

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC/SP

JOÃO CARLOS NEVES DE SOUZA E NUNES DIAS

O CORPO COMO EXPRESÃO E *CARNE*:

TEXTURAS DO CORPO NA FILOSOFIA DE MAURICE MERLEAU-PONTY

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2017

JOÃO CARLOS NEVES DE SOUZA E NUNES DIAS

**O CORPO COMO EXPRESSÃO E CARNE:
TEXTURAS DO CORPO NA FILOSOFIA DE MAURICE MERLEAU-PONTY.**

Doutorado em Filosofia

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo, como exigência
parcial para a obtenção do título de Doutor em
Filosofia, sob a orientação da Prof^a. Dr^a. Salma
Tannus Muchail.

São Paulo

2017

Banca examinadora

*Dedico esse trabalho aos meus pais
João Carlos Nunes Dias (in memoriam) e Maria da Conceição Neves de Souza
como forma de amor e gratidão.*

AGRADECIMENTOS

À professora Salma Muchail pelo acolhimento e orientação atenciosa, cuidadosa e precisa ao longo de todo o percurso dessa investigação.

Aos professores Peter Pelbart, Dulce Critelli, Cristina Viana e Claudia Martins, Sônia Ferrari e Neide Boechat pela leitura do texto e contribuição na banca final. À professora Petrucia Nóbrega por ter me apresentado ao pensamento de Merleau-Ponty.

À Universidade Federal de Alagoas e à Pró-reitora de Pesquisa e Pós-graduação pela bolsa de incentivo para formação doutoral.

Ao curso de Educação Física e ao Centro de Educação da Universidade Federal de Alagoas por apoiarem o desenvolvimento dessa pesquisa. Em especial, às professoras e aos professores do curso de Educação Física.

À Janaina Terra pela partilha do *sensível*.

Aos amigos João, Marina, Marcus José, Marcus Vinicius, Fernando, Cristina, Max, Clayton, Christiano, Dalbô, Tomás. Aos meus irmãos Caio e Henrique.

**O CORPO COMO EXPRESSÃO E CARNE:
TEXTURAS DO CORPO NA FILOSOFIA DE MAURICE MERLEAU-PONTY.**

RESUMO

Nossa investigação tem como centralidade o tema da corporeidade na filosofia de Merleau-Ponty, considerando as noções de expressão e *carne* articuladas ao corpo e apresentadas em algumas de suas obras. Nosso argumento assenta-se na afirmação de que o corpo ganha distinção e espessura filosófica ao longo da experiência do pensamento de Merleau-Ponty. No sentido de ressaltarmos o vigor de sua proposta e o contraste com certa tradição filosófica, inicialmente apresentamos a compreensão do corpo em Descartes, sem perder de vista o contexto filosófico e médico dos séculos XVI e XVII. Em um segundo movimento, acompanhamos a descrição fenomenológica do corpo proposta por Merleau-Ponty em *Phénoménologie de la perception*, no sentido de evidenciar as texturas do *corpo próprio* e seus modos de expressão no mundo, bem como sua crítica contundente à filosofia cartesiana e seu desdobramento empírico na ciência. No terceiro e último movimento dessa investigação, expomos certas tramas do corpo *estesiológico* articuladas ao projeto ontológico de Merleau-Ponty, tendo como referência seus últimos escritos, *L'œil et l'esprit* e *Le visible et l'invisible*.

PALAVRAS-CHAVE

Corpo; Descartes; Merleau-Ponty; Expressão; *Carne*.

THE BODY AS EXPRESSION AND *FLESH***BODY TEXTURES IN THE PHILOSOPHY OF MAURICE MELREAU-PONTY.****ABSTRACT**

Our research has as central theme of corporeality in Merleau-Ponty, considering the expression and *flesh* notions articulated to the body and brought in some of his works. Our argument is based on the assertion that the body gains distinction and philosophical thickness along the Merleau-Ponty thought experiment. In order to emphasize the strength of its proposal and the contrast with certain philosophical tradition, initially present understanding the body in Descartes, without losing sight the philosophical and medical context of the XVI e XVII centuries. In a second move, we follow the phenomenological description of the body proposed by Merleau-Ponty in *Phénoménologie de la perception*, in order to reveal the textures of the *body itself* and its modes of expression in the world, and his incisive criticism of the Cartesian philosophy and its impact an empirical science. In the third and final movement of this research, we expose certain plots of *esthesiological* body articulated to the Merleau-Ponty's ontological project, with reference to his last writings, *L'œil et l'esprit* and *Le visible et l'invisible*.

KEYWORDS

Body; Descartes; Merleau-Ponty; Expression; *Flesh*.

SUMÁRIO

Lista de abreviaturas	x
Lista de imagens	xiii
Introdução à tese	01
Capítulo 01. A medida do corpo no pensamento cartesiano	06
∴ Introdução ao capítulo	06
∴ <i>A atitude moderna e o corpo:</i> dissecação, registro visual, demonstração e experimentos.....	09
∴ O corpo como extensão geométrica no pensamento cartesiano	33
∴ O tratado do homem ou a fisiologia do corpo em Descartes.....	48
Capítulo 02. O corpo como expressão em <i>Phénoménologie de la perception</i>	69
∴ Introdução ao capítulo.....	69
∴ Horizontes de <i>Phénoménologie de la perception</i>	70
∴ Corpo, experiência e mundo: movimentos do olhar.....	84
∴ O corpo pelo prisma da fisiologia e da psicologia	91
∴ Modulações do <i>corpo próprio</i> no espaço	109
∴ <i>A unidade do corpo próprio:</i> afetividade, linguagem e temporalidade.....	129

Capítulo 03. O corpo como <i>carne</i> em <i>L'œil et l'esprit</i> e <i>Le visible et l'invisible</i>	159
∴ Introdução ao capítulo.....	159
∴ Contornos em torno da ontologia da <i>carne</i>	159
∴ O enigma do corpo e o delírio da visão em <i>L'œil et l'esprit</i>	170
∴ A estesiologia do corpo em <i>Le visible et l'invisible</i>	193
Considerações finais	208
Referências bibliográficas	212

LISTA DE ABREVIATURAS

OBRAS DE RENÉ DESCARTES

LH: L'Homme. In: **Oeuvres de Descartes**. XI. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Vrin, 1986. **O mundo ou o tratado da luz e O Homem**. Campinas, Editora da Unicamp, 2009. Tradução: César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli.

LM: Le monde ou traité de la lumière. In: **Oeuvres de Descartes**. XI. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Vrin, 1986. **O mundo ou o tratado da luz e O Homem**. Campinas, Editora da Unicamp, 2009. Tradução: César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli.

PC: Principes. In: **Oeuvres de Descartes**. IX. Meditations et Principes. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Léopold CERF, 1904.

DM: Discours de la Méthode. In: **Oeuvres de Descartes**. Correspondance VI. Discours de la Méthode & Essais. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Léopold CERF, 1902. Discurso do método. In: GUINSBURG, J.; ROMANO, Roberto; CUNHA, Newton (orgs). **Descartes: obras escolhidas**. São Paulo: Perspectiva, 2010. Tradução: J. Guinsburg, Bento Prado Jr, Newton Cunha e Gita K. Guinsburg.

MS: Meditacions. In: **Oeuvres de Descartes**. IX. Meditations et Principes. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Léopold CERF, 1904. DESCARTES, René. **Meditações**. In: GUINSBURG, J.; ROMANO, Roberto; CUNHA, Newton (orgs). **Descartes: obras escolhidas**. São Paulo: Perspectiva, 2010. Tradução: J. Guinsburg, Bento Prado Jr, Newton Cunha e Gita K. Guinsburg.

XVII: Correspondance XVII. In: **Oeuvres de Descartes**. Correspondance I : avril 1622 – février 1638. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Léopold CERF, 1897.

CCLXVI: Correspondance CCLXVI. In: **Oeuvres de Descartes**. Correspondance III: janvier 1640 – juin 1643. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Léopold CERF, 1898.

CCCLXVII: Correspondance CCCLXVII. In: **Oeuvres de Descartes**. Correspondance IV : juillet 1643 – avril 1647. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Léopold CERF, 1901.

OBRAS DE DE MAURICE MERLEAU-PONTY

SC: La structure du comportement. 3a édition. Paris: PUF, 2009. **A estrutura do comportamento.** São Paulo: Martins Fontes, 2006. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar.

PhP: Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 2012. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

PP: Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. Vendôme: Verdier, 1996. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas.** São Paulo: Papyrus, 1990.

MH: Le métaphysique dans l’homme. In: **Sens et non-sens.** Paris : Gallimard, 1996. **O metafísico no homem.** In: **Merleau-Ponty.** Textos escolhidos. Coleção os pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1975. Tradução de Marilena Chauí.

CS: Causeries 1948. Paris: Éditions du Seuil, 2002. **Conversas, 1948.** São Paulo : Martins Fontes, 2004. Tradução: Fábio Landa, Eva Landa.

SnS: Sens et non-sens. Paris: Gallimard, 1996.

LIVS: A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac & Naif, 2004. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermanita Galvão Gomes Pereira.

OE: L'oeil et l'Esprit. In: **Maurice Merleau-Ponty:** Ouvres. Paris: Gallimard, 2010. **O olho e a espírito**. São Paulo: Cosac & Naif, 2004. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermanita Galvão Gomes Pereira.

N: **La Nature:** cours du Collège de France. Paris: Seuil, 1994. **A Natureza:** curso do Collège de France. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Tradução Álvares Cabral.

UAC: **L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran e Bergson**. Paris: Vrin, 2002.

RC: **Résumés de cours**. Collège de France. 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.

MSME: **Le monde sensible et le monde de l'expression**. Cours au Collège de France. Notes, 1953. Genebra: MetisPress, 2011.

IP: **L'institution, la passivité:** notes de cours au Collège de France (1954-1955). Tours: Belin, 2003.

NC: **Notes de cours 1959-1961**. Paris: Gallimard, 1996.

PD: **Parcours deux: 1951-1961**. Paris: Verdier, 2000.

S: **Signes**. Gallimard: Paris, 1960. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991. Tradução Maria Ermanita Galvão Gomes Pereira.

VI: **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964. **O visível e o invisível**. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. Tradução José Artur Giannotti e Armando Mora d'Oliveira.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1. Mondino dei Liucci. <i>Anathomia corporis humani</i>	15
Imagem 2. Vesalius. Frontispício	19
Imagem 3. Vesalius. Primeiro livro: os ossos	21
Imagem 4. Harvey. Experimento para demonstração circular do sangue	30
Imagem 5. Salomon de Caus. Representação do problema XVII	42
Imagem 6. Salomon de Caus. Representação do problema XXVII	51
Imagem 7. Descartes. Circulação do sangue	55
Imagem 8. Descartes. Tecido cerebral.....	56
Imagem 9. Descartes. Excitação do sentido da visão.....	61
Imagem 10. Descartes. Estrutura do olho.....	64
Imagem 11. Descartes. Engano da visão.....	65

A filosofia não propõe questões e não traz as respostas que preencheriam paulatinamente as lacunas. As questões são interiores à nossa vida, à nossa história: nascem aí, aí morrem, se encontraram respostas, o mais das vezes aí se transformam; em todo o caso, é um passado de experiência e de saber que termina um dia nesse abismo (VI, 2000, 105).

O corpo é todo ele maneira de exprimir (N, 2006, 303).

INTRODUÇÃO À TESE

O corpo como sensível por excelência na filosofia de Maurice Merleau-Ponty apresenta-se como horizonte argumentativo de nossa tese. Partimos da hipótese de que o tema da corporeidade ganha distinção e espessura filosófica ao longo da experiência do pensamento de Merleau-Ponty. Para dizer de modo conciso, o corpo está, enquanto arquétipo, presente no projeto do filósofo francês desde a expressão do sujeito perceptivo no corpo encarnado, à sua imbricação na noção de carne na experiência do corpo estesiológico. E esta abordagem varia em uma estratégia metodológica que oscila entre o tratamento do tema do corpo de modo *manifesto*, em suas primeiras obras, através da ênfase no sujeito perceptivo e do recurso da descrição fenomenológica da experiência vivida; e tem variações em sua filosofia madura em um modo *indireto*, ao tratar da reversibilidade do corpo no estofo de uma ontologia do *ser selvagem*. Para a elaboração de nossa tese, consideramos que a abordagem do corpo enquanto tema filosófico se faz presente desde as primeiras obras¹, persistindo e prolongando-se² ao longo do projeto filosófico de Merleau-Ponty.

Tendo como objetivo evidenciar algumas texturas da noção de corpo na filosofia de Merleau-Ponty³, perseguiremos as seguintes questões como mobilizadoras de nossa investigação: como o tema do corpo se apresenta em sua filosofia? Quais noções são sensibilizadas na reflexão do estatuto filosófico do corpo? Quais tramas dão espessura ao tema da corporeidade? Ao sublinhar uma dimensão plural na urdidura da noção de

¹ Com destaque para as seguintes obras: *La structure du comportement*; *Phénoménologie de la perception*; *Causeries 1948*; *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*;

² Com destaque para as seguintes obras e cursos: *La Nature*: cours du Collège de France; *L'institution, la passivité*: notes de cours au Collège de France (1954-1955); *L'œil et l'esprit*; *Le visible et l'invisible*.

³ Por compreendermos não haver uma completa ruptura no projeto filosófico de Merleau-Ponty, na construção dessa tese, argumentaremos em torno da ampliação e aprofundamento do tema da corporeidade ao longo de algumas de suas obras. Não obstante, buscaremos evidenciar nuances na abordagem do corpo em sua filosofia.

corpo, partimos da compreensão segundo a qual a experiência do corpo no pensamento de Merleau-Ponty expressa uma diversidade de modalidades de existência, notadamente, em suas obras iniciais, e ampliando-se como *carne* na ontologia do *ser selvagem*, em suas obras finais.

No sentido de percebermos essas variações do tema da corporeidade, a ênfase de nossa argumentação em torno do tema do corpo em Merleau-Ponty dar-se-á em dois movimentos reflexivos. Primeiramente nos contornos da *Phénoménologie de la perception* (PhP), notadamente, a partir da primeira parte da obra intitulada *Le corps*. E, posteriormente, a partir das referências do filósofo ao corpo estesiológico, tendo como eixo o texto *L'œil et l'esprit* (OE) e sua obra inacabada *Le visible et invisible* (VI), em particular sua última parte intitulada *L'entrelacs – le chiasme*.

Ao apresentar tal argumento para fundamentar nossa tese, não pretendemos resumir a aventura da filosofia de Merleau-Ponty ao tema da corporeidade. Em outras palavras, a filosofia de Merleau-Ponty não se restringe ao tema do corpo. Outrossim, no movimento de aproximação de seu pensamento, que é ao mesmo tempo afastamento, percebe-se uma multiplicidade de fios que se entrecruzam e evidenciam o vigor e a diversidade da expressão de seu projeto filosófico no movimento de suas obras, artigos e cursos publicados. Para citar alguns desses movimentos, destacamos, por exemplo: a particularidade de seu projeto fenomenológico; a abordagem do tema da política e sua reflexão sobre o marxismo; o diálogo entre filosofia, pintura e literatura em seus textos estéticos; a reflexão sobre a linguagem, a psicanálise e as ciências, bem como sua relação com a filosofia; a busca da verdade a partir de uma ontologia do *ser selvagem*.

No sentido de contextualizar, do ponto de vista filosófico, os deslocamentos provocados pelo pensamento merleau-pontyano ao tratar o corpo segundo um estatuto filosófico singular, no primeiro capítulo da tese, apresentaremos alguns apontamentos

articulados a certa *atitude moderna* na investigação sobre o corpo, com ênfase na perspectiva cartesiana. Acreditamos que esse recuo argumentativo às referências cartesianas para a compreensão do corpo, pode possibilitar um movimento reflexivo potencializador da própria filosofia de Merleau-Ponty. A *atitude moderna*, ou seja, cartesiana, sobre o corpo pautou uma agenda importante no entendimento da condição corporal, o que exigiu de Merleau-Ponty um diálogo permanente com essa tradição, tanto no que se refere ao debate dentro dos marcos da filosofia reflexiva, quanto no embate com a argumentação científica. Com isso, pretendemos ressaltar a potencialidade da proposta de Merleau-Ponty quanto ao deslocamento motivado por sua filosofia na compreensão do tema da corporeidade.

Como um modo de nos aproximarmos do entendimento sobre o corpo na modernidade e estabelecer alguns princípios para o contraste argumentativo de Merleau-Ponty, no primeiro capítulo de nossa tese retomaremos nuances do contexto do debate médico dos séculos XVI e XVII. A importância de evidenciar alguns desses elementos, como veremos, se dá no sentido de destacar sedimentos que influenciaram de modo significativo o pensamento de Descartes. Para tanto, proporemos um diálogo com os estudos anatômicos e dissecações do médico belga Andreas Vesalius, bem como com as pesquisas fisiológicas do médico britânico William Harvey. Em resumo, vislumbramos a retomada dessa tradição como uma possibilidade de contextualizar a força do projeto cartesiano, (i) assentado no espírito de uma época que buscou conhecer e descrever o corpo a partir da gestação de um novo campo epistemológico, (ii) indicar o interesse e afinidade de Descartes em torno do debate médico para fundamentar sua proposta metafísica, projeto que inclui a dimensão corporal.

Nesse debate moderno sobre o corpo, destacaremos a descrição física e a extensão geométrica como princípios gerais para a compreensão cartesiana do corpo.

Nesse espectro, as reflexões de Descartes serão retomadas, ainda no primeiro capítulo, tendo como recorte sua obra *L'Homme*. Para tanto, buscaremos enfatizar o modo como Descartes compreendeu o funcionamento do corpo, notadamente, a partir de sua explicação fisiológica do corpo. Tal argumentação implica, do ponto de vista filosófico, aproximações e distanciamentos com relação ao debate médico sobre o corpo nesse período. Enfatizamos que esse recuo reflexivo torna-se importante na escritura de nossa tese na medida pela qual Merleau-Ponty faz referência constante, em diversas de suas obras, ensaios e cursos, ao pensamento moderno, em especial, no diálogo crítico com a filosofia reflexiva de René Descartes, ao tratar, por exemplo, do tema da corporeidade.

No segundo capítulo de nossa tese, tendo como horizonte a descrição do corpo por Merleau-Ponty em sua obra de 1945 (PhP), com o foco em sua primeira parte intitulada *Le corps*, buscaremos destacar as modalidades de expressão do corpo, quer dizer, do *corpo próprio* como ser no mundo, sujeito perceptivo carregado de um poder capaz de evidenciar modalidades originais de expressão, realçadas por um sistema de equivalências tecido pelo esquema corporal, atravessado pelo hábito, motivado pela motricidade, espacialidade, sexualidade, fala e potencializado pela temporalidade.

No terceiro e último capítulo de nossa investigação, propomos realizar uma aproximação da noção de corpo como *carne* a partir das últimas obras de Merleau-Ponty, notadamente, *O olho e o espírito* (OE) e de sua obra póstuma *Le visible et l'invisible* (VI), particularmente, na parte do texto intitulado *L'entrelacs – le chiasme*. Nessas últimas obras e manuscritos, Merleau-Ponty apresenta eixos relevantes em torno da ontologia do *ser selvagem*, em que o corpo *estesiológico* é apresentado como um arquétipo na relação ontológica com o princípio geral da *carne*. Em outras palavras, há nesse movimento uma variação importante na filosofia de Merleau-Ponty, pois se em seu projeto fenomenológico o *corpo próprio* exerce seu poder vinculado a capacidades

perceptivas, em sua ontologia, o corpo *estesiológico* tem como princípio ontológico o *ser carnal*, afirmando-se, no movimento de reversibilidade, como um *sensível exemplar*.

CAPÍTULO 1

A MEDIDA DO CORPO NO PENSAMENTO CARTESIANO

∴ Introdução ao capítulo

A filosofia de Maurice Merleau-Ponty tem como interlocutor perene a filosofia moderna e, em particular, o pensamento cartesiano. Ao considerarmos a sistematização da metafísica proposta por René Descartes, a crítica merleau-pontyana direciona-se ao sistema filosófico cartesiano e seus desdobramentos tanto na filosofia, como na psicologia e nas ciências⁴. No sentido de situar a reflexão apresentada por Merleau-Ponty, tendo como ênfase o tema do corpo, proposição fundamental de nossa tese, retomaremos alguns aspectos da filosofia cartesiana. Propomos realizar esse percurso tendo como foco a descrição do *corpo do homem* apresentada por Descartes, como um modo tanto de contextualizar e refletir conceitos pungentes em sua obra, como também para destacar tensões com relação à compreensão do corpo que serão motivos de reflexão do fenomenólogo francês, o que inclui sua noção de corporeidade.

Para tanto, nesse capítulo, teremos como centralidade argumentativa a medida do corpo elaborada por Descartes, compreendendo como recorte seu tratado sobre o homem: *L'Homme* (1986; 2009)⁵. Trata-se de uma obra cuja investigação proposta é

⁴ Para citar algumas obras nas quais Merleau-Ponty retoma aspectos da modernidade e em particular o pensamento cartesiano, para refletir do ponto de vista filosófico seus fundamentos, destacamos, entre outras: *La structure du comportement* (2009; 2006); *Phénoménologie de la perception* (2012, 1999); *Causeries* 1948 (2002, 2004); *L'œil et l'esprit* (2010, 2004); *La Nature: cours du Collège de France* (1994, 2006); *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran e Bergson* (2002); *Notes de cours 1959-1961* (1996); *Le visible et l'invisible* (1964, 2005).

⁵ Esse tratado, finalizado por Descartes em 1632, é uma de suas primeiras obras, mas sua publicação foi realizada postumamente, em 1662, primeiramente em latim e dois anos depois em língua francesa. As citações diretas referentes ao tratado *L'Homme* serão apresentadas entre parênteses, tendo como referência a edição brasileira, com tradução de Marisa Carneiro de Oliveira Donatelli, publicada em 2009. Nas notas de rodapé, remeteremos à edição francesa organizada e publicada por Charles Adam e Paul Tannery, no volume XI de *Oeuvres de Descartes* (1986). Seguiremos esse mesmo critério, o de citação das obras em português e o respectivo texto em francês, como notas de rodapé, nas edições em que encontrarmos sua publicação em nossa língua. Caso contrário, apresentaremos uma tradução livre no

fecunda para a formulação do pensamento cartesiano, por tratar do *corpo do homem* vinculado a conceitos do campo da física, noções apresentadas anteriormente ao tratado sobre o homem em *Le monde ou traité de la lumière*. Além do funcionamento do corpo compreendido estritamente em sua extensão física e geométrica, encontramos nessa obra inicial do projeto de Descartes certa concepção metafísica do homem que permanecerá no percurso de seu pensamento filosófico. Trata-se da formulação do dualismo real entre alma e corpo, e sua respectiva união substancial, bem como a estruturação do corpo e o papel dos sentidos na mediação de um conhecimento seguro e verdadeiro.

Tais reflexões permaneceram presentes na configuração do pensamento cartesiano, adensadas nas obras seguintes de Descartes, como, para citar algumas, em *Discours de la Méthode* (1637), *Méditations* (1641) e *Les passions de l'âme* (1649)⁶. Consideramos que desde o tratado sobre o homem, Descartes apresentou uma compreensão do corpo tensionada por seu método, quer dizer, empenhou-se em descrever a estrutura da materialidade corporal de modo claro e distinto. Para tanto, aproximou o funcionamento do corpo a aparelhos autômatos e sua regulação mecânica. Tal analogia ao modelo mecanicista para explicar a natureza do corpo pretendia elucidar a fisiologia corporal, valendo-se para tanto, do legado e do debate presentes no campo da medicina de sua época, em particular, das noções modernas da anatomia e da fisiologia.

Na intenção de retomar e contextualizar o pensamento cartesiano em torno de certos modos para a compreensão do corpo propomos colocar em marcha um percurso argumentativo a partir de três andamentos. Primeiramente, retomaremos algumas modulações da compreensão do corpo e a atmosfera de sua investigação no período do

corpo do texto, com a devida fonte francesa em nota de rodapé, de acordo com a lista de abreviaturas apresentas no início de nossa tese.

⁶ Em ordem cronológica, ano de publicações das obras citadas.

renascimento e início da modernidade. Trata-se de um momento histórico gerador de uma significativa produção artística, médica e filosófica sobre o corpo que entendemos ter influenciado decisivamente o posicionamento de Descartes sobre seu modo de compreender o funcionamento do corpo. Nessa atmosfera realçaremos em nossa argumentação o debate sobre uma filosofia da natureza que tensiona certa tradição médica, com influência hipocrática e galênica, deslocando-a a partir de novos critérios de compreensão e investigação, redimensionando a querela sobre o corpo humano no campo da medicina.

Em um segundo movimento, apresentaremos algumas considerações sobre a metafísica cartesiana estruturada em um modelo epistemológico arbóreo⁷, o qual inclui a medicina e a mecânica como um ramo dessa disposição filosófica. Em Descartes, a medicina é um conhecimento aplicado, no qual se articula certa compreensão fisiológica do corpo e a conservação da própria existência corporal, compreendida, por sua vez, em uma ordem mecânica, isto é, saturada por leis da física. Para tanto, teremos como fio condutor aspectos da concepção física e médica veiculada pelo filósofo moderno, o que contorna a gestação de sua compreensão na ordenação do corpo, sua distinção com relação ao pensamento e argumentos em torno da união substancial.

Como andamento final para esse capítulo, aproximaremos-nos da compreensão da estrutura do *corpo do homem* em Descartes. Apresentaremos, para tanto, a descrição cartesiana da materialidade corporal, tendo como ênfase o seu funcionamento fisiológico em termos mecânicos. Para procedermos de maneira detalhada tal descrição, teremos como referência pontual seu tratado *L'Homme*. Justificamos tal recorte por: (i) tratar-se da primeira sistematização de Descartes a respeito do *corpo do homem*; (ii) apresentar elementos consideráveis em torno da compreensão física e médica de Descartes,

⁷ Retomaremos a constituição da estrutura arbórea no pensamento cartesiano ao tratarmos do corpo como extensão geométrica em Descartes.

compondo sua proposta metafísica; (iii) descrever o funcionamento orgânico, tendo em vista o modelo mecanicista para compreender o *corpo do homem*.

**∴ A atitude moderna e o corpo:
dissecação, registro visual, demonstração e experimentos**

É importante não perder de vista que a concepção do *corpo do homem* em René Descartes está inserida no contexto de um projeto moderno de construção do pensamento, período no qual foram desenvolvidos modos particulares de investigação e sistematização do conhecimento sobre o corpo humano, tensionando a ordenação desse entendimento praticada ao longo do período antigo e medieval⁸. No período moderno, observamos a reformulação de conceitos e práticas da tradição na abordagem do corpo humano, como também novas elaborações teóricas e intervenções técnicas que se tornaram relevantes na configuração do conhecimento filosófico e médico sobre o corpo. Nesse contexto, destacamos a centralidade das investigações no campo da anatomia e da fisiologia do corpo humano.

A denominação *atitude moderna*, aqui utilizada, refere-se a certos deslocamentos significativos do pensamento médico e filosófico, gestados na modernidade, para a compreensão do corpo humano e que serão evidenciados ao longo desse tópico. Pretendemos demonstrar que tais deslocamentos influenciaram decisivamente a noção cartesiana na compreensão filosófica do corpo e do seu funcionamento, o que implicará no pano de fundo da crítica merleau-pontyana a essa compreensão do corpo. Compreendemos que o modo pelo qual Descartes refletiu sobre

⁸ No sentido de contextualizar a apresentação dos argumentos ao longo desse capítulo, utilizaremos os termos *atitude moderna*, *período moderno* e *modernidade* em alusão à complexidade da conjunção histórica, social, política e filosófica do continente europeu entre os séculos XV e XVIII, sem perder de vista as dificuldades historiográficas, filosóficas e sociológicas que a demarcação temporal desse período envolve.

o corpo ao longo de seu empreendimento filosófico, por exemplo, ao tratar da distinção entre a alma e o corpo, da união substancial e da origem das paixões, está alicerçado no debate médico moderno, pontualmente, através das investigações em torno dos conhecimentos anatômicos e fisiológicos.

A sistematização da dissecação do corpo humano é um indicador central na configuração da *atitude moderna* em relação à investigação da materialidade do corpo. A dissecação articula um duplo movimento: (i) particularmente, como técnica de escalpelo, possibilitando uma observação minuciosa por dentro do corpo humano, ou seja, apresenta-se como um modo técnico para acessar a arquitetura e o funcionamento da estrutura corporal; (ii) e ainda, mais largamente, como *epistémê*⁹, ao tornar possível a delimitação e legitimação de campos do conhecimento científico de uma época, inaugurando novos interesses em torno das investigações corpo humano. Essa representação moderna do corpo, sistematizado e divulgado pelo conhecimento da anatomia e da fisiologia implicou em uma nova compreensão da arquitetura do corpo e dos sistemas corporais, influenciando diversos campos do saber, quais sejam médicos, filosóficos e artísticos.

As proposições de Descartes estão vinculadas a essa *atitude moderna*, que tem como pano de fundo um projeto de constituição e fundamentação do pensamento científico da modernidade. Descartes participou diretamente desse movimento, apresentando questões e realizando investigações, o que inclui a utilização da técnica da dissecação em seus estudos. Na produção desse conhecimento filosófico e médico,

⁹ Segundo Foucault, a *epistémê*, em sentido ampliado, pode ser compreendida como configurações para determinado conhecimento, ou ainda, uma forma de organização da racionalidade assentada em certos suportes de conhecimento, que não necessariamente reconhecidamente científicos, um campo epistemológico disposto em “condições de possibilidade” para sua realização, quer dizer, trata-se certa ordenação “que define as condições de possibilidade de todo saber (...). E são essas necessidades fundamentais do saber que é preciso fazer falar” (FOUCAULT, 2007, 230).

Descartes firmou suas posições tanto em suas obras, como em debates com médicos da época, através de cartas.

Quais foram os deslocamentos relevantes na investigação da medicina moderna sobre a materialidade do corpo humano? Que elementos da filosofia natural estavam na centralidade do debate? Quais as influências dessa produção para o pensamento de René Descartes sobre o *corpo do homem*? Nesse primeiro momento de nossa investigação retomaremos contornos da produção desse conhecimento médico e filosófico elaborados no período moderno, por se tratarem de deslocamentos sobre a compreensão do corpo e seus modos de funcionamento que dialogaram e foram tensionados pelo pensamento cartesiano.

No sentido de retomar uma reflexão pontual sobre o interesse do corpo na modernidade e seus deslocamentos filosóficos e médicos, propomos uma aproximação de sinais que possam nos dizer sobre a *atitude moderna* ao ocupar-se com o corpo, através de modos de manipulação, investigação e sistematização singulares, que adensaram a atitude de uma época conforme o seguinte imperativo: dissecar para conhecer. É importante ter em vista que a dissecação apresentou-se na modernidade como uma estratégia eficiente para a compreensão do corpo humano, quer dizer, uma “invenção, uma resposta que, num determinado momento, apareceu como adequada ou vantajosa diante da exigência de obter ou de perfazer um novo conhecimento sobre o corpo” (MANDRESSI, 2008, 411).

A dissecação do corpo humano na modernidade pode ser compreendida como um dispositivo. Trata-se, portanto, de uma técnica de intervenção, através da qual se configurou um campo de possibilidades de manipulação e interpretação do corpo humano. Naquele momento, a dissecação apresentou-se como eficaz e profícua, em

termos de sistematização do conhecimento, permitindo apreender em detalhe a organização anatômica e, por vezes, fisiológica do corpo humano.

Para evidenciar algumas dessas modulações relevantes na investigação moderna do corpo humano, e que por sua vez contribuem para a compreensão do pensamento cartesiano sobre a materialidade corporal, destacamos dois momentos: (i) a reformulação do conhecimento anatômico sistematizado por Andreas Vesalius, em sua obra *De Humani Corporis Fabrica*, tendo sua primeira publicação em 1543¹⁰; (ii) e a sistematização da circulação dos fluidos corporais apresentada por William Harvey em seu *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais*, publicada em 1628¹¹. Ao apresentar esse duplo movimento, buscamos, por um lado, assentar o projeto cartesiano em um contexto histórico e filosófico sobre a investigação do corpo humano, bem como realçar o pano de fundo da crítica de Merleau-Ponty a esse modo de compreensão do corpo, perspectiva que será tratada no capítulo seguinte.

De maneira geral, as duas referências aqui destacadas apontam para o interesse cada vez mais contundente na modernidade em conhecer internamente o corpo humano, observá-lo de maneira meticulosa e manuseá-lo em seus fragmentos e articulações, peças anatômicas e processos fisiológicos que fundamentaram métodos e intervenções para a compreensão da arquitetura do corpo humano. Nesse sentido, destacamos: (i) a sistematização do corte e a repetição da dissecação como um modo, por excelência, de exploração do corpo humano; (ii) o registro imagético¹² do corpo humano como um recurso pedagógico para a investigação da materialidade corporal; (iii) a

¹⁰ *De Humani Corporis Fabrica*. Utilizaremos como referência a obra publicada no Brasil em 2002, traduzida por Pedro Carlos Piantino Lemos e Maria Cristina Vilhena Carnevale, editada pelo Ateliê Editorial, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo e Editora da Unicamp.

¹¹ *Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*. Utilizaremos como referência a obra publicada no Brasil em 2013, traduzida por Regina Andrés Rebollo e editada pela Editora Unesp.

¹² Ao longo do capítulo destacaremos alguns registros imagéticos na condição de imagens conceituais, na medida em que compõem e participam da problematização dessa *atitude moderna* diante do corpo. Consideramos que as imagens utilizadas ao longo da tese não se constituem como ilustrações banais, mas experiências imagéticas e conceituais, registros históricos e visuais, que compõem certo horizonte na reflexão sobre a condição corporal no pensamento moderno.

problematização e a reformulação de conhecimentos médicos e filosóficos configurando novos discursos na compreensão da estrutura anatômica e fisiológica, até então com fortes vínculos aos diagnósticos da escola hipocrática, às explicações aristotélicas e aos postulados galênicos.

Desse modo, passamos a destacar momentos da gênese dessa *atitude moderna* diante da investigação em torno do corpo humano, na busca por retomar elementos em torno da atmosfera cartesiana, em particular no que diz respeito à medida do corpo em Descartes. Direcionaremos nossos apontamentos para um primeiro movimento. Trata-se da reorganização do conhecimento anatômico promovida pelo médico Andreas Vesalius e amplamente divulgado, principalmente entre os séculos XVI e XVII¹³, pela sistematização e publicação em 1543, de sua obra *De Humani Corporis Fabrica*¹⁴. No sentido de compreender a elaboração do corpo na filosofia cartesiana, por qual motivo nos aproximarmos de Andreas Vesalius?

Como indicamos na introdução desse capítulo, Descartes acompanhou de perto e com interesse a produção do conhecimento na medicina de sua época. O filósofo teve acesso às obras que tratavam da medicina, reportando-se a essas investigações em algumas de suas obras, realizou dissecações em animais para seus próprios estudos, com o interesse de investigar o funcionamento fisiológico do organismo, e estabeleceu debates com médicos de sua época¹⁵.

Considerando o quadro geral do interesse tardio de Descartes pela medicina, ressaltamos, ainda, seu conhecimento da obra de Vesalius, como é demonstrado em um trecho da carta endereçada a Mersenne, em 20 de fevereiro de 1639. Nessa

¹³ A partir do século XVII a obra de Vesalius foi substituída pelo tratado anatômico, de seu antigo assistente Matteo Realdo Colombo, *De re anatômica*. Essa mudança, segundo anatomistas da época, foi devido ao tratado de Colombo possuir maior clareza didática (REBOLLO, 2013).

¹⁴ *De Humani Corporis Fabrica*. A segunda edição da obra foi publicada, com o acréscimo de observações e correções, em 1555.

¹⁵ Com Fabricius d'Acquapendente (1533-1619), Jean Fernel (1497-1558), Henricus Regius (1598-1679), Plempius (1601-1671), Jan Van Baverwick (1594-1647), Cornelis van Hogelande (1590-1662), François de Le Boë: Sylvius (1641-1672), Constantijn Huygens (1602-1667). Cf. Aucante, 2006; Pinheiro, 2012.

correspondência, o filósofo moderno menciona ao seu interlocutor o seguinte apontamento: “Com efeito, considero não somente o que Vesalius e os outros escrevem de Anatomia, mas também muitas coisas mais particulares que aquelas que eles escrevem, que *eu notei fazendo eu mesmo a dissecação de diversos animais. Esse é um exercício com que eu estou com frequência ocupado há quinze anos*” (DESCARTES, AT, II, 525)¹⁶.

O médico e professor¹⁷ Andreas Vesalius (1514-1564) é considerado por muitos comentadores da história da medicina como um dos responsáveis por inaugurar a anatomia moderna, distinção atribuída, principalmente, pela publicação em 1543 de sua obra *De Humani Corporis Fabrica*. Trata-se do primeiro atlas de anatomia detalhadamente ilustrado com desenhos e tendo como referência o estudo, a observação e a dissecação direta do corpo humano, considerando que até então os manuais de medicina das escolas médicas enfatizavam a erudição dos textos da tradição¹⁸.

O projeto vesaliano, amplamente divulgado pela circulação de sua obra, imprimiu importantes deslocamentos na forma de organização e produção do conhecimento da medicina, tendo como princípio a manipulação e a observação direta das partes anatômicas do corpo humano¹⁹.

¹⁶ “En effet, j’ai considéré non seulement ce que Vesalius et les autres écrivent de l’Anatomie, mais aussi plusieurs choses plus particulières que celles qu’ils écrivent, lesquelles *j’ai remarquées en faisant moi-même la dissection de divers animaux. C’est un exercice où je me suis souvent occupé depuis quinze ans*” (DESCARTES, AT, II, 525). Grifo nosso.

¹⁷ Andreas Vesalius foi professor na Faculdade de Medicina da Universidade de Pádua, tendo ingressado como professor de cirurgia em 1537.

