visível* é uma “concreção da visibilidade” (VI, p. 172; p. 129). A cor vermelha (citada por ele) é a “variante em outra dimensão de variação, a de suas relações com a vizinhança: este vermelho é o que é ligando-se, do seu lugar, com outros vermelhos em volta dele”, formando com eles “uma constelação, ou com outras cores que o domina ou que o dominam, que atrai ou que o atraem, que afasta ou que o afastam” (VI, p. 172; p. 129). A cor visível é um tipo de cristalização momentânea de vários possíveis, resultado de relações entre os aspectos exteriores e interiores. Essa cristalização momentânea forma a concreção de visibilidade da coisa, o que faz com que a coisa seja um *visível* para o *vidente*.

Essa concretude é constituída de relações, o que reforça e caracteriza um terreno de “diferenciação”, como vimos no *item 3.3 do Capítulo III*. Ao contrário do que possa parecer, a “diferenciação” auxilia-nos a perceber uma espécie de *tecido* comum<sup>187</sup> ou a *textura* mesma da *carne*. Se, na expressão o terreno da diferenciação podia ser pensado como uma mescla de distanciamento e silêncio que se faz no “*entre*” as palavras por conta do *entrecruzamento*, então, na relação *vidente* e *visível*, o terreno é formado pelo “*invisível*”.

O *invisível* “é a contrapartida secreta do visível”... “o visível está prenhe do invisível”, sendo como que “a pátria virtual” do *visível*. Merleau-Ponty usa o termo alemão *Nichturpräsentierbar* para designar o *invisível no visível* como aquilo “que não pode

<sup>185</sup> **Possibilité de la “communauté charnelle”.** In: *Chiasmi II*, p. 413.

<sup>186</sup> “...Até mesmo a idealidade, tema pouco tratado por nós, descende da *carne*; a idealidade é também *carne*: Não propomos, aqui, qualquer gênese empirista do pensamento: perguntamo-nos, precisamente, qual é esta visão central que reúne as visões esparsas, este tato único que governa globalmente toda a vida tátil de meu corpo, este eu penso, que deve poder acompanhar todas as nossas experiências. Caminhamos em direção ao centro, procuramos compreender como há um centro, em que consiste a unidade, não dizemos que ela seja soma ou resultado e, se fazemos o pensamento aparecer sobre uma infraestrutura de visão, e só em virtude desta evidência incontestada que é preciso ver ou sentir de alguma maneira para poder pensar, que todo pensamento que conhecemos advém de uma carne...” (VI, p. 189; p. 141).

<sup>187</sup> ALLOA. **La chair comme diacritique incarné.** In: *Chiasmi II*, p. 251, pp. 257 – 258.

apresentar-se originariamente”<sup>188</sup> (VI, p. 265; p. 200). O *invisível*, embora seja um “impresentável”, é parte intrínseca do *visível*, está inscrito neste. O filósofo tenta esclarecer o termo *invisível* falando da relação com o outro: “o visível do outro é o meu invisível; o meu visível, o invisível do outro” (VI, Nov/1959, p. 265; p. 200). Ora, aqui o *invisível* é somente o lado não visto do outro por si mesmo?

Podemos responder explicando a relação que se dá no momento do olhar – uma percepção da “presença”. O meu corpo é *visível* para mim e para outrem. Quando alguém olha para mim, sinto sua presença. Forma-se uma visibilidade em reciprocidade: “sentimo-nos olhados (nuca ardente) não porque alguma coisa se transfira do olhar para o nosso corpo e venha queimá-lo no ponto olhado, mas porque sentir seu corpo significa também sentir o seu aspecto para outrem. Existe uma reciprocidade entre ver e ser visto (VI, Abril/1960, p. 293 – 294; p. 222 – 223). Por isso, “ver é sempre ver mais do que se vê”, o que significa que “todo visível é invisível”, “a visibilidade comporta uma invisibilidade” (VI, Maio/1960, p. 295; p. 224). Podemos explicar essa relação relembrando o que Merleau-Ponty acerca do olhar como incorporação, mas isso ainda não explicita a natureza do *invisível*.

Merleau-Ponty esboça uma definição aproximada do *invisível*: “o que atualmente não é visível”, “aquilo que, relativo ao visível, não poderia, contudo, ser visto como coisas”, “aquilo que só existe tatilmente ou cinestesticamente”, “os *lekta*, o *Cogito*” ou mesmo uma “negação-referência”, como que um “zero de”, uma espécie de neutralidade. (VI, Maio/1960, p. 305; p. 232). Dupond aponta o *invisível* como profundidade ou armadura do *visível* (e do *sensível*), a qual o *visível* manifesta e oculta. O *invisível* vive entrecruzamento dos *visíveis*<sup>189</sup>.

O entrelaçamento cinestésico entre os sentidos corporais<sup>190</sup> estende-se ao *visível* e, com isso, o *invisível* é percebido por um “cruzamento” (*enjablement*) entre o *tocar* e o *ver*:

É preciso que nos habituemos a pensar que todo visível é moldado no sensível, todo ser tátil está votado de alguma maneira à visibilidade, havendo, assim, imbricação e cruzamento, não apenas entre o que é tocado e quem toca, mas também entre o tangível e o visível que está nele incrustado (VI, p. 175; p. 131).

---

<sup>188</sup> Ver um pequeno léxico ao final da tradução brasileira de *O Visível e o Invisível*, após as “Notas de Trabalho”, páginas 269 a 271.

<sup>189</sup> *Dictionnaire Merleau-Ponty*..., p. 127.

<sup>190</sup> É curiosa uma das frases de Merleau-Ponty: “a delimitação dos sentidos é grosseira” (VI, p. 174; p. 130). Como vimos, a sensibilidade corporal manifesta-se sinestesticamente. Assumir a ideia de que sentimos separadamente, sentido por sentido, seria negar a experiência tal como ela se dá.

Há um duplo cruzamento entre “tangível”<sup>191</sup> e “visível”, entre “visível” e “tangível”. Um sempre envia ou reenvia ao outro. É justamente esse cruzamento entre *vidente-tocante* que torna familiar ao olhar aquilo que se vê e se toca. Do contrário, tudo seria estranho ao olhar. O *vidente* e o *tocado*, o *tocante* e *visível* são *tangíveis* uns pelos outros e uns aos outros porque cada experiência sensível (“ver” e “tocar”)<sup>192</sup> é abertura “de outra dimensão do ‘mesmo’ ser”<sup>193</sup>; cada uma dessas aberturas “está em quiasma” com a outra (VI, Nov/1960, p. 309; p. 235).

O termo “quiasma”, embora seja utilizado, por vezes, como sinônimo do termo “reversibilidade”<sup>194</sup>, mostra uma concepção que vai além desse último<sup>195</sup>. A palavra “quiasma”, de origem grega (*χιασμος*), significa “disposição em cruz” ou “cruzamento”<sup>196</sup>. É utilizada na *retórica* para designar “uma figura de estilo que compreende quatro termos, cujas relações são o inverso do que faria esperar a simetria, como ser rico em defeitos e pobre em qualidades”<sup>197</sup>. Na *Neurofisiologia Central da Visão*, “quiasma” é a pequena formação quadrangular, semelhante a um X, na qual os nervos ópticos parcialmente se juntam e se cruzam. No “quiasma óptico”, os nervos ópticos que partem de cada retina se cruzam para projetarem a imagem para o outro lado do cérebro. Cada hemisfério cerebral recebe informações sobre o campo visual contralateral de ambos os olhos e, por fim, tem-se uma única imagem<sup>198</sup>. É difícil precisar em qual das ciências Merleau-Ponty pensa ao usar o termo “quiasma”. De todo modo, ele designa um *entrecruzamento*, por vezes, associado à visão<sup>199</sup>.

<sup>191</sup> O termo “tangível” pode designar de um tipo de ser que é “tangenciado” pelo olhar e pelo tocar.

<sup>192</sup> Podemos aliar também as elas o falar, o ouvir e até o pensar. Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty desenvolve reflexões aliando o ver, o tocar, o falar e o pensar. Aqui, para manter uma linha com os capítulos anteriores e nos referir especificamente aos aspectos, propriamente, sensíveis da experiência humana, não tratamos do falar e do pensar, embora o falar fizesse um paralelo com nosso terceiro capítulo, são poucas as concepções acerca dessa experiência em *O Visível e o Invisível*.

<sup>193</sup> Nesse ponto, podemos dizer que tanto o “sujeito” como o “mundo”, “as coisas” e os “outros” são, na verdade, duas aberturas relacionais.

<sup>194</sup> Dupond considera os dois como equivalentes, um termo reenvia ao outro. Ele afirma que os dois termos “designam de início um caráter fundamental da relação do homem a si, ao outro, ao mundo em virtude do qual todo agir coloca em si, como a condição interior de sua efetuação”. Ver DUPOND. **Dictionnaire Merleau-Ponty...**, p. 21. Ver *O Visível e o Invisível*, “notas de novembro de 1960, pp. 311 – 313; pp. 236 – 238.

<sup>195</sup> O que não quer dizer que discordamos desse tratamento de sinonimidade entre eles.

<sup>196</sup> ISIDRO PEREIRA, S.J. **Dicionário: grego-português e português-grego**. 8 ed. São Paulo: Livraria A.I. e Braga, 1998, p. 809.

<sup>197</sup> DUPOND. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 63.

<sup>198</sup> GUYTON, Arthur C.; HALL, John E. **Tratado de Fisiologia Médica**. Trad. Barbara de Alencar Martins [et al.]. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006, pp. 640 – 644.

<sup>199</sup> Ver *O Visível e o Invisível*, “Nota de 1º de novembro de 1959”, p. 264 – 265; p. 199 – 200 / “Nota de novembro de 1960”, pp. 309 – 310; pp. 235 – 236. Nesta última nota, o quiasma traduz a relação *vidente-visível*.

O *quiasma*, nas reflexões acerca da *carne*, ressalta a “identidade por oposição”, refere-se à polaridade: “a dupla polaridade da reflexão” (VI, p. 73; p. 56), em “que encontro em mim” sempre a referência a uma presença originária: “entrar em si é identicamente sair de si” (VI, p. 93; p. 71). Essa relação <sup>200</sup> de *quiasma* do “entrar em si” e do “sair de si” – comparado por Merleau-Ponty, respectivamente, como “vivência” e “distância” (VI, p. 161; p. 121), é, no fundo, uma “troca” (*échange*). A troca de que falamos no capítulo segundo ao falar da sensibilidade corporal: “o sensível me restitui isso que lhe emprestei” (PhP, p. 259; p. 288 – 289). Mas essa troca não se reduz a um empréstimo.

A “troca” “quiasmática”, por exemplo, entre o “si” (eu) e o “mundo” é uma relação de “entrelaçamento” entre *tocante* e *tocado*, *vidente* e *visível* e, também, um “entrecruzamento” entre *vidente* e *tangível*, entre *tocante* e *visível*. No caso da visão, o “quiasma eu-mundo” não significa apenas que “as coisas me olham” ou que eu olho as coisas, mas, sobretudo, que “eu me olho (pelos olhos das coisas)” <sup>201</sup>. *Olhar é olhar por dentro daquilo que se olha*. A relação entre interior e exterior quase não existe. Há uma unidade de pertença mútua.

Na relação “eu-outrem”, Merleau-Ponty afirma que o *quiasma* “quer dizer que há (...) co-funcionamento. Nós funcionamos como um corpo único”. (VI, p. 1º nov/1959, p. 264; p. 200). É uma “troca de mim e do mundo, do corpo fenomenal e do corpo ‘objetivo’ do que percebe e do percebido: o que começa como ‘estado de consciência’ termina como coisa” (VI, p. 264; p. 200). Essa ideia de transformação lembra a ideia da *reversibilidade* em que o *tocante* é, ao mesmo tempo, *tocado*. Na visão, ver o outro é ser visto. Um inicia-se como ser ativo e termina como passivo e, logo, o outro se torna ativo e passivo. Na verdade, há atividade e passividade em um corpo único, ser de pertença <sup>202</sup>.

A *troca* como “pertença mútua” não quer expressar que o meu ser está em outro, mas que há um modo de ser que habita os dois lados da relação desde o interior, ligando os exteriores aparentemente separados. É uma pertença mútua em que “não existe identidade e não-identidade nem não-coincidência, existe o fora e o dentro girando um torno do outro”

---

<sup>200</sup> Diz Merleau-Ponty: “...o pensamento dialético é o que, seja em suas relações interiores ao ser, seja nas relações do ser comigo, admite que cada termo só é ele mesmo voltando-se para o termo oposto, torna-se o que e pelo movimento, sendo a mesma coisa para cada um passar para o outro ou vir a ser si mesmo, sair de si ou entrar em si. O movimento centrífugo e o centrípeto são um único movimento porque cada termo é sua própria mediação, a exigência de um devir e ate mesmo de uma autodestruição que produz o outro...” (VI, p. 122; p. 92)

<sup>201</sup> DUPOND. *Dictionnaire Merleau-Ponty...*, p. 25.

<sup>202</sup> Essa concepção pode auxiliar a pensar o tema do outro, no sentido do outro como “um outro eu mesmo”. Pode auxiliar a repensar a convivência entre as culturas – *diversidade cultural*; repensar a ética, a política.

(VI, p. 312, p. 237). Ocorre uma “circularidade” e essa é senão a *carne* (VI, p. 312 – 313; p. 238). E a *operacionalidade* mesma da *carne* (ou seu sentido) é o *quiasma*.

Essa *operação quiasmática carnal* viabiliza a identidade de cada ser individualmente, como modo de ser que se diferencia de todos os outros. Ela cria a interligação entre todos eles, o que faz com que exista uma *intercoporeidade* e um *intermundo*. Com esses termos, Merleau-Ponty quer dizer que, por exemplo, os olhares ou os atos humanos que se encontram, formam uma “atmosfera” ou uma “intersecção”<sup>203</sup>, em que há um tipo de envolvimento que não ocorre por ocupar um lugar, mas por uma “interrelação” (em *quiasma*). Nessa *interrelação*, a identidade e a diferença são inseparáveis, momentos de um mesmo ato.

É uma *interrelação carnal*: entre “minha carne” e a “carne do mundo”, entre as “carnes” (minha com a do outro, minha com a das coisas, por exemplo). Essa *interrelação* se dá como “identidade na diferença (ou unidade por oposição)”. *Vidente e visível, signo e sentido, interior e exterior, eu e o outro, sujeito e objeto* (e tantos outros considerados como opostos um ao outro), *cada um é si mesmo na medida em que está entrelaçado ao outro*. Desse modo, as diferenças não fundamentam a identidade. Não é o fato de todos os seres serem diferentes que se estabelece a identidade, mas pelo *quiasma carnal*<sup>204</sup>.

A *carne* é manifestação da *indivisibilidade* e é a própria *indivisibilidade*. Essa “indivisibilidade”, através do *quiasma*, distancia-se de uma concepção de positividade, isto é, de um ser que doa sua essencialidade a todos os outros seres. Assim, a “indivisibilidade” aproximar-se de um “isto” – um “isto dimensional”, um tipo de “generalidade” e “elemento” comum que se “forma” e é “formado” por seu próprio movimento (VI, p. 308, Nov/1960; p. 234). No caso da *carne*, esse movimento é *entrelaço diferenciador* estabelecido desde a experiência *corporal motriz, espacial e sensitiva*, pela *operação de expressão* e pela *reversibilidade* do *tocar* e pelo *quiasma* do sensível. Essa “filosofia da carne”<sup>205</sup> fala da *carne*, ao mesmo tempo, como *elemento* e como *dimensionalidade*, que não é pré-existente à moda do ser primordial, que *se faz fazendo-se*, que é *operacionalidade pura*.

<sup>203</sup> Rever o item 4.2. deste capítulo, *Tocar o tocar: a reflexividade e a reversibilidade como características da indivisão*, p. 77. Rever, no mesmo capítulo, a página 73. Rever também os itens 3.3. do Capítulo III, página 64 acerca da intersecção entre as palavras.

<sup>204</sup> Saint Aubert recorda que a *carne*, por ser envolvente, é “ser de promiscuidade”. Ver **Les “différenciations d’une seule et massive adhesion à l’être qui est la chair – étude de la notion de polymorphisme chez Merleau-Ponty**. In: *Chiasmi 11*, p. 185.

<sup>205</sup> Segundo Claude Imbert, a obra *O Olho e o Espírito* tinha o intuito de realizar “a filosofia do carnal, do entre-dois, do entrelaço, do chiasma”. Além disso, essa obra foi “a tentativa de ultrapassar a filosofia cartesiana”. Ver IMBERT, Claude. **Maurice Merleau-Ponty**, p. 53.

## V. CONCLUSÃO

O percurso realizado até nos permite afirmar a *experiência da indivisão* como *indivisibilidade carnal* e o sentido desta última como *operação* que agencia seu próprio modo indiviso de ser. A *experiência corporal* humana “intencional” iniciada na percepção, desde a *motricidade, espacialidade e sensibilidade* do *corpo próprio*, passando pela *operação de expressão*, até a *reversibilidade* do tocar, é uma vivência da *indivisibilidade* como *carne*. A *carne*, como identidade do próprio sensível, é “elemento” comum a todo sensível, sendo, ao mesmo tempo, a própria *dimensionalidade*.

A *carne* não pode ser entendida como fundamento ao modo de um monismo essencial nem como a origem de certo dualismo, mas ao modo de uma *operação fundante*, ou seja, um tipo de configuração ou articulação que, por sua própria operacionalidade, viabiliza seu modo de ser, portanto, sua existência. Essa “operacionalidade” que identificamos com o quiasma, possibilita tanto a identidade quanto a diferenciação. Isso porque a *carne* é uma configuração que torna viável o *entrecruzamento* entre todos os seres carnis. A *indivisão* é a *carne* mesma.

A *experiência corporal perceptiva*, cujo conceito chave é o *corpo fenomenal*, revela, através da *motricidade* (capacidade de dirigir-se ao mundo de que é parte), da *espacialidade* (desdobramento e envolvimento do corpo às coisas e ao mundo) da *sensibilidade* (comunhão do *senciente* e do *sensível*) um modo de unidade espontânea vivida pelo *corpo* que é senão uma *experiência de indivisão*, da ordem do “pré-objetivo” ou “ante-predicativo”, isto é, anterior à vida da consciência. A experiência realizada pelo pintor manifesta o *corpo* como raiz da expressão, o *corpo* pelo operar do estilo. O *estilo* é uma manifestação do modo indiviso, vivido entre sujeito e mundo.

A *expressão*, na experiência do *sujeito falante*, aponta a fala como operação geradora do sentido das palavras. Há a presença de um “fazer fazendo-se” na fala. Se, no momento mesmo da fala como ato de significar, o signo e o *sentido* deste se fazem, isso quer dizer que se forma uma “camada” em que não há oposições, na qual todos os signos *coexistem* como em uma *dimensão*. O *esposamento da língua* realizado pelo *sujeito falante* mostra a língua não como um sistema anterior à linguagem, mas como resultado da *coexistência* dos signos. Os signos da língua se entrecruzam e por isso mesmo se diferenciam, eles não são signos positivos, mas diacríticos, negativos. Para Merleau-Ponty, se é possível falar em “camada

de coexistência” ou de indivisão entre os signos, ela é senão operacionalidade e diferenciação. Essas reflexões preparam, abrem caminho e possibilitam aprofundar o âmbito ontológico da experiência humana, cujo foco no qual ela se desdobram é a *carne*.

A “fé perceptiva” e a “sobre-reflexão” expõem o esforço de compreender o vínculo entre nós e o mundo, entre nós e o ser. Com elas, a “segurança de estar na verdade e a nossa de estar no mundo é uma só” (VI, p. 28, p. 24) e que ainda é possível pensar o *entrelaçamento* “entre espírito e mundo” (VI, p. 70; p. 54). A *reflexividade do tocar* inicia esse propósito. A mão tocante e a mão tocada se refletem, uma se faz como a outra. A *reversibilidade* aponta que o que se toca realmente é o próprio tocar, isto é, o próprio sensível. Toda relação sensível, para além da reflexividade corporal, é sempre *reversibilidade*. Esse termo supõe que um lado pertença ao outro, seja o avesso do outro, formando, portanto, uma *indivisão*, sendo cada parte como que uma *dimensionalidade*. Essa *dimensionalidade indivisa* é a identidade da própria *carne*. A *carne é elemento e dimensionalidade*, ponto comum a todo ser sensível, generalidade e impessoalidade, a identidade da própria dimensionalidade. O sentido da *dimensionalidade carnal*, sua *operacionalidade*, é o *quiasma* (os resultados acerca da *expressão* foram aqui aproveitado) que possibilita a identidade de cada ser e a diferenciação entre todos os seres. Vivemos no *carnal* e a *vida é indivisa porque é carne*.