¹⁸ Algumas gravuras impressas na obra de Vesalius tiveram como referência a dissecação de peças anatômicas de animais, como, por exemplo, a representação da aorta proveniente de um macaco, do rim de um cão e do olho de um boi (VESALIUS, 2002, 144, 172 e 206).

¹⁹ Vesalius foi um profundo conhecedor da medicina da tradição, notadamente, das obras Galeno. Publicou a reedição, em 1538, das *Institutiones*, um texto organizado por seu professor da Escola de Medicina da Universidade de Paris, Johann Guinter de Andernach (1487-1574), contendo comentários sobre as concepções anatômicas e fisiológicas de Galeno, também foi revisor de textos anatômicos de uma importante obra em homenagem à Galeno, publicada em 1541, intitulada de *Opera Galeni*.

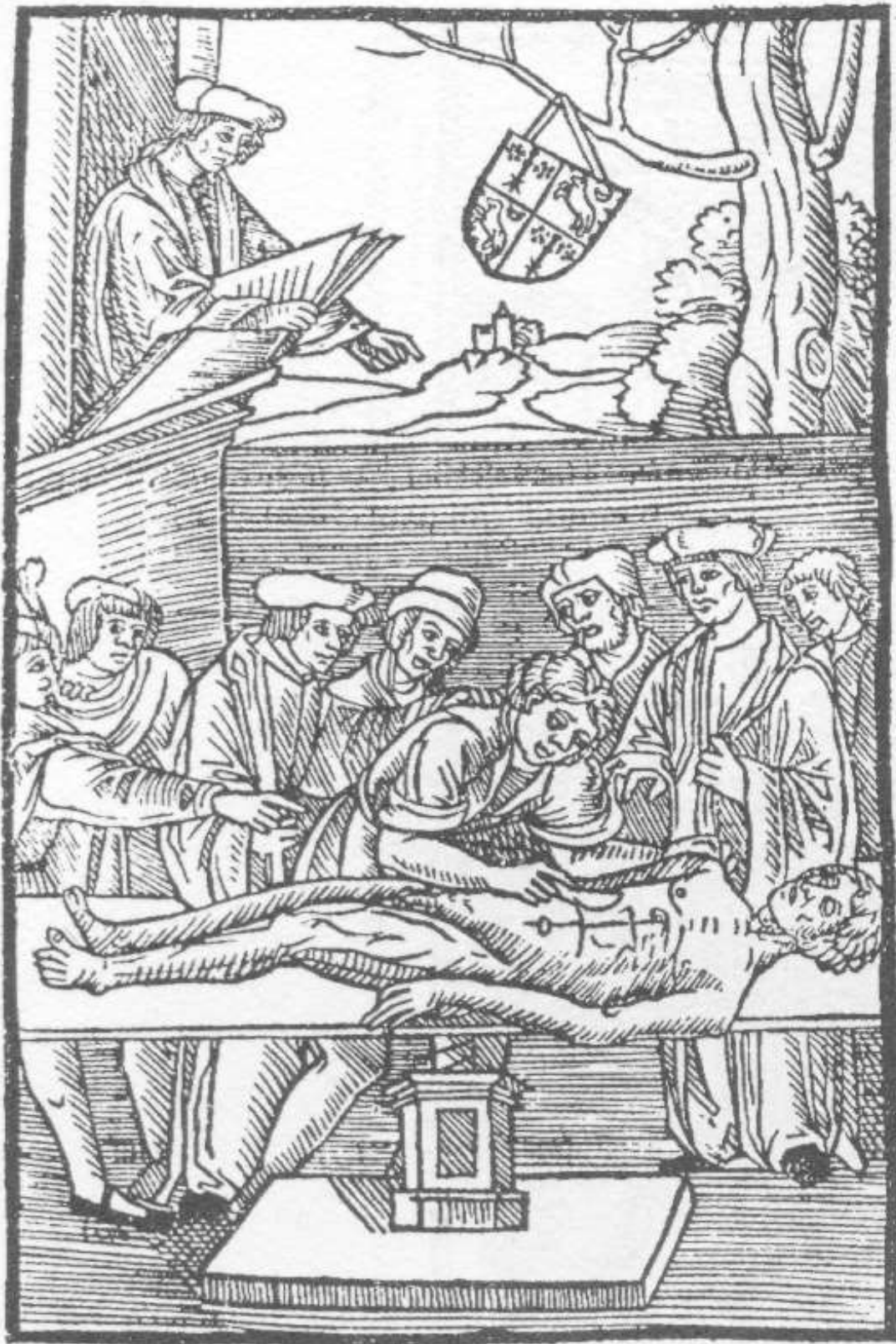


Imagem 01. Mondino dei Liucci. *Anatomia corporis humani* (TERRA, 2007, 13).

Do ponto de vista da organização e difusão do conhecimento médico, o princípio da manipulação e observação direta de cadáveres humanos, como realizado por Vesalius, implicou em uma mudança de caráter pedagógico. Tradicionalmente, como podemos observar na imagem acima, a anatomia era ensinada nas escolas de medicina centrada em uma estrutura que promovia, por um lado, a exaltação do texto escrito, designadamente, referente à tradição, e, por outro lado, o distanciamento do corpo a ser examinado.

Essa estrutura estava articulada em três figuras, representadas, hierarquicamente pelo *Lector*, o *Ostensor* e o *Sector* que podemos identificar na imagem acima²⁰. O *Lector*, identificado como o professor de anatomia, era responsável pela leitura, geralmente em um púlpito, de um texto clássico de medicina. Cabia ao *Ostensor* a tradução do texto para a língua vernacular do público que acompanhava a aula, a indicação do local destacado pelo texto na peça anatômica e de como proceder ao corte, que deveria ser realizado, por sua vez, pelo *Sector*, um assistente, cirurgião ou barbeiro, responsável por manipular o cadáver e realizar a dissecação²¹.

O professor de anatomia encontrava-se próximo do texto e distante do corpo a ser dissecado. O ensino era baseado na instrução e autoridade dos textos clássicos e não na investigação e manipulação direta das peças anatômicas. O conhecimento estava atrelado às obras da tradição, aglutinada pelo *corpus* hipocrático, pela filosofia aristotélica e pelos textos galênicos. Em síntese, o anatomista não manuseava o cadáver, nem mesmo dominava os procedimentos técnicos para a realização do escalpelo.

O anatomista, colocado no púlpito e em posição superior, estava preso à tradição textual, incumbido de expor oralmente o conhecimento através de obras clássicas,

²⁰ Havia uma pequena variação dessa estrutura quanto à presença ou não do *Ostensor*. Em sua ausência, a tradução e comentários eram realizados pelo próprio professor de anatomia (KICKHÖFEL, 2003; REBOLLO, 2013).

²¹ Cf. Kickhöfel, 2003; Terra, 2007.

como, por exemplo, o manual de *Anathomia corporis humani* de Mondino dei Liucci²² ou das obras de Galeno. Nessa estrutura de ensino, o conhecimento já estava dado previamente pela autoridade e imposição dos textos da tradição. Não havia espaço para a atitude da investigação²³. No entanto, Andreas Vesalius, como registrado em sua obra *De Humani Corporis Fabrica*, reorganizou o modo de expor e ensinar o conhecimento da anatomia, comumente enfatizada na erudição dos textos da tradição e no distanciamento do cadáver. Tal mudança procedeu pela observação, manipulação e dissecação direta do corpo humano, como pode ser observado na leitura do frontispício do atlas vesaliano.

O médico belga também produziu suas próprias pranchas anatômicas, na forma de imagens, a partir de suas investigações, reorganizando elementos do conhecimento da medicina, a partir de sua maneira inovadora de sistematizar, expor e tornar público o conhecimento anatômico. Como era comum em suas aulas, ou em suas demonstrações públicas de dissecação, Vesalius desce do púlpito para se localizar no centro do acontecimento, o anatomista manipula o cadáver de uma mulher e irrompe definitivamente com o modelo tradicional de ensino da anatomia, ao proceder, ele mesmo o escalpelo, diretamente no corpo a ser investigado²⁴.

²² Mondino dei Liucci terminou sua obra *Anathomia corporis humani* em 1316 e sua publicação foi realizada em 1476. É importante considerar que por mais de dois séculos sua obra foi referência nos estudos de anatomia (REBOLLO, 2013).

²³ Cf. Kickhöfel, 2003.

²⁴ A mudança de postura do professor de anatomia, ou ainda, da estrutura pedagógica das aulas de anatomia, não se deu imediatamente, nem mesmo completamente, a partir da difusão da obra e do nome de Vesalius. É possível, por exemplo, identificar o afastamento do professor de anatomia da mesa onde o corpo seria dissecado ainda no século XVII, como no relato de D'Arcy Power, registrado pela Companhia dos Barbeiros e Cirurgiões, ao descrever uma aula da seguinte maneira: "O corpo ficava deitado em uma mesa e, como a dissecação era feita diante da audiência, os instrumentos permaneciam junto do corpo. O professor, vestindo a touca do grau de doutor em Medicina, posicionava-se no centro da mesa segurando em suas mãos um pequeno bastão ou varinha para indicar a parte do corpo mencionada, embora, muitas vezes, as demonstrações fossem feitas por um segundo doutor em Medicina, conhecido como o demonstrador, enquanto o professor lia os tratados de Anatomia e fazia considerações. Em cada ponto da mesa permanecia um assistente – o mestre de Anatomia – segurando um escalpelo nas mãos para apresentar as diferentes estruturas e esclarecer qualquer ponto de dificuldade. A audiência se agrupava da melhor forma possível para olhar e ouvir, embora, em alguns casos fossem reservados de acordo com a idade e a posição social" (CHAVOIS, apud REBOLLO, 2013, 103).

Dentre as simbologias presentes na imagem abaixo, que compõe o frontispício da obra vesaliana, destaca-se em primeiro plano a figura de Galeno, identificada à direita, de barba e vestido com uma túnica, ladeado de animais, como um cão, à direita, e um macaco, à esquerda. Essas referências remetem ao conhecimento da tradição anatômica galênica, baseada na vivissecção e dissecação de animais²⁵, e apontam para a inovação da abordagem proposta por Andreas Vesalius apresentada no espaço central da imagem.

Ao sistematizar seu atlas anatômico Vesalius empenhou-se em investigar a constituição da estrutura da materialidade humana, através da seguinte pergunta: qual a natureza do corpo humano? Esse conhecimento seria alcançado por um método específico de exploração das camadas do corpo, em outras palavras, pelo uso da técnica da dissecação, da observação direta e do registro visual.

No tratamento e apresentação da natureza do corpo, Vesalius organizou sua obra esquematicamente em sete livros, ou sete camadas, respectivamente: os ossos, os músculos, o sistema circulatório, o sistema nervoso, o abdômen, o tórax e o cérebro. Constituiu o percurso da dissecação em consonância com a composição do corpo, notadamente, de sua estrutura interna para o seu arranjo mais exterior. O ponto de partida do atlas vesaliano são os ossos e os músculos, enfatizando, inicialmente, a sustentação do corpo humano para, posteriormente, descrever os grandes sistemas até chegar ao cérebro. Esse modo de estruturação do corpo será mantido pelo pensamento cartesiano em torno da materialidade do corpo.

²⁵ Sobre essa reconfiguração do conhecimento anatômico, Terra (2007, 81) propõe uma leitura oportuna, ao enfatizar a presença de Galeno e dos animais nos detalhes dessa imagem: “a gestualidade desta tradição encarnada em ‘Galeno’, nesta gravura que certamente foi supervisionada por Vesalius, abre sentidos sobre a paradoxal relação que [o] segundo tem com o legado anatômico do primeiro. Ao ser interrompido pelos que o importunam, Galeno mal vira o corpo e trata de puxar seu manto de volta. O gesto de seu dedo indicador aponta a cena da dissecação, validando a importância de Vesalius como um merecedor da atenção da autoridade antiga, para ser visto por ela tanto como um inovador quanto como um herdeiro da ciência clássica. O gesto valida também o exame empírico do cadáver como o instrumento essencial de uma nova anatomia instituída”.



Imagem 02. Frontispício. Edição de 1543.(VESALIUS, 2002, 51).

Vesalius organizou a sequência dos livros *De Humani Corporis Fabrica* com referência, em seu entendimento, na própria ordenação da natureza e na forma de compreender a arquitetura anatômica do corpo humano. Iniciar a apresentação do corpo pelos ossos, diz respeito também ao reconhecimento da composição inicial do corpo pela natureza a partir da estrutura óssea. Pois, os ossos dão o fundamento e a sustentação à estrutura da fábrica do corpo humano. “Começar pelos ossos é também o que recomenda Galeno no *De anatomicis administrationibus*²⁶, porque dos ossos dependem, diz ele, a forma e o apoio do corpo, como os postes para as tendas ou as paredes para as casas” (MANDRESSI, 2008, 431).

Ressaltamos, ainda, o modo de representação das imagens no atlas vesaliano. Nele, são enfatizadas expressões e as gestualidades do corpo em movimento, ações similares ao do corpo vivo, apesar da anatomia lidar com o corpo enrijecido e morto. Como na imagem do esqueleto em posição reflexiva, sua expressividade ganha forma desde suas pernas cruzadas, ao delicado arqueamento da coluna e com um leve tombamento do crânio apoiado pela mão esquerda. A mão direita, por sua vez, encontra-se tocando o crânio de outro esqueleto. A expressividade da imagem, provocar no sentido de que a relação com o outro esqueleto que tem o crânio tocado, diz da semelhança entre eles, ambos são similares em sua estrutura, análogos em sua natureza.

²⁶ “Galeno utiliza o termo *administrationibus* para descrever os procedimentos anatômicos ou a preparação feita para experimentos de vivissecção animal. Vesálio (...) para denominar o próprio procedimento de vivissecção animal” (REBOLLO, 2013, 134).

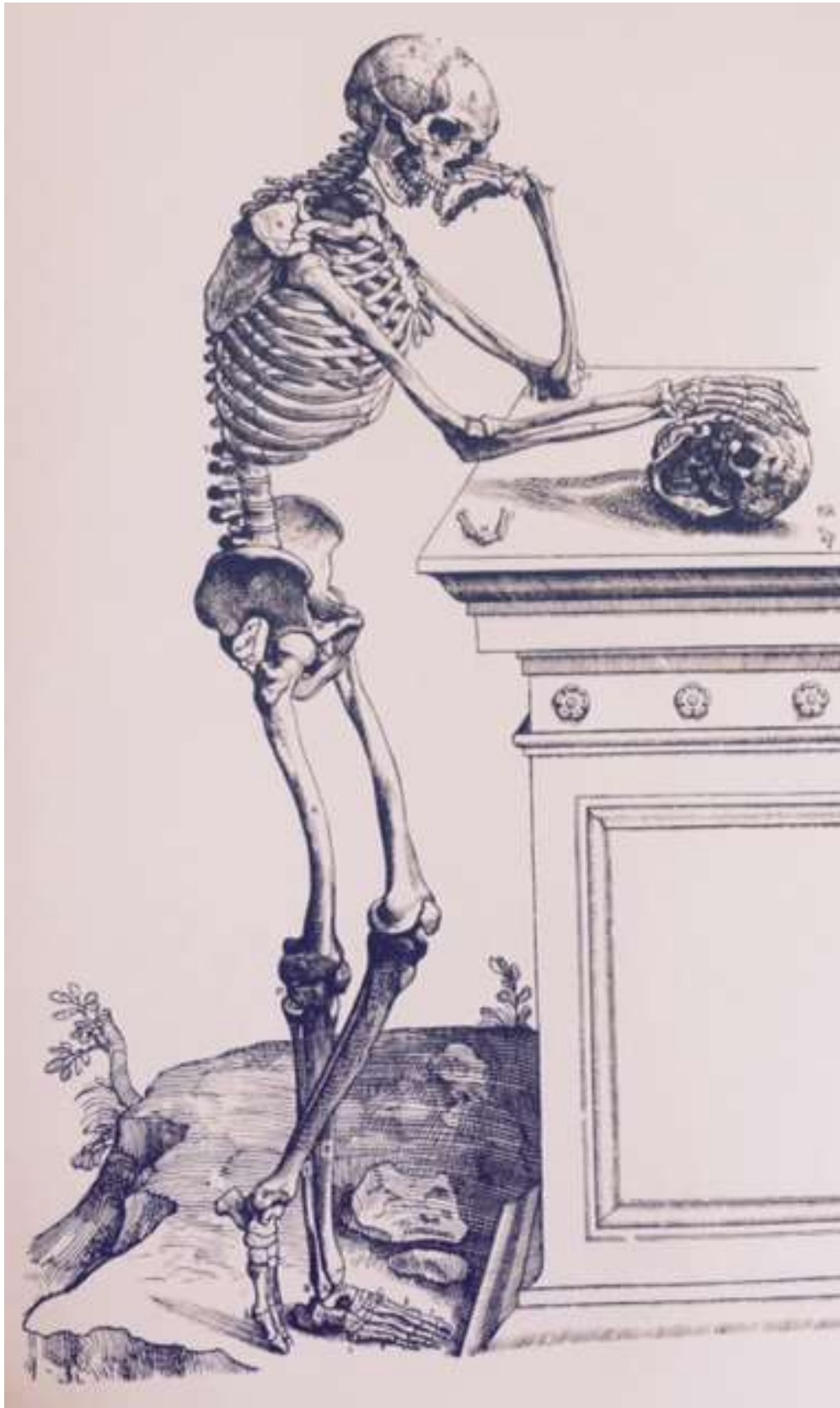


Imagem 03. Primeiro livro: os ossos. Edição de 1543 (VESALIUS, 2002, 93).

Nas variações do conhecimento na medicina realizado por Andreas Vesalius de Bruxelas é preciso destacar, ainda, as tensões provocadas com relação ao conhecimento médico da tradição antiga e medieval²⁷. Considerando que Galeno não realizou a dissecação do corpo humano, Vesalius ao manipular e observar diretamente cadáveres humanos, pode identificar e demonstrar confusões e equívocos do entendimento de Galeno a respeito da estrutura do corpo humano²⁸. Como, por exemplo, ao investigar a estrutura muscular, Vesalius demonstrou a distinção entre nervos e tendões, diferentemente dos ensinamentos galênicos, ao identificá-los, simplesmente, como nervos²⁹.

É importante ter em vista a tensão epistemológica provocada por *De Humani Corporis Fabrica*, o que levou certos comentadores a identificarem, com a publicação dessa obra, o surgimento da ciência moderna³⁰. O critério por eles estipulados orbita em torno da observação direta dos fenômenos como marco na configuração da ciência moderna. Discorrendo sobre a obra vesaliana em questão, trata-se da observação direta do cadáver humano viabilizada pelos procedimentos do médico belga. O projeto anatômico de Andreas Vesalius pode ser assim compreendido como um modo de racionalização do corpo humano, fundamentado na dissecação, que, por sua vez,

²⁷ É preciso considerar que Vesalius não rompeu completamente com todas as posições da tradição na compreensão das estruturas do corpo humano. Por exemplo, a classificação vesaliana referente aos nervos cranianos acompanha a categorização galênica, respectivamente, em nervos: ópticos, oculomotores, trigêmeos, trocleares, abducentes e glossofaríngeos. Cf. Saunders e O'Malley. In: VESALIUS, 2002.

²⁸ Um exemplo pontual, diz respeito à presença no coração, segundo Galeno, de um septo poroso que manteria uma comunicação entre os ventrículos direito e esquerdo para a passagem do sangue. Apesar de Andreas Vesalius considerar o septo interventricular na primeira edição de sua obra, em 1543, contestou a presença de uma abertura nessa estrutura, na segunda edição de sua obra, em 1555, no entanto, não a dispensou completamente. A argumentação vesaliana estava alicerçada na observação direta do coração e na identificação de uma estrutura densa e espessa na conformação do septo cardíaco. No entanto, por não considerar a passagem do sangue no coração em uma ordem que vai do ventrículo direito para o esquerdo através da veia pulmonar, Vesalius não pode demonstrar essa sua observação. Para Vesalius, a veia pulmonar tinha como uma de suas funções, influenciado pela tradição galênica, enviar ar para o coração através do ventrículo esquerdo, para proceder o resfriamento do coração. Cf. Rebollo, 2013.

²⁹ Para demonstrar e verificar tal distinção, Vesalius triturou músculos para fazer ver seu tecido conjuntivo, tornando-o visível para proceder a identificação pela qual o material tendíneo mantinha seu volume e percorria todo o músculo, desde sua origem à sua inserção. Cf. Saunders e O'Malley. In: VESALIUS, 2002.

³⁰ Saunders e O'Malley afirmam, categoricamente, que: "A publicação, em 1543, do *De Humani Corporis Fabrica*, de Andreas Vesalius, assinala o início da ciência moderna" (2002, 24).

permitiria o acesso à natureza do corpo. Nesse contexto, destacamos a seguir duas possibilidades de entendimento da configuração da ciência moderna no diálogo com o projeto vesaliano. Ressaltamos essa questão na medida em que os vestígios de sua compreensão auxiliam tanto na constituição da ciência moderna, quanto na redução da noção de experiência aos limites da ciência, aspectos que serão, de modo reiterado, criticados por Merleau-Ponty, como veremos nos capítulos seguintes

Em um sentido estrito e pontual, a configuração da ciência moderna tem sua regulação mediada pela preparação da experiência. Ressaltamos que não se trata da experiência cotidiana, mas do experimento enquanto *experimentum*. Em outras palavras, diz respeito à realização de uma experiência que visa investigar a natureza, previamente concebida, preparada e articulada com as teorias e fundamentos da física e da geometria ultrapassando uma simples observação direta dos fenômenos. O *experimentum*, não se encerra, destarte, na percepção experimental do fenômeno em questão.

Segundo Koyré (2011, 52), Galileu é considerado o fundador da ciência moderna, na medida em que “sabe que não basta observar o que se passa, o que se apresenta normalmente e naturalmente aos nossos olhos; sabe que é preciso formular a pergunta e, além disso, sabe decifrar e compreender a resposta, ou seja, aplicar o *experimentum* às leis estritas da medida e da interpretação matemática”. A explicação do mundo passa, de acordo com o modelo galileano, a ser compreendido em conformidade com a geometria da física. Esse novo método pretende tanto a realização de experimento, mas também sua quantificação. A verdade da explicação, por exemplo, dos fenômenos da natureza, tem nesse modelo, portanto, a afirmação das leis da física e da linguagem da matemática, paradigma que influenciará a concepção cartesiana de corpo.

Ainda em regime estrito de compreensão da configuração da ciência moderna, a proposta vesaliana poderia não ser apresentada de maneira a cumprir tais exigências. A ênfase da experiência anatômica em Vesalius situa-se na descrição do corpo humano e não em sua submissão à linguagem física e matemática na explicação da natureza do corpo³¹. Em síntese, nessa perspectiva, o destaque do corpo humano a partir listagem de uma série de elementos qualitativos, como, por exemplo, na descrição das imagens, não se acomodaria à racionalidade da ciência moderna.

No entanto, em sentido extenso e mais abrangente, assinalamos que, do ponto de vista da configuração do conhecimento moderno da anatomia, é preciso considerar, além da observação direta, os procedimentos adotados por Andreas Vesalius na realização de um estudo analítico de seu objeto. Senão vejamos, a anatomia vesaliana configurou-se por meio da investigação racional e de pesquisas empíricas; a preparação do corpo humano e as estratégias para dissecá-lo; o cuidado e a preparação no uso de técnicas e tecnologias para proceder a dissecação, por exemplo, pela preparação de uma série de instrumentos para efetivar no corpo humano o escalpelo, na busca da verdade sobre a natureza do corpo; a atitude crítica, inovadora e questionadora de certos conhecimentos da tradição, por exemplo, ao refutar algumas assertivas de Galeno; a demonstração em público e a repetição de seus procedimentos para pautar e fundamentar sua explicação da organização e do funcionamento do corpo humano; o recurso imagético como uma maneira de registrar, descrever a experiência e demonstrar o conhecimento sistematizado. Considerando a história da constituição da racionalidade médica, Vesalius, nessa perspectiva, contribui decisivamente para a organização da *epistémê* anatômica do corpo humano.

³¹ Dessa maneira, Kikchöfel, considera que “a parte observacional foi importante à anatomia do século XVI, assim como para todas as ciências do século XVII em diante, e a importância de Vesalius nesse ponto é inquestionável (...). Entretanto, apenas observação e descrição não fizeram a ciência moderna” (2003, 402-403).

∴

Nosso terceiro segundo argumentativo, para finalizar nossa marcha em torno da delimitação de certa atmosfera cartesiana a respeito de sua abordagem sobre o corpo humano, e, ao mesmo tempo, o que será pano de fundo da crítica merleau-pontyana, remetemo-nos às pesquisas realizadas pelo médico inglês William Harvey (1578-1657). As investigações de Harvey sobre a circulação do sangue nos animais, incluindo no homem, influenciaram a reflexão cartesiana. Como podemos constatar, Descartes fez referência a Harvey em algumas de suas correspondências, como também em passagens de suas obras, como por exemplo, no tratado *L'Homme*, em *Discurso do Método*, em *La description du corps Humain*. Se por um lado, Descartes concordava com a explicação mecanicista do médico inglês, em especial, sobre sua doutrina da circulação sanguínea no corpo, por outro lado, manteve reservas quanto ao vínculo argumentativo de Harvey vinculado à filosofia aristotélica.

É decisivo considerar que o debate sobre o funcionamento do coração e a circulação sanguínea ocupou grande interesse por parte dos médicos, os quais geralmente seguiam a tradição compreendida por Aristóteles e Galeno. A obra de Harvey, *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais* (1628)³², passou a circular na França em 1629³³ e teve uma importante repercussão no meio médico e filosófico, mesmo que sua formulação fosse, por vezes, contestada em favor da força da tradição. Como já apontamos, René Descartes conhecia a obra harveyana, como podemos observar em carta escrita à Mersenne entre novembro e dezembro de 1632:

³² *Exercitatio Anatomica De Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus* é, certamente, a publicação mais importante de William Harvey. Além de manuscritos e anotações, Harvey publicou também as seguintes obras: *Exercitatio Anatomica de Circulatione Sanguinis*, em 1649; e *Exercitationes de Generatione Animalum*, em 1651 (REBOLLO, 2013).

³³ Cf. Descartes, 1987.

vou falar do *o homem* no meu *Mundo* um pouco mais do que eu pensava, pois eu me comprometo em explicar todas as suas principais funções (...) daquelas que pertencem à vida, como a digestão da carne, o batimento do pulso, a distribuição dos alimentos etc, e os cinco sentidos. Eu anatomizei agora as partes de diversos animais, para explicar em que consiste a imaginação, a memória, etc. Eu vi o livro *motu cordis*³⁴ de que você tinha me falado (DESCARTES, AT, I, 263)³⁵.

Em tempo, como abordaremos a partir dos próximos tópicos de nossa investigação, apontamos para o grande interesse de Descartes no debate sobre a circulação do sangue no corpo. Em se tratando da circulação do sangue e do funcionamento do coração, quais as rupturas e continuidades com relação filosofia natural da tradição³⁶ na investigação herveyana? Em Harvey, o coração é o fundamento da vida dos animais, “o soberano de todos os seus órgãos, o sol do microcosmo, a fonte a partir da qual todo o crescimento depende, todo o poder e toda a força emanam” (HARVEY, 2013, 159). Sua prática anatômica realizou-se na dissecação de corpos humanos e de mais de uma centena de animais, incluindo a vivissecção, para tratar, com ênfase, do movimento circular sanguíneo no corpo. Quer dizer, Harvey compreendia a circulação sanguínea de modo centrípeto e não centrífugo do sangue, como era admitido pelos conhecimentos da tradição, como, por exemplo, na obra galeana.

Nessa relação com o conhecimento da tradição, o movimento nem sempre é de ruptura. Por exemplo, nas investigações e aulas públicas, realizadas reiteradas vezes, o médico inglês buscava compreender e demonstrar as funções dos órgãos e das partes do corpo, tendo como pano de fundo, por influência aristotélica, encontrar a finalidade de

³⁴ Referência ao livro de Harvey: *Exercitatio Anatomica De Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus* (1628). Grifo nosso.

³⁵ “Je parlerai de *l'homme* en mon *Monde* un peu plus que je ne pensais, car j'entreprends d'expliquer toutes ses principales fonctions (...) celles qui appartiennent à la vie, comme la digestion des viandes, le battement du pouls, la distribution de l'aliment etc, et les cinq sens. J'anatomise maintenant les teilles de divers animaux, pour expliquer en quoi consistant l'imagination, la mémoire, etc. J'ai vu le livre de *motu cordis* dont vous m'avez autrefois parlé” (DESCARTES, AT, I, 263). Grifo nosso.

³⁶ Cf. Hippocrates, 1999; Aristote, 1964; Galien, 1994; Singer, 1996; Donatelli, 2000; Rebollo, 2013.

sua presença no organismo, quer dizer, precisar sua causa final³⁷. No entanto, como muitas de suas investigações eram realizadas durante suas aulas públicas, permitindo, destarte, a demonstração ocular no momento da dissecação, evidenciavam-se distensões com relação ao conhecimento da tradição impresso nos livros.

Para Harvey, a prática da dissecação deveria identificar o lugar, a figura, a quantidade, o movimento ou atividade e a divisão das partes dos órgãos ou partes do corpo. Em seus relatos anatômicos, a repetição da dissecação configurava-se como um momento de revisão de suas anotações, realizadas anteriormente, como também cumpria a função metódica de possibilitar o teste, a evidência e a prova do conhecimento em questão, por exemplo, ao manusear novamente o órgão ou a parte do corpo para compreendê-lo. Dissecar para descobrir e demonstrar era, para Harvey, uma maneira de tornar a investigação acessível aos sentidos³⁸.

Na composição de uma filosofia natural com bases científicas, Harvey valeu-se de diversos experimentos, bem como de demonstrações e argumentos quantitativos³⁹. Em Harvey os experimentos eram situações antecipadamente preparadas para resolver determinados problemas ou questões, e cumpriam, destarte, a atribuição de realizar a

³⁷ Na perspectiva aristotélica, a natureza compreende os princípios de movimento, forma e finalidade. Ao movimento vinculam-se noções como mudança, crescimento e desenvolvimento das coisas; a forma tem sua referência na identidade dos objetos, particularizando um dos demais; e a finalidade confere um *telos* às coisas. “*Physis* significa, então, a potencialidade de uma coisa viva tornar-se atualizada nas capacidades próprias a ela. Isto é, ‘natureza’ tem, assim, no aristotelismo, o sentido de forma ou substância em virtude da qual a coisa se desenvolve e se torna o que é” (PINHEIRO, 2012, 36-37).

³⁸ Trata-se da aplicação da “regra de Sócrates ou *regula per similitudinem*”. Em Harvey esse princípio dizia respeito à possibilidade de “verificar a incidência e a variabilidade de um órgão ou parte do corpo no reino animal (e não apenas no homem) para conhecer sua forma e função essenciais” (REBOLLO, 2013, 122).

³⁹ Para citar alguns exemplos de experimentos realizados por Harvey, destacamos: (i) o uso da ligadura, para demonstrar a pulsação arterial provocada pela sístole cardíaca e a direção do sangue; (ii) a introdução de ar em órgão ou partes do corpo, por exemplo, nos pulmões para demonstrar que, diferentemente da compreensão de Galeno, o ar não poderia ser encontrado nem na artéria venosa, nem mesmo no ventrículo esquerdo, mas somente sangue; (iii) a inoculação de água em órgãos do corpo o que demonstrava a inexistência do septo poroso interventricular, como acreditava-se pela influência da tradição; (iv) a perfuração do coração para demonstrar a pulsação e o sentido do sangue nas artérias, diferenciando respiração e pulsação, ideia que permanecia desde Galeno.

descoberta de certa função de um órgão ou de uma parte do corpo, bem como a possibilidade de executar tal descoberta publicamente através da demonstração⁴⁰.

Os argumentos quantitativos, fundamentados em cálculos matemáticos, estão presentes em várias passagens de seu *Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais*. Se em Vasalius a linguagem matemática não se fazia presente, Harvey se valerá dela, assim como Descartes, para fundamentar suas investigações⁴¹.

Ainda referente ao critério da análise apoiado no cálculo, bem como no que diz respeito às discontinuidades com relação o conhecimento da tradição da medicina, destacamos o décimo segundo e o décimo terceiro capítulos da obra de Harvey, momento em que se acentuam seus argumentos sobre o movimento contínuo e circular do sangue no coração.

Ratifica o coração como origem da pulsação sanguínea, e das artérias, jamais as veias, como receptoras do sangue do ventrículo cardíaco esquerdo para sua circulação no corpo. Reitera que a quantidade de sangue presente no corpo é maior do que a provida pela ingestão de alimentos⁴². Aborda o retorno do sangue ao coração pelas

⁴⁰ Cf. Rebollo, 2013.

⁴¹ Como exemplo desse procedimento quantificador, no capítulo nono da obra em questão, ao tratar da pequena e a grande circulação, respectivamente, pulmonar a sistêmica, do regresso sanguíneo para o coração e de sua pulsação para o corpo, o médico inglês argumenta em medidas quantitativas o volume de sangue em circulação para demonstrar seu movimento circular, contestando a tese da tradição, inclusive ao demonstrar que a quantidade de sangue não está relacionada com a ingestão de alimentos. Nas palavras do médico inglês: “a quantidade de sangue contida no ventrículo esquerdo quando se encontra cheio e dilatado, é de duas ou três onças e até de uma onça e meia, por mais que tenho comprovado que no cadáver é de mais de duas onças (...) no homem a quantidade de sangue lançada por cada pulsação do coração é de meia onça, de três dracmas ou de um dracma (...). O coração em um espaço de trinta minutos, bate mais de mil vezes, em alguns indivíduos, 3 até 4 mil. Multiplicando o número de dracmas pelo número de batimentos, temos que o coração lança através das artérias em trinta minutos ou três mil dracmas ou 2.500 ou alguma outra quantidade calculada de modo semelhante” (HARVEY, 2013, 217-218).

⁴² “Pode-se fazer numerosos cálculos e argumentar acerca do movimento circular do sangue (...). É razoável pensar que nesse mesmo espaço de meia hora o sangue todo passou pelo coração, das grandes veias para a aorta. E, se calculardes quantas onças de sangue passam apenas por um braço, ou seja, qual a quantidade de sangue empurrado abaixo de uma ligadura mediana durante vinte ou trinta pulsações, tereis, então, uma base para calcular qual a quantidade que passa pelo outro braço no mesmo espaço de tempo, quanto passaria pelos membros inferiores, quanto pelos dois lados do pescoço e quanto por todas as artérias e veias do corpo (...). Essa quantidade de fluxo sanguíneo (...) é muito maior do que aquela que os alimentos poderiam fornecer ou daquela que poderia ser requerida para a nutrição de suas partes” (HARVEY, 2013, 236).

veias, como também a presença e a função de válvulas membranosas nas veias e sua inexistência nas artérias.

Para tanto realizou experimentos oculares, como podemos observa na imagem abaixo, amarrando, com uma ligadura, ou um garrote, o braço de um homem vivo, para demonstrar a possibilidade de calcular a quantidade de sangue que circula rapidamente na veia, a partir de sua observação direta.

Por esse percurso desenvolvido, o médico inglês destaca, em forma de resumo, a respeito da conclusão da circulação do sangue provocada e mantida pelo coração, no décimo quarto capítulo, afirmando que:

Ficou inteiramente confirmado pela razão e por meio de experimentos oculares que a pulsação dos ventrículos obriga o sangue a atravessar os pulmões e o coração, lançando-o para todo o corpo; que, em seguida, segue pelas veias e pelas porosidades da carne e pelas próprias veias reflui de todos os pontos da circunferência para o centro, das veias mais finas às maiores e destas à veia cava até chegar finalmente na aurícula direita do coração. Além disso, por sua quantidade e fluxo e refluxo daqui pra lá pelas artérias, e de lá para cá regressando pelas veias, não é possível que seja derivado apenas dos alimentos, pois ultrapassa em abundância os alimentos ingeridos e aqueles que poderiam ser requeridos para a nutrição do corpo. *É, pois, necessário concluir que o sangue nos animais se agita com um movimento circular e perpétuo e que a única causa desse movimento está no coração*, que exerce essa ação ou função por meio da compressão ou pulsação (HARVEY, 2013, 247)⁴³.

⁴³ Grifo nosso.