Essa “filosofia da carne”<sup>206</sup> pode ter os seguintes desdobramentos:

1) Quanto à tradição filosófica, Merleau-Ponty parece ter dado um tratamento à intencionalidade husserliana. A “filosofia da carne” propicia dizer que tudo está ou vive “interrelacionado”, que a *intercorporeidade*, o *intermundo* e a *intersubjetividade* são possíveis não somente porque a consciência é intencional, mas porque a “minha carne” (sujeito), a “carne do mundo” (mundo), a “carne das coisas” (coisas) e a “carne do outro” (outro) co-vivem em um “enrolamento” entre *interior* e *exterior* que é a *indivisão*. Esse pensamento é um modo de dar continuidade ao projeto husserliano da *Terra* “tronco-origem”<sup>207</sup>. No entanto, para dar sustentação a essas indicações, necessitamos compreender o tema da “instituição” em Merleau-Ponty, desenvolvido no curso do *Collège de France*, “*A instituição, a passividade*” (1954 – 1955), além de compreendermos o tema da “constituição” e/ou da “fundação” em Husserl. Para completar essa temática, precisamos investigar a relação da filosofia merleau-pontyana com a filosofia cartesiana, sobremaneira, expressada nos cursos

<sup>206</sup> “Filosofia da carne”, “experiência da indivisão” e “indivisibilidade” ou mesmo “filosofia da indivisão” podem ser expressões colocadas como equivalentes.

<sup>207</sup> Rever *Capítulo I*, item 1.3., páginas 20 a 24.

sobre a ontologia no *Collège de France*. Também pensamos ser significativa a visita à obra de Michel Foucault, pois este parece ter ido na direção à qual indicava a “filosofia da carne”, quando percebe um modo de entrelaçamento carnal na história, formador das mentalidades no mundo ocidental <sup>208</sup>.

2) Nas ciências humanas e da saúde, pode-se realizar outro desdobramento da *filosofia da indivisão*. Ela pode auxiliar a pensar questões que envolvem a “formação da cultura” dos povos e relação entre eles, na área da Antropologia, por exemplo. Na área da saúde <sup>209</sup> bem como na educação física <sup>210</sup>, a *filosofia da indivisão* pode proporcionar uma visão e uma prática “holística” do e com o ser humano, auxiliar a propor formas de tratamento que levem em consideração a potencialidade de indivisão do corpo e da relação de unidade entre homem e mundo, o mundo em que habita e em que vive suas experiências <sup>211</sup>.

3) No que diz respeito à ética e à filosofia política, a *filosofia da carne* pode ser oportuna para pensar o que se acostumou chamar de “comunidade carnal” <sup>212</sup>. Trata-se de uma abertura para pensar a ética (o outro) e a política (o sentido de ser de uma sociedade e até da humanidade). A ética e a política articulam as possibilidades da vida em sociedade. E uma sociedade é sustentada pelo âmbito do “comum”. Como diz Matsuba, “A figuração da comunidade não é outra senão a figuração do comum” <sup>213</sup>. Contudo, se na contemporaneidade esgotam-se as tentativas de supor uma comunidade apenas como conjunto de sujeitos, a *filosofia da carne* pode “permitir assegurar, pela reversibilidade, um comum mais leve”, pois possibilita, “ao mesmo tempo, assegurar também a determinação da ipseidade e da alteridade

---

<sup>208</sup> Segundo Claude Imbert, Foucault foi discípulo de Merleau-Ponty desde 1945 quando este último iniciou suas conferências na ENS. Segundo, ela, os cursos de Merleau-Ponty no Collège de France “reuniam todos os jovens filósofos” que viriam a se revelar posteriormente. IMBERT. **Maurice Merleau-Ponty**. Paris: ADPF/Ministère des Affaires Étrangères, 2005, p. 16, 73 e 100. Essa ideia surgiu ao ler *As palavras e as coisas*.

<sup>209</sup> Como em TERRA M.G. [et al]. **Fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty como referencial teórico-filosófico numa pesquisa de ensino em enfermagem**. In: *Revista Gaúcha de Enfermagem*. Set, 30(3)Porto Alegre, 2009, pp. 547 – 551. Os resultados apontam a importância da fenomenologia, pois esta auxiliou as pesquisadoras a descobrirem seus próprios caminhos, conhecerem os sentimentos, comportamentos, as relações com o outro no mundo dinâmico em constante transformação que dialoga e faz conexão com a vida.

<sup>210</sup> Como testemunha o já citado livro de Terezinha Petruccia de Nóbrega: **Corporeidade e educação física do corpo-objeto ao corpo-sujeito**.

<sup>211</sup> Na área da conscientização sobre o meio ambiente: MARIN, Andreia Aparecida. **A percepção no logos do mundo estético: contribuições do pensamento de Merleau-Ponty aos estudos de percepção e educação ambiental**. In: *Revista Interações*. Número 11, Paraná: Universidade Federal do Paraná, 2009, pp. 48 – 66. Disponível pelo site <<http://www.eses.pt/interaccoes>>. A pesquisadora explora a percepção para auxiliar a uma educação ambiental, destacando o teor da relação estética entre homem e mundo como base dos sentidos do viver envolvido ao meio ambiente.

<sup>212</sup> Shôichi Matsuba. **Possibilité de la “communauté charnelle”**. In: *Chiasmi 11*, p. 411.

<sup>213</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 413.

do homem enquanto existência genérica”<sup>214</sup>. A “filosofia da carne” não viabiliza pensar um tipo de “grande animal” como representação da comunidade (VI, p. 185; p. 138). A “filosofia da indivisão” mostra, comparada à relação entre os corpos, uma “sinergia entre diferentes organismos”, propõe “paisagens cruzadas”, procura uma identidade de “pertença” como na “aderência carnal do sentiente ao sentido e do sentido ao sentiente”. (VI, p. 185; p. 138).

Esses desdobramentos compõem nossas futuras pesquisas que estão ainda por realizar seu percurso. Até o momento presente, a filosofia merleau-pontyana da indivisão marca-nos como uma “experiência fundamental do pensamento”<sup>215</sup>, como diz Claude Imbert, e como aquela em que ser filósofo é cultivar a capacidade de se sensibilizar com os mistérios<sup>216</sup> e explorá-los na região mais próxima e mais distante de nós: no “entre-dois”.

---

<sup>214</sup> *Id., ibid.*, p. 414.

<sup>215</sup> A expressão é de Jean Cavailles em uma sessão da *Sociedade Francesa de Filosofia*, 4 de fevereiro de 1939, na qual expunha sobre a *Formação da teoria dos conjuntos, Método axiomático e formalismo*, em torno do *Pensamento matemático*. Ver IMBERT, Claude. **Maurice Merleau-Ponty**, p. 19, p. 46 e p. 56.

<sup>216</sup> NÓBREGA, Terezinha Petruccia da. **Corporeidade e educação física do corpo-objeto ao corpo-sujeito**. Natal (RN): EDUFRRN, 2000, p. 17.

## VI. APÊNDICE

### A PERCEPÇÃO ATRAVÉS DO COMPORTAMENTO DO ORGANISMO

#### A) *A estrutura na percepção*

*A Estrutura do Comportamento* elucida a relação entre consciência, percepção e corpo através da concepção de *organismo* e do conceito de *estrutura*, resultantes das pesquisas da *Psicologia da Gestalt* e de estudos de *fisiologia* e *neurologia*. Nosso autor quer pensar os significados filosóficos desses dois conceitos, pois, para ele, abrem um campo para a superação das antinomias clássicas entre interior e exterior, sujeito e objeto, consciência e mundo.

Os dois primeiros capítulos tentam mostrar que o *comportamento* não se reduz a ‘reflexos’ de estímulos desde o exterior (capítulo I) ou a uma ‘coordenação interior’ – o sistema nervoso central (capítulo II). No segundo, Merleau-Ponty nos coloca a par da discussão se o sistema nervoso central viria a ser a sede que comanda o comportamento, o “movente” dos movimentos. Ele cruza análises de pesquisadores tais como Pavlov, Piéron, Buytendijk e Plessner, Goldstein e Gelb, Koffka, Koehler e, em certo momento do segundo capítulo, afirma que os autores se concordam entre si quanto à crítica ao atomismo psicológico<sup>217</sup> e fisiológico: “tanto na teoria do funcionamento central quanto na teoria do reflexo, a maioria se comporta como se bastasse *corrigir* o atomismo por meio das noções de *integração* e de *coordenação*” (SC, p. 84; p. 120)<sup>218</sup>.

Para Merleau-Ponty, essas noções são ‘equivocas’, pois tanto podem ser “uma reforma do entendimento psicológico e fisiológico” quanto apenas uma “antítese ou contrapartida do atomismo” (SC, p. 84; p. 120). Para livrar-se desse impasse, o filósofo esforça-se por pensar com radicalidade os resultados da *Psicologia da Gestalt* (no campo da patologia) e da *fisiologia-neurologia animal e humana*.

---

<sup>217</sup>É a “doutrina segundo a qual o pensamento e o espírito são um composto de elementos psíquicos separados como os átomos e as moléculas nos corpos materiais”. Ver JAPIASSÚ e MARCONDES. **Dicionário básico de filosofia**. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 20.

<sup>218</sup> Destaque do próprio Merleau-Ponty.

No que se refere ao *organismo*, os trabalhos de Goldstein são analisados, pois tratam de evidenciar a ‘operacionalidade’ do mesmo. Merleau-Ponty pretende elucidar como se dá as relações do *organismo* com seu meio. Nessa relação, o sistema nervoso central poderia exercer a função de coordenação.

As análises citadas por Merleau-Ponty referem-se a distúrbios no sistema nervoso ocasionados por lesões. As lesões mostram que há um “modo de estruturação” (SC, p. 66; 94). O modo de operar dessa estruturação evidencia que a “coordenação” não está nem num lugar nem é uma ação global, sendo o sistema nervoso central uma das partes que intervém no processo global (SC, p. 76; 108). Embora, segundo o filósofo, Goldstein procure por uma explicação causal do movimento localizada em um ponto específico do cérebro (no sistema nervoso central), o que se pode afirmar é uma ‘concepção mista das localizações’ que não opõe interior e exterior, muito embora exista uma relação de influência entre os dois – sistema nervoso central e movimento (SC, p. 79; 112).

A “coordenação” é resultante de uma “forma”<sup>219</sup>, uma “estrutura”<sup>220</sup> que se faz num âmbito de relações centrípetas e centrífugas (SC, p. 86 – 87; 124 – 125). Existe unidade e não soma das partes, num modo de funcionamento estrutural (SC, p. 97; 139). E cada momento de ação do *organismo* depende de um estado de equilíbrio do próprio *organismo* na relação dos pontos que viabiliza a ação. Há uma concepção de ‘totalidade’ e de ‘organização’ diferentes daquelas concepções fundamentadas em uma causalidade interior ou exterior. *Totalidade* e *organização* expressam uma unidade interior, uma espécie de ‘ser no mundo’ e testemunha uma unidade irreduzível<sup>221</sup>. O “comportamento” do organismo é antes o de um “conjunto significativo” do que um conjunto físico-mecânico (SC, p. 169). O *comportamento* é,

---

<sup>219</sup> A ‘forma’ (*Gestalt*), noção emprestada da *Teoria da Gestalt* alemã, sobretudo, Koehler e Koffka. Essa noção contesta a psicologia analítica que “reduz o comportamento e a percepção a um mosaico de eventos fisiológicos e psíquicos, reunidos por um processo de associação”. Com a noção de “forma”, eles acabam por sustentar que “a atividade perceptiva constitui uma totalidade orgânica irreduzível à análise ou decomposição”, irreduzível à soma das partes, indicando que qualquer modificação de numa parte, modifica o todo. Ver SOMBRA, José de Carvalho. **A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty**. São Paulo: UNESP, 2006, p. 92. “O substantivo alemão “Gestalt”, desde a época de Goethe, apresenta dois significados algo diferentes: (1) a forma; (2) uma entidade concreta que possui entre seus vários atributos a forma. É o segundo significado que os gestaltistas do grupo, que posteriormente vai se chamar de Berlim, utilizam. ENGELMANN, Arno. **A Psicologia da Gestalt e a Ciência Empírica Contemporânea**, p. 8. In: *Psicologia: Teoria e Pesquisa (USP)*. Vol. 18 n. 1, Jan-Abr, 2002, (pp. 1 – 16), p. 2. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ptp/v18n1/a02v18n1.pdf>> Acesso em 31/8/2010.

<sup>220</sup> Na *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty não parece distinguir claramente “forma” e “estrutura”. Quando Merleau-Ponty usa o termo *estrutura* parece dar um caráter abrangente à forma da psicologia (*gestalt*), o que lhe permite pensar o comportamento humano em um sentido filosófico, para além da psicologia.

<sup>221</sup> BARBARAS, Renaud. **De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty**. Grenoble: Million, 1991, p. 38.

portanto, uma *estrutura*, isto é, uma unidade indecomponível, totalidade irreduzível à soma das partes. Assim, a atividade do indivíduo (*humano*) pode ser qualificada como autonormativa, não no sentido de uma instância interior, mas como uma relação “dialética”<sup>222</sup> com o externo.

É nesse sentido que Flajoliet alude ao organismo como uma “estrutura fenomenal”<sup>223</sup>. A especificidade do *organismo* “é de ser um foco de comportamentos que retomam um conjunto de estímulos físicos, integrando-os numa situação significativa cujas articulações são constituídas pela ação do vivente”<sup>224</sup>. O *comportamento* do *organismo* (sua ação) torna-se uma maneira típica de agir, um modo de ação irreduzível ao meio, ou seja, não possui causa externa (SC, p. 139). Nele, as reações são “gestos dotados de uma unidade interior” (SC, p. 140)<sup>225</sup>.

Pensar o *organismo* como essa *estrutura* que se manifesta em uma ação que operacionaliza sua própria configuração, parece conduzir Merleau-Ponty a examinar o tipo de contato que temos com o mundo, com as coisas e com os outros. A possibilidade de causação entre externo e o interno é colocada em xeque. E é aqui que percebemos com clareza o diferencial de Merleau-Ponty: ele não pensa como as análises da *fisiologia* e da filosofia tradicionais (filosofia clássica) na causalidade, mas pela percepção<sup>226</sup>.

Na percepção do indivíduo (*organismo humano*) quanto ao mundo externo, não há relação causal entre interior e exterior. Para exemplificar e aprofundar essa observação, nosso autor faz uso da “análise de três exemplos emprestados da *percepção* espacial, da percepção cromática e da fisiologia da linguagem” (SC, p. 84; p. 120). Para que nossa exposição seja sucinta, vamos expor os dois primeiros casos.

---

<sup>222</sup> O termo dialética está presente em toda a obra de Merleau-Ponty. Em linhas gerais, designa “a vida ou o movimento”: 1/ “de um pensamento que exprime o pertencimento recíproco e a passagem, de um para o outro, de termos que o entendimento opõe, tais como o subjetivo e o objetivo, o positivo e o negativo, o finito e infinito” e/ou 2/ do ser ou do real no pertencimento e na passagem, de um para o outro, de seus momentos opostos”. N<sup>o</sup> *Estrutura do Comportamento*, relacionada a estrutura, a dialética designa um modo de ser em que escapa a oposição entre interioridade e exterioridade, entre coisa e ideia. Ver DUPOND, Pascal. **Dictionnaire Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses, 2008, pp. 53 – 55. Ver também DUPOND, P. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (Coleção Vocabulário dos filósofos), pp. 15 – 17.

<sup>223</sup> FLAJOLIET, Alain. **La récession à la chair et les difficultés de constitution de l'ontologie**. In: CARIOU, Marie [et al]. *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milano: Mimesis, 2003, p. 133.

<sup>224</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 135.

<sup>225</sup> Sombra, em seu preciso trabalho citado anteriormente, enfatiza que “a relação do ser vivo com o meio nem sempre é estritamente causal, mas dialética, de interação e reciprocidade, pois o organismo, além de reagir passivamente, comporta-se de maneira ativa, adaptada e criativa sobre o meio”. A relação ser vivo e meio é do tipo “relação vivida”. Ver SOMBRA, op. cit., p. 80.

<sup>226</sup> NÓBREGA, Terezinha Petruccia da. **Corporeidade e educação física do corpo-objeto ao corpo-sujeito**. Natal (RN): EDUFRRN, 2000, p. 63.

Da percepção espacial, ele cita duas situações: a “visão normal de um sujeito estrábico” e a “percepção estereoscópica em profundidade”. A segunda, alude à possibilidade de “dois processos acionados por pontos ‘disparates’” comporem a “percepção de um único ponto” ou objeto, no entanto, sem a compreensão da localização determinada que seja inerente aos pontos excitados, visto que a dependência ocorre pela distância. Anatomicamente, o provável é que se estabeleça uma integração entre circuito associativo e reflexo determinado, conferindo valor espacial aos neurônios da calcarina (o que sinalizava um sistema central coordenando).

Contudo, a variação desse valor espacial viria por “conexões novas” e constantes (SC, p. 85, p. 121). Isso não explica porque as imagens nas retinas se tornam uma só na percepção. Poderia ser a ‘similitude’ das imagens que provocaria a fusão em uma. Segundo Merleau-Ponty, pelos experimentos de Helmholtz, nota-se ‘um fundo homogêneo’ comum entre os dois pontos. Com isso, não é pela calcarina que ocorre a fusão, mas por uma espécie de ‘exigência do conjunto’ (SC, p. 85; p. 122), o que insere a própria disparidade das imagens como parte ou como essa própria exigência. Para pensar essa “exigência conjuntural”, ele acrescenta a experiência de Jaensch, na qual “dois fios luminosos, num fundo noturno, mesmo quando estão desigualmente distantes do sujeito, são vistos como situados no mesmo plano”, quando sob a luz, “são escalonados em profundidade” (SC, p. 86; p. 123). Ocorrem efeitos diferentes ocasionados pelas circunstâncias e pela localização de acordo com a presença na sua relação com o fundo, ora luminoso, ora escuro.

A imagem é formada segundo a colocação do conjunto, pela sua estruturação ora de um modo, ora de outro. Não se pode dizer que a formação da imagem advém apenas pelas propriedades da excitação. Merleau-Ponty ainda argumenta sobre a possibilidade de circuitos coordenadores integrando-se a circuitos associativos que, por sua vez, remetem a uma ‘instância coordenadora superior’. Essas concepções anatômicas do processo de percepção de ‘uma’ imagem através das ‘duas retinas’ deixa “a explicação inacabada”, cabendo colocar “a concepção funcional”. “As especificidades locais são, a cada momento, distribuídas aos próprios circuitos associativos, conforme o exigido da constelação total” (SC, p. 87; p. 125). A resposta à questão da causa pela qual duas imagens retinianas, num circuito associativo, formam uma única, está na “estrutura do conjunto”.

Porque, assim, a construção do campo espacial não é mais um fenômeno centrípeto, mas um fenômeno centrífugo. Não é *porque* duas excitações retinianas estão inseridas no mesmo circuito associativo que seus correspondentes psíquicos

recebem a mesma função comum que os designa para serem ligados por um circuito associativo. A própria coordenação aparece como um resultado: o efeito de um fenômeno de estrutura ou de ‘forma’ (SC, p. 87 – 88; p. 125).

Percebemos o espaço num “fenômeno centrífugo”, não centralizante, mas tendente para fora, fugindo do centro. Nele, a coordenação é resultado de uma *estrutura*, não está centralizada num ponto fisiológico. As relações entre os circuitos e os excitantes são parte de uma *estrutura* que não leva em conta apenas o físico, mas também o que tende para fora – centrífugo – e se manifesta, expressa.

A *estrutura*, aberta a pensar e a integrar o não-físico, é relacionada à percepção e ao corpo, por meio de uma expressão emprestada de Goldstein, “figura e fundo” ou “figura-fundo”<sup>227</sup>, mas que aparece por meio da ‘percepção cromática’ (segundo exemplo) que passamos a explicitar agora.

Este exemplo visa explorar as condições fisiológicas da percepção e evidencia um tipo de “condição funcional”, por conseguinte, *relacional* sem a idéia de “causa” dada por uma instância única, no caso da discussão em *A Estrutura do Comportamento*, o sistema nervoso central, propriamente o córtex cerebral, e, por fim, a uma “condição estrutural” que necessita ser pensada em seu sentido filosófico<sup>228</sup>.

A análise da percepção cromática descende das análises de H. Piéron<sup>229</sup> (como no primeiro exemplo) em que ficam evidentes as ideias de *coordenação* e de *integração*, e das análises de Koffka<sup>230</sup> quanto às remarcações sobre a teoria da cor. De acordo com Merleau-Ponty, Piéron rejeita a ideia de um “centro especial para a visão das cores”, mas “admite que os cones receptores da retina estão relacionados com um teclado de neurônios cromáticos”, cada um atribuído a uma nuance na percepção das cores (SC, p. 88; p. 126).

Merleau-Ponty informa-nos do trabalho de Koffka referente ao exemplo da teoria de Hering sobre a relação entre “figura” e “fundo” em que ambos os elementos desempenham um papel de ação recíproca. Transcrevemo-lo:

---

<sup>227</sup> Ele cita a obra *Die Lokalisation in der Grosshirnrinde*, p. 650.

<sup>228</sup> É o que faz Merleau-Ponty no 3º e 4º capítulos.