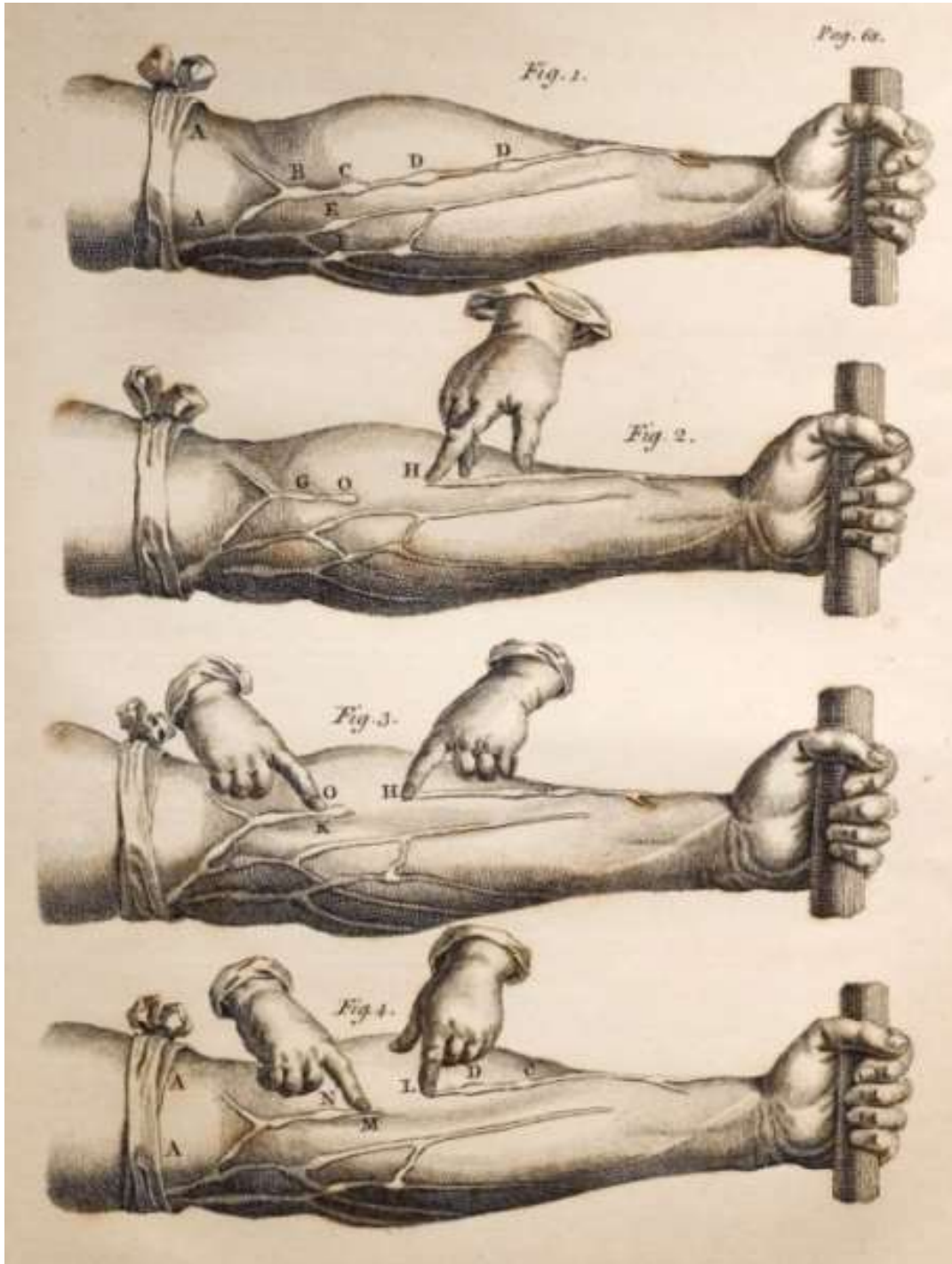


Imagem 04. Experimento com ligadura para demonstração circular do sangue (HARVEY, 2013, 239-240).

As investigações de William Harvey não foram imediatamente aceitas nas escolas de medicina⁴⁴, no entanto, provocaram mudanças consideráveis na configuração da *epistémê* médica. Buscavam, nesse sentido, fundamentar suas pesquisas em atributos científicos para o estabelecimento do conhecimento da medicina, com ênfase na maneira de como obtê-los e na forma de comprová-los, fazendo uso de cálculos matemáticos. Sua composição aponta, inicialmente, para a necessidade de se realizar a prática da dissecação como critério do conhecimento anatômico, “tomando como ponto de partida não as posições que tomaram os filósofos [nos livros], mas sim a própria fábrica da natureza (...) que não faz nada em vão” (HARVEY, 2013, 163).

Para tanto, apontava para a importância do uso da experiência sensível, como, por exemplo, a observação ocular: “observei, com a ajuda de uma lente de aumento, o coração batendo e o exibi a todos, para que também o vissem” (HARVEY, 2013, 193). O uso dos sentidos vinculavam-se, na sistematização do conhecimento pelo médico inglês, como um primeiro nível de descoberta e confirmação de que algo existe, *quod sibi*: “[se] alguém colocar firmemente o dedo sobre o pedaço da artéria subjacente à atadura, perceberá que ela volta a pulsar e sentirá o sangue correr sob seu dedo” (HARVEY, 2013, 229). Este procedimento, utilizado como prova, poderia ser repetido e demonstrado publicamente. Para a demonstração, quer dizer, após a descoberta, por exemplo, da circulação sanguínea, utilizou-se do cálculo matemático. Na configuração de uma *epistémê* harveyana, destacamos a relevância em valer-se de dados quantitativos, matemáticos, na demonstração de suas descobertas⁴⁵.

⁴⁴ Considerando que o campo da medicina estava fundado na tradição da medicina hipocrática remodelada pelos princípios aristotélicos e galênicos, portanto, na tradição e não necessariamente na realização de experimentos, a resistência à aceitação de novos modelos de explicação pode ser compreendida como a tentativa de não desvencilhar o sistema médico dessa longa tradição. A descoberta e demonstração da circulação perpétua do sangue por Harvey, por exemplo, não foram aceitas pela comunidade médica rapidamente. Na França, suas explicações só começaram a ser introduzidas 50 anos transcorridos da publicação de sua obra. Cf. Donatelli, 2000.

⁴⁵ Cf. Rebollo, 2013.

∴

A *atitude moderna* na investigação do corpo humano influenciou decisivamente o campo médico e a reflexão filosófica em torno do corpo que se constituíram ao longo da modernidade. Compreendemos que o percurso do interesse moderno sobre o corpo descrito ao longo desse tópico, de maneira concisa em dois movimentos, ganhou ênfase com o avanço da técnica de dissecação, possibilitando a configuração de uma *epistémê* em torno do corpo humano. Trata-se de um movimento que se estende nos estudos e sistematizações do corpo através do atlas de anatomia de Andreas Vesalius, sobressaindo-se no uso da linguagem matemática nos experimentos de William Harvey. A precisão do corte e a técnica de escalpelo nortearam, portanto, um duplo sentido, qual seja, possibilitar certo acesso à arquitetura da materialidade corporal e demarcar deslocamentos epistemológicos na medicina e na filosofia natural.

Tais movimentos persuadiram de modo significativo a filosofia cartesiana, em particular em suas considerações sobre a composição do corpo humano. A compreensão do corpo em sua arquitetura e funcionamento, através da análise anatômica e fisiológica, tem sua consistência fundamentada, como vimos no recorte aqui proposto, desde os registros anatômicos adensados e sistematizados pelas obras de Andreas Vesalius e William Harvey, bem como a busca por preparar os experimentos e fundamentá-los em termos de códigos matemáticos, como proposto pelo médico inglês. Esses movimentos investigativos terão ressonância e serão ampliados, como veremos a seguir, no projeto filosófico de René Descartes.

∴ O corpo como extensão geométrica no pensamento cartesiano

Para abordarmos a filosofia cartesiana nessa etapa de nossa investigação, depois de destacarmos alguns princípios manifestos em torno da *atitude moderna* diante do corpo humano, partimos da afirmação de que o tema do corpo estrutura-se como um momento importante na composição da metafísica elaborada por René Descartes, modelo filosófico que será amplamente criticado por Merleau-Ponty. Para situar com maior precisão essa afirmação, retomamos a imagem proposta pelo próprio filósofo para explicar a forma de organização do conhecimento filosófico. Segundo Descartes, a filosofia tem sua conformação na analogia com a estrutura de uma árvore. Em suas palavras: “toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são compostas pela metafísica, o tronco pela física e os ramos que saem deste tronco as demais ciências, reduzem-se a três principais, a saber, a medicina, a mecânica e a moral”⁴⁶ (PC, AT, IX, 14).

Sustentada pela física e alimentada pela metafísica, a compreensão do corpo entremeia-se aos galhos dos conhecimentos que formam a ciência cartesiana, tendo sua referência na mecânica e, mais pontualmente, no campo da medicina. Nessa estrutura arbórea, o corpo tem sua *epistémê* em uma ordem médica e em um arranjo mecânico. A descrição de seu funcionamento vincula-se, ao menos, a duas ordens de compreensão da matéria em sua extensão geométrica, seja como (i) *matéria geral* do mundo físico, ou como (ii) *corpo do homem*. Na primeira ordem, enquanto *matéria geral*, ou substância corpórea, a natureza do corpo é concebida de modo preciso por sua extensão, largura e profundidade. “Concebamo-la antes como um verdadeiro corpo, perfeitamente sólido, que preencha por igual todos os comprimentos, as larguras e profundidades (...).

⁴⁶ “Toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale” (DESCARTES, AT IX, p. 14).

Acrescentemos a isso que essa matéria pode ser dividida em todas as partes e conforme todas as figuras que podemos imaginar”⁴⁷ (LM, 2009, 75-77).

Essa matéria corporal, tratada em termos gerais como tudo o que existe fora do pensamento, ou seja, no mundo exterior, ao sofrer variações em sua grandeza e velocidade no mundo físico, tem como característica a capacidade de se dividir indefinidamente, sem perder, no entanto, sua identidade. Mesmo submetida à operação de divisão em partes menores, a estrutura da matéria permanece caracterizada pela tríade extensão, largura e profundidade. Quer dizer, a garantia de sua estrutura ontológica⁴⁸ perdura, sem qualquer prejuízo, para a caracterização dessa substância material, ou ainda, corporal.

Por outro lado, o corpo no sentido do *corpo do homem* comporta, segundo Descartes, certa imprecisão. “Quando falamos do corpo do homem, nós não entendemos uma parte determinada da matéria, nem que tenha tamanho determinado, mas entendemos toda a matéria que está conjuntamente unida à alma de certo homem”⁴⁹ (CCCLXVII, AT, IV, 166). Nessa passagem, referente a uma carta do filósofo a Mesland, Descartes indica uma particularidade considerável ao tratar da identidade do *corpo do homem*, ressaltando sua união com a alma. A singularidade do *corpo do homem* está no composto que articulam duas substâncias de realidades distintas, quais sejam, a alma e o corpo. O princípio físico da extensão, largura e profundidade não é

⁴⁷ “Mais concevons-la comme un vrai corps, parfaitement solide, qui remplit également toutes les longueurs, largeurs, et profondeurs (...). Adjoûtons à cela, que cette matiere peut etre divisée en toutes les parties et selon toutes les figures que nous pouvons imaginer” (DESCARTES, AT, XI, 33-34).

⁴⁸ “Essa relação depende fortemente de duas substâncias independentes e específicas que implicam correlativamente uma união ontológica. Ela é um *ens per se* e esta expressão é fundamental para a compreensão da concepção cartesiana, porque ela designa uma racionalidade transversal própria à união substancial. Ela estrutura a realidade do homem e o intercâmbio entre o corpo e a alma. Ela define a Vida. As paixões e ações da alma cumprem as suas leis, a sua verdade” (MAYZAUD, 2004, 179). Tradução livre.

⁴⁹ “Quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, n'y qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'ame de cert homme” (DESCARTES, AT, IV, 166). Tradução livre.

suficiente para tratar desse vínculo da matéria corporal, ou seja, para descrever de modo preciso, claro e distinto, o corpo humano.

No homem, a densidade da substância corporal tem sua distinção na instalação da alma no corpo e na conseqüente interação entre as duas substâncias. Essa união metafísica, da alma ao corpo, é também garantida pela articulação da própria estrutura que compõe o organismo humano, através de sua condição anatômica e fisiológica. Em outras palavras, diferentemente do corpo físico em geral, *matéria geral*, capaz de sofrer ações de divisão indefinida de suas partes sem prejuízo à sua estrutura ontológica, o *corpo do homem* não comporta essa capacidade de desagregação em sua estrutura orgânica, em que pese sua deterioração, ou ainda, no limite, a subtração da saúde e da vida.

Ao tratar da existência e do prolongamento da vida pela medicina, o *corpo do homem* tem sua unidade na reunião de seus órgãos e no funcionamento orgânico de suas partes, não podendo, pois, ser dividido indefinidamente, sem colocar em risco sua própria vida. Como veremos no segundo capítulo de nossa investigação, Merleau-Ponty compreenderá a unidade do corpo a partir da noção de esquema corporal.

É na esteira da compreensão do *corpo do homem* que nos aproximaremos do projeto filosófico de Descartes, tendo como intenção ressaltar elementos em torno da medida do *corpo do homem* delineada pelos fundamentos da medicina cartesiana, ou seja, da descrição do funcionamento do corpo. Em um quadro geral, *grosso modo*, Descartes aborda o corpo, nesses termos, em algumas de suas obras, com ênfase, como, por exemplo, ao longo do tratado *L'Homme* (1632) e na *Description du corps humain* (1648); em outros momentos, em breves passagens ou comentários, como na quinta e na sexta partes do *Discours de la*

Méthode (1637); na sexta jornada de suas *Méditations* (1641; 2010), em passagens dos *Principia philosophia* (1644); na primeira parte de *Les passions de l'âme* (1649)⁵⁰.

Descrever o corpo humano em seu funcionamento fisiológico a partir de sua dimensão anatômica foi um modo pelo qual Descartes recorreu, inclusive, para demonstrar elaborações práticas de sua proposta metafísica. A ênfase, nesse caso, relaciona-se com um dos aspectos de sua metafísica, qual seja, a realização da medicina em termos mecânicos. Como crítico da filosofia especulativa de tradição escolástica, ao tratar da medicina, Descartes pretendeu fundamentá-la em conhecimentos práticos e adequados para a “conservação da saúde, que é sem dúvida o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida”⁵¹ (DM, 2010, 110).

A busca por fundamentar os conhecimentos médicos em termos práticos, dizia respeito à possibilidade de se utilizar a medicina na esteira de seu método, ou seja, sistematizar, com clareza e distinção, um conhecimento útil à manutenção e prolongamento da vida. Tal motivação pode ser verificada, por exemplo, na preocupação de Descartes quanto ao estado patológico de seu amigo Mersenne. Em carta de janeiro de 1630, escreveu-lhe: “Eu estou pesaroso por vossa erisipela e do mal de M.M.; eu vos peço que vos conserveis ao menos até que eu saiba se há um meio de encontrar uma medicina que seja fundada em demonstrações infalíveis, que é o que eu procuro agora”⁵² (XVII, AT, I, 105-166).

Para o filósofo moderno, a patologia pode causar tanto uma desordem no funcionamento do mecanismo orgânico, pois tal estrutura não pode ser dividida indefinidamente como comentamos acima, como também pode provocar distorções no

⁵⁰ As datas destacadas referem-se ao ano de produção das obras citadas.

⁵¹ “Pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien, et le fondement de tous les autres biens de cette vie” (DESCARTES, AT, VI, 62).

⁵² “Je suis marri de votre érisipèle et du mal de M.M. ; je vous prie de vous conserver au moin jusqu’à ce que je sache s’il y a moyen de trouver une médecine qui soit fondée en demonstrations infalibles, qui est ce que je cherche maintenant” (DESCARTES, AT, I, 105-106). Grifo nosso. Tradução livre.

juízo dos estímulos do mundo exterior⁵³. Veremos, no próximo capítulo, que a abordagem das patologias corporais por Merleau-Ponty, ao contrário da perspectiva cartesiana, questiona a organização do corpo a partir do modelo de estímulo e resposta, bem como ressalta variações nos modos de expressão no corpo.

A compreensão da medicina, ou ainda, do funcionamento do corpo, na filosofia cartesiana tem sua explicação assentada em termos mecânicos e na distinção das funções corporais com relação ao pensamento. O mecanicismo cartesiano tem seu fundamento na compreensão moderna da *physis* em termos físicos, em outras palavras, pela quantificação dos fenômenos da natureza em uma ordem geométrica e em medidas calculáveis. A centralidade da filosofia natural de Descartes está na compreensão da matéria como extensão. A natureza é a “matéria mesma”⁵⁴, extensão, e não uma “deusa”⁵⁵ ou “um poder imaginário”⁵⁶. É nessa materialidade, ou seja, na própria extensão, que “inúmeras mudanças em suas partes, as quais, não podendo, parece-me, ser atribuídas propriamente à ação de Deus, porque ela jamais se altera, eu as atribuo à natureza; e as regras segundo as quais se fazem essas mudanças, eu as denomino de ‘leis da natureza’”⁵⁷ (LM, 2009, 83).

A ordem da natureza tem seus fundamentos na noção de *máthesis*, compreendendo o funcionamento da natureza pelas leis da física e em analogia com o trabalho de uma máquina. Ao balizar o mundo em termos mecânicos, Descartes inclui em sua física geométrica a noção de movimento, causado pelo entrecchoque da materialidade existente. Se o princípio divino criou toda matéria e instaurou seu

⁵³ Em regime cartesiano, a doença, de acordo com Mayzaud, “não é somente uma perturbação mecânica, mas a fonte de sensações anormais” (2004, 166). Tradução livre.

⁵⁴ “Matière meme” (DESCARTES, AT, XI, 83).

⁵⁵ “Déesse” (DESCARTES, AT, XI, 83).

⁵⁶ “Puissance imaginaire” (DESCARTES, AT, XI, 83).

⁵⁷ “Quil doit y avoir plusieurs changemens em ses parties, lequels ne pouvant, ce me semble, entre proprement attribuez à l’action de Dieu, parce qu’elle ne change point, je le attribue à la Nature; et les suivant lequelles se font ces changemens, je les nomme les Loix de la Nature” (DESCARTES, AT, XI, 37).

primeiro movimento, a manutenção desse movimento, por sua vez, dar-se-á pelo choque entre as substâncias materiais, em um movimento permanente e circular⁵⁸.

Em regime de uma *atitude moderna*, assim como Harvey buscava pautar seus experimentos através de cálculos matemáticos, Descartes buscava traduzir a linguagem da natureza pela sintaxe matemática. Para tanto, operava pela simplicidade da geometria para tornar inteligível sua análise. Em *Le monde ou traité de la lumière*, o filósofo articula física e geometria na compreensão inteligível dos fenômenos da natureza por um “modelo da simplicidade”, tendo como referência a clareza e distinção para sua compreensão⁵⁹.

Para Descartes, os corpos físicos, considerado desde a *matéria geral* ao *corpo do homem*, são compostos constituídos pela reunião de partículas que possuem uma diversidade de formas e tamanhos e são capazes de se movimentarem ao se chocarem, provocando a agitação dessas partículas, segundo leis criadas por Deus e que permaneceriam as mesmas. As leis da física teriam a capacidade de regular e uniformizar o movimento da matéria, em uma escala de amplitude desde o cosmo, relacionado ao Sol, às estrelas, aos céus, aos planetas e cometas, ao funcionamento fisiológico do organismo, envolvendo o *corpo do homem*.

O funcionamento de todo o universo físico está assentado, por conseguinte, em leis invariáveis e permanentes. Estabelecidas pela imutabilidade do princípio divino, tais leis seriam capazes de desembaraçar a confusão do caos, instaurando ordem na disposição da matéria. A conservação do princípio divino e a constância das leis

⁵⁸ Nesse maquinismo, “o conhecimento físico consiste em calcular essas variáveis e atribuir ao movimento as mudanças que ocorrem de um estado para outro” (LEOPOLDO E SILVA, 2005, 69).

⁵⁹ Trata-se de um cálculo “deflacionado face à enorme quantidade de variáveis que concorriam para a sua realização no universo aristotélico. A simplicidade que Descartes reivindica, por analogia com a geometria, do movimento dos corpos físicos tem a sua raiz no estabelecimento de leis claras que regem todos os corpos físicos” (OLIVEIRA, 2007-2008, 178).

traduzidas pelo conhecimento físico e geométrico garantem a perenidade da ação e de seu efeito sobre a matéria no mundo físico.

A inércia e a conservação do movimento são as leis gerais que ordenam a organização dos fenômenos naturais. Em *Le monde ou traité de la lumière*, Descartes apresenta essas leis em três regras, quais sejam: a primeira afirma que (i) “cada parte da matéria em particular permanece sempre no mesmo estado enquanto o encontro com outras não a obrigue a alterá-lo”; a segunda assevera que (ii) “quando um corpo impele outro não lhe poderá dar nenhum movimento, se não perder ao mesmo tempo o mesmo tanto do seu, nem lhe poderá tirar, se o seu não aumentar em igual quantidade”; e a terceira estabelece que (iii) “quando um corpo se move, embora seu movimento se faça na maioria das vezes em linha curva e não possa jamais fazer algum que não seja de forma circular (...), mesmo assim cada uma das suas partes em particular tende sempre a continuar o seu em linha reta”⁶⁰ (LM, 2009, 85-97).

Ao pretender zelar pela totalidade da matéria, tal princípio mecanicista alcança, por sua vez, a investigação da natureza do corpo humano, ou seja, de suas funções e funcionamento. Essa empresa cartesiana percorre a sistematização do conhecimento anatômico e fisiológico, aliando-se, destarte, às operações sistematizadas pela *atitude moderna diante do corpo*, investigações apresentadas no tópico anterior de nossas reflexões.

Na argumentação de Descartes, a abordagem do *corpo do homem* em sua equivalência com a máquina foi um modelo de explicação recorrente, possibilitando proceder à analogia entre natureza animada e a inanimada, modulando os fenômenos

⁶⁰ “Chaque partie de la matiere, em particulier, continue toujours d’être en un meme état, pendant que la rencontre des autres ne la contraint point de le changer (...). Quand un corps en pousse un autre, il ne ç’aurait lui donner aucun mouvement, qu’il n’en perde en meme temps autant du sien; ny lui en ôter, que le sien ne s’augmente d’autant (...). Lors qu’un corps se mue, encore que son mouvement se fasse le plus souvent en ligne courbe, et qu’il ne s’en puisse jamais faire aucun, qui ne soit en quelque façon circulaire (...), toutsfois chacune de ses parties en particulier tend toujours à continuer le sien en ligne droite” (DESCARTES, AT, XI, 38-44).

naturais pela contingência das leis da física, escritas em linguagem matemática. A notação da natureza pelo registro geométrico pretendeu, em última análise, retirar vestígios de magia e mistério para a compreensão do funcionamento da materialidade corporal do homem.

Partindo da imagem arbórea proposta por Descartes e compreendendo a física, em termos mecânicos, como uma medida para proceder de modo claro e distinto a compreensão dos fenômenos naturais de todo o universo físico, o filósofo pode considerar a fisiologia como um modo de explicação mecânica da estrutura do *corpo do homem*. Logo, o corpo humano tem, enquanto extensão geométrica, sua estrutura e descrição nas leis da física e na ordem mecânica. Como trataremos nos próximos capítulos, o corpo para Merleau-Ponty tem espessura em sua expressão fenomênica e, do ponto de vista ontológico, na *carne do mundo*.

Nesses termos é preciso, ainda, concebermos o movimento, na medida pela qual o corpo é matéria em movimento. Em termos físicos, o movimento ocorre no deslocamento localizado pela agitação das partículas, provocando a mudança de um lugar de referência para outro, considerando a ausência da noção de vazio. Esse movimento local ocorre em linha reta, como caminho mais curto seguido pela natureza, e pode ser representado em linguagem matemática⁶¹. A natureza do movimento não é “senão esse que é mais fácil de conhecer que as linhas dos geômetras, que faz que os

⁶¹ “Os limites da concepção aristotélica do movimento reside em sua incapacidade de elaborar uma ciência autônoma do movimento local como física matemática. Converter os objetos da física em objetos geométricos, isto é, em objetos matematizáveis, esse é o objetivo cartesiano, e isso não é possível se acrescentarmos ao movimento local outras formas de movimento que defendem os aristotélicos – de acordo com a qualidade, a quantidade e a substância. Descartes ao considerar um único de movimento, o local, que é o único que se deixa matematizar, homogeniza as diversas classes de movimentos e elimina a dificuldade que parecia intransponível no modelo aristotélico-escolástico de reduzir os movimentos de quantidade e qualidade ao movimento segundo a localização” (LLINÀS BEGON, 2010, 82-83). Tradução livre.

corpos passem de um lugar para o outro e ocupem sucessivamente todos os espaços que há entre eles”⁶² (LM, 2009, 89).

Em regime cartesiano, o *corpo do homem* pode ser considerado como extensão em movimento, fenômeno resultante da reunião de partículas que quando agitadas movimentam-se mecanicamente de acordo com leis físicas. Partindo dessa compreensão Descartes pode considerar o *corpo do homem* na analogia com os autômatos mecânicos. Tais mecanismos, compreendidos como mecanismos automóveis, eram amplamente fabricados e bem explicados pela racionalidade científica da época em que Descartes viveu. A precisão e o modo simplificado do funcionamento desse aparato engenhoso, dominado pela ciência, interessou ao filósofo, visto que poderia ser tomado tanto para a explicação de fenômenos invisíveis amplificados pela macroestrutura das engrenagens, tornando-os observáveis, bem como para enfatizar as causas no funcionamento da natureza em analogia com o funcionamento da máquina⁶³.

Descartes, ao engendrar a natureza, e por consequência o *corpo do homem*, em uma lógica mecanicista⁶⁴, pretendeu ressaltar sua explicação com base na extensão geométrica da matéria, no movimento e no choque entre as partículas, afastando-se de explicações aristotélicas, baseadas em finalidades e no princípio de matéria e forma, como também se distanciando de análises apoiadas em poderes ocultos, divulgadas pela tradição do conhecimento médico e filosófico. A abordagem cartesiana sobre o corpo

⁶² “Et moi, je n’en connois aucune, que celui qui est plus aisé à concerver que les lignes des Geometres: qui fait que les corps passent d’un lieu en un autre, et occupent sucessivement tous les espaces qui sont entredeux” (DESCARTES, AT, XI, 40).

⁶³ Cf. Donatelli, 2000; Pinheiro, 2012; Cottingham, 1995; Llinàs Begon, 2010.

⁶⁴ Segundo Donatelli, “os exemplos utilizados por Descartes remetem aos de um engenheiro e arquiteto Salomon de Caus [1576-1626] cujos trabalhos contidos no livro *Les raisons des forces mouvantes* (1615) parecem exercer influência sobre ele nos campos da física e da fisiologia. Nesse livro é encontrada uma comparação entre corpo e máquina, além de problemas referentes a jogos e à fabricação de órgãos. Dentre esses problemas (...) o primeiro [número XVII, referente a uma gruta em homenagem à *Órfeu*] fornece uma antecipação do homem cartesiano, por meio da descrição do mecanismo hidráulico; o segundo [número XXVII, máquina que representa Netuno e provoca um jato de água ao girar com outras figuras] nos remete à comparação que Descartes estabelece entre o maquinário de uma fonte e o corpo” (2000, 53 e 54).

está consonante com a *atitude moderna* descrita no tópico anterior, ao acentuar também deslocamentos com relação ao conhecimento da tradição antiga e medieval. Ao projetar a ciência, vertida em extensão geométrica e fundamentada nas leis da física, para explicar da natureza, o pensamento cartesiano reconduziu a *physis*, que passou a ser apreendida como uma grande máquina e o *corpo do homem*, nesses termos, como um autômato hidráulico.

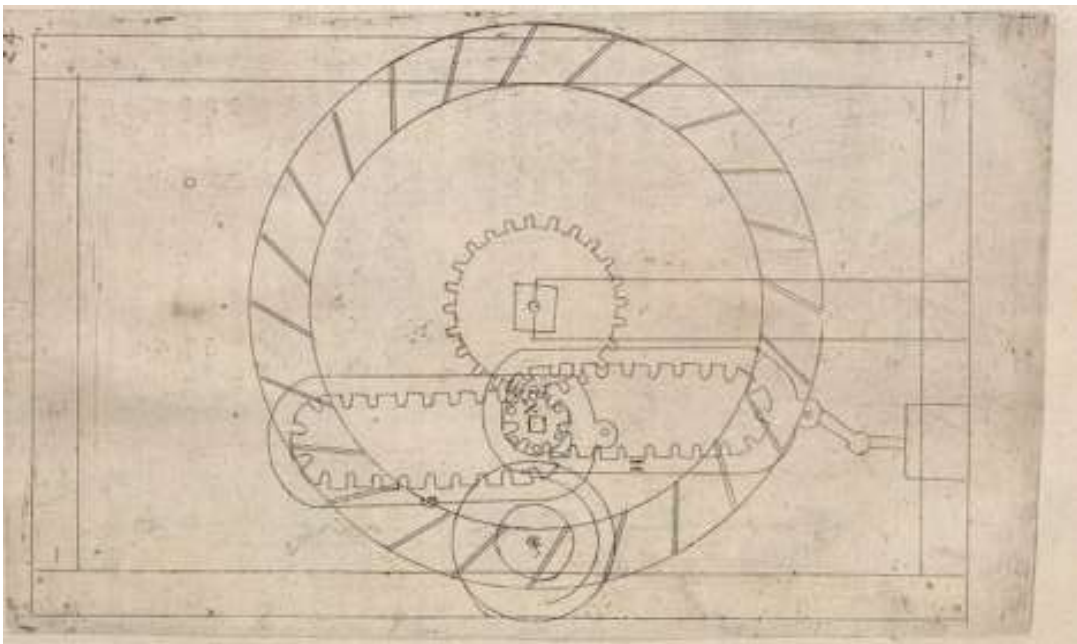


Imagem 05. Representação do problema XVII apresentado por Salomon de Caus (1615, 63).

Nesse modelo, o corpo humano, tem sua configuração estabelecida por relações mecânicas, como podemos observar na imagem acima, incluindo o entendimento de que a variação de seu movimento ocorre independente da ação do pensamento. Como no sistema cartesiano não há a presença de poderes ocultos entre as engrenagens da materialidade corporal, seria preciso, a partir de então, investigar as causas para explicitar seu funcionamento.

Para tanto, é importante na composição da argumentação sobre o *corpo do homem* a referência ao dualismo de substâncias proposto por Descartes. Qual sua

característica? A de constituir uma distinção real entre *res cogitans* e *res extensa*. Trata-se de uma proposição metafísica que compreende duas realidades distintas, de naturezas opostas, para a composição do ser humano, quais sejam, o puro pensamento, relacionado à alma, e a extensão, propriedade do *corpo do homem*. Realidades contrárias que cumprem funções independentemente uma da outra.

A respeito da distinção e da natureza dessas substâncias, afirma o filósofo ao longo de sua sexta meditação: “tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa”⁶⁵ (MS, 2010, 193). Nesses termos, diz respeito à natureza da alma, ou seja, do puro pensamento, a concepção das ideias, estabelecendo as possibilidades do conhecimento verdadeiro.

Ao *corpo do homem* não se vincula o entendimento, quer dizer, o corpo, como não-pensamento, tem sua natureza fixada na extensão, na figura e no movimento. Não há nada de corporal no pensamento e não há pensamento na extensão. Nessa configuração metafísica, Descartes afirma, ainda, a prioridade da faculdade do entendimento para a fundamentação do conhecimento seguro e verdadeiro, operada com clareza e distinção. Trata-se da única faculdade, para o filósofo moderno, capaz de estabelecer a verdade sobre o corpo, ou ainda, a respeito do *ser* da extensão.

A distinção entre pensamento e extensão permite a explicação da estrutura do *corpo do homem*, através do modelo mecânico e diz respeito ao seu funcionamento interno. Se pensamento e extensão são distintos, a explicação fisiológica independe, destarte, da intervenção da alma, pois o pensamento não interfere no funcionamento do corpo. O *corpo do homem* vincula-se, então, à ordenação dos órgãos na estrutura

⁶⁵ “J’ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d’un autre j’ai une idée distincte du corps, en tant qu’il est seulement une chose étendue et qui ne pense point” (DESCARTES, AT, IX, 62).

corporal e ao movimento da matéria, desvinculada da ação da alma. Em regime de extensão, o movimento dar-se-á mecanicamente.

A explicação do corpo passa a ser de ordem mecânica, e não mais relacionada à natureza enquanto *telos*. A fisiologia, por sua vez, passa a ser considerada, segundo a metafísica de Descartes, no prolongamento da física, quer dizer, assentada em termos mecânicos. Como extensão, figura e movimento, o *corpo do homem* passa a ser compreendido e explicado pelo movimento de suas diferentes partes, as quais compõem sua engrenagem, empresa assumida por Descartes⁶⁶.

A despeito de estabelecer as bases da distinção entre as noções de alma e corpo, ao considerar a experiência cotidiana, Descartes apresenta uma terceira noção para o entendimento do ser humano, qual seja, da união substancial. Em carta a Regius, em janeiro de 1632, o filósofo atesta que “os seres humanos são feitos de corpo e alma, não pela mera presença ou proximidade que um mantém em relação ao outro, mas por uma verdadeira união substancial”⁶⁷ (CCLXVI, AT, III, 508). Para Descartes, ao tratarmos da vida cotidiana, comum e habitual, não é possível afirmar a natureza do ser humano na polaridade das substâncias, pensamento e extensão, mas em sua unidade substancial, na união dessas diferentes naturezas.

A união entre a alma e o corpo na concepção do ser humano não anula, para Descartes, a noção de distinção real entre essas duas substâncias, pois, por exemplo, a amputação de um membro corporal ao mesmo tempo em que diminui o raio de ação do corpo, não modifica a natureza da alma⁶⁸. No entanto, a mistura dessas naturezas para a composição do ser humano, evidencia sua união ao tratarmos da vida prática, como, por

⁶⁶ Cf. Donatelli, 2000; Pinheiro, 2012.

⁶⁷ “Asserimus enim hominem ex corpore et anima componi, non per solam presentiam, me appropinquationem, unius ad alterum, sed per veram unionem substantialem” (DESCARTES, AT, III, 508). Tradução livre.

⁶⁸ Descartes menciona a amputação dos membros em algumas passagens de suas obras aludindo ao engano dos sentidos, como, por exemplo, em sua sexta meditação, ao reportar a pessoas que tiveram os braços ou as pernas cortadas. “Quibus crus aut brachium fuerat abscissum” (DESCARTES, AT, VII, 77).

exemplo, na formação dos sentimentos e sensações. Se, por um lado, o entendimento da união é incompreensível do ponto de vista do método cartesiano, ao exigir clareza e distinção no estabelecimento do conhecimento seguro e verdadeiro, por outro lado, ao tratar dos fenômenos sensíveis, com relação ao mundo exterior, não se pode recusar tal união do ponto de vista dessa experiência de fato⁶⁹.

Ao abordar o sentimento de algumas paixões, Descartes apresenta a relação da alma e do corpo em analogia com o piloto no interior de sua embarcação. Em suas palavras, “a natureza me ensina também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo”⁷⁰ (MS, 2010, 195-196). Diferentemente de um piloto que teria a capacidade de observar e avaliar os danos provocados em seu navio, a alma, no registro da vida prática e habitual, sente o que se passa no corpo, quando afetada pelas paixões.

Anuncia-se, dessa forma, o composto corpo e alma, pois o que ocorre no corpo é sentido pela alma. O ser humano afirma-se, portanto, na união da alma com o corpo em sua existência cotidiana, apesar da distinção metafísica. Ao abordar a fisiologia do *corpo do homem* em seu tratado *L'Homme*, Descartes já apontava para essa relação de composição entre corpo e alma na vida prática, evidenciando que uma distensão ou ruptura de parte da materialidade do corpo, como a perda de um membro corporal, provoca, na alma, o sentimento de dor. Em suas palavras, para que “a estrutura de toda a

⁶⁹ Deste modo, “não podendo ignorar a experiência da união substancial, mas não podendo também ignorar os princípios metafísicos de sua doutrina, Descartes só podia optar pela incompreensibilidade teórica da questão, resguardando, no entanto, a sua realidade e, de certa forma, o caráter verdadeiro dessa união, uma vez que, como tudo o que existe, ela foi estabelecida por Deus, sendo portanto real e verdadeira” (LEOPOLDO E SILVA, 2005, 67).

⁷⁰ “La nature m'ensigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très-étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui” (DESCARTES, AT, IX, 64).

máquina se torne de alguma maneira menos completa, o movimento que eles causarão no cérebro dará a ocasião à alma, à qual importa que o lugar de sua permanência se conserve, de ter o sentimento da dor”⁷¹ (LH, 2009, 298-299).

Ao abordar o sentimento da dor, Descartes anuncia que as paixões são mediadoras e dependentes dessa união substancial, pois, se por um lado são percebidas pela alma, por outro lado, sua origem é corporal⁷². A mistura da alma e do corpo evidencia a relação de um processo orgânico, como é o caso, por exemplo, da paixão, que acomete o pensamento. Conclui o filósofo:

Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido, não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como um piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da *união* e como que da *mistura* do espírito e do corpo⁷³ (MS, 2010, 196).

A percepção de uma paixão pela alma anuncia por um lado, em termos cartesianos, a união substancial, e por outro a compreensão física do *sentir*. Na proposta de geometrização do corpo em Descartes, a percepção é, também, racionalizada. Perceber passa a ser considerado pelo filósofo como um atributo da alma. Sentir equivale, nesses termos, ao pensamento. Percepção e sensação são, em última análise,

⁷¹ “La structure de toute la machine en soit en quelque façon moins accomplie: le mouvement qu’ils causeront dans le cerveau donnera occasion à l’ame, à qui il importe que le lieu de sa demeure se conserue, d’avoir le sentiment de la *douleur*” (DESCARTES, AT, XI, 143-144).

⁷² Cf. Rocha, 2008; Pinheiro, 2012.

⁷³ “Car, il cela n’était, lorsque mon corps eu blessé, je ne sentirois pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu’une chose qui pense, mais j’apercevais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote apperçoit par la veuë si quelque chose se rompt dans son vaisseau; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connoistrois simplement cela même, sans en être averti par des sentimens confus de faim et de soif. Car en effect tous ces sentimens de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de *l’union* et comme du *mélange* de l’esprit avec le corps” (DESCARTES, AT, IX, 64). Grifo nosso.

um ato da consciência. De acordo com Descartes, “sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor (...); e é propriamente aquilo que em mim se chama sentir e isto, tomado assim precisamente, nada é senão pensar”⁷⁴ (MS, 2010, 146).

A luz, o ruído e o calor são dimensões físicas e ao serem percebidas e conduzidas pelo julgamento, notadamente, com clareza e distinção, podem levar ao conhecimento e à significação dos objetos exteriores. Somos, cartesianamente falando, afetados por objetos exteriores que estimulam, por dimensões físicas, nossa materialidade corporal, as quais se ligarão à alma, para o estabelecimento de um julgamento. O corpo do homem ao ser estimulado por objetos exteriores tem a capacidade de afetar a alma. Nessa relação, a verdade sobre o mundo é constituída pela potência do *cogito*, ou ainda, pelo primado do pensamento. Ver, ouvir e sentir são atividades perceptivas, no sentido cartesiano do termo, uma ação do pensamento sobre o mundo exterior. Percebe-se não pelo corpo, mas pela capacidade de clareza e distinção do pensamento⁷⁵.

É interessante, nesse sentido, considerar que mesmo o reconhecimento do outro tem sua inspeção perceptiva no ato de pensar. Senão vejamos, ao olhar homens na rua através de sua janela, Descartes apresenta a seguinte dúvida: será “que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo *poder de julgar* que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com

⁷⁴ “Je suis le même qui sens, c'est à dire qui reçois et connois les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je voi la lumière, j'oi le bruit, je ressens la chaleur. (...); et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser” (DESCARTES, AT, IX, 23).

⁷⁵ Cf. Rocha, 2008; Pinheiro, 2012.

meus olhos”⁷⁶ (MS, 2010, 148-149). Ao olhar pela janela, em regime cartesiano, vejo os homens pela capacidade de tenho de julgar. Nesses termos, ver, ouvir, cheirar e tocar são percepções na medida em que estão relacionadas à atividade intelectual do *cogito*. Perceber é pensar, ou ainda, uma operação do pensamento. Compreensão que será, reiteradamente, criticada por Merleau-Ponty, como abordaremos nos próximos capítulos.

Essa relação perceptiva implica a dimensão física e geométrica da natureza, o dualismo e a união das substâncias na compreensão do ser humano. Ao retomarmos o modelo arbóreo da filosofia cartesiana, o *corpo do homem*, em seu funcionamento fisiológico, arroja-se entre os galhos da medicina e da mecânica. No sentido de ampliarmos as reflexões dessa articulação aqui apresentadas, propomos certas ponderações pontuais em torno dessa problemática. Para tanto, aproximarmos-nos do tratado do homem em Descartes: *L'Homme*.

∴ O tratado do homem ou a fisiologia do corpo em Descartes

Qual o sentido e interesse de Descartes em proceder, em seu tratado, a descrição do funcionamento do corpo humano? Nesse momento de sua obra, depois apresentar as leis da natureza que regem a cosmologia, a passagem para a descrição do corpo humano, como um modo de sua explicação em termos mecânicos, pode ser compreendida como um recurso metodológico vinculado ao projeto cartesiano, de um lado, (i) para fundamentar a distinção da natureza da materialidade corporal com relação à natureza da alma e sua respectiva união na composição o homem em sua concretude,

⁷⁶ “que vois-je de cette fenetre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts? Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprens, par la seule *puissance de juger* qui reside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux” (DESCARTES, AT, IX, 25). Grifo nosso.

e, por outro lado, (ii) na medida em que a descrição, em termos fisiológicos, possibilitaria a aplicação do modelo mecânico ao funcionamento do *corpo do homem*.

Tal descrição, manifesta o interesse e a aproximação de Descartes com relação ao debate colocado pela ciência médica de sua época, como vimos nos tópicos anteriores, empenhada na explicação da estrutura e do funcionamento do corpo humano. A descrição está aqui colocada como um regime de análise que, no limite, poderia evidenciar diretamente o objeto em questão, qual seja, o modo de operação do corpo do homem. O filósofo moderno não pretendeu se limitar, em seu tratado do homem, na descrição das peças, partes que podem ser observados em termos anatômicos, para a composição do corpo e de seus sistemas. Investimento esse realizado, como apresentamos no tópico anterior, por Vesalius na composição de seu atlas anatômico de 1543.

Nesse sentido, Descartes interessou-se por sistematizar em termos fisiológicos, a descrição do funcionamento de modo geral do *corpo do homem*, tendo em consideração as partes invisíveis do corpo. Em regime cartesiano, o que é invisível ao olho enquanto órgão dos sentidos, pode, por seu turno, ser atingido pelo olhar da consciência. Em suas palavras, “para aquelas que, por causa de sua pequenez, são invisíveis, eu poderei fazer que a conheçais mais facilmente e mais claramente, falando dos movimentos que dependem delas”⁷⁷ (LH, 2009, 253). Ao se distanciar de uma reflexão particular da existência, pois não se trata de uma análise particular, o filósofo busca, à guisa da fisiologia como continuidade da física, descrever em regime universal o funcionamento do corpo. Para tanto, busca evidenciar propriedades e termos frequentes a qualquer materialidade corporal, explicitando, através do julgamento do *cogito*, os movimentos e as funções dos sistemas que compõem o *corpo do homem*. Em nosso terceiro capítulo, a

⁷⁷ “Et pour celles qui à cause de leur petitesse sont invisibles, je vous les pourrais plus facilement et plus clairement faire connoître, en vous parlant des mouvement qui en dependent” (DESCARTES, AT, XI, 121).

noção de invisibilidade será tratada por Merleau-Ponty, não como apresentada por Descartes, mas como uma camada do *ser selvagem* e do *corpo*, em termos ontológicos.

Para empreender esse projeto, Descartes ocupou-se com a descrição do corpo. É preciso atentar que a descrição cartesiana, diferente da proposta merleau-pontyana, como será abordada no próximo capítulo, busca expor o funcionamento do corpo em termos físicos e mecânicos. Para tanto, o filósofo moderno partiu da compreensão do corpo em analogia ao autômato hidráulico, ao julgar que “o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós”⁷⁸ (LH, 2009, 251). Nessa coincidência e identidade, quer dizer, do corpo humano explicado em termos mecânicos, tal materialidade teria a capacidade de mover-se por sua própria força orgânica.

A eficácia do movimento corporal, nesse modelo descritivo, dar-se-ia a partir de suas funções fisiológicas, reguladas pela disposição dos órgãos e vinculadas, tão somente, à própria materialidade da substância corporal, distanciando de explicações baseadas na tradição aristotélica e galênica, como os *pneumas* ou as *faculdades*, para a explicação do movimento orgânico. Desse modo, assim como a mecânica de uma fonte de água, como na imagem abaixo, mantém seu movimento pela ação das forças das águas e pela disposição dos tubos e demais peças que compõem seu maquinário⁷⁹, o movimento corporal tem sua referência na materialidade do próprio mecanismo fisiológico e na circulação da matéria, dispostos em diferentes órgãos que possibilitam a diversidade de movimentos da máquina corporal.

⁷⁸ “Je suppose que le corps n’est autre chose qu’une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprés, pour la rendre la plus semblable à nous qu’il est possible” (DESCARTES, AT, XI, 120).

⁷⁹ Descartes faz alusão aos movimentos das grutas e das fontes que põem ser observadas nos jardins reais (AT, XI, 130; 2009, 271). Retomando Donatelli (2000), os exemplos dos autômatos hidráulicos utilizados por Descartes fazem referência aos estudos de Salomon de Caus e publicados em sua obra *Les raisons des forces mouvantes avec diverses machines tant cilles que plaisantes aux quelles sont adjointes plusieurs desseings de grottes et fontaines* (1615).

Nesse modo de estruturar o *corpo do homem*, evidenciam-se as seguintes engrenagens, que serão cuidadosamente descritas ao longo de *L'Homme*: a formação e circulação sanguínea, o calor cardíaco, a pulsação, as artérias e veias, o fígado, o sistema respiratório, os espíritos animais, a glândula pineal, as concavidades do cérebro, os nervos, os tendões, os músculos, a excitação dos sentidos do tato, da visão, do olfato e do paladar em sua relação com o mundo exterior. Na composição e funcionamento desse aparato, Descartes ressalta o princípio da distinção entre matéria e pensamento, acentuando suas funções em relação aos fenômenos físicos.

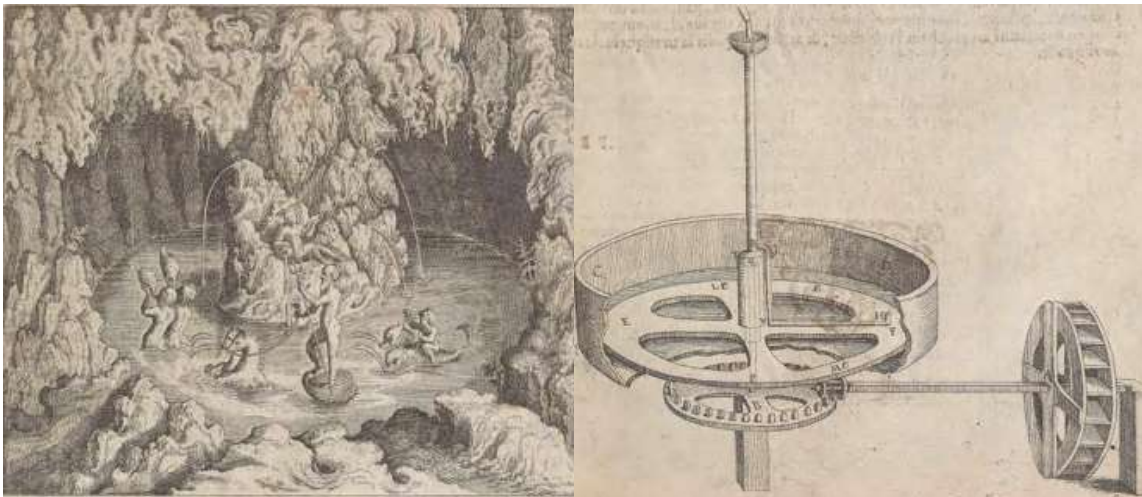


Imagem 06. Representação do problema XXVII apresentado por Salomon de Caus (1615, 35).

Alerta-nos o filósofo: “todas as funções são naturalmente decorrentes, nessa máquina, somente da *disposição de seus órgãos*, assim como os movimentos de um relógio ou outro autômato decorrem da disposição de seus contrapesos e de suas rodas”⁸⁰ (LH, 2009, 415). A máquina corporal, em sua extensão e movimento, tem suas funções de acordo com as leis da física, sendo interpretada em termos mecânicos, sem relação com a alma ou com qualquer princípio de movimento, como, por exemplo,

⁸⁰ “Ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette Machine, de la seule *disposition de ses organes*, ne plus ne moins que sont les mouvements d’une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues” (DESCARTES, AT, XI, 202). Grifo nosso.

alguma causa eficiente, que não seja próprio à materialidade corporal. Não é a alma que excita o corpo, mas sim sua própria natureza extensional, estruturada, e possível de ser descrita, em relações mecânicas, tornando inteligível sua explicação baseada somente em suas causas materiais⁸¹.

Para fundamentar tal postura, Descartes recorre à explicação mecânica, fundamentada em dados que podem ser conhecidos pela experiência, ou ainda, pela comprovação experimental⁸², como, por exemplo, no *Discours de la méthode* (1637). Nessa obra, posterior ao tratado do homem, o filósofo recorre a “ver a olho nu no coração” para atestar a posição dessa engrenagem na materialidade corporal, ou ainda, constatar a ação do fogo cardíaco sobre o sangue “que se pode sentir com os dedos”⁸³. Salientamos, novamente, que, em regime cartesiano, o sentimento e a percepção dizem respeito à sensação. A capacidade de sentir e perceber são, nesses termos, uma propriedade da alma e não do corpo.

Na descrição do *corpo do homem*, o sistema cardíaco ocupa um lugar central no argumento cartesiano, como também foi fundamental nas investigações de Harvey, como vimos no tópico anterior. Para Descartes, o fogo cardíaco é considerado como princípio primordial e mais geral na propulsão do movimento da máquina corporal. Segundo o filósofo moderno, o fogo contido na “carne do coração”⁸⁴ é da mesma natureza que o calor que aquece ou faz ferver qualquer matéria extensa. No entanto,

⁸¹ Considerando o campo da física, ou seja, no que diz respeito à extensão e ao movimento, no modelo cartesiano a causa universal é fundada pelo princípio divino. As explicações dos fenômenos da natureza relacionam-se com as leis matemáticas e as representações quantitativas da dimensão da matéria e de seu movimento a partir do princípio de causalidade. “Descartes fornece princípios matemáticos abstratos para determinar o resultado de vários casos possíveis de choque entre partículas, invocando apenas o princípio abstrato da conservação do movimento retilíneo, e o princípio segundo o qual as partículas menores e mais lentas têm sempre o curso desviado pelas maiores e mais rápidas (COTTINGHAM, 1995, 31).

⁸² “A construção do modelo cartesiano explicando o movimento do coração coloca em cena dois tipos de experiência. Por um lado, a observação anatômica identifica a estrutura dos organismos (...). Por outro lado, a experiência é chamada por um modo analógico ou, diretamente, pela verificação experimental, tanto para provar o calor do coração como a circulação do sangue” (AUCANTE, 2006, 166). Tradução livre.

⁸³ “Voir a l'oeil dans le coeur, et de la chaleur qu'on y peut sentir avec les doigts” (DESCARTES, AT, VI, 50).

⁸⁴ “Chair du coeur” (DESCARTES, AT, XI, 123).

trata-se de um “fogo sem luz”⁸⁵, que tem por função agir sobre o sangue, esquentando-o e tornando-o volátil. Nesse sistema, o sangue ao entrar pelas concavidades cardíacas, segmento do corpo que contém maior quantidade de calor, intumesce e dilata a o coração. O calor do fogo cardíaco, por sua vez, torna o sangue menos denso e rarefeito, possibilitando o fluxo sanguíneo tanto para o pulmão, quanto para o restante do corpo através das artérias⁸⁶.

A formação do sangue, por sua vez, reporta ao sistema digestivo, abrangendo o estômago, os intestinos e o fígado. Trata-se de um processo mecânico assentado em uma hidráulica, através da qual há uma ação de líquidos no estômago, separando os alimentos ingeridos em partes menores. Essas partes diminutas são agitadas pelos entrechoques produzidas entre elas, gerando calor e tornando-se, portanto, aquecidas. Nesse processo há a fermentação dos alimentos, agora diluídos em frações menores. As partes mais volumosas resultante desse processo digestivo, por sua vez, descem para o intestino e as porções mais sutis são enviadas em direção ao fígado. Ao entrar no fígado, esse líquido diminui novamente sua densidade, tornando-se ainda mais leve, adquirindo a coloração e a forma de sangue⁸⁷. Nesse engenho cartesiano, da densidade dos alimentos à viscosidade sanguínea, o fígado é o órgão responsável pela conversão do líquido sutil em sangue.

O fluxo sanguíneo, continua a descrição cartesiana, tem como eixo o coração e dar-se-á pelo corpo, por sua vez, em um movimento centrípeto e em uma “circulação perpétua”⁸⁸. Para Descartes, seu egresso do sistema cardíaco, para ser distribuído para as extremidades do corpo, tem como causa a pulsação das artérias; e o seu retorno, da periferia do corpo para o coração, é realizado através das veias. Como vimos no tópico

⁸⁵ “Feux sans lumière” (DESCARTES, AT, XI, 123).

⁸⁶ Cf. Descartes, AT, XI, 1986.

⁸⁷ Cf. Descartes, AT, XI, 1986.

⁸⁸ “Circulation perpetuelle” (DESCARTES, AT, XI, 127).

anterior, Harvey defendia o movimento circular e contínuo do sangue, no entanto para o médico inglês o princípio da pulsação tem como centralidade o coração. Para Descartes, é a entrada e saída do sangue do coração, quer dizer, a pressão do sangue exercida no coração, a causa de sua expansão e redução.

O movimento circular do fluxo sanguíneo, está de acordo com a noção física cartesiana, ao conceber “por meio de diversas experiências, que todos os movimentos que ocorrem no mundo são circulares”⁸⁹ (LM, 2009, 47). A mecânica da circulação sanguínea, por conseguinte, tem como função nutrir e conservar os órgãos e membros do corpo, ajudar na digestão dos alimentos, causar o crescimento da máquina corporal, bem como produzir os espíritos animais.

Vinculados à circulação do sangue, os espíritos animais são significativos na mecânica corporal cartesiana. É interessante observarmos que esta terminologia e sua relação com o fluxo sanguíneo, remete a certa tradição galênica ao identificar três tipos de espíritos, quais sejam: naturais, vitais e animais ou psíquicos⁹⁰. A particularidade dos espíritos animais em Descartes se dá na medida pela qual estão vinculados a uma compreensão física do funcionamento do corpo.

Qual o lugar dos espíritos animais na proposta cartesiana? Se por um lado a terminologia utilizada remete, inicialmente, ao conceito de alma, por outro lado, no projeto de Descartes, os espíritos animais estão relacionados com a substância extensional. Isso significa que, para Descartes, os espíritos animais compõem a engrenagem a mecânica do *corpo do homem*. Assim sendo, a materialidade dos espíritos associa-se, estritamente, a um elemento de dimensão física e não ao privilégio do pensamento.

⁸⁹ “Par diverses experiences, que tout les mouvements qui se sont au Monde sont en quelque façon circulaires” (DESCARTES, AT, XI, 19).

⁹⁰ Cf. Galien, 1994.

Senão vejamos, a gênese dos espíritos animais são “as partes desse sangue que são mais vivas, mais fortes e mais sutis [e que] vão dar nas concavidades do cérebro”⁹¹ (LH, 2009, 267). É importante considerar o aspecto geométrico da circulação sanguínea, como indicado na imagem abaixo. Em razão da arquitetura do sistema circulatório e da conservação do movimento retilíneo, as artérias que levam o sangue do coração seguem um “movimento em linha reta”⁹² em direção ao tecido cerebral, no envio dessas partes mais vivas, fortes e sutis do sangue para o cérebro.

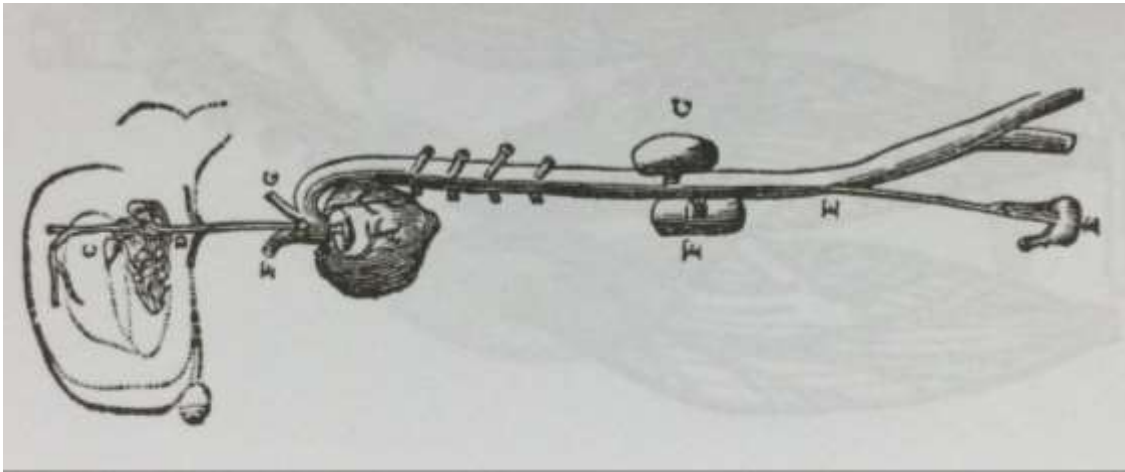


Imagem 07. Circulação do sangue. Ressalta-se a linha reta entre A e C, ou seja, entre o coração e as concavidades do cérebro (DESCARTES, 2009, 435).

Nessa descrição, os espíritos animais têm origem no próprio sangue quando situado nas concavidades do cérebro. Sendo assim, como podemos diferenciar essas duas materialidades? Enquanto compostos da substância corporal, como afirmamos acima, tanto o sangue quanto os espíritos animais são matérias de dimensão física, ou seja, em termos cartesianos: extensão.

É preciso ponderar, portanto, na dimensão física, as dessemelhanças entre essas substâncias. O fluxo sanguíneo, lançado em direção ao cérebro, é composto das partes

⁹¹ “Toutes les plus vives, les plus fortes, et les plus subtiles parties de ce sang, se vont rendre dans les concavitez du cerveau” (DESCARTES, AT, XI, 128).

⁹² “Mouvement em ligne droite” (DESCARTES, AT, XI, 128).

mais rarefeitas do sangue, ou seja, partes menores da matéria enviada para uma determinada localidade do corpo e responsáveis pela geração dos espíritos animais. Os espíritos animais, por sua vez, têm como características a sutileza, a força e a vivacidade, diferenciando-se da materialidade do sangue quanto ao seu tamanho, sua capacidade de agitação e velocidade.

São tais dimensões físicas, segundo a descrição cartesiana, que diferenciam os espíritos animais das outras partes do sangue. Nota-se ainda, do ponto de vista físico que, devido ao choque entre as partículas do sangue, as partes maiores transferem, no fluxo sanguíneo, certa quantidade de movimento às partes menores, impulsionando-as e tornando-as mais agitadas⁹³.

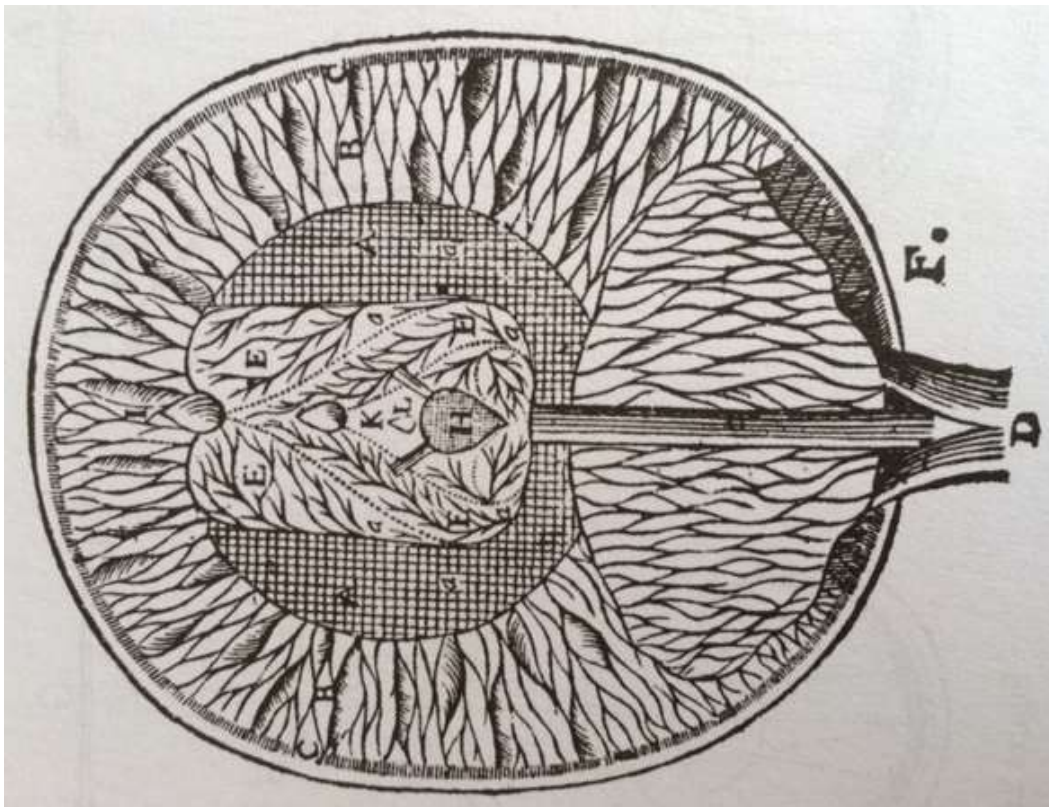


Imagem 08. Tecido cerebral. A letra H representa a glândula pineal e sua localização no cérebro (DESCARTES, 2009, 446).

⁹³ Cf. Descartes, *Traité de l'Homme* (AT, XI, 1986); Pinheiro, 2012; Cottingham, 1995.

Entre as concavidades do tecido cerebral está disposta a *glândula H* ou glândula pineal, como podemos visualizar na imagem acima. Trata-se de uma “pequena *glândula*”⁹⁴ atingida somente pelas partes mais sutis do sangue, uma vez que está rodeada de pequenos poros da substância cerebral. A glândula H, de acordo com a a descrição cartesiana, é capaz de transformar essa porção do sangue mais sutil em espíritos animais. Descartes, entretanto, não apresenta em detalhes como se dá tal transubstanciação, restringindo-se apenas a anunciar que nessa região “elas deixam de ter a forma de sangue e passam a se chamar espíritos animais”⁹⁵ (LH, 2009, 271).

Se, por um lado, o filósofo moderno não especifica o modo pelo qual se dá a conversão do sangue em espíritos animais, por outro lado, não deixa de atender em sua proposição ao critério mecanicista para a compreensão de como se movimentam tais espíritos. Quer dizer, o obstáculo compreendido por Descartes para a passagem dessas partes mais sutis do sangue até atingirem a glândula pineal, diz respeito a um problema eminentemente mecânico, físico e geométrico⁹⁶. Trata-se de uma relação direta que leva em conta o tamanho e o estreitamento dos poros das artérias nas concavidades do cérebro e a pequenez dos espíritos animais.

Após serem gerados, os espíritos animais distribuem-se por toda a máquina corporal pelo interior dos nervos, concebidos “como um grande tubo”⁹⁷, os quais se entrepõem com os músculos, formando uma rede de “pequenos tubos”, engendrando o movimento. Essa rede contém “uma medula composta por pequenos filetes muito finos que vêm da própria substância do cérebro”⁹⁸ (LH, 2009, 277). É por essa estrutura

⁹⁴ “Petite glande” (DESCARTES, AT, XI, 129).

⁹⁵ “Elles cessent d’avoir la forme du sang, et se nomment les Esprits animaux” (DESCARTES, AT, XI, 130).

⁹⁶ “Levando em conta sua produção, Descartes não usa, como se poderia esperar, a uma fermentação complementar, mas a um crivo completamente mecânico” (AUCANTE, 2006, 232). Tradução livre.

⁹⁷ “Comme un grand tuyau, qui contient plusieurs autres petits tuyaux” (DESCARTES, AT, XI, 133).

⁹⁸ “Il y a comme un moelle, composée de plusieurs filets fort déliez, qui viennent de la propre substance du cerveau” (DESCARTES, AT, XI, 133).

tubular, através de fios delgados e longos, que os espíritos animais percorrerão o *corpo do homem*, em um fluxo que vai da glândula cerebral ao sistema muscular.

Uma vez nos músculos, os espíritos animais modificam sua dimensão. Essa ação causa o movimento dos membros da estrutura corporal em, somente, duas formas, quais sejam, a contração e a dilatação, na devida ordem, ao inflá-lo ou ao desinflá-lo. Movendo-se em fluxo no sistema muscular, também em movimento circular, os espíritos animais se distribuem de um músculo para outro “logo que eles encontram alguma passagem, ainda que não haja nenhuma outra potência que os leve, a não ser somente a inclinação que eles têm de continuar seu movimento, seguindo as leis da natureza”⁹⁹ (LH, 2009, 285).

Podemos considerar, a partir dessa descrição, que a motricidade, em termos cartesianos, tem sua referência, destarte, nas terminações nervosas articuladas em uma engrenagem composta pela abertura e fechamento dos poros. O movimento corporal está, portanto, atrelado ao sistema muscular antagônico, quer dizer, movimento alternado de contração e relaxamento muscular. Em outras palavras, a motricidade para Descartes reporta-se ao fluxo dos espíritos animais nas terminações nervosas espalhados pelo corpo, ao realizarem sua passagem por pequenos condutos e, devido a “força de sua agitação”¹⁰⁰. São capazes por essa ação de excitar os músculos, expandi-los, quando de sua entrada, e atenuá-los, no momento de sua saída, provocando o movimento da máquina corporal.

No emaranhado de um maquinário que articula calor cardíaco, fluxo sanguíneo, tecido cerebral, espíritos animais, nervos, filetes, poros e músculos, Descartes busca descrever, em termos físicos, a produção de sensações externas e internas presentes na

⁹⁹ “Sitôt qu’ils y trouvent quelque passage; encore qu’il n’y ait puissance qui les y porte, que la seule inclination qu’ils ont à continuer leur mouvement, suivant les loix de la nature” (DESCARTES, AT, XI, 137).

¹⁰⁰ “Par la force de leur agitation” (DESCARTES, AT, XI, 135).

máquina corporal. Para tanto, aborda as sensações produzidas através do tato, do paladar, do olfato, da audição e da visão, bem como da fome e da sede, da alegria e da tristeza. Em suas palavras, “os espíritos animais podem causar alguns movimentos em todos os membros onde alguns nervos têm suas terminações, ainda que haja muitos onde os anatomistas não observaram nenhum deles visíveis”¹⁰¹ (LH, 2009, 287). Anuncia, ainda, que tal nível de descrição evidencia o composto que caracteriza o ser humano, notadamente, por referir-se à união substancial da alma, sediada no cérebro, com a máquina corporal, através da produção dos sentimentos, quer dizer, de julgamentos produzidos pela alma.

Apesar de no tratado do homem Descartes não abordar detalhadamente o tema da união substancial¹⁰², pois tem como foco a descrição do corpo em seu funcionamento fisiológico, ao desenvolver a investigação do fluxo dos espíritos animais acaba por evidenciar a produção dos sentimentos por meio da afetação física. Nessa engenharia, os órgãos externos dos sentidos são atingidos, em termos físicos, pelo mundo externo, como também pela excitação física dos próprios órgãos internos da materialidade corporal.

Trata-se, portanto, de uma relação física e mecânica, através da qual os objetos vindos do exterior acometem, por meio de suas dimensões físicas, os diferentes órgãos dos sentidos em suas terminações nervosas. Os objetos do mundo exterior atingem os órgãos dos sentidos tanto pela quantidade de movimentos por eles produzidos, como também pelo tamanho de sua materialidade. Essa relação física também envolve a força

¹⁰¹ “Les esprits animaux peuvent causer quelques mouvemens en tous les membres où quelques nerfs se terminent, encore qu’il y en ait plusieurs où les Anatomistes n’en remarquent aucuns de visibles” DESCARTES, AT, XI, 138).

¹⁰² A despeito de Descartes anunciar, nas primeiras linhas do tratado do homem, que realizará a descrição do corpo, da alma, e da natureza dessa união para a compreensão do homem, sua descrição, ao longo da obra, tem como ênfase a fisiologia do corpo. Cf. Descartes, *Traité de l’Homme* (DESCARTES, AT, XI).

de impacto entre as matérias do corpo, a partir dos entrecosques com os objetos exteriores.

Nessa relação, os pequenos filetes alongados do tecido cerebral conduzidos pelos nervos¹⁰³ ligam-se aos respectivos órgãos dos sentidos e ao serem excitados são tensionados por um estímulo físico dos objetos que se encontram no exterior. Em termos cartesianos, os órgãos dos sentidos seguem, destarte, uma mesma configuração ao serem caracterizados como formações nervosas compostas por um longo fio delgado. Esses filetes alongados ancoram-se no tecido cerebral, espalham-se pela máquina corporal e tem como limite regiões definidas no corpo, como a pele, a língua, o nariz, os ouvidos e os olhos.

Nessa arquitetura, a diferenciação dos sentidos não diz respeito necessariamente a uma função específica atribuída aos diversos sentidos do corpo, pois todos os sentidos tem uma mesma estrutura, são filetes alongados, e cumprem a função de conduzir estímulos à concavidade cerebral. Todos os sentidos da maquinaria corporal têm, portanto, a mesma estrutura de filetes, os quais conduzem os estímulos dos objetos exteriores para a produção das ideias e das sensações. A diferenciação dos sentidos é topológica, pois está somente na localização de seus respectivos órgãos em determinada área do corpo¹⁰⁴.

Tal excitação, do órgão do sentido pelo mundo exterior, provoca a ação do órgão solicitado, formando no pensamento determinada sensação, ou seja, certa ideia. Por exemplo, quando a materialidade externa estimula o tecido da pele, distribuída por todo o corpo, destacam-se os sentimentos provocados na alma relativos à dor, às cócegas, ao reconhecimento de certa superfície polida ou áspera, à sensação do calor ou do frio, às

¹⁰³ “Descartes confere um duplo status para os nervos, que servem mesmo tempo para transmitir as impressões dos sentidos e veicular os espíritos que controlam os movimentos” (AUCANTE, 2006, 236). Tradução livre.

¹⁰⁴ Cf. Marques, 1993.

qualidades de umidade, secura ou peso através do tato. No momento em que as partículas roçam-se com a língua, a ideia do gosto e sua diferenciação, como o salgado, o ácido, o doce e o ardente, passam a ser constituídas pela alma através do paladar.

Considerando ainda a descrição dos órgãos externos no momento de sua estimulação pelo mundo exterior, Descartes destaca que o nariz, ao ser atingido por pequenos objetos, estimula o sentido do olfato, causando na alma sensações de aroma agradáveis ou desagradáveis. A audição, por sua vez, proporciona à alma a sensação de diversas vibrações sonoras, estimulada pelo deslocamento das partículas de ar nas concavidades dos ouvidos, tais como, sons doces ou rudes, agudos ou graves.

A formação das imagens, ideia de cores, distância, tamanho e demais qualidades dos objetos externos como um julgamento da alma, dar-se-ão por meio da quantidade de luz e pela curvatura de seu ângulo ao penetrar pela pupila, como indicado na imagem abaixo. A luz, ao atingir o nervo óptico no fundo do olho, mobiliza o sentido da visão por uma “geometria natural”¹⁰⁵ da materialidade corporal.

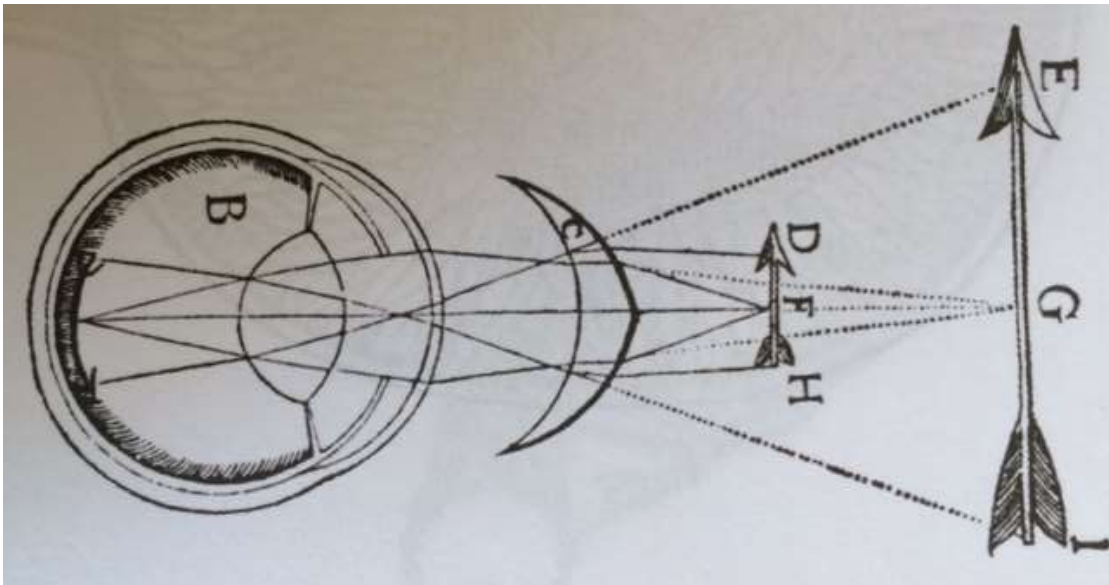


Imagem 09. Excitação do sentido da visão (DESCARTES, 2009, 443).

¹⁰⁵ “Geometrie naturelle” (DESCARTES, AT, XI, 160).

Quanto às sensações internas de fome e sede, a primeira, tem sua relação com a ação dos líquidos sobre os nervos do estômago e, a segunda, vincula-se com o modo de agir dos vapores liquefeitos. Esses vapores, ao subirem do estômago, umedecem consideravelmente os nervos da garganta. Descartes aponta, ainda, para a causa dos sentimentos de alegria e tristeza, associados com o temperamento do sangue que chega ao coração e ao nervo nele localizado. O sangue prontamente aquecido, ou seja, mais puro e mais sutil, traz felicidade, do contrário, causa o sentimento de tristeza.

Na relação entre os sentidos e as sensações causadas pelos objetos externos, Descartes busca esclarecer a respeito da possibilidade da alma, em seu julgamento “se enganar (...) [quando] constrangida por alguma causa externa”¹⁰⁶ (LH, 2009, 331). Para demonstrar tal argumento do filósofo¹⁰⁷, aproximemo-nos do sentido da visão por desempenhar uma sensação causada diretamente pela incidência da luz, explicação perseguida pelo filósofo em *Le Monde ou traité de la lumière*, para tratar da cosmologia, obra continuada pelo tratado do homem.

A visão, como um sentimento da alma, é tornada possível pela maquinaria dos olhos e pela excitação que vai dos nervos ao tecido cerebral. Segundo Descartes, ver é formar uma ideia por “intermédio dos nossos olhos”¹⁰⁸. Tal elaboração nos apresenta a visão como uma atividade da alma e não dos olhos e tornada possível pela união substancial. Como abordaremos a partir do próximo capítulo, Merleau-Ponty apresentará uma crítica sistemática a essa noção visão sinônima de pensamento, ou

¹⁰⁶ “Se tromper (...) est contrainte par quelque cause exterieure” (DESCARTES, AT, XI, 160).

¹⁰⁷ O argumento em torno da incapacidade dos sentidos em conceber de modo claro e distinto os objetos exteriores, foi também desenvolvido em outras obras do filósofo. Destacamos, como exemplo, suas meditações, em particular no decorrer da segunda meditação. Fundamentando-se na dúvida enquanto método e no *cogito* como condição do conhecimento verdadeiro, naquele momento o meditador reafirmará a centralidade da razão como critério epistêmico, em contraposição aos dados dos sentidos, na medida em que os órgãos dos sentidos induzem ao engano, no que se refere ao conhecimento verdadeiro do objeto analisado. Utilizando-se da experiência do pedaço de cera, podemos afirmar, de modo resumido, que tal argumento aponta para a impossibilidade de fundar um conhecimento seguro, claro e distinto, a partir da faculdade dos dados sensoriais, ou seja, baseados somente nos órgãos dos sentidos. Cf. Descartes, AT, XI.