<sup>229</sup> Henri Louis Charles Piéron (1881-1964), psicologista francês, um dos fundadores da psicologia científica na França, titular da cadeira de psicologia das sensações no Collège de France entre 1923 e 1951. Merleau-Ponty cita sua obra *Le Cerveau et la pensée*.

<sup>230</sup> Em *Principles of Gestalt Psychology* e em *Psychologische Forschung*.

...Se tomarmos como exemplo o contraste das luminosidades, raciocinaremos da seguinte maneira: um branco induz o preto em torno dele; um cinza sobre fundo preto parecerá mais claro porque esse efeito de indução vem reforçar a cor própria do fundo; um cinza sobre fundo cinza parecerá mais escuro e se destacará menos nitidamente porque as duas regiões cinzas se escurecem mutuamente. Um grande fundo cinza sobre fundo preto parecerá menos claro do que pequenas manchas cinzas do mesmo tom sobre o fundo, já que, pelo mesmo mecanismo, o ‘contraste interno’ faz que as diferentes partes do grande disco se escureçam mutuamente...(SC, p. 89; p. 127).

Precisamos juntar outra descrição:

Uma roda de papel cinza sobre fundo amarelo parece azul e que, por outro lado, uma janela iluminada pela luz neutra do dia parece azulada num aposento iluminado pela luz amarela da eletricidade. (...) No primeiro caso, o contraste afeta apenas a figura. No segundo, afeta simultaneamente figura e fundo e, conseqüentemente, acentua no primeiro caso a diferença que haveria entre o cinza e o amarelo quando examinamos separadamente, enquanto no segundo caso, entre o azul aparente da luz diurna e o amarelo esbranquiçado da luz elétrica, a diferença não é maior que entre a luz diurna quando é vista como neutra e a luz elétrica quando parece de um amarelo saturado (SC, p. 89 – 90; p. 129).

Vemos claramente a relação *figura-fundo*. Relação que poderia ser entendida como a de um fenômeno de transposição das diferenças de cores. Com Hering, “uma cor agia sobre uma cor vizinha”, o amarelo do fundo agindo sobre a figura cinza, modificando seu aspecto. Com Koffka, a transformação não se estabelece por nenhum dos termos. Vejamos outra descrição:

Se a cor azul da figura resulta realmente da cor amarela do fundo, o efeito deve ser acentuado se acentuarmos a coloração do fundo. Disponhamos pois numa folha de papel branco, num aposento iluminado pela luz difusa do dia e por uma lâmpada elétrica, um objeto opaco que aja como anteparo à luz elétrica. No centro da zona de sombra projetada pelo objeto, a luz do dia penetra sozinha e essa sombra se mostra de um azul saturado. Se cobrirmos de papel amarelo toda a superfície que rodeia a zona de sombra, reforçamos a coloração do meio, e o fenômeno de contraste deveria, se a teoria clássica fosse verdadeira, ser acentuado. De fato, a coloração azul da sombra desaparece nessas condições e tanto mais completamente quanto mais o papel amarelo empregado for mais saturado. O resultado da experiência não varia se dermos um jeito de eliminar a diferença de luminosidade entre sombra e o papel amarelo assim como os contornos interiores da folha amarela, fatores desfavoráveis ao contraste. O resultado permanece o mesmo seja qual for a coloração da luz empregada. Inexplicável na tese clássica, ele justifica ao contrário a noção de ‘nível colorido’. No começo da experiência, a luz amarela que construía o fundo tendia a se manifestar na percepção como luz neutra, e correlativamente a luz objetivamente neutra parecia azul. Quando devolvemos ao fundo sua cor amarela, fazemos desaparecer a condição do fenômeno total de ‘transformação’. A cor aparente do campo envolvido não depende, como as teorias do contraste sustentam, da luz que ele reflete (objetivamente), nem tampouco daquela que reflete (objetivamente) o campo que o envolve, quer dizer, de dois fenômenos que separa uma luz da outra e da cor aparente do campo que as envolve. (SC, p. 90 – 91; p. 129 – 130, Koffka citado por Merleau-Ponty).

Novamente, vemos que a percepção cromática está envolta na relação *figura-fundo*. A cor não é dada objetivamente e em si mesma, mas num *fundo relacional*. A percepção da cor depende do “valor cromático atribuído ao fundo” (SC, p. 91; p.130). Essa descrição revela uma relação que vai além daquela físico-química ou fisiológica das excitações na retina ou do movimento dado pelo sistema nervoso. Acontece uma estruturação da cor:

Um anel cinza desenhado em fundo, metade verde, metade vermelho, parece cinza quando é visto como uma única figura, e parece meio avermelhado, meio esverdeado, se um traço, cortando o anel na linha de separação dos fundos, faz que ele seja visto como um conjunto composto de dois semi-anéis unidos (SC, p. 91 – 92; p. 131).

A percepção é formada na relação *figura-fundo*, sendo explicável pela “organização do conjunto do campo”, ocorrendo uma distribuição dos valores espaciais. Aqui Merleau-Ponty aponta para uma necessária renúncia da explicação fisiológico-neuronal. A percepção não se reduz à relação entre sistema nervoso central com o excitante físico. A percepção do espaço e a das cores são “fenômenos de estrutura”. Além disso, reitera ele, são “dois aspectos abstratos de um funcionamento global” ou momentos de “uma estrutura dinâmica do conjunto que atribui um certo coeficiente a cada parte da excitação total” (SC, p. 93 – 94; p. 133 – 134). “Não podemos ver no funcionamento nervoso o acionamento de dispositivos preestabelecidos, que os estímulos, na razão de suas propriedades objetivas, viriam acionar de fora” (SC, p. 97; p. 139). Mesmo a parte fisiológica se mostra no momento da percepção, seja da cor ou de uma posição espacial, ou como nosso autor enfatiza, “constituído ativamente no momento da percepção”. Compreendendo os dados fenomenais, no momento da percepção, é que entenderemos o papel dos elementos fisiológicos. Tudo se dá em uma relação de unidade, não há soma de partes nem mesmo justaposição. Parece haver uma interrelacionalidade em termos de estrutura entre as partes (SC, p. 98; p. 141).

Essa interrelacionalidade tem as mesmas propriedades de uma *estrutura*, “propriedades originais”. “Cada momento é determinado pelo conjunto dos outros e seu valor respectivo depende de um estado de equilíbrio total, cuja fórmula é um caráter intrínseco da ‘forma’” (SC, p. 101; p. 144). Seu processo de formação pode bem ser definido como um processo de tipo “figura e fundo”. “Figura” e “fundo” possuem seu sentido atrelados à *percepção*, não ao fisiologismo. “Uma análise fisiológica da percepção seria pura e simplesmente impossível” (SC, p. 102; p. 145).

### ***B) Perceber é experienciar***

Pelas reflexões acerca do comportamento do *organismo* como *estrutura*, Merleau-Ponty pode começar a pensar de outro modo a percepção. Ele o faz mostrando os limites dos resultados a que se imputava a própria *Gestalt*.

Para o filósofo, há a possibilidade de uma *filosofia da estrutura* substituir a *filosofia da substância*. A *estrutura* é operacional, não é nem acidente nem substância, é uma ‘expressão de sentido’, indica um direcionamento de “ordenação” e de “dinamicidade” próprios de uma integração das partes com o todo, tendo cada parte uma função intrínseca na ação global. Não há fusão nem justaposição das partes entre si (SC, p. 151 – 155).

Merleau-Ponty afirma que, mesmo a *Gestalt* chegando a tais conclusões, esbarra no *realismo*, pois se contenta em inserir a *estrutura* na natureza e não consegue pensá-la em suas significações filosóficas. Embora a *Gestalt* seja a expressão de um esforço por superar as antinomias clássicas, por exemplo, entre sujeito e objeto, ainda permanece no âmbito das mesmas, na noção de causalidade e termina por deixar separados os níveis exterior, interior e mental. “A noção de forma é justamente” o que pode “superar a concepção atomista do funcionamento do sistema nervoso sem reduzi-lo a uma atividade difusa e indiferenciada, de rejeitar o empirismo psicológico sem cair na antítese intelectualista” (SC, p. 100; p. 143 – 144). E, com a análise da percepção, o conceito de *estrutura* pode conduzir a uma integração entre sensação e percepção, entre sensibilidade e inteligência.

A experiência num organismo não é o registro e a fixação de certos movimentos realmente acabados: ela constrói aptidões, ou seja, o poder geral de responder a situação de um certo tipo por reações variadas que têm apenas o sentido em comum. As reações não são pois uma série de acontecimentos, mas trazem em si mesmos uma ‘inteligibilidade imanente’ (SC, p. 140; p. 203).

Essa ‘inteligibilidade imanente’ da *estrutura-organismo* evidenciada na experiência é já o indício de uma integração entre o físico (natureza), o psíquico (humano) e o fenomenal (âmbito da percepção). Nessa caracterização, ela é muito mais um objeto de percepção que de intelecção, é um modo de equilíbrio (SC, p. 157) de matriz simbólica (SC, p. 161). Não há uma dependência causal entre os três graus de significação. Pela noção de forma podemos ter “uma solução verdadeiramente nova” (SC, p. 141; p. 204), justamente pelo “fato de cada

acontecimento local (...) ‘conhecer dinamicamente os outros’” (SC, p. 155; p. 224, citando Kohler).

A *Gestalt*, no fundo, empresta o conceito de estrutura do mundo da percepção. Caminhamos aqui do campo da *estrutura* para o da *percepção*. A *percepção* não se reduz ao físico. A “forma física” não pode fundamentar a estrutura perceptiva. A forma física está fundada na percepção, a forma física é “um objeto de percepção” (SC, p. 156; p. 225), pois percebemos estruturas e, além disso, nossa percepção é também estrutural.

Nesse sentido, há, “para nós”, um *espaço percebido*, não um espaço homogêneo, objetivo. Desse modo a física de Aristóteles é resgatada em seu valor.

Ora, a física de Aristóteles não passa, na maior parte do tempo, de uma descrição do mundo percebido, e justamente, Koehler mostrou muito bem que o espaço perceptivo não é um espaço euclidiano, que os objetos percebidos mudam de propriedades quando mudam de lugar. Da mesma maneira a mecânica ondulatória dos sistemas, que considera um conjunto de corpúsculos em interação, é obrigada a “desmembrar” sua individualidade e levar em consideração, não as ondas associadas a cada corpúsculo, mas uma onda associada ao sistema inteiro que propagará num espaço abstrato chamado “espaço de configuração” (SC, p. 156; p. 225 – 226).