¹⁰⁸ “Par l’entremise de nos yeux” (DESCARTES, AT, XI, 03).

ainda, da visão enquanto pensamento de ver. Em última análise, para Descartes, não se pode ver os objetos externos com os olhos, mas com o pensamento, através do qual é possível elaborar um julgamento sobre o mundo exterior. Porém, alerta o filósofo moderno, no caminho percorrido pela excitação dos objetos externos, dos órgãos dos sentidos aos nervos, e por sua vez, ao tecido cerebral, a ideia da sensação pode ser confusa e imprecisa¹⁰⁹.

Passemos, primeiramente, pela estrutura do aparelho visual. O olho foi descrito por Descartes para explicar o mecanismo da visão, sendo composto por pequenos mecanismos, em cada um dos dois olhos, que agem em coincidência para tornar distinta a visão dos objetos externos. Assim o filósofo segmenta as diferentes peças do aparato ocular, para destacar o funcionamento desse dispositivo.

Qual a composição do olho para Descartes? Dois nervos, óticos, e minúsculos filetes, que se situam no fundo de cada um dos olhos e conduzem as informações da excitação dos objetos externos ao tecido cerebral. Duas camadas de pele, uma primeira, rígida e densa, que encerra as demais partes da maquinaria do olho e é responsável por provocar a refração da luz, devido a sua curvatura, e outra camada delgada, que se alonga contornando a primeira camada.

Descartes continua a descrição do aparelho ocular. A pupila é caracterizada por uma abertura esférica entre a primeira e segunda pele, na qual penetram os raios de luz, mediando a “força da visão”¹¹⁰ pela variação de seu tamanho. A pupila estreita-se quando atingida por uma grande quantidade de luz e, em um movimento contrário, dilata-se quando impactada por uma pequena quantidade de luz.

¹⁰⁹ A respeito do engano da visão, na *Dioptrica*, obra posterior ao tratado do homem, Descartes afirma que “é a alma que vê, não o olho, e ela vê imediatamente através do cérebro, (...), e aqueles que dormem, muitas vezes veem ou pensam ver diversos objetos que se apresentam diante de seus olhos” (DESCARTES, AT, VI, 141). Tradução livre.

¹¹⁰ “Force de la vision” (DESCARTES, AT, XI, 323).

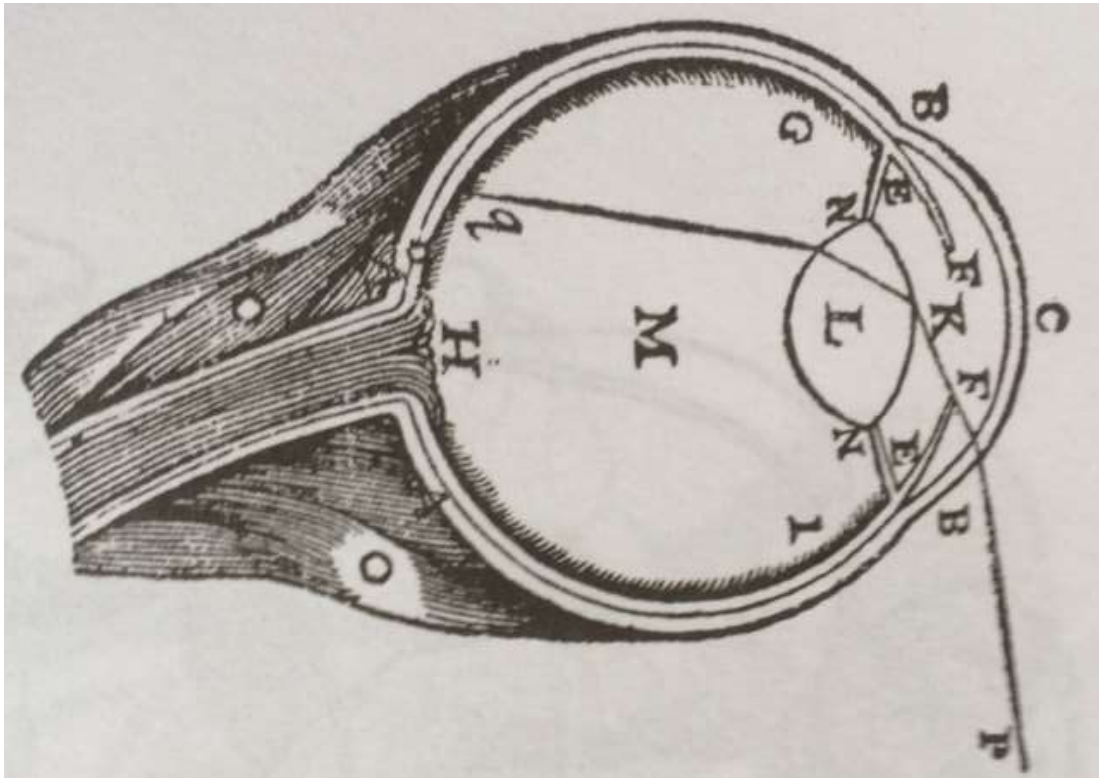


Imagem 10. Descrição da estrutura do olho (DESCARTES, 2009, 440).

Na composição do olho há, ainda, a presença do *humor cristalino*. Trata-se de um líquido humoral que ajuda na direção do movimento do olhar, tornando “a visão mais forte e mais distinta”¹¹¹, ao atuar na refração da luz e na regulação da distância dos objetos para estabelecer a imagem conduzida aos nervos óticos. Fazem-se presentes, ainda, mais “seis ou sete músculos”¹¹² externos, capazes de realizar movimentos rápidos e laterais, auxiliando na conjunção dos raios de luz, para a visão distinta dos objetos observados.

A visão, no entanto, pode tornar-se “menos distinta”¹¹³, acarretando dessemelhança na relação entre a excitação do mundo exterior e a produção da ideia pela alma. Tal confusão é exposta por Descartes devido a causas de diferentes ordens. Uma primeira diz respeito à confusão na identificação do objeto, em virtude de uma

¹¹¹ “La vision plus forte, et ensemble plus distincte” (DESCARTES, AT, XI, 154).

¹¹² “Six ou sept muscles” (DESCARTES, AT, XI, 153).

¹¹³ “Moins distincte” (DESCARTES, AT, XI, 157).

“debilidade da luz” que penetra na pupila, seja pela distância do objeto ou pela própria dilatação da pupila quando exposta a uma menor quantidade de luz.

Outra confusão da visão refere-se à localização do objeto, quando o olho ao direcionar-se para um objeto em determinada posição, tem o movimento do olhar desviando-o para outra localização, “constrangido por alguma força externa”¹¹⁴, como representado na imagem abaixo. Como consequência, o intervalo entre o estímulo da excitação do olho com relação à primeira posição do objeto, bem como o espaço de seu percurso até o tecido cerebral para a efetivação do movimento muscular, pode ter sua correspondência em direção a um segundo ponto no qual estaria localizado o objeto.

Nessa confusão da visão, a força externa que atua coage para o engano dos sentidos. Essa força externa pode ser associada, por exemplo, aos “raios, ou outras linhas”¹¹⁵. Tais fenômenos de dimensão física, ao excitarem o olho, induzem o pensamento a julgá-los retilíneos, em direção a determinado objeto do mundo exterior, quando na verdade penetraram em curva através da pupila.

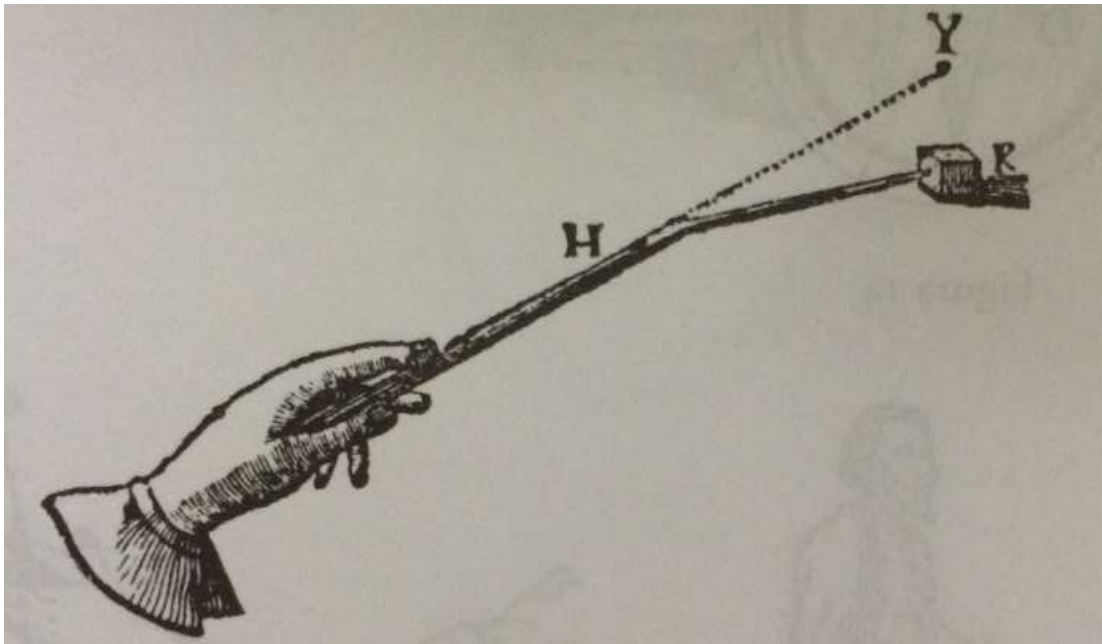


Imagem 11. Engano da visão coagido por força externa (DESCARTES, 2009, 444).

¹¹⁴ “Contrainte par quelque force exterieure” (DESCARTES, AT, XI, 161).

¹¹⁵ “les rayon, ou autres lignes ” (DESCARTES, AT, XI, 162).

Na descrição das diferentes sensações, Descartes faz referência à afetação da alma pelo corpo na formação de sensações e sentimentos, imprimindo ideias, por meio dos sentidos, seja pela relação com os objetos externos, seja, ainda pela própria materialidade interna da máquina corporal. Sobressai-se, nessas circunstâncias, o papel da *glândula H*. Para a efetivação dessas impressões, como apontamos acima, os movimentos e órgãos dessa máquina corporal deve conectar-se aos nervos e ao fluxo dos espíritos animais. Os nervos cumprem a função de uma estrutura tubular que parte do tecido cerebral e espalhada em um corpo, enquanto os espíritos animais, por sua vez, tendo sua gênese na glândula pineal, são responsáveis pelo movimento da máquina corporal.

Essa pequena glândula, de densidade “mole e flexível”¹¹⁶, situada na centralidade da concavidade do tecido cerebral¹¹⁷, é considerada como a “*sede da imaginação e do senso comum*, que devem ser tomadas como ideias, isto é, como as formas que a alma racional considerará imediatamente, quando, ao estar unida a essa máquina, ela imaginar ou sentir algum objeto”¹¹⁸ (LH, 2009, 363-365). A alma relaciona-se com o corpo através da glândula pineal, e o corpo, por sua vez, incide sobre a alma também através da inclinação dessa pequena glândula. Essa relação imprime sensações na alma quando do retorno do fluxo sanguíneo enviado do coração para o cérebro, bem como dos movimentos oriundos dos espíritos animais, nela produzidos.

É preciso considerar que, no cérebro, a *glândula H* está susceptível ao movimento de inclinação, sustentando-se tanto por sua articulação com o cérebro

¹¹⁶ “Molle et pliante” (DESCARTES, AT, XI, 173).

¹¹⁷ “A sua localização central faz com que seja o melhor receptáculo para receber impressões do corpo e, especialmente, como um lugar do bom senso lhe permite recolher células dos órgãos duplos, como seus olhos ou seus ouvidos” (AUCANTE, 2006, 239-240). Tradução livre.

¹¹⁸ “Le siege de l’imagination, et du sens commun, qui doivent etre prises pour les idées, c’est à dire pour les formes ou images que l’ame raisonnable considerera immediatement, lors qu’étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque objet ” (DESCARTES, AT, XI, 176-177).

através de “pequenas artérias”¹¹⁹, como também devido à passagem do constante fluxo sanguíneo enviado do coração para o cérebro. Além da atuação da alma na distribuição dos espíritos animais, a mobilidade dessa “pequena glândula” tem como causas (i) a diferença de força e agitação exercidas pelos espíritos animais ao partirem dessa glândula, como também (ii) a excitação dos objetos externos mediados pelos sentidos.

Seu movimento de inclinação direciona os espíritos animais que partem do cérebro, através da tubulação de condutos nervosos e do fluxo do sangue, para o restante do tecido cerebral e, conseqüentemente, para todo o corpo. A ação da “pequena glândula” direciona-se para os movimentos corporais e para a alma, ao mesmo tempo em que também modifica sua inclinação pela ação da alma e dos espíritos animais, quando de seu retorno pelo fluxo sanguíneo.

∴

Ao longo do percurso aqui descrito, aproximamo-nos do argumento cartesiano referente ao um modo de operar as funções corporais, relacionadas à disposição dos órgãos na materialidade corporal. Afirma-se nessa investigação cartesiana a tese mecanicista para a compreensão do *corpo do homem*. No entendimento do ser humano a partir da união entre duas substâncias de naturezas distintas, Descartes realçou em seu tratado sobre o homem, os sistemas e procedimentos utilizados pela ordem material em manter seu próprio funcionamento.

Trata-se de compreender tal materialidade, como vimos durante esse capítulo, com os mesmos termos pelos quais se entende o funcionamento de um mecanismo hidráulico. No caso do *corpo do homem*, as engrenagens dessa estrutura são compostas

¹¹⁹ “Petites artères” (DESCARTES, AT, XI, 179).

por diversos sistemas fisiológicos, mecanicamente conectados em torno do contínuo calor cardíaco, do fluxo sanguíneo, da ação da glândula pineal, da produção dos espíritos animais, dos nervos que penetram nos músculos e dos filetes alongados que se ligam aos órgãos dos sentidos, excitados pelo mundo exterior.

Assim sendo, Descartes nos apresenta, em sua primeira sistematização sobre o *corpo do homem*, uma noção central em sua filosofia, que acompanhará seu pensamento e atravessará suas demais obras, influenciando os modos de abordar o corpo a partir de então. Nesse sentido, o legado cartesiano para compreensão do corpo tem sua centralidade na medida da materialidade corporal como extensão geométrica e a de seu funcionamento fisiológico em analogia com a máquina.

Procedendo pela interrogação desse modo de compreensão do corpo, quer dizer, fundamentado na *atitude moderna* de investigação e divulgado pela filosofia cartesiana, apresentaremos nos próximos capítulos o projeto filosófico de Merleau-Ponty, tendo como ênfase a expressão e a ontologia do corpo. Acentuamos que a opção metodológica em preceder a descrição merleau-pontyana do corpo, pela compreensão cartesiana do funcionamento corporal, tratada ao longo desse primeiro capítulo, é no sentido de ressaltar o contraste do projeto do fenomenólogo francês, que manteve, ao longo de toda a sua filosofia, um diálogo permanente e crítico com a filosofia reflexiva de Descartes. Em regime merleau-pontyano, passamos, a partir do próximo capítulo, a problematizar o corpo e suas modalidades expressivas.

CAPÍTULO 2
O CORPO COMO EXPRESSÃO
EM PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION

∴ Introdução ao capítulo

Norteados pelo argumento de nossa tese em investigar a espessura filosófica do tema da corporeidade na filosofia de Merleau-Ponty, ao longo desse capítulo apresentaremos um primeiro movimento argumentativo desse projeto filosófico, que tem como pano de fundo a crítica à *atitude moderna* na compreensão do corpo, contexto que tratamos no capítulo anterior. Para tanto, ao longo desse segundo capítulo, enfatizaremos modulações centrais na constituição da textura do corpo proposto por Merleau-Ponty, tendo como referência a obra de 1945, *Phénoménologie de la perception*¹²⁰ (PhP, 2012, 1999), com ênfase na primeira parte intitulada: *Le corps*. Ao propormos esse percurso poderemos: (i) acompanhar a crítica interna e permanente de Merleau-Ponty ao projeto moderno de investigação sobre o corpo, em particular, crítica ao modelo cartesiano; (ii) realçar o projeto merleau-pontyano ao propor a retomada do tema da corporeidade no âmbito de sua filosofia, qual seja, do corpo como expressão.

Nesses termos, o percurso de nossa argumentação terá como movimento inicial a apresentação do projeto geral presente em *Phénoménologie de la perception*, seguida do delineamento de contornos em torno da concepção de *corpo próprio* apresentada por Merleau-Ponty. Nesse momento, será decisivo percorrer a trama de fios que se

¹²⁰ As citações diretas referentes a *Phénoménologie de la perception* serão apresentadas entre parênteses, tendo como referência a edição brasileira, com tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, publicada em 1999. Nas notas de rodapé, remeteremos à edição francesa publicada em 1945 e reimpressa em 2012. Seguiremos esse mesmo critério, o de citação das obras em português e o respectivo texto em francês, como notas de rodapé, nas edições em que encontrarmos sua publicação em nossa língua. Caso contrário, apresentaremos uma tradução livre no corpo do texto, com a devida fonte francesa em nota de rodapé, de acordo com a lista de abreviaturas apresentadas no início desta tese.

articulam, tensionam e dão densidade ao *corpo próprio*, notadamente, a noção de *ser no mundo* e suas modalidades originais de expressão, realçadas pelo esquema corporal, hábito, motricidade, espacialidade, sexualidade, fala e temporalidade. Na crítica à *atitude moderna* sobre o corpo, operada pela dissecação e fundamentada na anatomia e na fisiologia, como tratamos no capítulo anterior, Merleau-Ponty retomará em sua filosofia a capacidade expressiva da condição corporal. Para dizer de outra maneira, a reflexão apresentada pelo filósofo francês move-se não no corte do bisturi, mas na textura expressiva do corpo, na potencialidade do corpo vivo como acontecimento perceptivo e encarnado no mundo.

Ao buscar retomar o contato primordial com o mundo, através da percepção, Merleau-Ponty tece no corpo uma densidade singular. O filósofo aproxima-se do tema da corporeidade na perspectiva de apresentar uma descrição de seus modos de ser no mundo. Não se trata, como vimos no capítulo anterior, de uma descrição da mecânica do corpo, como pretendeu Descartes. No projeto fenomenológico de Merleau-Ponty, como abordaremos ao longo desse capítulo, a descrição está vinculada à experiência perceptiva, fenômeno da percepção encarnada no *ser no mundo*, potencializador de uma intencionalidade operante e original. A experiência perceptiva ganha espessura, em seu projeto filosófico, nas expressões do *corpo próprio* e em suas variações no mundo.

∴ Horizontes de *Phénoménologie de la perception*

Com o propósito de apresentarmos modulações do tema da corporeidade, a partir do recorte investigativo aqui proposto, inicialmente passamos a apresentar certos contornos evidenciados em *Phénoménologie de la perception* que alimentam a noção de corpo apresentada por Merleau-Ponty. Longe de apresentar um resumo da obra,

buscaremos destacar algumas noções que potencializam a reflexão apresentada pelo filósofo, e, a partir desses horizontes, articular e retomar questões mobilizadoras de nossa investigação, quais sejam: como o tema do corpo se apresenta em sua filosofia? Quais noções são sensibilizadas na reflexão do estatuto filosófico do corpo? Quais texturas dão espessura ao tema da corporeidade?

Merleau-Ponty aprofunda a tese da experiência originária do *ser no mundo*¹²¹, em sua obra de 1945, ao relacionar a percepção com a experiência pré-teorética, afirmando a experiência antepredicativa e o primado da percepção. Assim sendo, realiza sem cessar a articulação entre o sujeito, o mundo, o outro e as coisas mundanas, isto é, do sujeito encarnado no corpo, do corpo que funda suas experiências na aderência ao mundo, atravessado pela relação com o outro e com as coisas do mundo. Trata-se de um movimento que não está dado ou constituído antecipadamente, mas que acontece na constante abertura do corpo ao mundo através da percepção. Como abertura ao mundo, o corpo e o movimento perceptivo não podem ser completamente explicados por uma argumentação com base científica, nem mesmo plenamente constituído e analisado por uma operação tética.

¹²¹ A expressão *ser no mundo*, de influência heideggeriana, torna possível para Merleau-Ponty a superação da dicotomia entre o fisiológico e o psicológico. Para Heidegger, *ser no mundo* é condição ontológica do ser-aí (tradução para *Dasein*), marca de sua ex-sistência e da abertura de seu ser. Quer dizer, na descrição fenomenológica da analítica existencial do ser-aí, a compreensão do ser-no-mundo apresenta-se como estrutura ontológica do ser-aí, fundamentando a possibilidade de ex-sistência do homem, ou ainda, do seu entendimento enquanto *ser* e que, portanto, diz respeito a sua condição de abertura ao *ser*. O modo-de-ser do *ser no mundo* sustenta o modo-de-ser do ser-aí, bem como contextualiza e possibilita a pergunta pelo sentido do *ser*, pois é na sua condição de ex-sistência enquanto ser-aí que o ser humano pode lançar-se e provocar uma interrogação sobre seu próprio ser e sobre os outros entes. “O *Dasein* não é um ente que só sobrevenha entre outros entes (...). É próprio desse ente, com o seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. O entendimento-do-ser é ele mesmo a determinidade-do-ser do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, 59). Merleau-Ponty retoma o conceito heideggeriano de *ser no mundo* reformulando-o a partir da noção do *corpo próprio*, na medida em que “é pelo corpo que o mundo é dado, segundo equivalências entre os fenômenos e nossos poderes perceptivo-motores; é pelo corpo, afinal, que somos no mundo, que a infra-estrutura do *Dasein* atua” (FERRAZ, 2002, 87).

Nesses termos, podemos considerar que o projeto de Merleau-Ponty pretende, na esteira do ensinamento husserliano, recolocar “as essências na existência”¹²², abrindo caminho para uma investigação fenomenológica que afirma a impossibilidade de uma redução completa. Para dizer de outro modo, Merleau-Ponty tem como ponto de partida o aporismo em se considerar uma eidética deslocada da presença inalienável do mundo, pois é na *facticidade* que se dá o movimento relacional entre corpo e o mundo.

Em seu projeto, o filósofo pretende “retornar às coisas mesmas”¹²³, descrevendo a experiência perceptiva do *ser no mundo* “tal como ela é”¹²⁴, em um movimento que seja capaz de retomar a gênese do *ser* a partir de sua experiência mundana, desviando-se da explicação e da análise do pensamento objetivo. Para Merleau-Ponty, o movimento dessa gênese não se encerra em uma ordenação arbórea, nem mesmo pode ser acessada de modo direto, como, por exemplo, através das operações do pensamento, clareza e distinção, abordadas no capítulo anterior ao nos aproximarmos da metafísica cartesiana, com ênfase no tema da materialidade corporal. Na filosofia merleau-pontyana, tal movimento de gênese está implicada em uma rede de acontecimentos, vínculos, tensões e entrelaçamentos entre mundo, corpo, outro, coisas mundanas, que fazem vibrar uma diversidade de “relações vivas da experiência, assim como a rede traz do fundo do mar os peixes e as algas palpitantes”¹²⁵ (PhP, 1999, 12).

A utilização da descrição como um modo de operação para tratar das modulações do corpo no mundo, é uma estratégia de Merleau-Ponty no sentido de não perder a pulsação do movimento da expressão corporal, aberta ao mundo e que precisa ser constantemente retomada, na medida em que não se encerra nem no sujeito que conhece, nem no objeto de conhecimento. Nesse sentido, Merleau-Ponty problematiza

¹²² “Les essences dans l’existence” (PhP, 2012, 07).

¹²³ “Revenir aux choses mêmes” (PhP, 2012, 08).

¹²⁴ “Telle qu’elle est” (PhP, 2012, 07).

¹²⁵ “Rapports vivants de l’expérience, comme le filet ramène du fond de la mer les poissons et les algues palpitants” (PhP, 2012, 15-16).

os modelos filosóficos que se fundamentaram no binarismo caracterizado, *grosso modo*, ora pela absolutização do sujeito constituinte, ora pela objetificação e plenitude da exterioridade do mundo. A descrição merleau-pontyana afasta-se, portanto, do dualismo e do reducionismo proposto pela filosofia cartesiana, apresentando-se, nesse contexto, como um modo de descrever a experiência mundana do corpo, tendo como centralidade o primado da percepção.

Quais as implicações da oscilação entre sujeito e objeto no que se refere à experiência do *ser no mundo*? Nesse modelo, as análises do mundo e das experiências mundanas centradas no sujeito cognoscente, pretendem-se de direito *a priori* com relação à experiência, no entanto, são sistematizações *a partir de* uma experiência original e originária do corpo no mundo. *Grosso modo*, A análise do sujeito constituinte pretende ser a explicitação do fundamento mesmo dessa constituição. No entanto, em regime merleau-pontyano, esse modelo de compreensão inverte sua relação com o mundo da experiência, ao propor que suas categorias transcendentais seriam o próprio fundamento para a constituição do mundo e das experiências e não um movimento da constituição da gênese do *ser*, ou ainda, dos desdobramentos do *ser no mundo*. Para dizer de outro modo, as categorias de análise do sujeito constituinte, do ponto de vista de um sujeito epistemológico, encerrariam as condições das experiências no mundo. Ao serem, por sua vez, consideradas essências deslocadas do mundo, estabeleceriam antecipadamente o fundamento para sua análise.

Por outro lado, a explicação centrada no objeto, tem como ponto de partida um objeto absoluto dado pela experiência científica, acessado somente pela explicação com base em leis mecânicas e causais. A crítica merleau-pontyana dirige-se à racionalidade científica, no que se refere ao deslocamento da experiência mundana e à pretensão em

elaborar um pensamento absoluto do sujeito que conhece e do objeto a ser conhecido¹²⁶. No entanto, adverte Merleau-Ponty, é importante não perder de vista que “todo o universo da ciência é construído sobre o *mundo vivido*, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é expressão segunda”¹²⁷ (PhP, 1999, 03).

A busca por apresentar um tipo de conhecimento desvinculado da experiência mundana revela, nesses termos, certa astúcia da análise e da explicação científica. O artifício aqui utilizado é o de tratar seus fundamentos de modo absoluto tornando lúgubre sua gênese, visto que seus princípios são estabelecidos justamente na relação com o mundo. Em outras palavras, as categorias de análise e os modelos de explicação da ciência por mais que busquem instituir modelos idealizados, a experiência mundana apresenta-se de maneira incontornável. Assim sendo, as mediações científicas ao pretenderem esgotar o mundo em seus modelos de explicação e análise são “ingênuas e hipócritas”¹²⁸, por não revelarem a primazia do mundo e da percepção. É preciso, portanto, empreender o esforço por “retornar às coisas mesmas”, ou seja, colocar em pauta o momento da experiência perceptiva no mundo, no sentido de regressar à gênese da percepção, à originalidade da experiência pré-objetiva, ao saber irrefletido.

Nesses termos, se a ciência é uma explicação de segunda ordem sustentada pelo *mundo vivido*, o discurso científico ao tratar do *ser* apresenta-nos uma representação. Destarte, o *ser* é, no universo científico, a construção de uma expressão tardia. Nessa representação do *mundo vivido*, ressalta-se o aspecto objetivo do *ser* pela análise ou

¹²⁶ Abordamos algumas particularidades da racionalidade científica no *capítulo 1, a medida do corpo no pensamento cartesiano*, quando nos aproximamos dos diversos investimentos realizados sobre o corpo na modernidade e em particular da proposta mecanicista de Descartes.

¹²⁷ “Tout l’univers de la science est construit sur le *monde vécu* et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d’abord cette expérience du monde dont elle est l’expression seconde” (PhP, 2012, 09). Grifo nosso.

¹²⁸ “Naïves et hypocrites” (PhP, 2012, 09).

explicação. No entanto, o *ser no mundo* não é um *ser* pleno ou uma revelação pura, como pretende a racionalidade científica. O movimento da gênese do *ser* é, para Merleau-Ponty, expressão original e originária estabelecida em regime relacional, tendo como tecido a condição corporal, que é mundana, perceptiva, motora, afetiva e temporal.

Na crítica ao conhecimento científico que se pretende absoluto, quer dizer, fundamento de toda experiência do mundo, a fenomenologia de Merleau-Ponty evidencia por um lado a fragilidade das categorias da ciência como uma construção da explicação e da análise, não sendo, portanto, os próprios fundamentos da experiência, e, por outro lado, recoloca o sentido do *ser* encarnado no corpo e na relação com o mundo, com a experiência perceptiva e com o *ser* temporal. Trata-se de uma retomada do “mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente”¹²⁹ (PhP, 1999, 04).

A abordagem da fenomenologia da percepção por Merleau-Ponty está, desse modo, implicada na busca pela descrição do movimento da gestação do *ser*, ou ainda, na “gênese perceptiva”¹³⁰, tendo como referência o campo pré-reflexivo dessa experiência mundana¹³¹. Em um movimento relacional, o retorno ao fenômeno da gênese da expressão do *ser* vincula ao corpo um poder perceptivo de comunicação com o mundo, com o outro e com as coisas mundanas. Desse modo, a noção de *corpo próprio* é

¹²⁹ “Monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l’égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante” (PhP, 2012, 09).

¹³⁰ “La gènesse de la perception” (PhP, 2012, 125).

¹³¹ Nesse movimento, a reflexão é deslocada da centralidade da constituição tética, ou seja, do *cogito* em termos cartesianos, para um “ato segundo porque não pode anular sua dependência ao pré-reflexivo em que se efetua a gênese do sentido” (CHAUI, 2002, 67).

fundamental no projeto merleau-pontyano, na medida em que o corpo é a ancoragem do *ser no mundo* e o operador expressivo de suas variações mundanas¹³².

Nesse projeto filosófico, o *corpo próprio* apresenta-se enquanto sujeito da percepção, corpo fenomenal, princípio encarnado e estruturante da experiência vivida. As modulações do *corpo próprio* no mundo são o “próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos”¹³³ (PhP, 1999, 202). É partindo da descrição da experiência do *corpo próprio* como sujeito da percepção, ou ainda, como *ser no mundo*, que o fenomenólogo pretende reaver o contato originário com o mundo e a gênese do *ser* a partir da percepção.

Considerando que a gênese do *ser* é mundana, como o mundo é compreendido em *Phénoménologie de la perception*? Na obra de 1945, o mundo “não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável”¹³⁴ (PhP, 1999, 14). O mundo é uma unidade ontológica e não o somatório de partes analisadas em uma relação de causa e efeito. Enquanto unidade ontológica, no mundo os termos ganham sua densidade em uma tessitura relacional, quer dizer, não estão dissociados, implicando na experiência mundana, o sujeito, bem como o sujeito perceptivo implica o mundo.

O que está em jogo nessa unidade relacional? “A relação do sujeito e do objeto não é mais esta *relação de conhecimento* (...) no qual o objeto aparece sempre como constituído pelo sujeito, mas uma *relação de ser*, segundo a qual paradoxalmente o

¹³² Nesse sentido, a centralidade da *Phénoménologie de la perception* está em “devolver o conhecimento à unidade da vida perceptiva, em despertar a consciência para a fecundidade da vida irrefletida e pré-objectiva (vida sensível) esquecida e petrificada no ‘pensamento objectivo’ que a reduziu a uma pura determinação objectiva” (MATOS DIAS, 1999, 41).

¹³³ “le mouvement même d’expression, ce qui projette au-dehors les significations en leur donnant un lieu, ce qui fait qu’elles se mettent à exister comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux” (PhP, 2012, 182).

¹³⁴ “Le monde est non pas ce que je pense, mais ce que je vis, je suis ouvert au monde, je communique indubitablement avec lui, mais je ne le possède pas, il est inépuisable” (PhP, 2012, 17).

sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação” (SnS, 1996, 86)¹³⁵. Trata-se de uma unidade relacional, afetiva e temporal através da qual eu-mundo-outro participamos e nos constituímos reciprocamente em uma dialética única, aberta e aquém de qualquer síntese intelectual. O mundo, portanto, não está reduzido a um universo objetivo ou idealizado, sem fissuras ou lacunas, transparente aos atos da consciência, despido de uma vez por todas por uma operação reflexiva. Quer dizer, o mundo e as relações nele estabelecidas, são inesgotáveis, sendo assim, não podem ser abreviadas por explicações científicas que o representariam pelas propriedades das partes do objeto.

Desse modo, é preciso reconhecer a “facticidade do mundo”¹³⁶, uma unidade ontológica anterior às leis do entendimento e da representação. Sua unidade antepredicativa e relacional é definida pelo mistério da expressão, abertura para a emergência do *não-ser* e que não se esgota pela análise ou pela explicação. O mundo é, na relação com o sujeito perceptivo, o *mundo vivido*. O mundo fenomenológico é, dessa forma, uma multiplicidade aberta à experiência perceptiva, estrutura operada na relação de opacidade e inacabamento. Nessa unidade, entre mundo e a espessura do corpo, o sentido do *ser* se constitui nas experiências relacionais, e, portanto, não se encerra em formas substancializadas. A subjetividade afirma a relação intersubjetiva, ao ser tecida no encontro com o mundo e com o outro.

No cenário em que a representação do mundo substitui o próprio mundo, a tradição das filosofias reflexivas¹³⁷ potencializou a construção de dogmatismos e fronteiras entre a filosofia e a ciência. No que se refere ao conhecimento filosófico, o problema apontado por Merleau-Ponty vincula-se a certa tradição fundamentada em

¹³⁵ “Le rapport du sujet et de l’objet n’est plus ce *rapport de connaissance* (...) dans lequel l’objet apparaît toujours comme construit par le sujet, mais un *rapport d’être* selon lequel paradoxalement le sujet est son corps, son monde et sa situation” (SnS, 1996, 89).

¹³⁶ “Facticité du monde” (PhP, 2012, 17).

¹³⁷ *Grosso modo*, em *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty refere-se a essa tradição caracterizada na generalidade do racionalismo cartesiano, pelo empirismo e pela filosofia transcendental kantiana.

doutrinas que propõem o primado da consciência constituinte e a plenitude do mundo, e, no limite, acabam por anular o mundo e o outro como polos. Por outro lado, quanto à ontologia científicista, Merleau-Ponty alerta sobre a pretensão de uma plenitude do saber científico. Assim, ao ambicionar a objetividade pura, através do primado da exterioridade, acredita atingir um registro e explicação direta dos fatos e dos objetos, transformando o mundo em representação. Para o filósofo francês, essas posturas, tanto na filosofia, quanto na ciência, afastam-se do movimento permanente de questionamento, de uma atitude que buscaria “retornar às coisas mesmas” no vigor dos acontecimentos.

Tendo como horizonte a experiência perceptiva enraizada no mundo, a crítica de Merleau-Ponty tem como escopo a problematização das filosofias reflexivas e a racionalidade científica, a redução da experiência vivida à lógica da causalidade e à fixidez do número¹³⁸. Trata-se de retomar a experiência perceptiva do *ser* no acontecimento do mundo e não reduzi-la à abstração do número, ao estreitamento da medida, à identificação e monitoramento do espaço, ou ainda, de não encerrá-la ao estabelecimento e controle da experiência a partir da causalidade como elaborações posteriores à percepção.

Na crítica contundente às filosofias reflexivas, Merleau-Ponty parte do princípio fenomenológico que recoloca a anterioridade do mundo em relação ao sujeito constituinte e à explicação científica sobre o mundo, ao considerar a simultaneidade da abertura da existência ao *mundo vivido* articulado ao tempo e ao espaço, indicando a experiência da percepção como um modo de *ser no mundo* e como horizonte da verdade. Na leitura do filósofo, as filosofias reflexivas “fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria

¹³⁸ Cf. Moutinho, 2006.

absolutamente nada, e o ato de ligação como fundamento do ligado. Sem dúvida, o ato de ligação não é nada sem o espetáculo do mundo que ele liga”¹³⁹ (PhP, 1999, 04).

Merleau-Ponty expõe os fundamentos de seu projeto filosófico na centralidade da gênese perceptiva do *ser*, que se lança no mundo, quer dizer, no entrelaçamento do *corpo próprio* e do mundo, anterior à análise do sujeito constituinte e à explicação científica. Em sua filosofia, a percepção é efetiva e não está colocada como verdade antecipada, mas como uma estrutura de acesso em perspectiva ao mundo, aos outros e às coisas mundanas. A noção de perspectiva diz respeito à unidade relacional e ao perfilhamento da paisagem no horizonte perceptivo, variando em seus perfis, em seus modos de presença e ausência, ao mesmo tempo de ser e de *não-ser*.

Na relação entre as coisas mundanas e o horizonte perceptivo, “o horizonte é aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração, é o correlativo da potência máxima que meu olhar conserva sobre os objetos que acaba de percorrer e que já tem sobre os novos detalhes que vai descobrir”¹⁴⁰ (PhP, 1999, 105). Desse modo, perceber um objeto é conservá-lo, retê-lo e projetá-lo no horizonte perceptivo, no “campo de presença”¹⁴¹, ora deslizando sobre ele, ora retendo-o, ora projetando-o, na profundidade da paisagem. Quer dizer, atendo-me a um momento da paisagem para perceber certo objeto que se apresenta ao meu campo perceptivo, passo a habitá-lo, não o detenho, nem o encarcerar, ao contrário, ele solicita e questiona meu olhar por uma diversidade de perfis e ângulos, ao mesmo tempo em que outros objetos coexistem em silêncio na paisagem e podem vir a tornarem-se visíveis na experiência perceptiva.

¹³⁹ “Ils ont fait paraître la conscience, l’absolue certitude de moi pour moi, comme la condition sans laquelle il n’y aurait rien du tout et l’acte de liaison comme le confement du lié. Sans doute l’acte de liaison n’est rien sans le spectacle du monde qu’il lie” (PhP, 2012, 09).

¹⁴⁰ “L’horizon est donc ce qui assure l’identité de l’objet au cours de l’exploration, il est le corrélatif de la puissance prochaine que garde mon regard sur les objets qu’il vient de parcourir et qu’il a déjà sur les nouveaux détails qu’il va découvrir” (PhP, 2012, 96).

¹⁴¹ “Champ de présence” (PhP, 2012, 477).

A fenomenologia merleau-pontyana, tem como centralidade o corpo e o mundo da vida, relação que recoloca e qualifica o fenômeno da percepção. Aqui o *logos* do sujeito cognoscente é insuficiente para explicar o *mundo vivido* e tudo o que fenomenaliza, o “eu penso”¹⁴² é escasso diante da perspectiva ampliada da fenomenalidade. Como temos ressaltado, a crítica merleau-pontyana diz respeito, portanto, à tentativa de reduzir toda experiência perceptiva à consciência tética, e, em última análise, à racionalidade científica. Qual o motivo do filósofo conservar essa crítica ao longo de *Phénoménologie de la perception*? A ciência, ao operar na obsessão pelo *ser*, reconhece-se enquanto consciência de si mesma e, destarte, apresenta-se como *epistémê* constituinte do conhecimento e dos objetos. Ressaltando, todavia, um sujeito cognoscente puramente constituinte, pleno em si mesmo e para si mesmo, desconectado do mundo, que por sua vez, é transparente e sem rupturas, tornando-se puramente objeto¹⁴³. O tensionamento merleau-pontyano tem o sentido de superar, pelo primado da percepção, o duplo modelo tradicional do conhecimento, assentado tanto na absoluta atividade do pensamento, quanto na pura exterioridade do mundo.

Consideramos que Merleau-Ponty tensiona essa estrutura de configuração do conhecimento, ao problematizar o corpo enquanto corpo fenomenal. Nesses termos, o *corpo próprio* torna-se inalienável do mundo ao mesmo tempo em que é tecido pela experiência vivida. Articulado no mundo, o *corpo próprio* não precede suas experiências no mundo e não está encarcerado em uma estrutura de engrenagens e cálculos, como pretendia a explicação cartesiana e científica do corpo, abordada no capítulo anterior. Para Merleau-Ponty, o poder perceptivo nessa relação está,

¹⁴² “Je pense” (PhP, 2012, 17).

¹⁴³ Esse modo de constituição do conhecimento, em última análise expõe “um sistema de pensamento que não deve absolutamente nada ao acontecimento: não há nenhum contato com o mundo, afinal, a subjetividade o apreende à distância – intemporalidade do espírito” (CARDIM, 2007, 20).

simultaneamente, encarnado no corpo e atado ao mundo, dirigindo-se incessantemente à experiência mundana sem jamais possuí-la em sua totalidade.

A radicalidade de seu pensamento está em tratar de uma perspectiva filosófica na qual o *corpo próprio* desenha operações, lança-se em ações efetivas, torna-se originária no fluxo temporal, projeta expressões por sua experiência perceptiva no mundo, ao pensar o corpo como iniciação aos mistérios e acontecimentos do mundo. Relação articulada não com a representação do mundo, mas com o mundo operante, o *corpo próprio* encarna e realiza a percepção, bem como o movimento perceptivo que nos orienta e permite perceber um mapa do visível. Nessa fenomenalização do sensível, o *corpo próprio* é no mundo e com os outros em relação vertical com o *não-ser*, avesso potencializado da dobra de novos sentidos, passagem que sustenta no horizonte a abertura da experiência do corpo como expressão.

Merleau-Ponty problematiza a compreensão do corpo desde o pensamento objetivo, na esteira da filosofia reflexiva e da prática científica que operaram pela compreensão do corpo como *partes intra partes* ou como *partes extra partes*. Esses modelos de compreensão do corpo subsumiram, por um lado, o corpo à ideia ou representação, a partir do ato da consciência constituinte em primeira pessoa, e por outro lado, compreendeu o corpo na ordem do objeto, reduzido à perspectiva mecânica de processos em terceira pessoa. Nessa tradição, a existência do *ser* realiza-se na distinção contraditória e irreconciliável da ordem do *em si* e do *para si*, movimento pendular que opera a cisão entre o sujeito e o objeto, a alma e o corpo, a ideia e a coisa, oscilando ora pelo apanágio da consciência, ora pelo privilégio do objeto. Para o filósofo:

A tradição cartesiana habituou-nos a desprender-nos do objeto: a atitude reflexiva purifica simultaneamente a noção comum de corpo e a da alma,

definindo o corpo como soma de partes sem interior, e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância. Essas definições correlativas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que é apenas aquilo que pensa ser. O objeto é objeto do começo ao fim, e a consciência é consciência do começo ao fim. Há dois sentidos para a palavra existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência. A experiência do corpo próprio, ao contrário, revela-nos um modo de existência ambíguo¹⁴⁴ (PhP, 1999, 268).

Merleau-Ponty resignifica o problema da alma e do corpo ao propor a noção de *corpo próprio*, problematizando o dualismo de substâncias sistematizado pela filosofia cartesiana, como vimos no capítulo anterior, proposta revigorada na construção de categorias da ciência que investigam o sujeito e o mundo reduzidos pelo dispositivo positivo da ciência. A experiência vivida e a síntese perceptiva não são capturadas pela ordem do entendimento, de um *cogitatio* em direção a um *cogitatum*, quer dizer, de um ato de pensamento a um pensamento proferido.

Nesses termos, a experiência perceptiva do sujeito encarnado no mundo não se resolve pelo pensamento tético e não se encerra a uma qualidade ou a um conceito. A síntese perceptiva tem seu fundamento na arquitetura corporal e em sua unidade antepredicativa e pré-teorética. Qual a implicação dessa problematização com relação às filosofias reflexivas? Na perceptiva filosófica de Merleau-Ponty, o mundo, o corpo, os outros e as coisas mundanas não são totalmente transparentes à consciência de um sujeito pensante, ao contrário, se reconhece a opacidade e o mistério como condição da experiência perceptiva do sujeito.

¹⁴⁴ “Nous sommes habitués par la tradition cartésienne à nous dépendre de l’objet: l’attitude réflexive purifie simultanément la notion commune du corps et celle de l’âme en définissant le corps comme une somme de parties sans intérieur et l’âme comme un être tout présent à lui-même sans distance. Ces définitions corrélatives établissent la clarté en nous et hors de nous: transparence d’un objet sans replis, transparence d’un sujet qui n’est rien que ce qu’il pense être. L’objet est objet de part en part et la conscience conscience de part en part. Il y a deux sens et deux sens seulement du mot exister: on existe comme chose ou on existe comme conscience. L’expérience du corps propre au contraire nous révèle un mode d’existence ambigu” (PhP, 2012, 240).

É preciso considerar ainda que o corpo não se reduz ao objeto da investigação cognoscente, o *corpo próprio* como existência encarnada coloca-se em situação no mundo, apresentando espaços de silêncio que não são desvelados inteiramente pelo pensamento, mas que contam no projeto mundano do sujeito perceptivo. Assim, o *corpo próprio* realiza uma reflexão não da ordem do “eu penso” ou de uma relação funcional com o mundo, mas no sentido do “eu posso”¹⁴⁵, da motricidade, do sensível e das relações estabelecidas na existência. Trata-se de uma condição existencial ampliada pelo drama da existência e pelo *logos* perceptivo, uma forma de saber fundada na facticidade do *corpo próprio* que modula, simboliza e atualiza a experiência vivida, um entrelaçamento de significações vivas enraizadas nos acontecimentos mundanos.

Afirma-se, desse modo, o princípio de certa debilidade metafísica no homem, em contraposição à positividade do sujeito absoluto, pois a experiência perceptiva tem sua espessura na encarnação do *ser no mundo*, nos mistérios do mundo e no fluxo da temporalidade. “Há metafísica a partir do momento em que, cessando de viver na evidência do objeto (...), apercebemos indissolúvelmente a subjetividade radical de toda nossa experiência e seu valor de verdade”¹⁴⁶ (MH, 1975, 377). Ressaltamos que a metafísica em Merleau-Ponty não é a construção de um sistema a partir de ideias esclarecidas pela empiria, não é, destarte, “uma construção de conceitos por cujo intermédio tentaríamos tornar nossos paradoxos menos sensíveis – é a experiência que temos deles em que todas as situações da história pessoal e coletiva, e das ações que, ao assumi-los, os transformam em razão”¹⁴⁷ (MH, 1975, 380).

¹⁴⁵ “Je peux” (PhP, 2012, 171).

¹⁴⁶ “Il y a métaphysique à partir du moment où, cessant de vivre dans l’évidence de objet (...), nous apercevons indissolublement la subjectivité radicale de toute notre expérience et sa valeur vérité” (MH, 1996, 114).

¹⁴⁷ “Une construction de concepts par lesquels nous essaierions de rendre moins sensibles nos paradoxes; c’est l’expérience que nous en faisons dans toutes les situations de l’histoire personnelle et collective – et des actions qui, les assumant, les transforment en raison” (MH, 1996, 117).

Nesse sentido, Merleau-Ponty, ao destacar o *corpo próprio* como ponto de partida de sua investigação filosófica em *Phénoménologie de la perception*, pretende evidenciar a gênese perceptiva do *ser no mundo*, em uma metafísica que opera pela descrição pré-objetiva dos fenômenos vividos, não se encerrando em um fundamento absoluto ou em uma geometria das perspectivas, como pretende o pensamento objetivo, mas na comunicação do corpo com o mundo, com os outros e com as coisas mundanas.

∴ Corpo, experiência e mundo: movimentos do olhar

No sentido de apresentar uma reflexão sobre corpo, percepção e mundo, ou ainda, sobre a gênese do *ser no mundo*, Merleau-Ponty inicia a introdução da primeira parte de *Phénoménologie de la perception* recolocando a problemática do pensamento objetivo nos termos do *em si* e do *para si*. Para questionar os limites do pensamento objetivista, reflexão inclusive que permitirá apontar para uma nova abordagem sobre o tema da corporeidade, o filósofo interroga a possibilidade de se relacionar o objeto, comumente identificado como *em si*, autônomo e acabado, e a consciência, nas filosofias reflexivas reconhecidas como *para si*, e que se propõe desvendar, atravessar e atingir o objeto por todos os lados.

Tal questionamento é central, na medida em que Merleau-Ponty procura evidenciar um novo sentido para o sujeito que não seja descrito em termos da consciência absoluta, aquele que coloca no mundo os objetos a serem investigados, nem mesmo em termos do objeto posicional universal, que opera nas margens do perspectivismo. Para tanto, sua investigação filosófica tem como ponto de partida o

paradoxo de como é possível o “em-si-para-nós”¹⁴⁸. Ao considerar esse paradoxo na descrição da gênese do *ser*¹⁴⁹, Merleau-Ponty pretende superar o dualismo entre sujeito e objeto, a partir do problema da percepção como experiência originária encarnada no corpo.

No projeto fenomenológico de Merleau-Ponty, a percepção como experiência pré-reflexiva é uma modo de se ter acesso às coisas mesmas, tecida na estrutura relacional entre corpo, mundo, outro e as coisas mundanas¹⁵⁰. Tendo como centralidade a visão na experiência perceptiva, o que essa unidade pode nos dizer com relação à experiência do olhar? Diferentemente da explicação fisiológica da visão apresentada por Descartes, como vimos no capítulo anterior, a experiência perceptiva do objeto pela visão é, em regime merleau-pontyano, realizada por modalidades do movimento do olhar ancorado em um campo fenomenal. Nessa operação da visão, não possuímos o objeto em sua totalidade, mas somos solicitados a percorrer a paisagem percebida, no campo de presença em que estamos situados, e, ao fixar o objeto, o colocamos na borda do campo visual.

A experiência do olhar desvela, nesses termos, o que está latente no campo visual do sujeito da percepção. O movimento do olhar não se dá por uma decisão antecipada pelo *cogito* e que colocaria os objetos para a consciência. Para Merleau-Ponty, a visão é experiência originária e que, ao percorrer a paisagem, é capaz de evidenciar o objeto de seu fundo, dar sentido à estrutura figura e fundo, o que se vê e o que não se vê, mas que está ali, figurando o objeto para sua visada. Nessa operação pré-

¹⁴⁸ “en-soi-pour-nous” (PhP, 2012, 378).

¹⁴⁹ “O mundo [percebido] tem um caráter autônomo (em si), ao qual a experiência perceptiva tem pleno acesso (para nós). O caráter em-si do mundo, segundo essa perspectiva, não se deve a um conjunto de eventos que não se doa para as capacidades perceptivas, mas apenas ao fato de que a ordenação, o sentido e a subsistência de tais eventos *não são criados* pela atividade subjetiva” (FERRAZ, 2009, 30).

¹⁵⁰ “O acontecimento perceptivo – seja a visão de um jardim, seja a audição de uma sinfonia, por exemplo – é sempre aprendido como uma totalidade dotada de uma significação imanente ao ato de perceber, isto é, não nasce exclusivamente das coisas, como também não se trata de uma projeção da consciência” (FALABRETTI, 2013, 311).

reflexiva, o olhar convoca o objeto, colocando-o à margem da paisagem vislumbrada, fixando-o pelo olhar. A exploração do olhar como expressão original do *ser no mundo*, engajado em um campo de presença, ao mesmo tempo em que percorre um campo visual, tem o poder de habitar o objeto, em uma relação entre figura e fundo. Nesse movimento, “com um único movimento fecho a paisagem e abro o objeto”¹⁵¹ (PhP, 1999, 104).

Os objetos do mundo coexistem no horizonte de uma paisagem, “que se anima e se desdobra”¹⁵², organizados pela relação entre figura e fundo que configura o vínculo entre a experiência perceptiva, objetos e horizonte, pelo qual o movimento do olhar pode destacar um objeto e fixá-lo. Esse movimento de aproximação é, na exploração do objeto singular no campo de presença, efetivado sincronicamente com o distanciamento realizado pelo olhar. Tal mecanismo de aproximação e distância faz descansar os outros objetos dessa paisagem, estabelecendo uma relação de profundidade. Adormecidos no horizonte da paisagem, os outros objetos continuam presentes no campo visual, “ele ainda está ali”¹⁵³, não como representações, mas um fundo na circunvizinhança do olhar, sustentando o objeto agora fixado, e que em um movimento podem ser solicitados pelo olhar.

A espontaneidade do olhar, diferentemente da noção de perspectivismo¹⁵⁴ compreendida como construção de uma relação perceptiva pela primazia do sujeito constituinte, se dá em profundidade¹⁵⁵, em uma relação através da qual o percebido

¹⁵¹ “d’un seul mouvement je referme le paysage et j’ouvre l’objet” (PhP, 2012, 95).

¹⁵² “s’anime et se déploie” (PhP, 2012, 96).

¹⁵³ “Il est encore là” (PhP, 2012, 478).

¹⁵⁴ Em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (LIVS), artigo publicado em 1952, ao tratar do tema da pintura e a questão da gênese do *ser*, Merleau-Ponty define a perspectiva, quando reduzida ao perspectivismo, a não “mais do que um segredo técnico para imitar uma realidade que se ofereceria tal e qual a todos os homens; é a invenção de um mundo dominado, possuído de parte a parte numa síntese instantânea da qual o olhar espontâneo nos dá, quando muito, um esboço” (LIVS, 2010, 1478; 2004, 80).

¹⁵⁵ Ainda considerando o artigo *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, Merleau-Ponty evidencia a relação originária da gênese do *ser* na espontaneidade de olhar em profundidade, quer dizer, da perspectiva como experiência aberta. Nesse sentido, afirma que “enquanto meu olhar, percorrendo

também tensiona o olhar. Nessa mobilização da percepção é possível tornar visível certo objeto no campo da experiência perceptiva. Em regime de profundidade, o objeto evidenciado pelo olhar não rompe suas relações com o mundo e com os outros objetos do campo visual. Mas é por essa relação de comunicação que o objeto mobilizado pelo olhar se sustenta e, por sua vez, torna efetiva a percepção do objeto pelo movimento do olhar. Podemos considerar, destarte, que nessa relação perceptiva, abre-se o horizonte do mundo para a percepção de outros objetos, disponíveis na paisagem. Na dinâmica de uma “quase-presença”¹⁵⁶, o objeto que há pouco era percebido, desloca-se na relação com o olhar e com o campo perceptivo, o que era percebido pode tornar-se adormecido no horizonte perceptivo.

Segundo Merleau-Ponty, a experiência perceptiva do objeto é realizada pela estrutura horizonte-objeto. Nessa estrutura de coexistência entre os objetos e o sujeito da percepção, a experiência perceptiva é efetiva e se constitui na relação entre figura e fundo, do que se olha e do que se esconde, afirmando uma relação espacial e temporal. Aqui, a síntese operada pela atenção ou pelo juízo é somente uma “síntese provável”¹⁵⁷ e de segunda ordem. A espacialidade dos objetos na experiência perceptiva diz respeito, destarte, à maneira como as coisas mundanas se dissimulam no movimento do olhar. Quer dizer, como se desvelam na relação com a visão, pois o objeto só pode se mostrar e tornar-se visível, porque também pode se esconder, ora atrás dos outros objetos em que coexiste na paisagem, ora atrás do próprio olhar do sujeito que percebe.

No movimento do olhar, ao fixar o objeto, passo a habitá-lo, assim como ele habita a paisagem e, também, é atravessado por ela. O objeto abre para a percepção diferentes ângulos do atualmente percebido e virtualmente abarca outras faces que se

livremente a profundidade, a altura e a largura, não estava sujeito a nenhum ponto de vista porque os adotava e os rejeitava um de cada vez” (LIVS, 2010, 1478; 2004, 79).

¹⁵⁶ “quasi-présence” (PhP, 2012, 256).

¹⁵⁷ “synthèse probable” (PhP, 2012, 96).

dissimulam e estão abertas ao olhar, formando um sistema de coexistência com o sujeito da percepção e com os outros objetos, pois “cada objeto é espelho de todos os outros”¹⁵⁸ (PhP, 1999, 105). Nesse sistema, o objeto se relaciona espacialmente com a profundidade da paisagem, pode ser observado pelo olhar e forma um sistema de horizonte com todos os outros objetos da paisagem. No movimento da visão, considerando a estrutura horizonte-objeto, não temos acesso às coisas de uma vez por todas, há sempre o que se dissimula e se esconde na experiência perceptiva. O objeto visto não é, portanto, transparente a uma perspectiva de síntese geométrica que atravessaria todo o objeto, revelando-o em sua totalidade, ou ainda, deixando-o nu para uma consciência constituinte.

Nessa estrutura de horizonte, a experiência perceptiva do objeto, afirma tanto uma espacialidade, como também uma relação temporal. A experiência perceptiva do olhar habita, em regime merleau-pontyano, o espaço e o tempo. Diferentemente da noção de permanência, a experiência perceptiva tem sua relação no fluxo temporal, fundada no presente. Trata-se de um tempo que é passagem, no qual o presente está aberto ao passado e é capaz de projetar-se no futuro, ou seja, no presente há uma retomada do passado imediato, como tempo escoado, e lança-se no futuro iminente, como tempo por vir. Nessa estrutura temporal o presente, ao acomodar em sua estrutura de horizonte o passado como retenção e o futuro como protensão, é um “ponto fixo e identificável em um tempo objetivo”¹⁵⁹ (PhP, 1999, 106).

O presente efetivo como ponto fixo na percepção do objeto, mobilizado pela experiência do olhar, não é eternidade, mas tensiona e contrai o “duplo horizonte de retenção e protensão”¹⁶⁰, do “tempo escoado e o tempo por vir”¹⁶¹: futuro iminente de

¹⁵⁸ “Chaque objet est le miroir de tous les autres” (PhP, 2012, 96).

¹⁵⁹ “Point fixe et identifiable dans un temps objectif” (PhP, 2012, 97).

¹⁶⁰ “Double horizon de rétention et de protension” (PhP, 2012, 97).

¹⁶¹ “Le temps écoulé et le temps à venir” (PhP, 2012, 98).

um passado imediato, que por sua vez, mantém relação com seu passado imediato e projeta-se na estrutura do horizonte em um futuro iminente, ou seja, em um presente efetivo, um “futuro desse passado”¹⁶²; ao mesmo tempo é também a iminência de um futuro que envolve seu passado, quer dizer, quando o presente efetivo for tempo escoado será “passado deste futuro”¹⁶³.

É preciso considerar ainda que, como não temos acesso ao objeto de uma vez por todas, o objeto da experiência perceptiva não é a soma de suas partes decompostas e reconstituídas analiticamente. O movimento do olhar na experiência perceptiva se relaciona somente com um lado do objeto, mesmo que se tenha acesso no porvir aos seus lados ocultos na atualidade. Em suas palavras, “mais uma vez, meu olhar humano só *põe* uma face do objeto, mesmo se, por meio dos horizontes, ele vise todas as outras”¹⁶⁴ (PhP, 1999, 107).

A partir desse movimento do olhar, como podemos garantir a partilha do visível entre os videntes? Como estabelecer vinculações entre os objetos mobilizados pelo olhar e os diversos sujeitos que percebem, entre eu e o outro? Em regime merleau-pontyano, podemos considerar que as percepções da diversidade dos objetos podem ser partilhadas em um movimento operado pela síntese presumível dos horizontes, pela temporalidade, pela linguagem e pela intersubjetividade. Tais projeções perceptivas dizem respeito às faces dos objetos pelas quais se tornaram visíveis, para mim e para os outros, tornando possível sua comparação com a percepção que possamos ter, ou não, deles. Como o objeto da relação perceptiva não é colocado por um pensamento absoluto em um mundo pleno, o objeto está sempre aberto e inacabado e “é este êxtase da

¹⁶² “Avenir de ce passé” (PhP, 2012, 97).

¹⁶³ “Passé de cet avenir” (PhP, 2012, 97).

¹⁶⁴ “Mon regard humain ne pose jamais de l’objet qu’une face, même si, par le moyen des horizon, il vise toutes les autres” (PhP, 2012, 98).

experiência que faz com que toda a percepção seja percepção de algo”¹⁶⁵ (PhP, 1999, 108).

A verdade do objeto percebido pelo movimento do olhar acontece no entorno imediato e atual do presente efetivo. É preciso considerar, destarte, que a experiência perceptiva no presente efetivo é capaz de realizar a contração do passado imediato e do futuro iminente. O passado não é retomado em sua precisão ou em sua inteireza e o futuro não conservará a totalidade do presente efetivo. Mesmo não sendo inteiramente retomado, “há uma verdade do passado (...) que funda seu *ser* no momento”¹⁶⁶ (PhP, 1999, 108). Trata-se, portanto, de um horizonte anônimo que não oferece a certeza última da experiência percebida, originando uma experiência perceptiva sempre aberta e inacabada.

Na obsessão pelo *ser*, o pensamento objetivo, construído pela noção de universo e fundamentando a noção da ideia última sobre o *ser* das coisas, extrapola a experiência perceptiva, ao posicionar o *ser* como objeto absoluto e evidente. A noção de universo, com a qual o pensamento objetivo está comprometido, tem como referência a totalidade determinada e transparente, afirmando a centralidade do papel da consciência ao colocar os objetos em uma relação desde já definida. No pensamento objetivo, a ideia expressa a potência da experiência perceptiva de modo posicional e universal, experiência sempre adequada e idêntica ao apresentar a verdade última sobre o *ser*, opondo-se à relação dinâmica da percepção com o campo da experiência.

Qual a implicação dessa noção para pensar a experiência do corpo no mundo? Como posição universal o corpo, o espaço e o tempo passam a ser expressos em ideia, tornando a experiência perceptiva imobilizada, o espaço posicional, o tempo como eterno presente e o corpo um objeto. O objeto absoluto do pensamento objetivo, ao se

¹⁶⁵ “C’est cette extase de l’expérience qui fait que toute perception est perception de quelque chose” (PhP, 2012, 99).

¹⁶⁶ “Il y a une vérité du passé (...) qui fonde son *être* du moment” (PhP, 2012, 98).

estabelecer por relações de implicação, anuncia o definhamento do pensamento e o traspasso do mundo, visto que, por um lado, interrompe o movimento próprio do pensamento de retomada sobre si mesmo, e, por outro lado, a relação de transparência da consciência enclausura a ordem da multiplicidade e indefinição das coisas no mundo. Diante desse quadro, Merleau-Ponty destaca a necessidade de reconduzir as questões sobre a gênese do *ser*, imobilizada no pensamento de sobrevoo, no sentido de reencontrar a experiência perceptiva a partir da relação¹⁶⁷ do “em-si-para-nós”, na medida pela qual “há *para nós*, o *em si*”¹⁶⁸. Para tanto, o filósofo busca descrever a gênese do *ser* pela experiência perceptiva do corpo no mundo, por exemplo, como procuramos problematizar através movimento do olhar.

Afastando-se da explicação e da análise, quer dizer, de modelos fundamentados em explicações científicas ou nos atos da consciência ao tratarmos da experiência do corpo, Merleau-Ponty busca evidenciar a descrição da experiência do *ser no mundo* apontando as dificuldades, os obstáculos e os limites de uma ordem do discurso estabelecida pelo pensamento objetivo. Em um movimento de descrição dos fenômenos perceptivos, o filósofo pretende recolocar o saber antepredicativo como fundamento da experiência perceptiva do *corpo próprio* e suas formas de expressão mundanas.

∴ O corpo pelo prisma da fisiologia e da psicologia

A reflexão merleau-pontyana busca, como temos abordado, descrever a experiência do *ser no mundo* a partir de uma nova compreensão de corpo, tendo como crítica o cenário instituído pelo pensamento objetivo e seus modelos de explicação.

¹⁶⁷ É importante não perder de vista que “a percepção abre um campo de presença: o sujeito se dirige ao mundo que, embora não seja constituído pela consciência, não se fecha ao conhecimento. O mundo é a um só tempo ‘em si’ e ‘para nós’: ele é anterior às nossas explorações, o que não impede, contudo, que se apresente em nosso campo de percepção” (RAMOS, 2013, p. 106).

¹⁶⁸ “Il y a *pour nous* de *l'en soi*” (PhP, 2012, 100).

Nesse momento de nossa investigação, nos aproximaremos da reflexão proposta por Merleau-Ponty no que tange à problematização do corpo enquanto objeto de investigação da fisiologia mecanicista e da psicologia clássica. Por qual motivo realizar esse movimento reflexivo? No sentido de realçar a influência cartesiana, e suas consequências filosóficas, para a compreensão do corpo tanto na filosofia quanto no fazer científico. Como exemplo dessa influência, ressaltamos a longevidade do debate em torno da dicotomia substancial entre a alma e o corpo, ou ainda, do corpo compreendido como uma máquina hidráulica ou um autônomo, temas destacados no primeiro capítulo de nossa pesquisa.

O modelo cartesiano, nesses termos, influenciou significativamente a filosofia e a própria ciência, estabelecendo uma forte influência dessa tradição em seus modos de análise e explicação, como, por exemplo, no campo das pesquisas em fisiologia e na psicologia. Compreendemos que é preciso retomar elementos dessas análises a partir de estudos de casos, o que inclui as patologias, no sentido de interrogar tanto os termos colocados por esses modos de análise e explicação, como também seus limites, quando contextualizados na experiência vivida do sujeito perceptivo. Para dizer de outro modo, é importante retomar os modos de expressão do *corpo próprio* no sentido de problematizar as filosofias reflexivas na esteira da ontologia científicista. Nesse sentido, quais as dificuldades encontradas pelos arranjos da ciência ao tratar do corpo no acontecimento da experiência perceptiva? Quais os embaraços enfrentados pela fisiologia e pela psicologia na definição do corpo encarnado no mundo?

Tomemos, inicialmente, como exemplo, a empresa da fisiologia clássica e seus modelos de explicação sobre funcionamento do corpo. Ao posicionar o corpo no universo do objeto e defini-lo como *partes extra partes*, opondo-o ao sujeito, a fisiologia clássica explica o funcionamento do corpo e sua relação com o mundo físico

pela representação de um processo em terceira pessoa. Nesse modelo explicativo, o sentido da experiência perceptiva é localizado e constituído no aparelho nervoso, através de uma relação de causalidade entre o estímulo externo do mundo e a recepção interna do organismo. Objeto de uma fisiologia mecanicista registrado na ordem do *em si*, correlaciona tais estímulos e a percepção como registro de uma “causalidade mundana”¹⁶⁹.

Nesse arranjo, as transmissões dos estímulos, dos excitantes, enquanto qualidades sensíveis são recebidas diretamente pelos respectivos órgãos dos sentidos, atribuindo uma determinada sensação. Considera-se, nesse modelo, que há uma concordância direta entre a excitação e o órgão respectivo para a percepção da sensação. O funcionamento da atividade perceptiva é consequência direta da estimulação externa ao organismo. O corpo como objeto *em si*, tem sua explicação evidenciada em uma estrutura mecanicista. O princípio da “causalidade mundana” fundamenta os critérios de clareza e objetividade dessa análise. Estabelecendo uma relação linear, sintetizada através da equação: estímulo-receptor-centro regulador. Nesse axioma, privilegia-se a forma do estímulo externo na determinação do comportamento do organismo, um modelo de explicação que se aproxima da perspectiva cartesiana apresentada no capítulo anterior.

Julgando-se como plena objetividade, não haveria incompletude, nem imprecisão nesse modelo explicativo do funcionamento da atividade perceptiva. No entanto, para continuar no registro da ciência, a fisiologia moderna em seus estudos sobre as lesões no sistema nervoso cortical e não-cortical, reconhece a imprecisão na localização e na determinação das excitações. Verifica-se, por exemplo, que a excitação não desaparece com a lesão no sistema nervoso, mas é preciso o aumento da excitação

¹⁶⁹ “Causalité mondaine” (PhP, 2012, 101)

para que ela possa ser organizada na percepção. Nesse modelo, portanto, anuncia-se certa dificuldade em operar de modo estrito a relação de “causalidade mundana” na explicação do funcionamento orgânico, por exemplo, ao reconhecer certo desalinhamento na relação entre estímulo e organismo, bem como a antecipação do organismo ao próprio estímulo.

Nessa explicação, verifica-se que as percepções não serão somente resposta diretas “da situação de fato fora do organismo, mas representam a maneira pela qual ele vai ao encontro dos estímulos e pela qual se refere a eles”¹⁷⁰ (PhP, 1999, 114). O que pode nos dizer essa dificuldade de aplicar as noções científicas com relação à dinâmica corporal? Ao considerar as explicações desse sistema mecanicista, evidencia-se que a percepção não é da ordem da linearidade do estímulo externo ao organismo seguido de uma determinada resposta orgânica interna. Diferentemente do princípio da “causalidade mundana” caracterizado pela fisiologia mecanicista, a experiência perceptiva é tratada no registro da fisiologia moderna como um “acontecimento psicofísico”, um modelo explicativo no qual a excitação não é apreendida diretamente pelo organismo a partir de “processos em terceira pessoa”¹⁷¹, mas é “reorganizada por funções transversais”¹⁷².

Esse modelo explicativo apresenta, dentro do registro da própria ciência, embaraços que dificultam a compreensão plena do objeto, como pretende a ontologia científicista. Em resumo, Merleau-Ponty destaca uma variação na explicação do funcionamento do corpo entre a abordagem da fisiologia mecanicista e a fisiologia moderna. O primeiro modo de análise pretende uma explicação direta da relação do corpo com o meio interposto por processos em terceira pessoa em uma causalidade

¹⁷⁰ “La situation de fait hors de l’organisme, mais représentent la manière dont il vient au-devant des stimulations et dont il se réfère à elles” (PhP, 2012, 103).

¹⁷¹ “Processus em troisième personne” (PhP, 2012, 103).

¹⁷² “Réorganisée par des fonctions transversales” (PhP, 2012, 103).

mundana. O segundo modelo explicativo considera certa imprecisão na relação entre excitante e organismo, introduzindo a dimensão psicológica ao comportamento psicofísico. Com isso, evidencia-se que o comportamento não é da ordem linear, não se encerra na mecânica do funcionamento das *partes extra partes*. Senão vejamos, a própria explicação da fisiologia moderna salienta a existência de um processo interoceptivo na constituição da consciência do corpo, relacionando a experiência corporal a uma representação de comportamento a partir de uma dimensão psíquica, quer dizer, de um *para si*.

No sentido de ampliar essa problemática da abordagem do corpo como objeto, da dificuldade de uma explicação última sobre o comportamento e da necessidade em se ultrapassar o princípio da não contradição na ciência, Merleau-Ponty aproxima-se da expressão do corpo tendo como referência as experiências de fenômenos patológicos¹⁷³. Considerando os fenômenos do membro fantasma e da anosognose, como explicar a partir do modelo fisiológico, centrado na enformação dos estímulos pelo sistema nervoso central, a permanência da sensação, pela presença da parte do corpo amputada no membro fantasma, ou a ausência da parte do corpo presente na anosognose?

¹⁷³ O interesse de Merleau-Ponty pelas patologias se contextualiza no sentido segundo o qual a doença pode evidenciar, de modo indireto, o funcionamento do corpo no mundo a partir de brechas e rupturas, na medida em que a observação do comportamento “normal” do corpo não nos revelaria. Por exemplo, como veremos detalhadamente nesse mesmo tópico do capítulo, a articulação entre o *corpo habitual* e o *corpo atual*. Em seus estudos sobre o corpo, a aproximação de casos patológicos fortalece o argumento merleau-pontyano dos embaraços do pensamento objetivo ao buscar explicar e analisar o corpo como *em si* ou *para si*, encerrando as experiências das patologias no automatismo ou na representação. Trata-se de um modo de explicação mecanicista que se pretende estender ao corpo e à vida em geral. “A doença não só permitia vislumbrar com maior nitidez a saúde como possibilidade de criar ou inventar novas formas vitais, o corpo ampliando sua capacidade significativa e expressiva, mas ainda permite descobrir o sentido da vida intersubjetiva, ainda que sob a forma de recusa” (CHAUÍ, 2002, 69-70)”. É interessante ainda destacar que no campo da fenomenologia, Merleau-Ponty amplia a noção de patologia ao não encerrá-la em uma condição física ou orgânica, mas descrevê-la como experiência do corpo no mundo. O filósofo aponta, ainda, para a necessidade de novos conceitos na filosofia sobre a experiência vivida pelo corpo no mundo, na medida em que a problematização das patologias excedem o pensamento objetivo da ciência, fazendo emergir sentidos e significados que extrapolam as formas de explicação engendradas pelo conhecimento científico.

Como aponta a própria explicação fisiológica, poder-se-ia considerar a exigência da explicação psicológica para ambos os fenômenos, pois a permanência dessa sensação poderia ser compreendida como vontade ou recordação por parte do paciente. A dificuldade aqui colocada refere-se à incontornável separação entre sujeito e objeto operada pelo pensamento objetivo. Nesses termos, a explicação psicológica não poderia desconsiderar o fato fisiológico da secção dos condutos sensitivos no membro fantasma, ou ainda, a presença do membro na anosognose.

Qual obstáculo está posto? Por um lado podemos considerar as patologias na ordem do *em si*, como objetividade fisiológica que está no espaço e poderia ser explicada pela causalidade em terceira pessoa. Por outro lado, podemos reputá-las à ordem do *para si*, como processos psicológicos, *cogitationes* relacionadas à aceitação ou recusa e que não estão no espaço objetivo, pois o pensamento não está objetivamente em parte alguma. Em regime merleau-pontyano, a alternativa encerrada em uma dessas duas ordens, relacionada ao critério do *em si* ou do *para si*, não é suficiente para explicar as variações do comportamento corporal.

Como solução, poderíamos então considerar como alternativa uma teoria que combinasse o engendramento dos fatos fisiológicos aos fatos psíquicos? Merleau-Ponty destaca que o artifício de uma teoria encavalada poderia ter sua validade como enunciado. Todavia, na medida em que esses fenômenos patológicos não são diretamente o efeito de uma causalidade objetiva, nem mesmo um ato de consciência sobre essa situação, tal arranjo teórico não poderia ser explicado pelas categorias que fundamentam o pensamento objetivo.

O recurso de uma explicação mista não poderia se apresentar de maneira satisfatória, considerando a exigência das próprias categorias colocadas pela ciência. A explicação de como se realizaria essa articulação encavalada não evidenciaria, por

exemplo, o termo compartilhado e mediano, tornando-se incompatível com a lógica conceitual de identidade e de não contradição de termos, presente tanto na fisiologia, quanto na psicologia.

Como não se trata de uma teoria mista que pudesse associar a dimensão física e psíquica, como descrever essa experiência ambígua que se faz presente e percebida pelo paciente na atualidade? Merleau-Ponty busca superar o modelo cartesiano pela noção do “recalque orgânico”¹⁷⁴. Para tanto, situa os fenômenos patológicos na atualidade efetiva do corpo vivo, ou seja, como modalidades da existência do corpo enquanto movimento do *ser no mundo*. Para a compreensão do *ser no mundo* como dimensão de uma existência situada, o filósofo problematiza a substituição de uma parte do corpo, apresentando, como exemplo, o comportamento do inseto¹⁷⁵ ao perder uma parte de sua estrutura corporal.

O inseto, ao substituir sua pata, o faz por um fenômeno *instintivo*, que excede a alternativa entre o psicológico e o fisiológico. Não se trata de uma substituição automática por um dispositivo previamente estabelecido em sua estrutura fisiológica, nem mesmo pela finalidade que pretende atingir. Como sua estrutura comporta a substituição de certas partes do corpo, por que o inseto não substitui automaticamente sua pata que se encontra presa? Porque não se trata de uma decisão por parte do inseto, como em um ato da consciência para o ser humano, abandoná-la para substituir automaticamente por outro membro. “Simplesmente o animal continua a estar no mesmo mundo e dirige-se a ele através de todas as suas potências”¹⁷⁶ (PhP, 1999, 117).

¹⁷⁴ “Refoulement organique” (PhP, 2012, 106).