A *percepção* é um “primeiro contato com o mundo”, um contato no qual percebemos a estrutura na sua qualidade de fenômeno. Ela não capta a “coisa física em si”. A *percepção* é a “apreensão de uma existência” (SC, p. 230; p. 329). A percepção é como um “um feixe de luz que revela os objetos no lugar em que estão e que manifesta a presença deles, até então latente” (SC, p. 200; p. 288). “Presença”, “revelação” e “existência” configuram a *percepção*. Percebemos, primeiramente, fisionomias (SC, p. 182; p. 262), não coisas físicas, embora estejam juntas, a fisionomia e o físico-corpóreo.

Com essa compreensão da percepção, Merleau-Ponty pode encaminhar outra compreensão acerca das relações entre consciência e corpo.

A *percepção incipiente* (*perception commençante*) tem um duplo caráter de visar a intenções humanas que a objetos de natureza ou a qualidades puras (calor, frio, branco, preto) de que são o substrato – e de apreendê-las mais como realidades provadas (*éprouvées*) que como objetos verdadeiros (SC, p. 179 – 180; p. 258 – 259).

Perceber é apreender as coisas como experiências, ou ainda, experienciar maneiras de ser. Na percepção infantil, por exemplo, a percepção “se atém em primeiro lugar aos rostos e aos gestos, em particular aos da mãe” (SC, p. 180; p. 259). “É possível perceber um sorriso ou

mesmo nesse sorriso um sentimento sem que as cores e as linhas que ‘compõem’ (...) o rosto, estejam presentes na consciência ou dadas num inconsciente” (SC, p. 180 – 181; p. 260). Pela percepção nos advém o significado humano, antes das qualidades sensíveis – as sensações.

Assim como o rosto e os gestos *expressam* um modo ou maneira de ser que é estrutural (é o que nos parece explicar o termo fisionomia), o corpo *expressa* seu significado. Não o corpo enquanto massa físico-química, mas como *vivo* ou *fenomênico*<sup>231</sup>. Mesmo os objetos fabricados por mãos humanas remetem a seu “uso humano”. O corpo, os objetos naturais e os objetos fabricados são “vividos como realidades” experienciadas (SC, p. 182, p. 263).

### ***C) O comércio do sujeito***

Outra consequência das análises expostas é a relação entre o sujeito e o mundo. A nossa relação com o mundo, com as coisas e com os outros não se dá da maneira sujeito-objeto, em que o sujeito está identificado à consciência e o objeto ao que está sendo analisado por essa consciência, mas pela “dialética do meio e da ação”, em uma imanência e articulação tais que antes prevalece o horizonte das possibilidades do que o da determinação e da definição.

O campo de futebol não é, para o jogador em ação, um “objeto”, ou seja, a palavra ideal que pode dar lugar a uma multiplicidade indefinida de vistas perspectivas e permanecer equivalente sob essas transformações aparentes. É percorrido por linhas de força (as “linhas laterais”, as que limitam a “meia-lua”), articulado em setores (por exemplo, os “buracos” entre os adversários) que impõem certo modo de ação, a desencadeiam e exigem como à revelia do jogador. O campo não lhe é dado, mas está presente para ele como o termo imanente de suas intenções práticas; ele e o jogador são um só corpo e o jogador sente, por exemplo, a direção do gol tão imediatamente quanto a vertical e a horizontal de seu próprio corpo. Não bastaria dizer que a consciência habita esse meio. Ela nada mais é, nesse momento, que a dialética do meio e da ação (SC, p. 182 – 183; p. 263).

A consciência é caracterizada como *dialética do meio e da ação*. A consciência não constitui a ação. Não é ela o centro coordenador da ação, ela é antes “rede de intenções significativas, por vezes claras para elas mesmas, por vezes, ao contrário, mais vividas que

---

<sup>231</sup> Essa concepção acerca do corpo só se desenvolve na *Fenomenologia da Percepção*, na primeira obra ela fica como uma indicação ou abertura para outra interpretação sobre o corpo.

conhecidas” (SC, p. 187; p. 270)<sup>232</sup>. Essa ideia de ação, levando-se em conta a concepção de *organismo* e de *estrutura* e da *percepção*, conduz Merleau-Ponty à renúncia da “atividade mental como princípio de todas as coordenações” (SC, p. 186; p. 268) e à consideração do sujeito não como consciência voltada a si, mas como inserida numa experiência e aberta ao mundo (Cap. IV, *As relações da alma e do corpo e problema da consciência perceptiva*):

O sujeito não vive num mundo de estados de consciência ou de representações a partir do qual acreditaria poder, por uma espécie de milagre, agir sobre coisas exteriores ou conhecê-las. Vive num universo de experiência, num meio neutro relativamente às distinções substanciais entre o organismo, o pensamento e a extensão, num comércio direto com os seres, as coisas e o seu próprio corpo (SC, p. 204; p. 293)

Essa idéia do “comércio” parece nos esclarecer sobre o que Merleau-Ponty queria dizer com dialética do meio e da ação. Inicialmente, é um comércio com aquilo que é imanente à consciência: o *corpo*. Pela exposição feita até aqui, a palavra “corpo” refere-se a uma espécie de “um conjunto de caminhos já traçados, de poderes já constituídos, o solo dialético no qual se opera uma enformação superior”, no qual “a alma é o sentido que se estabelece” (SC, p. 156; p. 225).

O corpo é o “ponto de apoio” da consciência, seu “veículo” e a consciência (ingênua – *naïve*) não se vê como causa dos movimentos tal como a relação entre piloto e navio (SC; p. 203; p. 291). O corpo é “como um vidro colorido que modifica o que o farol ilumina” (SC, p. 205; p. 294). Ele envolve as ações, ele é “como invólucro vivo de nossas ações” (SC, p. 203; p. 292). O sujeito enquanto consciência se conhece a si mesmo em meio à experiência de seu corpo. Nesse sentido, a doença é vista por Merleau-Ponty como uma possibilidade de apreensão do sentido do corpo e sua relação com a consciência. Na doença, a consciência evidencia uma resistência do corpo. Nessa relação, a doença modifica o campo fenomênico, sinalizando que o corpo coloca-se como um filtro “entre nós e as coisas” (SC, p. 204; p. 293). Se nossos olhos fossem feridos, nada veríamos, “vemos através do corpo”. Porém, somente na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty explora contundentemente o sentido da doença.

---

<sup>232</sup> Na obra em questão, a consciência é, por várias vezes, identificada à consciência ingênua (*naïve*) que remete à experiência imediata vivida no momento da percepção. Essa ideia de “rede de intenções”, realça a concepção segundo a qual a consciência é sempre consciência de alguma coisa, ou seja, ela é intencional. A intencionalidade é a característica fundamental da concepção de consciência da fenomenologia. Merleau-Ponty a assume também.

As reflexões de *A Estrutura do Comportamento* possibilitaram: ampliar a concepção da percepção para além das reações fisiológicas, criando uma abertura para superar a dicotomia entre o interior e o exterior; a criação de um novo campo de entendimento da ação e do sentido do corpo – *corpo vivo – estrutural* e, por fim, mostrar que o comportamento do organismo-corpo como estrutura, no âmbito da percepção, coloca em xeque a consciência como constituinte dos próprios objetos em “uma experiência externa indubitável”, na verdade, ela está envolvida na vida ativa do corpo (SC, p. 232; p. 332). Surgia, então, uma meta: analisar a experiência que o sujeito tem de seu próprio corpo e no contato com o mundo: “a percepção do corpo próprio”.

## VII. ANEXO <sup>233</sup>

**MERLEAU-PONTY. A filosofia e a política são solidárias: Entrevista com Jean-Paul Weber.** In: *Le Monde*. Paris: 31 de dezembro de 1960, p. 9. In: *Parcours deux*. pp. 302 – 304.

*Maurice Merleau-Ponty acaba de publicar Signos <sup>234</sup> em que, sob a cobertura da Gallimard, o leitor descobre numerosos e apaixonantes estudos filosóficos e uma quinzena de “proposições” mais atuais. Merleau-Ponty, professor na Sorbonne, depois no “Collège de France”, é um dos quatro ou cinco maiores filósofos vivos.*

*É um homem de média estatura, ainda jovem: pouco mais de cinquenta anos. Ele tem o olho vivo, o olhar irônico, a abordagem cortês e a réplica instantânea. No primeiro nível do muito venerável **Collège de France**, seu gabinete de trabalho é austero; sobre a escrivaninha, em pé, alguns volumes de títulos dourados galgam a vigilância diante à meditação do filósofo. Eu vou me oferecer uma xícara de chá ao rum.*

Maurice Merleau-Ponty – Se há um vínculo entre filosofia e política? Se minha política tivesse sido outra ao caso em que minha filosofia tivesse sido diferente?

*Ele se concentra um instante, enrubesce levemente. Não que minha questão o tome desprevenido; mas se sente que ele quer dar um contorno, ao mesmo tempo, o mais elegante e o mais preciso a seu pensamento.*

- A filosofia e a política são solidárias. Assim, em filosofia, eu sou tanto contra as ideias vãs quanto aos objetos puramente ideais. E tão mais contra uma matéria que seja apenas coisa. O mesmo em política, eu abomino o liberalismo verbal sem relação com a realidade humana, concreta. E eu sou contra o terror que transforma o homem em coisa...

*- Como poderia se situar seu último livro em relação ao conjunto de sua obra?*

- Eu publiquei, inicialmente – em 1941 e em 1945, minhas teses de doutorado <sup>235</sup>. Minhas pesquisas sobre a percepção me ligam a uma corrente filosófica que se nomeia a

<sup>233</sup> A presente entrevista é tradução nossa.

<sup>234</sup> [Novembro de 1960; retomado em parte no coletânea *Elogio da filosofia e outros ensaios*, coleção “Folio essais”, 118, 1989.

<sup>235</sup> [Respectivamente, sua tese complementar, *A Estrutura do Comportamento*, finalizada em 1938, PUF, 1942; col. “Quadrige”, 123, 1990 – e sua tese principal, *Fenomenologia da Percepção*, Gallimard, 1945; col. “Tel”, 4, 1976. Cf. igualmente *O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas*, 2ª ed., Verdier, 1996.]

*fenomenologia*. Inaugurada pelo Alemão Husserl, essa corrente tende a descrever o mundo, o outro e nós mesmos, tais como nós os vivemos, ou antes, tais como eles se oferecem a uma consciência universal: assim cada *ato* de consciência corresponde necessariamente a um *objeto* de consciência, o qual é distinto dela. Eu fui, por muito tempo, influenciado pelas ideias de Husserl.