¹⁷⁵ É significativo considerar que mesmo tendo como foco de reflexão o corpo humano, a noção de *ser no mundo*, trabalhada por Merleau-Ponty, se estende aos animais. Há, aqui, uma generalidade do comportamento que aproxima diferentes formas de vida animal.

¹⁷⁶ “Simplement l’animal continue d’être au même monde et se porte vers lui par toutes ses puissances” (PhP, 2012, 106).

Ao apresentar o fenômeno da substituição da pata no inseto, Merleau-Ponty introduz uma problematização importante frente ao modelo cartesiano de compreensão do corpo, através da noção de *ser no mundo*. Tal noção evidencia o sistema de equivalência do corpo situado no mundo em detrimento da dicotomia entre o psíquico e a fisiológico. O sistema de equivalência do *ser no mundo* se fundamenta em uma estrutura operante estabelecida na relação sistêmica de equivalência que envolve o *corpo próprio* e sua unidade corporal, bem como o mundo percebido.

Em *Phénoménologie de la perception*, o fenomenólogo francês busca descrever modulações desse sistema, envolvido por uma diversidade de modalidades de comportamento e variações do *corpo próprio*. Trata-se de uma estrutura operante que comporta certo estilo do corpo fenomenal, situado e relacionado no e para o mundo. Nesse sistema de equivalência, a existência do *ser* realiza sua projeção no mundo e em relação ao mundo, não o possuindo antecipadamente. Nessa situação relacional do *ser no mundo*, o corpo é tecido pelas dimensões práticas e vivenciais, significações abertas na relação com o mundo, com os outros e com as coisas mundanas.

Na explicação do comportamento¹⁷⁷, como no caso dos movimentos reflexos, é importante considerar a capacidade do pensamento objetivo em construir explicações sobre um padrão dos movimentos, como, por exemplo, a hipótese da constância¹⁷⁸. Esse

¹⁷⁷ Uma reflexão importante sobre a noção de comportamento é apresentada por Merleau-Ponty em sua primeira obra intitulada *La Structure du comportement* (SC), publicada em 1942. Nela, o filósofo busca conceber a relações entre consciência e natureza a partir do fenômeno do comportamento. Apresenta, para tanto, uma crítica às análises intelectualista e empírica do comportamento. Em suas palavras, o comportamento “não é uma coisa, mas também não é uma ideia, não é o invólucro de uma pura consciência e, como testemunho de um comportamento, não sou uma pura consciência” (SC, 2009, 138; 2006, 199). Merleau-Ponty compreende o comportamento como uma significação aberta, articulado a certa atitude do *ser no mundo*. Na investigação em *La Structure du comportement*, “o que foi conquistado não é uma subjetividade transcendental, mas, como diz Merleau-Ponty, uma ‘atitude’ transcendental, dedicada à todos os riscos de uma verdadeira história” (BIMBENET, 2000, 57). Tradução livre.

¹⁷⁸ A hipótese de constância, segundo Köhler (1968), diz respeito à existência, na atividade perceptiva, de um estado objetivo, possibilitando a conformação de determinada percepção a partir de certo estímulo. Nessa relação direta de correspondência, a percepção se manteria constante na medida em que o estímulo também fosse constante, ou seja, “haveria uma correspondência ponto a ponto entre o mosaico de estímulos físicos e os fenômenos da experiência perceptiva” (HIDALGO, 2009, 55).

princípio pretende explicar os movimentos reflexos restringidos a processos objetivos que constituiriam determinada situação. Não obstante, ao considerar os movimentos reflexos como um modo de existência, Merleau-Ponty evidencia, desde já, a abrangência de um sentido na situação efetiva em que o movimento é realizado.

Por esse horizonte, os movimentos reflexos solicitam um comportamento situado na relação com o mundo, retomando e adaptando-se ao sentido global da situação. Os movimentos reflexos não são, portanto, desvinculados da atualidade da situação. Para dizer de outro modo, os movimentos reflexos não são resultados de estímulos objetivos determinados fisicamente e recebidos linearmente pelo organismo, em uma representação mecânica da natureza. Em regime merleau-pontyano, o movimento não está nem fechado, nem mesmo determinado em sua relação com o mundo, mas desde sua gênese aponta um sentido em situação relacional com o mundo.

Em oposição ao pensamento de matriz cartesiana na compreensão das atividades corporais, Merleau-Ponty relaciona o comportamento reflexo e as operações perceptivas às modalidades pré-objetivas do *ser no mundo*. O projeto do *ser* engajado no mundo, nesses termos, ganha densidade na abertura da diversidade de sentidos e modulações das ações nas situações mundanas. Dessa forma, a estrutura pré-objetiva está aquém das explicações que possam encerrar os sentidos da ação do *ser* no mundo, através de análises mecânicas ou pela determinação prévia dos atos de consciência, respectivamente, ações em terceira pessoa ou atos em primeira pessoa.

Como uma terceira dimensão do ser capaz de relacionar a unidade total da estrutura corporal e o mundo, o *ser no mundo* é evidenciado por Merleau-Ponty como um movimento de pulsação da existência situada, aberta e relacional com a mundaneidade. O *ser no mundo* é como um “diafragma interior”¹⁷⁹ que potencializa as

¹⁷⁹ “Diaphragme intérieur” (PhP, 2012, 108)

modalidades do *ser no mundo*, em um ritmo ininterrupto que pulsa no movimento ambíguo de contração e relaxamento, acontecimentos, restrições e aberturas. Há um ritmo do movimento do *ser* em direção ao mundo, que não se encerra ou se paralisa em sínteses, mas é capaz de efetuar projeções e ampliar a experiência vivida, no contorno de “zonas de nossas operações possíveis”¹⁸⁰.

Tendo como referência a descrição do fenômeno do “instinto”¹⁸¹ como abertura e situação efetiva do *ser no mundo*, como é possível retomar a descrição das patologias do membro fantasma e da anosognose¹⁸²? Considerando a noção de *ser no mundo*, quais relações são possíveis de serem estabelecidas a partir desses fenômenos patológicos? Não se trata, para Merleau-Ponty, em estabelecer uma correlação direta entre essas experiências perceptivas e ato de juízo, em reduzir os fenômenos da vida à ação do sujeito constituinte, ou seja, a ordem do “eu penso”. Tanto na permanência da sensação da parte do corpo amputada ou na ausência de sensação do membro que está presente no corpo, afirma-se o excesso do *ser no mundo*, revelando o paradoxo da presença pela ausência e a ausência pela presença. Trata-se de uma ambiguidade do corpo, em seu comportamento atual, ou seja, no tempo presente, que não se circunscreve à explicação dos mecanismos em terceira pessoa ou à finalidade dos atos pessoais.

Ainda considerando as patologias em questão, evidenciando os limites da análise mecanicista do corpo, por qual motivo o paciente, de um lado, recusa a mutilação do membro amputado e, por outro lado, ignora o membro presente? O horizonte do *ser no mundo* é tecido na relação entre corpo, mundo e temporalidade, estrutura pela qual “tenho consciência do meu corpo através do mundo, (...) [e] tenho consciência do

¹⁸⁰ “La zone de nos opérations possibles” (PhP, 2012, 108).

¹⁸¹ “instinct” (PhP, 2012, 107).

¹⁸² Ao considerarmos essas experiências, a ordem do *em si* e do *para si* indica que, no caso do membro fantasma, a perspectiva fisiológica aborda-o como uma sensação de permanência de uma parte do corpo que de fato não se faz presente, e o ponto de vista psicológico relaciona-o com a rememoração ou um ato de juízo. Já a anosognose, pelo viés da fisiologia pode ser explicada como uma sensação de ausência de uma parte do corpo que ainda está junto do corpo, e, pela psicologia, como torpor, indiferença, ou negação por parte do paciente.

mundo por meio do meu corpo”¹⁸³ (PhP, 1999, 122). Nesse conjunto, o mundo interroga constantemente nossa existência corporal, nossa experiência atual, de maneira mais evidente e comum em ações habituais construídas temporalmente nessa relação.

A recusa da deficiência, nos casos das patologias do membro fantasma e da anosognose, revela a dimensão habitual da experiência do corpo no mundo, e, ao mesmo tempo, da solicitação mundana que não cessa de se colocar em relação ao corpo. Quer dizer, o mundo interpela e mobiliza o corpo no engajamento efetivo de suas ações. Há nessa relação um paradoxo. Senão vejamos, se de um lado as situações habituais ainda conservam ações triviais do corpo no mundo, a deficiência não permite mais ao corpo, atingido por essas patologias, engajar o corpo da mesma maneira a partir daquele comportamento como até então era realizado, no tempo passado. No entanto, essa experiência passada não é completamente suprimida dessa nova estrutura corporal.

Assim sendo, no registro da experiência patológica são reveladas zonas de silêncio na estrutura do corpo e níveis de ruptura da relação entre corpo e mundo, restringindo certas movimentações habituais do corpo no tempo presente. As ações habituais são ocultadas em relação ao funcionamento do corpo com o mundo, anterior à patologia. Como o mundo não cessa de interrogar e solicitar o engajamento do corpo, uma ação que o corpo esposava comumente em sua relação com o mundo, após a mutilação de um membro do corpo ainda é conservada no “campo prático”¹⁸⁴, certa ação que assentou e se tornou habitual, mas que atualmente, no entanto, não é mais possível efetivá-la da mesma maneira com era, até então, realizada.

O que as ações habituais podem apontar na descrição do corpo no mundo? Qual a relevância em evidenciar ações habituais na experiência corporal atual? A noção de *ser no mundo* e a descrição da experiência patológica potencializam a evidência de

¹⁸³ “J’ai conscience de mon corps à travers le monde (...) [et] j’ai conscience du monde par le moyen de mon corps” (PhP, 2012, 111).

¹⁸⁴ “Champ pratique” (PhP, 2012, 111).

camadas dialéticas da existência, fundadas, disponíveis e abertas pela temporalidade do corpo situado no mundo, camadas caracterizadas por Merleau-Ponty como: corpo habitual e corpo atual. Há uma dimensão habitual do corpo no mundo, silenciada e concretizada em ações estáveis e ordinárias, fundamento da gênese do corpo atual, que opera desvanecendo as formas cotidianas, abrindo e dilatando o horizonte para as ações efetivas do corpo em seu provir no mundo.

A ausência de uma parte do corpo usualmente mobilizada em ações habituais ainda compõe a atmosfera de comportamento do corpo atual. Ao mesmo tempo em que as experiências dos movimentos do passado não são ultrapassadas em sua totalidade pelo corpo atual, no tempo presente não é mais possível tornar essas ações efetivas da mesma forma que eram realizadas no passado, em uma temporalidade anterior à patologia. No entanto, isso não quer dizer que o corpo está encerrado na patologia. O que pode o corpo diante desse novo limite em sua própria estrutura corporal? Afirma-se aqui um movimento aberto e dialético, capaz de mobilizar novas sínteses na relação entre corpo e mundo, projetando novas possibilidades de ações e engajamentos no mundo. O corpo atual não reduz sua existência ao estado patológico, pois ele não é o resultado correlativo da patologia. O corpo atual é, mesmo no limite da patologia, capaz de se reinventar e rerepresentar novas maneiras de se relacionar com o mundo. Esse fluxo e abertura para o mundo, garante a potencialidade expressiva do *corpo próprio*.

Nessa descrição, o corpo revela camadas que extrapolam sua explicação mecanicista. O corpo habitual e o corpo atual são estruturas presentes na experiência ambígua do *ser no mundo*. O corpo habitual afirma a existência pré-pessoal, ao tratar de um aspecto impessoal e de generalidade da existência do *ser no mundo*, “adesão pré-pessoal à forma geral do mundo”¹⁸⁵, existência anônima aquém ao mesmo tempo em

¹⁸⁵ “Adhésion prépersonnelle à la forme du monde” (PhP, 2012, 113).

que é fundo comum do corpo atual. O corpo habitual refere-se a nossa “vida pessoal”¹⁸⁶ e pertence à particularidade da experiência momentânea e individual de nossa existência pessoal. “Assim em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência *quase* impessoal (...), em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular”¹⁸⁷ (PhP, 1999, 124-125).

Ao retomarmos os fenômenos patológicos do membro fantasma e da anosognose, é importante perguntar, tendo como horizonte a experiência ambígua do *ser no mundo*, por que as sensações de presença e de ausência do membro persistem? A noção de recalque possibilita esclarecer a dificuldade de superação das experiências do corpo habitual e atual, passadas no movimento atual do corpo e o desdobramento de ações no porvir. No recalque, em regime psicanalítico, o sujeito ao lançar-se na realização de certo projeto, pretende abrir um porvir, no entanto, encontra impedimentos para sua efetivação, pois ao mesmo tempo em que não logra superar esse embaraço, não consegue também abandonar seu projeto.

Na experiência traumática o tempo passado é renitente com relação ao presente, e como o passado não se distancia do tempo presente, a abertura ao porvir se dá regularmente na direção de mesmo futuro impossível de ser efetivado. Para dizer de outro modo, o tempo pessoal está fixado na experiência passada, e o trauma reprime a existência pessoal no tempo presente, constituindo-se em uma experiência circular presa na experiência do passado e que o paciente não consegue nem abandonar e nem superar.

O comportamento ambíguo do *ser no mundo* como um *ser* temporal é evidenciado através da descrição dos fenômenos patológicos, tanto no membro

¹⁸⁶ “Ma vie personnelle” (PhP, 2012, 113).

¹⁸⁷ “Ainsi apparaît autour de notre existence personnelle une marge d’existence *presque* impersonnelle (...) autour du monde humain que chacun de nous s’est fait un monde en général auquel il faut d’abord appartenir pour pouvoir s’enfermer dans le milieu particulier” (PhP, 2012, 113).

fantasma como na anosognose, revelando a experiência do “quase-presente”, ou ainda, “um antigo presente que não se decide a tornar-se passado”¹⁸⁸ (PhP, 1999, 127). Senão vejamos, em ambos os casos, tanto na sensação da presença do membro atualmente amputado, quanto no membro presente e não percebido, a percepção não é nem rememoração, nem imagem de um ato da consciência. Não está relacionada à dimensão da vontade do sujeito ou ainda a uma *cogitatio*, mas tem sua referência na dimensão do corpo habitual.

Na atmosfera pré-pessoal da existência corporal, o membro fantasma persiste em figurar certa gestualidade no comportamento do *ser no mundo*. Essa insistência da presença do membro fantasma não é abandonada, pois mantém na atmosfera da existência uma sedimentação corporal, uma familiaridade, que solicita a ação do membro corporal, mas que atualmente está ausente, não sendo possível efetivá-la. No caso da anosognose o membro presente não é envolvido nas ações no mundo, ou seja, não desenha operações no comportamento do *ser no mundo*, pois a adesão pré-pessoal do corpo no mundo não solicita o membro paralisado. Em resumo, enquanto o membro fantasma ainda conta no projeto do *ser no mundo*, o membro paralisado não é mais considerado na fisionomia do corpo que se engaja em ações no mundo. Em ambos os casos, a atitude existencial motivada pelo paciente situado no mundo reintegrará esse hiato a partir de sua história assentada no corpo habitual, aberta ao passado, podendo amplificar seu meio a partir do engajamento do corpo em situações atuais no mundo.

Na descrição da explicação do corpo pela fisiologia, Merleau-Ponty evidenciou a existência do *ser no mundo*, entrelaçando o fisiológico e o psicológico no movimento mesmo da atitude existencial. Não se trata de explicar a experiência do corpo por meio de uma investigação de um método indutivo e relaciona-la a termos exteriores do

¹⁸⁸ “Um ancien présent qui ne se decide pas à devenir passé” (PhP, 2012, 115).

pensamento objetivo, assentado na ordem do *em si* e do *para si*. A existência direciona o corpo ao mundo, em uma estrutura temporal que se fixa no presente - corpo atual, sem se fechar às experiências do passado - corpo habitual. A partir das dificuldades colocadas pela própria explicação objetiva da fisiologia, Merleau-Ponty realiza um primeiro deslocamento significativo em sua investigação filosófica sobre o corpo, ao exceder o corpo como objeto pela noção de *ser no mundo*, evidenciando as camadas dialéticas da existência e a estrutura do *corpo próprio*.

∴

Após problematizar a abordagem do corpo no campo da fisiologia, Merleau-Ponty aproxima-se das investigações da psicologia clássica e evidencia, novamente, embaraços desse modelo de análise com base no pensamento objetivo. Tendo como foco a psicologia clássica, é preciso mais uma vez interrogar a compreensão do corpo como *ser no mundo* e da experiência perceptiva das coisas mundanas, no sentido de superar o modelo dicotômico que exclui, por um lado, o sujeito, por outro, o objeto. Para tanto é preciso retomar a compreensão e a singularidade do *corpo próprio* e do objeto no momento da experiência perceptiva.

Como o objeto pode ser caracterizado? Eminentemente, por sua exterioridade. Ao ocupar uma determinada posição no espaço, o objeto torna-se visível e pode ser constituído, manipulado, modificado, examinado e controlado. Pela visibilidade de seus lados, mesmo quando alterada sua posição, o objeto mantém sua estrutura constante. Aproximando-se do horizonte perceptivo, tal objeto pode ser percorrido em sua presença. No caso de alguma oscilação desse campo de presença, por exemplo, através de seu distanciamento, pode tornar-se, novamente ausente. As faces de sua permanência

ou de sua ausência restituem sua presença oscilante, pois seus lados podem ser modificados de acordo com a movimentação do campo perceptivo.

Nesses termos o corpo pode ser compreendido como um objeto? Em relação aos objetos, o corpo possui a capacidade de fazer vibrar seu campo de presença. Desse modo, ao contrário de ocupar uma posição no espaço objetivo, o corpo coexiste e se relaciona com o mundo. Caracterizado pela permanência incondicional a mim mesmo, não posso observar meu corpo, nele mesmo, em todas as suas perspectivas, da mesma maneira que sou capaz de fazer com maior amplitude ao manipular os objetos do mundo. Também não posso desdobrá-lo em todas as perspectivas, pois sua existência é comigo, resistindo ao distanciamento de mim mesmo.

Se, por um lado, sou capaz de observar partes integrantes do corpo que se estruturam na composição de sua unidade, por outro lado, não sou capaz de observar o corpo em sua totalidade. Minha nuca, por exemplo, é um enigma para meus olhos. E se algumas das estruturas do corpo podem ser colocadas em uma quase-distância do campo visual, por exemplo, ao distanciar ao máximo as falanges de minha mão com relação aos meus olhos, elas não podem ser alongadas a tal ponto de desvencilharem-se da unidade do meu corpo.

Mas se utilizamos um objeto reluzente para observar estruturas distantes de nossos olhos, por exemplo, ao apoiar meu olhar em um espelho, é porque o objeto passa à condição de existência na relação com o corpo e não o contrário. Seu arranjo ambíguo inverte sua “função exploradora”¹⁸⁹ dos objetos no mundo, o que significa a emergência de “sensações duplas”¹⁹⁰, em registro da psicologia, característica do corpo tátil em ser capaz de tocar a si mesmo¹⁹¹. Essa ambiguidade delinea um modo de reflexão

¹⁸⁹ “fonction exploratrice” (PhP, 2012, 122).

¹⁹⁰ “sensations doubles” (PhP, 2012, 122).

¹⁹¹ “Esta análise do corpo, na *Phénoménologie de la perception*, requer um novo estatuto do saber. Para admitir que há um conhecimento do corpo, e até mesmo dispersos nele, um saber dos órgãos, do olho ou

vinculada ao *corpo próprio*, tendo o poder de arrebatá-la a si mesma em um duplo movimento de sinestesia: “quando toco minha mão direita com a mão esquerda, o objeto mão direita tem esta singular propriedade de sentir, ele também”¹⁹² (PhP, 1999, 137).

A psicologia clássica, construída pela linguagem objetiva, explica o movimento do corpo como “sensações cinestésicas”¹⁹³ para dar conta da globalidade do movimento do corpo em suas ações, conferindo a percepção dos objetos a partir de estímulos do próprio organismo em um trajeto mental. O corpo em movimento e suas relações estabelecidas com os objetos seriam mediados por um terceiro termo. No entanto Merleau-Ponty adverte que os psicólogos, ao objetivarem o percurso realizado pelo corpo em movimento em direção aos objetos, não abrem mão da intencionalidade original do corpo em movimento.

Desse modo, o movimento do corpo não percorre um itinerário objetivo a partir de um terceiro termo previamente dado, como a representação do corpo e do movimento. O *corpo próprio* é capaz de anteceder a situação final do movimento em sua relação com os objetos e com o mundo a partir de “relações mágicas”¹⁹⁴, pré-objetivas, desvinculadas de uma vontade do espírito ou de uma maquinaria hidráulica reguladoras da ação e do movimento.

Influenciada pela tradição da ciência cartesiana, a psicologia clássica, ao abordar as experiências do corpo, mesmo diante dos embaraços apresentados pelos fenômenos do corpo em movimento, não abandonou a perspectiva do *ser* universal e a categoria da representação. Ou seja, a psicologia clássica se manteve balizada pelos marcos da

da mão, devemos renunciar ao modelo de consciência como transparência a si mesma, prosseguindo até as formas mais perspicazes do pensamento como signos de uma articulação ao sensível e, em vez de uma entrega para a ficção de uma afeição transcendental, voltar-se para a descrição dos paradoxos da existência do mundo.” (LEFORT, 1978, 117). Tradução livre.

¹⁹² “Quand je touche ma main droite avec ma main gauche, l’objet mais droite a cette singulière propriété de sentir, lui aussi” (PhP, 2012, 122).

¹⁹³ “Sensations kinesthésiques” (PhP, 2012, 123).

¹⁹⁴ “Rapports magiques” (PhP, 2012, 123).

dicotomia do sujeito como fato psíquico e do corpo como objeto submetido às leis universais. O corpo como objeto da ciência deveria, portanto, ser explicado em sua totalidade, estruturado em uma representação mecânica, revelada em sua totalidade pelo conhecimento anatômico e fisiológico. Objeto absoluto capaz de ser verificado pelo observador, o método da dissecação poderia expor a verdade sobre o funcionamento último do corpo. Sua ambiguidade, por exemplo, nas “sensações duplas”, não era considerada um fato ou uma ruptura suficiente para que os psicólogos pudessem superar a noção de representação e de objeto.

O embaraço colocado ao psicólogo era ainda mais evidente do que tratamos na fisiologia mecanicista, pois em sua prática clínica o psicólogo refere-se à sua própria condição de existência que é corporal. Ao guiar-se pela noção de representação, o psicólogo acaba por relatar sua condição corporal no mundo em analogia ao objeto que buscava investigar. Assim sendo, é importante considerar que alguém de uma posição objetiva, a existência corporal do psicólogo encarna a experiência pré-objetiva. O corpo atual e o corpo habitual estabelecem “relações mágicas” consigo mesmo, enquanto *corpo próprio*, com o mundo, com os outros e com os objetos. Nessa condição relacional, o psicólogo não ocupa uma posição na qual está colocado lado a lado no espaço objetivo. O psicólogo não é um posicional, mas *ser no mundo* que coexiste e comunica. Seria preciso ao psicólogo, para superar os impasses colocados pelo pensamento objetivo, esposar as consequências filosóficas da experiência perceptiva do *corpo próprio* a partir de outra concepção de *ser*.

∴

Após acompanharmos a problematização apresentada ao longo desse tópico, tangenciada pelos embaraços da investigação da ciência na compreensão do corpo, notadamente, pelo prisma da fisiologia e da psicologia, quais texturas foram entrelaçadas por Merleau-Ponty para fundamentar seu modo de compreender o corpo? O corpo é descrito pelo filósofo não em termos mecanicistas, mas na relação com o mundo, com os outros e com as coisas mundanas. O corpo é *ser no mundo* e não resultado de mecanismos hidráulicos concatenados entre si, ou ainda, guiado por operações de uma *cogitatio*. Em sua projeção mundana, o corpo mobiliza camadas dialéticas, corpo atual e corpo habitual, que se articulam na ambiguidade da experiência mundana, que é, sincronicamente, espacial e temporal.

No sentido de dar espessura fenomenal ao *ser no mundo*, acompanharemos essa aventura do pensamento de Merleau-Ponty nos tópicos seguintes, ao retomar a descrição da existência do *corpo próprio* em suas modalidades de expressão, a partir da problematização da noção de espacialidade corporal, unidade do *corpo próprio*, da motricidade, do hábito, de expressões afetivas, da significação gestual da palavra e da abertura do *corpo próprio* ao *ser* temporal.

∴ **Modulações do *corpo próprio* no espaço**

A descrição das modalidades de expressão do corpo e o retorno à experiência vivida apresentam-se como um caminho para avançar na compreensão sobre o corpo enquanto *ser no mundo*. Para tanto, é preciso aproximar-se do problema do modo de organização do corpo ao realizar suas ações mundanas, no sentido de problematizar o

movimento do corpo a partir da noção de esquema corporal, considerada como uma “lei de constituição”¹⁹⁵ que poderia expressar “a unidade espacial e temporal, a unidade intersensorial ou a unidade sensorimotora do corpo”¹⁹⁶ (PhP, 1999, 145). Para tratar da espacialidade corporal será preciso manter no horizonte argumentativo formulações da ciência e suas consequências, na medida em que fundamentam tradicionalmente o conceito de esquema corporal. Será importante também recolocar o tema do movimento do corpo como intencionalidade operante, evidenciando a noção de motricidade e do hábito enquanto capacidade de alargamento do *ser no mundo*.

Por direito, em regime merleau-pontyano, a espacialidade do *corpo próprio* se organiza como sistema original em uma unidade procedente dos órgãos corporais, relacionados entre si e não sobrepostos¹⁹⁷, e que fundamentam a orientação imediata no espaço. O *corpo próprio* revela, nesses termos, uma estrutura espacial, uma “lei de constituição”, capaz de afirmar a totalidade do corpo no projeto do organismo, ao situar o sujeito em relação à sua espacialidade corporal e ao mundo¹⁹⁸. Há aqui um deslocamento significativo, passando de uma situação posicional do aglomerado corporal, para uma espacialidade situacional do *corpo próprio*. “O ‘esquema corporal’

¹⁹⁵ “Loi de constitution” (PhP, 2012, 129).

¹⁹⁶ “L’unité spatiale et temporelle, l’unité intersensorielle ou l’unité sensori-motrice du corps” (PhP, 2012, 129).

¹⁹⁷ Para explicar a organização da estrutura orgânica em um sistema sensorial que envolve receptores proprioceptivos e interoceptivos, a fisiologia clássica baseia-se na perspectiva associacionista. Nesse sistema funcional, estariam envolvidos fibras musculares e feixes nervosos para a localização da posição do corpo no espaço, associando a recepção dos estímulos externos pelos órgãos dos sentidos. O esquema corporal funcionaria, nesse modelo, pela associação de imagens que estariam preparadas para serem executadas conforme fossem solicitadas pela experiência. Extrapolando essa definição, a *Gestaltpsychologie* considera o esquema corporal como uma forma, na qual a totalidade do corpo como consciência global seria anterior às suas partes. No entanto, para Merleau-Ponty, afirmar o corpo como associação ou como forma não evidenciaria o modo como a totalidade corporal antecede a identificação do corpo como partes justapostas.

¹⁹⁸ “A experiência do próprio corpo é a prova de uma equivalência geral, da possibilidade de transposição de todas as suas dimensões, perceptivas e motoras, que não se apoiam na positividade de uma lei. Põe à prova uma unidade aberta, uma coesão sem princípio, uma expressividade recíproca das partes, que é exatamente correlativa desta unidade aberta e não tematizável, unidade de estilo em vez de sentido, que caracteriza um mundo” (BARBARAS, 2009, 116). Tradução livre.

é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo”¹⁹⁹ (PhP, 1999, 147). Essa forma de habitar o espaço diz respeito à experiência da percepção do corpo em sua singularidade, “uma posse indivisa”²⁰⁰, ao mesmo tempo em que se refere à experiência do corpo engajado em suas tarefas mundanas.

A espacialidade de situação do *corpo próprio* afirma sua unidade original e sua coexistência com as coisas que estão no espaço exterior. Há aqui duplo horizonte espacial, o do *corpo próprio* e o das coisas mundanas, diante das quais solicita seu engajamento, não como decomposição dos movimentos das partes corporais e análise das coisas do mundo, mas como “ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas”²⁰¹ (PhP, 1999, 146). Nessa relação entre figura e fundo²⁰² na qual não há um terceiro termo, a atitude do corpo em direção ao mundo não está previamente determinada, mas ganha espessura na realização de suas ações mundanas, pois na projeção desse duplo horizonte espacial há “zonas de não-ser”²⁰³ que, no entanto, podem se estender em “figuras privilegiadas”²⁰⁴ para o *corpo próprio*.

Se pela análise objetiva do espaço é possível estabelecer uma orientação posicional do corpo no mundo, a descrição da experiência do corpo não estaria subsumida a uma forma de explicação universal de espaço? A evidência de “figuras

¹⁹⁹ “Le ‘schéma corporel’ est finalement une manière d’exprimer que mon corps est au monde” (PhP, 2012, 130).

²⁰⁰ “Possession indivise” (PhP, 2012, 127).

²⁰¹ “L’ancrage du corps actif dans un objet, la situation du corps en face de ses tâches” (PhP, 2012, 130).

²⁰² É importante apontar para o interesse de Merleau-Ponty no que se refere às investigações da *Gestaltpsychologie*, e ao mesmo tempo, de sua aproximação crítica, por exemplo, no que se refere ao uso da noção de forma. “Nos trabalhos de Köhler e Koffka, manifesta a ideia de que é a nossa percepção que apreende as formas a partir de alguns aspectos fundamentais. Primeiro, enquanto totalidades organizadas. Depois, num segundo aspecto, essa concepção de totalidade é referendada pela ideia de campo e, ainda, a forma é percebida de um só golpe, de modo instantâneo. Por fim, como as formas não são constituídas pelo sujeito e não são elementos psicológicos, são concebidas num viés naturalista. (...). Se a teoria da Gestalt manifesta num primeiro momento, uma proximidade conceitual com a fenomenologia, ela se afasta desse viés quanto reduz a existência das formas às estruturas físicas. A perspectiva naturalista referendada pela ideia de campo se impõe, como indica Merleau-Ponty, quando a teoria da *Gestalt* pressupõe a existência de formas físicas puras, autônomas, objetivas e isentas de qualquer subjetividade” (FALABRETTI, 2006, 159 e 170).

²⁰³ “Zone du non-être” (PhP, 2012, 130).

²⁰⁴ “Figures privilégiées” (PhP, 2012, 130).

privilegiadas” na relação entre figura e fundo e a possibilidade de sua localização, ou ainda, a identificação de certos pontos em determinado horizonte pela ação do corpo no mundo, como, por exemplo, a partir de certo gesto corporal, não seriam justamente a afirmação do privilégio da noção objetiva de espaço? Para Merleau-Ponty a aplicação de categorias universais no espaço orientado tem como fundamento a situação concreta do corpo no mundo e em relação às coisas mundanas, o que implica que a possibilidade de localização objetiva do corpo no espaço é anterior, na medida em que o corpo habita o espaço e existe no mundo. O sentido explícito das noções objetivas do espaço orientado são categorias que tem como fundo a experiência do *corpo próprio* situado e em direção ao mundo. Nas palavras do filósofo, “longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo”²⁰⁵ (PhP, 1999, 149).

A astúcia da análise objetiva do espaço está em renunciar a experiência corporal da espacialidade, no sentido de afirmar a homogeneidade do espaço assentada em uma noção universal. No entanto, para Merleau-Ponty, é o “fermento dialético”²⁰⁶ do espaço corporal e o espaço exterior que fundamentam o espaço universal. O filósofo situa o corpo no mundo para fazer surgir “figuras privilegiadas”, sem negar as figuras de *não-ser* no campo de presença do *ser no mundo*. Retomando a experiência da visão, apresentada no início desse capítulo, é na “zona de corporeidade”²⁰⁷ que o movimento do olhar tem o poder de converter o que pode ser visto, sem negar a dimensão opaca e a indeterminação que permanece no horizonte de figura e fundo.

O movimento do corpo no mundo assume o espaço corporal e habita o espaço exterior caracterizando a espacialidade do *corpo próprio* como um “sistema prático”, no

²⁰⁵ “Loin que mon corps ne soit pour moi qu’un fragment de l’espace, il n’y aurait pas pour moi d’espace si je n’avais pas de corps” (PhP, 2012, 132).

²⁰⁶ “Ferment dialectique” (PhP, 2012, 131).

²⁰⁷ “Zone de corporéité” (PhP, 2012, 132).

qual suas ações em direção ao mundo privilegiam o desvelamento de certos objetos no duplo horizonte de figura e fundo, sem perder a indeterminação ou opacidade dessa estrutura. A ação do *corpo próprio* em movimento está, portanto, situada no mundo, enquanto atitude espaço-temporal, “ele os assume ativamente, retoma-os em sua significação original, que se esvai na banalidade das situações adquiridas”²⁰⁸ (PhP, 1999, 149).

Nesse contexto, o conceito de esquema corporal apresentado por Merleau-Ponty ganha densidade, pois não se limita a uma definição associacionista, nem mesmo se encerra na consciência global para a explicação das ações do *corpo próprio*. O esquema corporal relaciona corpo e espacialidade envolvendo o espaço corporal e o espaço exterior como um sistema de equivalências, tendo como horizonte de suas ações o projeto do organismo no mundo. A condição de horizonte verticaliza e ancora o corpo no mundo, sem perder o horizonte de indeterminação, ao mesmo tempo em que projeta uma “multidão de fios intencionais [que] partem do meu corpo em direção a ele”²⁰⁹ (PhP, 1999, 182).

É significativa, nesse cenário filosófico, a retomada por Merleau-Ponty do estudo do caso de Schneider²¹⁰, apresentado por Gelb e Goldstein, no sentido de problematizar a espacialidade do *corpo próprio* e a noção de esquema corporal. Ao se aproximar da concretude de casos patológicos, Merleau-Ponty não busca uma

²⁰⁸ “Il les assume activement, il les reprend dans leur signification originelle qui s’efface dans la banalité des situations acquises” (PhP, 2012, 132).

²⁰⁹ “Les directions principales et si de mon corps partent vers lui une multitude de fils intentionnels” (PhP, 2012, 163).

²¹⁰ Schneider foi um paciente ferido na região occipital do cérebro, atingido pela explosão de estilhaços de obus durante a Primeira Guerra Mundial, implicando em severos danos cerebrais, sem, no entanto, torna-lo incapaz de executar tarefas rotineiras. Schneider foi inicialmente diagnosticado com cegueira psíquica, caracterizada pela capacidade do paciente em ver, mas sendo incapaz de realizar a experiência perceptiva dos objetos. Schneider apresentava também alterações com relação à experiência do tocar, ao mesmo tempo em que era capaz de espantar um mosquito enquanto se comunicava, não conseguia realizar movimentos espontâneos. Schneider possuía ainda em seu comportamento certa morbidez em sua ação motora, levando-o a algumas limitações na realização de movimentos corporais. Para Merleau-Ponty, a condição corporal de Schneider potencializa evidenciar diferentes sentidos para a reflexão sobre o espaço corporal, o movimento e a temporalidade.

compreensão direta do corpo, através da dedução da presença pela ausência²¹¹. O filósofo procura descrever indiretamente a experiência do corpo, evidenciando um fundo comum, ou ainda, uma estrutura fundamental, nessas modalidades de existência do corpo no mundo. As descrições das patologias, destarte, nos dizem sobre o corpo e sua experiência no mundo quando consideradas como uma “reflexão sobre um irrefletido”²¹², variações irrefletidas das estruturas do corpo, evidenciando um modo de desvelamento indireto da experiência pré-objetiva encarnada no mundo²¹³.

Como podem ser descritos os movimentos e a espacialidade do corpo em Schneider? Como ele se comporta com relação ao seu corpo e se situa no mundo? Os movimentos realizados por Schneider tem sua referência em situações habituais e concretas na execução de seus movimentos, em sua relação com seu próprio corpo e com o mundo. Suas ações se restringem, em grande parte, a movimentos com significação prática, rotineiros, caracterizados como “movimentos concretos”²¹⁴, como segurar, apreender e pegar. No entanto, ele apresenta dificuldades em realizar, ou executa-os com muito esforço, “movimentos abstratos”²¹⁵ e espontâneos como apontar e mostrar. A identificação desses movimentos, concretos e abstratos, não se dá comumente no movimento humano em etapas diferentes, mas se estabelece em relações melódicas, recíprocas e dependentes.

A ênfase de Schneider na realização de “movimentos concretos” revela a dificuldade em encerrar a noção de espaço em um único sentido, qual seja, do corpo

²¹¹ Em sua reflexão sobre o corpo, a abordagem de Merleau-Ponty sobre os casos patológicos, por um lado, não encerra a patologia em uma ordem causal, determinada organicamente ou explicada e analisada com base no pensamento objetivo da ciência; por outro lado, não tem o sentido de polarizar o funcionamento do corpo entre normal e patológico. Não se trata de explicar o funcionamento normal do corpo pelo que seria o seu avesso. Nesse sentido, problematiza tanto as estruturas e suas variações presentes nas ações do corpo no mundo e encobertas pelo seu funcionamento habitual, como também reconhece a potência do corpo na reorganização de estruturas vitais, de significação e expressão na relação com o mundo, consigo e com o outro.

²¹² “Réflexion sur un irréléchi” (PhP, 2012, 10).

²¹³ Cf. Moutinho, 2006.

²¹⁴ “Mouvement concrets” (PhP, 2012, 133).

²¹⁵ “Mouvement abstraits” (PhP, 2012, 132).

como posicional e do mundo como objetividade. Se em seu movimento em direção ao mundo ele é capaz de pegar, mas, por outro lado, não é capaz de apontar, mostrar ou criar espontaneamente através de um movimento gratuito de expressão, a noção de espaço se revela em uma compreensão ambígua, seu sentido não termina com a explicação objetiva, ou com a representação de espaço. A capacidade em realizar “movimentos concretos” e sua dificuldade em realizar “movimentos abstratos” evidencia a ambiguidade da experiência do corpo no espaço.