- *Então, de quando data sua ruptura com esse filósofo?*

- Oh! Começou desde o início. Aliás, é esse uma ruptura? Husserl mudou muito. Sempre me marcou este fato que, desde que toca no tema do *corpo*, Husserl não fala mais a mesma língua. Não se pode estudar o corpo como se estuda uma coisa qualquer do mundo. O corpo é, *ao mesmo tempo*, visível e vidente. Não há mais dualidade aqui, mas unidade indissolúvel. É, ao mesmo tempo, corpo que *é visto* e que *vê*. Eu quis partir de daí.

- *Por isso, uma filosofia do corpo?*

- Nenhuma filosofia pode se esquivar de uma descrição do corpo. Mas não se pode dividir o corpo em dois, dizendo: ‘Aqui, o pensamento, a consciência; ali, a matéria, o objeto’. Há uma profunda *circularidade* no corpo. E é isso o que chamo: *a carne*. Desde então, o mundo em que os corpos estão alojados, toma um outro sentido.

- *São essas novas visões que você desenvolve em seu livro?*

- Sim e não. Eu trabalho atualmente em uma obra sobre *O Visível e o Invisível*<sup>236</sup>. O primeiro tomo tratará do “ser mudo”, o segundo tomo, do “ser falante”. *Signos* oferece várias observações prévias disso.

- *E a política?*

- O maior problema é evidentemente a evolução dos Soviéticos, o diálogo da Rússia e do mundo.

- *Você considera Khrouchtchen como um marxista?*

- É um neomarxista. Se ele reparou a política de Stálin, não se juntou a Lênin. Aliás, seria impossível: não se remonta ao curso da história. Tudo o que eu posso dizer, é que *Khrouchtchen* sentiu surpreendentemente e realizou habilmente a necessária reparação soviética.

---

<sup>236</sup> [Póstumo, editado por Claude Lefort, Gallimard, 1964. Textos complementares: *Signos*, op. cit., e *O Olho e o Espírito*, Gallimard, 1964; col. “Folio essais”, 13, 1985.]

- *E sobre o plano exterior?*

- Se o Ocidente não conseguiu descobrir uma política construtiva – e não simplesmente repressiva, como em Cuba ou na Argélia – então o Ocidente perdeu parte na competição.

- *Superioridade da economia soviética?*

- Não necessariamente: ela não evita a armadilha do esbanjamento. Mas o mundo subdesenvolvido começa a compreender que não pode mais se apoiar politicamente sobre o Ocidente.

## VIII. BIBLIOGRAFIA

### 8.1. OBRAS DE MERLEAU-PONTY

**La Structure du Comportement.** Précédé de *Une philosophie de l'ambiguïté* par Alphonse de Waelhens. 6 ed. Paris: PUF, 1967 (SC).

**A Estrutura do Comportamento.** Precedido de *Uma filosofia da ambigüidade* de A. de Waelhens. Trad.: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (SC).

**Phénoménologie de la Perception.** Paris: Gallimard, 2009 (PhP).

**Fenomenologia da Percepção.** Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (PhP).

**Sens et non-sens.** Mesnil-sur-l'Estrée: NRF/Gallimard, 2006 (SNS).

✧ **Le doute de Cézanne.** In: *Sens et non-sens.* Mesnil-sur-l'Estrée: NRF/Gallimard, 2006, pp. 13 – 31; **A dúvida de Cézanne.** In: *O Olho e o Espírito.* Trad.: Paulo Neves e Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, pp. 123 – 142 (DC [SNS]).

✧ **Le Metaphysique dans l'Homme.** In: *Sens et non-sens.* Paris: Gallimard, 2006 (Collection Bibliothèque de philosophie). **O Metafísico no Homem.** In: *Textos escolhidos.* Trad./org.: Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984, pp. 179 – 192 (MtHm [SNS]).

**Le Primat de la Perception et ses Consequences Philosophiques.** Lonrai: Verdier, 2004 (1ª edição em 1996) (PP).

**O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas.** Trad.: Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papirus, 1990 (PP).

**Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos – filosofia e linguagem (1949 – 1950).** Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990 (SORB).

✧ **A Consciência e a Aquisição da Linguagem,** pp. 17 – 93 (CAL [SORB]).

**Parcours deux – 1951 – 1961.** Établie par Jacques Prunair. Lagrasse: Verdier, 2001 (P2).

✧ **Titres et Travaux/ Projet d'enseignement,** pp. 9 – 35 (TiTr [P2]).

✧ **Un inédit de Maurice Merleau-Ponty,** pp. 36 – 48) (IN [P2]).

✧ **Husserl et la notion de Nature,** pp. 215 – 234 (HNN [P2]).

✧ **La philosophie et la politique sont solidaires,** pp. 302 – 304 (FPS [P2]).

**La Prose du Monde.** Paris: Gallimard, 1997 (PM).

**A Prosa do Mundo.** Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002 (PM).

**L'oeil et l'esprit.** Paris: Gallimard, 2000 (OE).

**O olho e o espírito.** Trad.: Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004 (OE).

**Signes.** Paris: Gallimard (Collection Folio/Essais), 2008 (S).

**Signos.** Trad. Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991 (S).

- ✧ **Le langage indirete et les voix du silence/A linguagem indireta e as vozes do silêncio.** Gallimard, pp. 63 – 135; Martins Fontes, pp. 39 – 88 (**LIVS [S]**).
- ✧ **Sur la phenomenologie du langage/Sobre a fenomenologia da linguagem.** Gallimard, pp. 136 – 158; Martins Fontes, pp. 89 – 104 (**SPhL [S]**).
- ✧ **Le philosophe et son ombre/O filósofo e sua sombra.** Gallimard, pp. 259 – 294; Martins Fontes, pp. 175 – 200 (**PhOmb [S]**).
- ✧ **L’homme et l’adversité/O homem e a adversidade.** Gallimard, pp. 365 – 396; Martins Fontes, pp. 253 – 275 (**HomAdv [S]**).

**Le Visible et l’Invisible.** Paris: Gallimard, 2007 (**VI**).

**O Visível e o Invisível.** Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora de Oliveira. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007 (**VI**).

**La Nature:cours au Collège de France.** Paris: Éditions du Seuil, 1995 (**N**).

**A Natureza: curso do Collège de France.** Trad. Álvaro Cabral. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006 (Coleção Tópicos) (**N**).

**Résumés de cours du Collège de France, resume de l’année 1958 – 1959.** Paris: Gallimard, 1968 (**RC**).

**Notes des Cours au Collège de France: 1958 – 1959 et 1960 – 1961.** Texte établi par Stéphanie Ménasé. Paris: Gallimard, 1996 (**NC**).

**Notas inéditas de Merleau-Ponty.** In: *FERRAZ, M. S. A. Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty.* Tese. FFLCH. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. 2008, pp. 253 – 271 (**NotIned**).

## 8.2. OBRAS DE OUTROS AUTORES CONSULTADAS E CITADAS

### 8.2.1. LIVROS

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

\_\_\_\_\_. **Le Tournant de l’expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty.** Paris: Vrin, 2009 (1ª edição de 1998).

BORNHEIM, Gerd A. **Fenomenologia e causalidade em Merleau-Ponty.** In: *Metafísica e finitude.* São Paulo: Perspectiva, 2001, pp. 62 – 89.

CAPPONI M., Ricardo. **Psicopatología y Semiología Psiquiátrica.** 10 ed. Santiago: Editorial Universitaria, 2006.

CHAUÍ, M. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty.** São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Col. Tópicos).

CHARCOSSET, Jean-Pierre. **Merleau-Ponty; approches phénoménologiques.** Paris: Hachette, 1981 (Coleção *Oeuvres et opuscles philosophiques*)

DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia?** Tradução Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Centauro, 2005.

DUPOND, Pascal. **Dictionnaire Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses, 2008.

\_\_\_\_\_. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (Coleção *Vocabulário dos filósofos*).

FERRAZ, Marcus Sacrini Ayres. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2006.

GUYTON, Arthur C.; HALL, John E. **Tratado de Fisiologia Médica**. Trad. Barbara de Alencar Martins [et al]. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.

IMBERT, Claude. **Maurice Merleau-Ponty**. Paris: ADPF (Association pour la diffusion de la pensée française)/Ministère des Affaires Étrangères, 2005.

ISIDRO PEREIRA, S.J. **Dicionário: grego-português e português-grego**. 8 ed. São Paulo: Livraria A.I. e Braga, 1998.

HEIDSIECK, F. **L'ontologie de Merleau-Ponty**. Paris: Presses Universitaire de France, 1971.

HESSEN, Joannes. **Teoria do Conhecimento**. Tradução de Antônio Correia. Coimbra: Arménio Amado, 1980.

HUSEERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2000, 133 p.

LEFORT, Claude. **Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty**. Paris: Gallimard, 1978.

MARCEL, Gabriel. **Diario Metafisico (1928 – 1933)**. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.

\_\_\_\_\_. **Filosofia concreta**. Madrid: Revista do Occidente, 1959, pp. 73 – 96.

\_\_\_\_\_. **Journal Métaphysique**. 11<sup>a</sup> Edition. Paris: NRF/Gallimard, 1927.

MATTHEWS, Eric. **Comprender Merleau-Ponty** Tradução: Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010. (Título original: Merleau-Ponty: A Guide for the Perplexed – 2006)

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Razão e experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006 (Coleção *Biblioteca de Filosofia*).

MÜLLER, Marcos José. **Merleau-Ponty: acerca da expressão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

NÓBREGA, Terezinha Petruccia da. **Corporeidade e educação física do corpo-objeto ao corpo-sujeito**. Natal (RN): EDUFRN, 2000.

RICHIR, Marc; TASSIN, Etienne (orgs.) **Merleau-Ponty: Phénoménologie et expériences**. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2008 (1<sup>a</sup> edição: 1992).

✧ BERNET, Rudolf. **Le sujet dans la nature: réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty**, pp. 57 – 77.

✧ RICHIR, M. **Communauté, société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty**, pp. 7 – 25.

ROBINET, André. **Merleau-Ponty**. Paris: PUF, 1970.

SOMBRA, José de Carvalho. **A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty**. São Paulo: UNESP, 2006.

THÉVENAZ, Pierre. **De Husserl à Merleau-Ponty: Qu'est-ce que la phénoménologie?** Neuchâtel: Éditions de La Baconnière, 1966.

TRÉGUIER, Jean-Marie. **Le corps selon la chair – Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty.** Paris: Kimé, 1996.

## 8.2.2. REVISTA INTERNACIONAL *CHIAsMI*

CARIOU, Marie (Org.) [et al] **Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible.** Milano: Mimesis, 2003. (*Chiasmi 2003*).

- ✧ BARBARAS, Renaud. **L'ambiguïté de la chair – Merleau-Ponty entre philosophie transcendentale et ontologie de la vie**, pp. 183 – 189.
- ✧ FLAJOLIET, Alain. **La récession à la chair et les difficultés de constitution de l'ontologie**, pp. 133 – 146.
- ✧ SAINT AUBERT, Emmanuel de. **La “Co-naissance”: Merleau-Ponty et Claudel**, pp. 249 – 279.

BARBARAS, Renaud [et al]. **Double anniversaire: Le centenaire de Merleau-Ponty, lês dix ans de Chiasmi avec um appendice de Judith Butler.** Paris: J. VRIN; Milano-Udine: Mimesis Edizioni; Tennessee: University of Memphis, 2008 (*Chiasmi 10*).

- ✧ BARBARAS, Renaud. **Les trois sens de la chair – sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty**, pp. 19 – 32.
- ✧ SAINT AUBERT, Emmanuel de. **Conscience et expression chez Merleau-Ponty – L'apport du cours inédit sur *Le monde sensible et le monde de l'expression***, pp. 85 – 106.

BARBARAS, Renaud [et al]. **Merleau-Ponty: penser sans dualismes aujourd'hui.** Paris: J. VRIN; Milano-Udine: Mimesis Edizioni; Tennessee: University of Memphis, 2009 (*Chiasmi 11*).

- ✧ ALLOA, Emmanuel. **La chair comme diacritique incarné**, pp. 249 – 262.
- ✧ FRANGI, Simoni. **Silenzio Inedito: Recensione di E. de Saint Aubert (direction de), Maurice Merleau-Ponty avec um texte inédit de M. Merleau-Ponty – *La Nature ou Le monde du silence* (pages d'introduction)**, pp. 485 – 489.
- ✧ KRISTENSEN, Stefan. **Corps et symbolisation. La philosophie du dernier Merleau-Ponty et la question d'une épistémologie de la chair**, p. 321 – 337.
- ✧ MATSUBA, Shôichi. **Possibilité de la “communauté charnelle”**, p. 401 – 418.
- ✧ SAINT AUBERT, Emmanuel de. **Les “différenciations d'une seule et massive adhesion à l'être qui est la chair – étude de la notion de polymorphisme chez Merleau-Ponty**, p. 185 – 200.

### 8.2.3. TESE

FERRAZ, M. S. A. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Tese – Filosofia. FFLCH. Departamento de Filosofia, USP, 2008.

### 8.2.4. ARTIGOS

CABRAL, Michelle Silvestre. **A noção husserliana de consciência intencional e suas origens**. In: *Intuitio*. Vol. 3, nº 1, junho, Porto Alegre: PUCRS, 2010, pp. 120 – 138. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/viewArticle/6829>> Acesso em 14/6/2011.

ENGELMANN, Arno. **A Psicologia da Gestalt e a Ciência Empírica Contemporânea**, p. 8. In: *Psicologia: Teoria e Pesquisa (USP)*. Vol. 18 n. 1, Jan-Abr, 2002, pp. 1 – 16. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ptp/v18n1/a02v18n1.pdf>> Acesso em 31 ago 2010.

LEITE SILVA, Bartolomeu. **Acerca da intencionalidade em Husserl**. In: *Ciências Humanas em Revista*, Vol. 3, junho. São Luís: UFMA, 2005, pp. 69 – 74. Disponível em: <[http://www.nucleohumanidades.ufma.br/pastas/CHR/2005\\_3/bartolomeu\\_silva\\_v3\\_ne.pdf](http://www.nucleohumanidades.ufma.br/pastas/CHR/2005_3/bartolomeu_silva_v3_ne.pdf)> Acesso em 13 jun 2011.

MOURA, Carlos A. Ribeiro de. **Husserl: significação e fenômeno**. In: *Dois pontos*. Vol. 3, nº. 1, abril. Curitiba: São Carlos, 2006, pp. 37 – 61. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/viewArticle/5172>> Acesso em 22 jun 2011.

MOURA, Carlos A. R. de. **Sensibilidade e entendimento na fenomenologia**. In: *Revista Manuscrito*. XXIII (2), out. Campinas: CLE-UNICAMP, 2000, pp. 207 – 250. Disponível em <<http://www.cle.unicamp.br/manuscrito/public/abstract.php?id=131&edicao=16>> Acesso em 15 jul 2011.

RICOEUR, P. **Hommage à Merleau-Ponty**. In: Ricoeur. *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Édition du Seuil, pp. 157 – 164 (edição brasileira. Tradução de Marcelo Perine e Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 117 – 123).

## 8.3. OBRAS DE OUTROS AUTORES – CONSULTADA

### 8.3.1. LIVROS

BONAN, Ronald. **Prémières leçons sur l'esthétique de Merleau-Ponty**. Paris: PUF, 1997.

BONOMI, Andrea. **Fenomenologia e estruturalismo**. Tradução João Paulo Monteiro, Patrizia Piozzie e Mauro Almeida Alves. São Paulo: Perspectiva, 1973 (Coleção debates – Filosofia)

CASTORIADIS, Cornelius. **O dizível e o indizível: homenagem a Maurice Merleau-Ponty**. In: *CASTORIADIS, C. As encruzilhadas do labirinto*. Vol. I. Trad. Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987 (Col. Rumos da Cultura Moderna).

- DILLON, Martin C. (org.) **Merleau-Ponty vivant**. New York: State University of New York, 1991, pp. 195 – 212.
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Vários Tradutores. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HABERMAS, J. **O pensamento pós-metafísico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- KWANT, Remy C. **The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty**. Louvain: Duplicates University Press, 1963.
- MEYER, Philippe. **O olho e o cérebro – Biofilosofia da percepção visual**. Tradução: Roberto Leal Ferreira; São Paulo:UNESP, 2002.
- STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea: introdução crítica**. Vol. I e II. São Paulo: s/ed, 1977.
- VÁLERY, Paul. **Introdução ao Método de Leonardo Da Vinci**. Trad. Geraldo Gerson de Souza. Edição Bilingue. São Paulo: Editora 34, 1998.
- VISSCHER, Luce Fontaine De. **Phénomène ou structure? Essai sur Le langage chez Merleau-Ponty**. Bruxelles; PUF, 1974.

### 8.3.2. DISSERTAÇÕES E TESES

- CAMPOS MOURA, Alex. **A relação entre liberdade e situação em Merleau-Ponty, sob uma perspectiva ontológica**. Mestrado – Filosofia. FFLCH. Departamento de Filosofia, USP, 2006.
- CARDIM, Leandro Neves. **A ambigüidade na Fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty**. Tese – Filosofia. FFLCH. Departamento de Filosofia, USP, 2007.
- FERRAZ, M. S. A. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Tese – Filosofia. FFLCH. Departamento de Filosofia, USP, 2008.
- FONTENELLE, Plínio Santos. **Corpo e Mundo: acerca da experiência perspectiva em Merleau-Ponty**. Mestrado – Filosofia. PUC-SP, 2003.
- PAULA, Maria Helena Grohmann Rodrigues de. **A concepção do homem em Merleau-Ponty e as contribuições de sua antropologia para a Educação**. Mestrado – Filosofia da Educação. PUC-SP, 1984.
- SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. **Merleau-Ponty e o projeto de restituição da experiência primordial da natureza**. Mestrado – Filosofia. UNICAMP, 2000.
- SOMBRA, José de Carvalho. **O tempo: em toda parte e em parte alguma: a fenomenologia do tempo em Merleau-Ponty**. Mestrado – Filosofia. PUC-SP, 1998.
- SOUTO, Gisleule M. M. **O corpo como ser de linguagem: um estudo sobre Merleau-Ponty**. Mestrado – Filosofia. PUC-SP, 1999.

### 8.3.3. ARTIGOS

DE WAELHENS, A. **L'idée phénoménologique d'intentionnalité.** In: VAN BREDA, H. L.; TAMINIAUX, J. (ed.) *Husserl et la Pensée Moderne: actes du deuxième Colloque International de Phénoménologie* (Krefeld, 1-3 novembre 1956). La Haye/Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959., pp. 115 – 129.

FERRAZ, M. S. A. **Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty.** In: *Revista Trans/Form/Ação*. São Paulo: 26(2): 65 – 83, 2003.

FERRAZ, M. S. A. **O realismo metafísico de Merleau-Ponty.** In: *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 1, p. 7-30, jan.-jun. 2007

LOURDES SILVA, Maria de. **A intencionalidade da consciência em Husserl.** In: *Argumentos*. Ano 1, nº 1, 2009, pp. 45 – 53. Disponível em: <[http://www.filosofia.ufc.br/argumentos/pdfs/edicao\\_1/lourdes\\_husserl.pdf](http://www.filosofia.ufc.br/argumentos/pdfs/edicao_1/lourdes_husserl.pdf)> Acesso em 24 jun 2011.

MOURA, Carlos A. Ribeiro de. **Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade.** In: *Analytica*, Vol 3, Ano 1, 1998, pp. 195 – 218. Disponível em: <<http://www.analytica.inf.br/analytica/diagramados/33.pdf>> Acesso em 25 jul 2011.

MOURA, Carlos A. Ribeiro de. **Husserl: significação e existência.** In: MUCHAIL, Salma Tannus (org.) *Um passado revisitado: 80 anos do Curso de Filosofia da PUC-SP*. São Paulo: EDUC, 1992, PP. 33 – 46.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade.** In: *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 110, Dez/2004, p. 264-293.

MÜLLER, Marcos José. **Leitura merleau-pontyana da teoria fenomenológica da expressão.** In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 45, n. 2, junho 2000, pp. 213 – 222.

PAVIANI, Jayme. **A reflexão dialética e a fé perspectiva em Merleau-Ponty.** In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 45, n. 2, junho 2000, pp. 223 – 230.

RICOEUR, Paul. **Merleau-Ponty, par-delà Husserl et Heidegger.** In: Ricoeur. *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Édition du Seuil, pp. 165 – 172 (edição brasileira. Tradução de Marcelo Perine e Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 125 – 132).

SARTRE, Jean-Paul. **Merleau-Ponty.** In: *Situações IV*. Trad. Maria Edvalda reis Colares e Eduardo Prado Coelho. S.n.: Publicações Europa-América, 1972.

VERISSIMO, D. S. & FURLAN, R. **Entre a Filosofia e a Ciência: Merleau-Ponty e a Psicologia.** In: *Paidéia*. São Paulo/Ribeirão Preto: USP, 2007, 17(38), 331-342. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/paideia/v17n38/v17n38a04.pdf>> Acesso em 8 set 2010.

VIANA CAMPOS, Érico Bruno; COELHO JUNIOR, Nelson Ernesto. **O conceito de alucinação em Merleau-Ponty: aspectos clínicos e psicopatológicos.** In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. Ano V, n. 2, junho, 2002, pp. 13-27.