É importante atentar que além de executar com eficiência movimentos que lhe são familiares e rotineiros, Schneider é capaz também de realizar outros “movimentos concretos”, sob a ordem de uma terceira pessoa, por exemplo, de seu médico. A partir desse comando, a execução do “movimento concreto” solicitado a Schneider é antecipada por uma preparação prévia do corpo. Schneider precisa apoiar seu corpo em um contexto atual para efetivar o movimento, o que revela sua dificuldade em deslocar a gestualidade desse mesmo movimento em uma situação que não seja real e presente.

Para dizer de outra maneira, Schneider não é capaz de tomar o movimento solicitado por uma situação imaginária, não consegue deslocar a execução do movimento de uma situação real para uma situação fictícia, nem mesmo é capaz de improvisar uma gestualidade durante a execução do movimento solicitado. Se o movimento é interrompido antes de ser finalizado, ele precisa retomá-lo como um “conjunto de *manipulanda*”²¹⁶, movê-los como signos, buscando as partes do seu corpo e preparando novamente o movimento desde o seu início. Nesse interim, “o próprio gesto perde seu caráter melódico que apresentava na vida usual e torna-se visivelmente

²¹⁶ “Ensemble de *manipulanda*” (PhP, 2012, 135).

uma soma de movimentos parciais laboriosamente postos lado a lado”²¹⁷ (PhP, 1999, 152).

Em seu modo de existência, a amplitude dos movimentos realizados por Schneider ocupa-se, eminentemente, de ações imperiosas e rotineiras, enclausuradas no tempo presente. Suas ações bem sucedidas são restringidas a atividades ordinárias em um meio concreto e atual. Com referência à ordem do fenomenal, seus movimentos são centrípetos. Para Schneider as ações do movimento tem seu fundo em um mundo dado e constituído, apresentando ações habituais e movimentos efetivos, mesmo quando recorre à utilização de objetos. O modo de realização de tarefas e os objetos envolvidos para sua execução norteiam a intencionalidade da ação, recrutam do corpo “movimentos necessários”²¹⁸, circunscritos à experiência imediata para sua consumação, mas que também apontam para certa abertura em sua resolução dentro de uma significação prática.

Ao considerar as formas de movimento apresentado por Schneider, como caracterizar a apropriação do espaço pelo movimento no sujeito que não está afetado por essas dimensões patológicas? Como podem ser descritas, tendo como referência certa normalidade da estrutura corporal, suas ações de movimento? Esse “sujeito normal”²¹⁹ tem a capacidade de, mesmo no movimento realizado sob o comando de outra pessoa, significá-lo como uma “situação de experiência”²²⁰, na medida em que é capaz de interromper o movimento e retoma-lo, sem precisar do apoio de uma recomposição intelectual da ação, e mesmo de sintetizar o gesto, a partir de seus núcleos significativos. Possui ainda a capacidade de construir situações fictícias e de se divertir e brincar com seu corpo, criando situações lúdicas e imaginárias seguidas de certa

²¹⁷ “Le geste lui-même perd le caractère mélodique qu’il offre dans la vie usuelle et devient visiblement une somme de mouvements partiels mis laborieusement bout à bout” (PhP, 2012, 135).

²¹⁸ “mouvements nécessaires” (PhP, 2012, 180).

²¹⁹ “sujet normal” (PhP, 2012, 134).

²²⁰ “situation d’expérience” (PhP, 2012, 134).

gestualidade. O “sujeito normal” está engajado em um meio concreto do mundo atual que mobiliza suas ações, mas seus movimentos não se fecham nessa concretude presente, sua potência corporal abre novos espaços, e dimensões temporais, para agir em direção a diferentes polos do mundo.

Para o “sujeito normal” os objetos apresentam-se como “polos de ação”²²¹. Os movimentos corporais relacionam-se com os objetos tanto de uma maneira habitual, por exemplo, a partir de determinada maneira de resolver uma tarefa efetiva, mas está aberto para o surgimento de novas possibilidades de ação, inclusive para além da significação prática. Contar com “movimentos abstratos” em seu horizonte, permite ao sujeito desviar-se do mundo atual e de suas tarefas familiares, através das virtualizações de situações, tanto em relação ao próprio corpo, como em relação aos objetos. Sua experiência do tocar constitui-se na amplitude de sua coexistência com o objeto, reintegrando a “presença carnal e sua facticidade”²²² ao objeto.

Quer dizer, na relação do *corpo próprio* no mundo, o “sujeito normal” tem seu corpo como um meio concreto e presente, em uma significação prática, mas não se encerra em sua atualidade, apontando para a potência de virtualização do movimento como capacidade de criação, ou seja, expressiva, tornando-o abstrato ao alongar o horizonte do possível, com relação às suas ações mundanas. Desse modo, o “movimento abstrato” relaciona-se com o mundo construído e no desdobramento do mundo dado, pela potencialidade virtual do movimento do *corpo próprio* em relação a si mesmo, ao mundo, ao outro ou em relação às coisas e situações percebidas.

O movimento do *corpo próprio* envolve, nesses termos, uma intencionalidade motora, compreendida como abertura para o mundo, na qual o fundo do movimento é imanente ao próprio movimento, não havendo separação entre percepção e movimento.

²²¹ “pôles d’action” (PhP, 2012, 136).

²²² “présence charnelle et sa facticité” (PhP, 2012, 139).

Percepção e movimento são contemporâneos, ou seja, “não há uma percepção seguida de movimento, a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo”²²³ (PhP, 1999, 160).

Como Merleau-Ponty descreve o “movimento abstrato”? O “movimento abstrato” é um movimento centrífugo e faz surgir o *não-ser*. A intenção do movimento não está encerrada no mundo atual, mas tem a capacidade de projetar virtualizações de possíveis como “função de projeção”²²⁴, a partir, por exemplo, de situações imaginárias, sem toma-las por reais, dificuldade apresentada por Schneider. No “movimento abstrato” a ação tem como polo o mundo. O *não-ser*, aberto pelo “movimento abstrato” e indeterminado, é uma modalidade de *ser no mundo* que se projeta ao futuro, invertendo uma situação imediata e “pela qual o sujeito do movimento prepara diante de si um espaço livre onde aquilo que não existe possa adquirir um semblante de existência”²²⁵ (PhP, 1999, 160).

É importante considerar que Schneider realiza ações bem sucedidas em suas experiências de movimento relacionadas aos “movimentos concretos” que lhe são habituais, no entanto, há experiências em que malogra na efetivação de suas ações. Se uma ordem para executar “movimentos abstratos” for apresentada a Schneider, ele é capaz de compreender seu sentido e teria a capacidade de realiza-la do ponto de vista motor, com certo esforço, na medida em que apresenta um estreito repertório de “movimentos concretos”. Mas porque ele não consegue realizar a tarefa solicitada? Seu obstáculo está em antecipar o término do movimento corporal que não lhe é habitual, ou ainda de projetar o movimento em um espaço vazio, aberto e indefinido. Ao mesmo tempo em que possui a significação do movimento enquanto representação e certa

²²³ “Il n’y a pas une perception suivie d’un mouvement, la perception et le mouvement forment un système qui se modifie comme un tout” (PhP, 2012, 141).

²²⁴ “fonction de projection” (PhP, 2012, 142).

²²⁵ “Par laquelle le sujet du mouvement ménage devant lui un espace libre où ce qui n’existe pas naturellement puisse prendre un semblant d’existence” (PhP, 2012, 142).

capacidade motora para realiza-la, não possui, por outro lado, a significação do movimento, na medida em que o movimento não tem expressão para ele. Quer dizer, Schneider possui a “significação intelectual”²²⁶ do movimento, mas não possui, no entanto, sua “significação motora” como intencionalidade operante em seu modo de se movimentar.

Possuir a “significação intelectual” do movimento e não realizar sua “significação motora”²²⁷ evidencia, em regime merleau-pontyano, tanto as variações no modo de espacialidade corporal, quanto a relação estrutural entre forma e conteúdo. Esses apontamentos deslocam a explicação da espacialidade do corpo tanto pela noção objetiva de espaço, quanto pela fundamentação do espaço por sua representação. No “sujeito normal” há uma unidade das formas de expressão relacionadas à espacialidade do corpo com seu polo direcionado para o mundo, no qual “o fundo do movimento não é uma representação associada ou ligada exteriormente ao próprio movimento, ele é imanente ao movimento, ele o anima e o mantém a cada momento”²²⁸ (PhP, 1999, 159).

A capacidade da representação do movimento por Schneider, ao consideramos a espacialidade do corpo, evidencia a relação entre forma e conteúdo. Na explicação mecânica ou na análise intelectual, mantem-se a ruptura entre a ordem do *em si* e a ordem do *para si*, através da qual corpo é afirmado como um autômato que pode ser desdobrado por uma pura consciência²²⁹. Entre a consciência, como sujeito, e o corpo,

²²⁶ “Signification intellectuelle” (PhP, 2012, 167).

²²⁷ “Signification motrice” (PhP, 2012, 178).

²²⁸ “Le fond du mouvement n’est pas une représentation associée ou liée extérieurement au mouvement lui-même, il est immanent au mouvement, il l’anime et le porte à chaque moment” (PhP, 2012, 141).

²²⁹ Na análise intelectualista é a pura essência da consciência que conhece os objetos do mundo e seus objetos. A variação da espacialidade corporal, por exemplo, entre o normal e o patológico, é somente no seu conteúdo, mas sua forma enquanto *cogito* permanece. A explicação causal, ao mesmo tempo em que considera a particularidade de cada comportamento patológico, restringe-o em uma determinada “região do comportamento” destacando-o de sua representação por uma “consciência simbólica”. Ambas operam pela distinção entre a forma e o conteúdo, constituindo categorias para compreender o movimento do corpo, ora privilegiando a dimensão transcendental do *cogito*, ora partindo da particularidade do comportamento em sua empiria.

como objeto, a representação do movimento é o meio termo para a realização do movimento.

Considerando a “essência concreta”²³⁰, Merleau-Ponty busca restituir a “dialética entre a forma e conteúdo”²³¹, na experiência da espacialidade mundana do *corpo próprio*, “uma relação que não seja nem a redução da forma ao conteúdo, nem a subsunção do conteúdo a uma forma autônoma”²³² (PhP, 1999, 177). Diferentemente do método indutivo utilizado na ciência para explicar de maneira causal o funcionamento do corpo por funções categoriais²³³, a experiência do corpo no mundo aponta para o “método espontâneo”²³⁴ revigorado pela relação de *Fundierung*²³⁵, recolocando os termos forma e conteúdo em uma relação dialética. Nessa relação recíproca e de dependência, a forma não está separada do conteúdo, “a forma integra-se

²³⁰ “essence concrète” (PhP, 2012, 158). “Nos moldes em que a filosofia merleau-pontyana se constrói, o problema da essência remete a uma questão de linguagem, de expressão e não mais de *ousia*, de substância. Deste ponto de vista, ela não constitui um terceiro termo entre sujeito e objeto. Ela não é uma construção mental que opera como um índice de objetos intra e extramentais, meus e alheios. Merleau-Ponty se vale então da noção *essência concreta*. Quando a análise intelectualista faz a ‘função simbólica’ ou ‘de representação’ repousar sobre si mesma, ela a destaca dos materiais nos quais ela se realiza. O que, entretanto, o filósofo francês quer com esta noção de essência concreta é demonstrar que na verdade só encontramos ‘essências materialmente preenchidas’. A passagem da ordem da existência à ordem do valor feita no intelectualismo equivale a uma abstração, pois nela a variedade dos fenômenos torna-se insignificante e incompreensível. A pretensão merleau-pontyana é a de eliminar esta distinção entre os dados sensíveis e a sua significação. Dizer que a essência é concreta ou que ela é encarnada significa dar ao singular o valor que ele tem e tirar do essencial o peso de imutável e definitivo que a tradição nele colocou. Significa também, reconhecer que a essência não vem de um ‘céu transcendental’ para esquematizar e organizar os dados da sensibilidade. Ela brota junto com eles, numa necessária contingência.” (FERREIRA, 2012, 94-95).

²³¹ “dialectique de la forme et du contenu” (PhP, 2012, 160).

²³² “un rapport qui ne soit ni la réduction de la forme au contenu, ni la subsomption du contenu sous une forme autonome” (PhP, 2012, 159).

²³³ Por exemplo, modelo de explicação em que a cegueira psíquica de Schneider seria colocada como causa ou consequência de seus distúrbios, incluindo sua dificuldade em efetuar “movimentos abstratos”.

²³⁴ “méthode spontanée” (PhP, 2012, 160).

²³⁵ Considerando o campo da fenomenologia, Merleau-Ponty acentua o sentido dialético do conceito de *Fundierung*, portanto, de reciprocidade e dependência entre o termo fundado e o termo fundante. “O termo fundante – o tempo, o irrefletido, o fato, a linguagem, a percepção – é primeiro no sentido em que o fundado se apresenta como uma determinação ou uma explicação do fundante, o que lhe proíbe algum dia de reabsorvê-lo, e todavia, o fundante não é o primeiro no sentido empirista e o fundado não é simplesmente derivado dele, já que é através do fundado que o fundante se manifesta” (PhP, 454, 527).

a si mesma o conteúdo, a tal ponto que, finalmente, ele parece um simples modo dela mesma”²³⁶ (PhP, 1999, 178).

Para compreender essa relação é preciso retornar ao caso de Schneider. O paciente mantém a “significação intelectual”, mas não apresenta uma “significação motora”. Pensamento e movimento encontram-se separados em Schneider, ele não apresenta, como no “sujeito normal”, fluência e melodia em suas ações, no entanto, do ponto de vista intelectual seu pensamento não perdeu a capacidade de compreensão, sendo capaz de submeter dados concretos à análise categorial.

Para Merleau-Ponty, o pensamento na experiência situada no mundo tem sua gênese em uma “evidência antepredicativa”²³⁷, como *ser no mundo* seu sentido primordial tem sua fundação na experiência perceptiva do *mundo vivido* e somente em um segundo sentido passa a contar como “mundos adquiridos”²³⁸. O “método espontâneo”²³⁹, característico da experiência do pensamento, refere-se ao duplo movimento de criação e abandono, ao mesmo tempo faz surgir novos modos de expressão; ao retomar o adquirido, também é capaz de abandonar o que foi criado.

Nesse movimento dialético de “sedimentação”²⁴⁰ o adquirido, carregado de sentido, passa a ter seu sentido restituído no presente em uma nova experiência de pensamento. Nesse movimento, o pensamento adquirido não funciona como princípio absoluto. Considerando o quadro de Schneider, é importante ressaltarmos que em processos patológicos, a abertura para fazer surgir formas de significação é mais estreita e o abandono de ações habituais é menos comum. No entanto, “o adquirido só está

²³⁶ “La forme s’intègre le contenu au point qu’il apparaît pour finir comme un simple mode d’elle-même” (PhP, 2012, 159).

²³⁷ “L’évidence atéprédicative” (PhP, 2012, 162).

²³⁸ “mondes acquis” (PhP, 2012, 163).

²³⁹ “méthode spontanée” (PhP, 2012, 164).

²⁴⁰ “Sédimentation” (PhP, 2012, 163).

verdadeiramente adquirido se é retomado em um novo movimento de pensamento, e um pensamento só está situado se ele mesmo assume sua situação”²⁴¹ (PhP, 1999, 183).

Nesses termos, a dificuldade apresentada por Schneider está em relacionar em sua existência, forma e conteúdo, revelando certo estreitamento em seu campo perceptivo, uma rigidez de significação na relação consigo mesmo e com as diversas possibilidades de relações mundanas. A retomada do movimento pelo pensamento ressalta em Schneider a ausência da dilatação de sua percepção em movimento. A significação retesada dessa relação só se constitui para o paciente como interpretação metódica de um mundo dado, precedido pela análise. Em outras palavras, em termos de uma “análise existencial”²⁴², Schneider antecipa sua ação de movimento pelo pensamento, mas não é capaz de vivenciar a espacialidade do seu corpo no mundo, nem de estabelecer relações de coexistência. A experiência dos objetos e do outro não é significativa, “para ele o mundo não tem mais fisionomia”²⁴³ (PhP, 1999, 185).

Por outro lado, a espontaneidade da percepção no corpo “normal”, articula na existência sensibilidade e significação em uma relação melódica, ou ainda, no movimento dialético de sedimentação entre forma e conteúdo. Para o “sujeito normal” a percepção tem expressão, sua dinâmica é imediatamente movimento em direção ao mundo, quer dizer, a percepção já estiliza em sua comunicação com o mundo. Em uma relação de coexistência, no solo da essência concreta dessa comunicação, a espontaneidade da percepção estabelece relações contemporâneas de significação com o mundo, com os outros e com os objetos, modalizando intenções e motivações do sujeito em seu engajamento no campo perceptivo.

²⁴¹ “L’acquis n’est vraiment acquis que s’il est repris dans un nouveau mouvement de pensée et une pensée n’est située que si elle assume elle-même sa situation” (PhP, 2012, 163).

²⁴² “analyse existentielle” (PhP, 2012, 170).

²⁴³ “le monde n’a plus pour lui de *physionomie*” (PhP, 2012, 165).

Na descrição da relação entre pensamento e movimento, tanto em Schneider como na experiência espontânea da percepção, Merleau-Ponty destaca a dificuldade da explicação empírica e da análise intelectual e afirma a “análise existencial” do *ser no mundo*. Ressaltamos que nessa descrição, a própria atividade da consciência tem seu solo na existência, ou seja, a existência não se realiza a partir de uma atividade cognoscente do sujeito constituinte, mas afirma-se na unidade da “significação intelectual” e da “significação motora”, na relação entre sensibilidade e significação, na espacialidade do corpo e em sua temporalidade, que tem suas raízes na vida perceptiva e na rede mundana.

Nesse arranjo existencial, a unidade da existência do corpo no mundo é sustentada por um “arco intencional que projeta em torno de nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes, que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos”²⁴⁴ (PhP, 1999, 190). No movimento espontâneo da percepção, o *corpo próprio* tem no presente a capacidade de retomar significações do passado, apontar e abrir-se para novas possibilidades no futuro colocando-se em situação no mundo. É justamente esse movimento melódico da existência que Schneider não apresenta. Como o movimento intencional não está expresso em suas ações mundanas, o paciente acaba por ser prisioneiro da eternidade do presente. Nesse quadro, o passado e o futuro se apresentam como dados a serem submetidos à análise categorial.

A espacialidade do *corpo próprio* tem seu sentido, destarte, na ação intencional do corpo em movimento e em sua direção ao mundo, atividade que envolve a potência perceptiva do corpo e as experiências motoras no espaço e no tempo. “O movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente,

²⁴⁴ “Arc intentionnel qui projete autour de nous notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique, notre avenir, notre milieu humain, notre situation morale, ou plutôt, qui fait que nous soyons situés sous tous ces rapports” (PhP, 2012, 170).

retoma-os em sua significação original, que se esvai na banalidade das situações adquiridas”²⁴⁵ (PhP, 1999, 149). Nessa relação, a expressão da motricidade como intencionalidade original e originária do corpo no mundo é potencializada pelo movimento intencional da existência do *corpo próprio*, sujeito da percepção, fundado em um saber pré-teorético, capaz de realizar por suas ações, simultaneamente, habituais e virtuais, movimentos da ordem do concreto e do abstrato²⁴⁶.

Na relação entre o espaço corporal e a motricidade, Merleau-Ponty identifica a potencialidade presente na ação do corpo como uma intencionalidade operante²⁴⁷, ou seja, um modo de saber operacionalizado pelo movimento. Tal intencionalidade motora está aquém de uma explicação nos moldes da fisiologia mecanicista ou da psicologia intelectualista. A intencionalidade não é, nesses termos, um puro pensamento, isto é, “ela não se efetua na transparência de uma consciência, e que ela toma por adquirido todo o saber latente que meu corpo tem de si mesmo”²⁴⁸ (PhP, 1999, 312). Ao considerar a intencionalidade desde a motricidade, Merleau-Ponty apresenta a relação entre corpo e consciência aquém da transcendência ativa da consciência.

Desse modo, na experiência do *corpo próprio* o “arco intencional” situa o sujeito da percepção enquanto unidade que articula percepção, movimento, inteligência, pensamento, linguagem, desejo e liberdade, condição existencial em que a motricidade é intencionalidade original do *ser no mundo*. Nessa unidade, a motricidade não é

²⁴⁵ “Le mouvement ne se contente pas de subir l’espace et le temp, il les assume activement, il les reprend dans leur signification originelle qui s’efface dans la banalité des situations acquises” (PhP, 2012, 132).

²⁴⁶ No que se refere à potencialidade do movimento, “Merleau-Ponty também pode dizer que a consciência é um ‘eu posso’, mas não é para concluir que o ser do movimento é o *cogito*. É claro que a experiência do esforço pelo qual nós movemos nossos corpos é originária e irredutível. A motricidade é, com todo rigor, a maneira específica do corpo ‘saber’ do objeto, visar, desde que esta visada não se confunda com uma representação” (BARBARAS, 2009, 118).

²⁴⁷ “A fenomenologia da percepção recusa a intencionalidade de ato porque o mundo se apresenta originariamente ao sujeito de modo ambíguo e a reflexão não deve eclipsar essa ambiguidade, o que significa, para Merleau-Ponty, que a apreensão do mundo deve ser compreendida com a intencionalidade operante” (RAMOS, 2013, 106).

²⁴⁸ “N’est pas une pensée, nous voulons dire qu’elle ne s’effectue pas dans la transparence d’une conscience et qu’elle prend pour acquis tout le savoir latente qu’a mon corps de lui-même” (PhP, 2012, 279).

prisioneira da consciência, ao mesmo tempo em que a consciência não é a afirmação de um “eu penso”, mas “é o ser para a coisa”²⁴⁹, um “eu posso” encarnado no corpo, que, por sua vez, está ancorado no mundo.

Considerando o espectro das filosofias reflexivas, Merleau-Ponty, ao encarnar a consciência no *corpo próprio*, aponta para uma inversão significativa do pensamento e sua relação com o movimento e com o espaço corporal, no momento mesmo da ação perceptiva no fluxo do *ser* temporal. Aqui, a consciência não é compreendida como “uma soma de fatos psíquicos”²⁵⁰, nem mesmo como uma “função de representação”²⁵¹. Por sua vez, a realização do movimento não é uma síntese da consciência como transcendência ativa, pois o movimento não é a condução ou o deslocamento do corpo para um lugar determinado pela consciência.

Considerando a intencionalidade motora como uma modulação da experiência perceptiva do corpo como Merleau-Ponty projeta a noção de motricidade? Quais suas implicações? Ao evidenciar o “eu posso” enquanto projeto motor no mundo, a consciência invade o corpo e a experiência do corpo fenomenal é vivida incondicionalmente no espaço e simultaneamente no tempo. O corpo “*habita* o espaço e o tempo”²⁵², na medida em que as ações mundanas do corpo irradiam-se e ganham espessura espacialmente e na temporalidade. Longe de ser a ação do pensamento sobre o corpo ou ainda a realização de certa representação do movimento, a motricidade é a fenomenalização do poder corporal no mundo.

Nessa compreensão, a intencionalidade motora materializa-se no tempo, através da qual o corpo em movimento consagra hiatos da memória, no fluxo do presente e do futuro. Em toda a extensão da motricidade, o passado e o futuro, respectivamente, como

²⁴⁹ “Est l’être à la chose” (PhP, 2012, 173).

²⁵⁰ “Somme de faits psychiques” (PhP, 2012, 170).

²⁵¹ “Fonction de représentation” (PhP, 2012, 170).

²⁵² “*habite* l’espace et le temps” (PhP, 2012, 174).

escoamento e retenção, e por vir e protensão, são fundados, apreendidos e contraídos no presente. A ação corporal no presente revela a retenção e a protensão, na medida em que “o presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, (...). Com o futuro iminente, tenho o horizonte de passado que o envolverá, tenho, portanto, meu presente efetivo como passado desse futuro”²⁵³ (PhP, 1999, 106).

Nesse cenário, é relevante evidenciar que a motricidade do *ser no mundo*, tendo como sistema de equivalência a espacialidade do *corpo próprio* e a temporalidade da experiência perceptiva, envolve-se em um processo de aprendizagem sistemático na ordem da experiência vivida. Em termos filosóficos, com relação à motricidade, a dialética do corpo atual e do corpo habitual, bem como a abertura do corpo ao *não-ser*, tem sua referência na dimensão da aprendizagem do *ser no mundo*. Nesse processo que é dinâmico, o *corpo próprio* carrega a potência de moldar seu esquema corporal a partir desse sistema de equivalência, apreendendo e reorganizando significações em direção ao mundo. Trata-se de um saber modulado pela motricidade e caracterizado pelo hábito.

No campo da motricidade, como o hábito pode ser compreendido? O hábito como ação, motricidade, ou ainda, como intencionalidade operante, é um recurso corporal, uma forma de compreensão do corpo que se apresenta às solicitações do mundo. Trata-se de ações perceptivo-motoras que são constantemente mobilizadas pelas situações mundanas que convocam e modulam movimentos corporais para a solução de um problema colocado. Nas palavras de Merleau-Ponty, “o hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar nossa existência anexando a nós novos instrumentos”²⁵⁴ (PhP, 1999, 199). Quer dizer, são poderes do corpo engajados e

²⁵³ “Le présent tient encore dans sa main le passé immédiat, sans le poser en objet (...). Avec l’avenir imminent, j’ai l’horizon de passé qui l’entourera, j’ai donc mon présent effectif comme passe de cet avenir” (PhP, 2012, 97).

²⁵⁴ “L’habitude exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer d’existence en nous annexant de nouveaux instruments” (PhP, 2012, 179).

operantes no mundo e capazes de reorganizar o esquema corporal na relação mundana do sujeito encarnado.

Essa potência corporal não se encerra em reflexos condicionados no padrão estímulo-resposta, em atos de entendimento, nem mesmo pela representação dos movimentos do corpo na substituição do sensível pela ideia. No desenvolvimento de habilidades em sua relação ao próprio corpo e ao mundo, o movimento e sua significação são compreendidos e apreendidos pelo corpo. A modulação do corpo atravessado pelo hábito apresenta a capacidade, inclusive, de dilatar o corpo ao anexar objetos mundanos em suas ações. Nesse acoplamento o corpo habita e se instala nos objetos, ampliando suas significações e seus modos de existência, o que inclui variações expressivas do corpo no mundo.

Na apreensão do hábito enquanto um saber do corpo implicado na intencionalidade do movimento e na significação do mundo que modula formas de expressão, o movimento perceptivo realiza modulações da motricidade pela “fisionomia dos conjuntos”²⁵⁵ no sistema de coexistência do corpo com o mundo. Trata de uma compreensão corporal que se dá no sentido de significar o movimento ao “experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação”²⁵⁶ (PhP, 1999, 200).

A modulação do movimento pela motricidade concretiza a experiência perceptiva do movimento, através da qual “a cada momento do movimento experimento a realização de uma intenção (...) não enquanto ideia ou mesmo enquanto objeto, mas enquanto parte presente e real de meu corpo vivo”²⁵⁷ (PhP, 1999, 200). Na gênese do movimento, compreendido como ação que não cessa de se lançar ao mundo e do mundo

²⁵⁵ “Physionomie des ensemble” (PhP, 2012, 179).

²⁵⁶ “Éprouver l’accord entre ce que nous vision et ce que est donné, entre l’intention et l’effectuation” (PhP, 2012, 180).

²⁵⁷ “J’éprouver à chaque moment du mouvement la réalisation d’une intention (...) pas (...) comme idée ou même objet, mais comme partie présent et réelle de mon corps vivant” (PhP, 2012, 180).

que solicita o engajamento do *corpo próprio*, afirma-se a intencionalidade operante que motiva o sujeito na realização de suas ações e investe no corpo e nos objetos uma dimensão emocional tornando-os um sistema relacional e estabelecendo modalidades de expressão.

O hábito revela modos de expressão do *corpo próprio* no mundo, não somente como um espaço expressivo na relação com o movimento já adquirido, mas como gênese do próprio movimento de expressão. Seu potencial de expressão é fundamento na abertura de novos sentidos, para fazer surgir novas significações. “Diz-se que o corpo compreendeu e o hábito está adquirido quando ele se deixou penetrar por uma significação nova, quando assimilou a si um novo núcleo significativo”²⁵⁸ (PhP, 1999, 203). O hábito é, nesses termos, uma modulação do engajamento da existência do corpo no mundo como expressão.

Nessa relação, o sentido expresso pela motricidade tem a potencialidade de secretar novas formas de compreensão, não mais cativa ao ato de entendimento, mas relacionadas ao corpo como movimento expressivo. A descrição da diversidade de modos de movimento, a unidade do “arco intencional”, a relação entre espacialidade do corpo e intencionalidade do *ser no mundo*, a unidade entre percepção, movimento e pensamento, resignificam a noção de sentido, não mais como consciência universal que antecipadamente o constituiria, mas do corpo como “núcleo significativo” que realiza o entrelaçamento entre essência e existência, forma e conteúdo, sentido e significado através do movimento espontâneo da percepção.

²⁵⁸ “On dit que le corps a compris et l’habitude est acquise lorsqu’il s’est laissé pénétrer par une signification nouvelle, lorsqu’il s’est assimilé un nouveau noyau significatif” (PhP, 2012, 182).

∴

Ao longo desse tópico, buscamos acompanhar a reflexão merleau-pontyana sobre o corpo, notadamente, no que diz respeito ao esquema corporal como um modo original de sua organização. No sentido, acompanhamos a reflexão de Merleau-Ponty sobre alguns casos de situações patológicas. Ao retomarmos as patologias não foi no sentido comparar o comportamento entre o corpo “normal” e o estado de doença. Não se tratou, ainda, de estabelecer uma relação direta na qual seria possível deduzir o normal do patológico. Ao nos aproximarmos desses diferentes modos de existência, buscamos evidenciar funções fundamentais na experiência da espacialidade, da motricidade e do hábito do *corpo próprio* em suas ações mundanas.

Para tanto, ao longo do tópico de nossa investigação, evidenciamos a estrutura melódica entre “movimentos concretos” e “movimentos abstratos”, entre “significação intelectual” e “significação motora”, articulando-se na composição da espontaneidade do movimento perceptivo, problematizando, por sua vez, a noção de espacialidade corporal, com ênfase no esquema corporal, na motricidade e no hábito. É preciso ainda esgarçar essa textura corporal, no acontecimento mundano, ressaltando modulações da unidade do *corpo próprio* com o mundo, a partir de expressões do corpo fenomenal no campo da sexualidade, da linguagem e na relação com o *ser* temporal.

∴ A unidade do *corpo próprio*: afetividade, linguagem e temporalidade

Nesse momento de nossa investigação, sobre a expressão do corpo na filosofia de Merleau-Ponty, é importante destacar as modulações do corpo no mundo apontadas pelo filósofo contemporâneo, no sentido de superar o modelo cartesiano, a dicotomia

entre sujeito e objeto e adensar em sua proposta filosófica sobre o tema do corpo. É preciso não perder de vista, considerando o horizonte fenomenológico, que a projeção do *corpo próprio* no mundo tem a potência de sua modulação expressiva na condição afetiva do corpo, em termos de sexualidade, na significação gestual da palavra, como linguagem, e de sua capacidade expressiva vinculada ao fluxo da temporalidade. A seguir, destacaremos essas formas de expressão.

Para Merleau-Ponty, de um ponto de vista original, “não estou diante do meu corpo”, “sou meu corpo”²⁵⁹. Visto que o corpo não está contido no espaço, mas habita o espaço, essa assertiva se consolida na descrição da experiência perceptiva, na expressão do *corpo próprio* no mundo e solicita a restituição do tema da existência na compreensão da espacialidade corporal. Reordena-se desse modo a gênese perceptiva ao considerar a existência na experiência, deslocando o princípio invariante da percepção do espaço objetivo na definição do objeto percebido, para as variações da espacialidade do *ser no mundo*, modulações da existência, sintetizadas na unidade corporal.

Como se estabelece a relação interna das diferentes partes do corpo e seus desdobramentos no mundo? Como os sentidos se relacionam com os objetos exteriores possibilitando as ações do corpo? Para Merleau-Ponty, a espacialidade do corpo no mundo e suas potencialidades visual, tátil e motora tem sua síntese no *corpo próprio*, operando uma unidade que envolve a equivalência intersensorial do corpo ao projetar suas ações no mundo. Nas palavras do fenomenólogo, “o corpo próprio nos ensina um modo de unidade que não é a subsunção a uma lei”²⁶⁰ (PhP, 1999, 207), mas a afirmação de uma unidade corporal que se estabelece em um sistema imediato de “equivalência intersensorial”²⁶¹. Nessa equivalência, tecida pela unidade corporal,

²⁵⁹ “Je ne suis pas devant mon corps (...) je suis mon corps” (PhP, 2012, 186).

²⁶⁰ “le corps propre nous enseigne un mode d’unité qui n’est pas la subsomption sous une loi” (PhP, 2012, 186).

²⁶¹ “Équivalence intersensorielle” (PhP, 2012, 186).

configuram-se desdobramentos e variações expressivas do corpo no mundo, afirmando uma intencionalidade que é, ao mesmo tempo, motora e perceptiva.

A singular unidade do *corpo próprio*, assentada no esquema corporal, na síntese espacial e temporal²⁶², revela um estilo e uma fisionomia própria. O corpo como sujeito da percepção não institui o objeto perceptivo no mundo, representando-o como na atividade do sujeito epistemológico, mas se coloca como referência e em relação às coisas mundanas. Suas modalidades de existência são desprovidas de uma verdade invariável e objetiva, alternando seu estilo perceptivo. Nessa atividade perceptiva, os sentidos da expressão não se separam dos significados expressos, forma e conteúdo são constituídos em relação.

De modo similar à obra de arte, o *corpo próprio* “é um nó de significações vivas e não uma lei de um certo número de termos co-variantes”²⁶³ (PhP, 1999, 210). Senão vejamos, na pintura, no poema ou no romance a unidade da obra de arte revela certa fisionomia, um campo fenomênico e ao mesmo tempo variações em sua expressão. O conteúdo solicita uma forma e a forma se realiza no conteúdo, a expressão dos modos de ser da obra não é distinta do que é expresso. A gênese de sua significação não é primeiramente no campo da ideia, mas se faz desde a experiência perceptiva que já estiliza. Analogamente, o *corpo próprio* como *ser no mundo* é um estilo singular de existência, experiência vivida na qual não é possível separar a expressão do expresso, pois na intencionalidade operante do movimento oral sua ação já é expressão.

²⁶² É importante atentar que a síntese merleau-pontyana se dá em um movimento aberto e inacabado, na medida em que “a síntese não é dada a priori, não é feita pela consciência, mas que, ao contrário, deve ser realizada a cada instante (...) é o próprio movimento que realiza sua síntese, justamente por isso ele é temporal” (MOUTINHO, 2006, 135).

²⁶³ “Un noeud de significations vivantes et non pas la loi d’un certain nombre de termes covariants” (PhP, 2012, 188).

Como um “sistema de potências motoras ou perceptivas, nosso corpo não é objeto para um ‘eu penso’: ele é um conjunto de significações vividas”²⁶⁴ (PhP, 1999, 212). O movimento do olhar, por exemplo, estiliza em seu alcance e poder de deslizamento e fixação potencializado em sua capacidade, ao mesmo tempo motora e perceptiva, de interrogar as coisas no mundo. O olhar modula a potência da visão e a percepção já estiliza certa maneira de fazer vibrar as coisas, em sua coexistência no mundo. Quer dizer, vejo as coisas enquanto as olho, ou ainda, vejo mais ou menos as coisas na medida em que meu olhar as interroga. A aproximação e o distanciamento dessa experiência perceptiva tem seu fundamento na síntese do *corpo próprio* que, ao se lançar em uma nova vivência corporal, abre-se para a experiência e reestrutura, mesmo na oscilação da variação, um novo equilíbrio em seu esquema corporal.

∴

Em se tratando da experiência perceptiva, a unidade do *corpo próprio* também tem sua expressão modulada pela condição da *afetividade*. Se o olhar modula as coisas na experiência mundana, a sexualidade, também, projeta o corpo no mundo. No sentido de evidenciar “a função primordial pela qual fazemos existir para nós”²⁶⁵ (PhP, 1999, 213), Merleau-Ponty aproxima-se da experiência da afetividade tendo como horizonte a sexualidade. Mas qual a intenção do filósofo ao tratar a questão da sexualidade? Ao restituir a condição de existência ao corpo, o filósofo busca deslocar a compreensão de sexualidade como representação ou automatismo para o campo da expressão do corpo ancorado no mundo. Sendo assim, através da singularidade da experiência afetiva, o

²⁶⁴ “Système de puissances motrices ou de puissances perceptives, nore corps n’est pas objet pour un ‘je pense’: c’est un ensemble de significations vécues qui va vers son équilibre” (PhP, 2012, 190).

²⁶⁵ “La fonction primordiale par laquelle nous faisons exister pour nous” (PhP, 2012, 191).

filósofo destaca a possibilidade de descrição do *ser no mundo*, ao evidenciar como as coisas passam a existir: “a gênese do ser para nós”²⁶⁶.

Na afetividade “um Eros ou uma Libido”²⁶⁷ opera como significação sexual, intencionalidade original imanente às variações do *ser no mundo*. Trata-se de uma significação que engaja o corpo em uma situação afetiva e tem sua gênese na relação mobilizadora do desejo, operador que afirma o outro e articula os corpos na coexistência com o mundo. Merleau-Ponty desloca a expressão da afetividade de uma significação intelectual como pura consciência ou pensamento da experiência, para uma intencionalidade original que está engajada no “movimento geral da existência”²⁶⁸. Nesse sentido, a afetividade não seria um signo que indicaria a significação, mas é expressão da gênese do *ser no mundo*.

Ao evidenciar a sexualidade como potência expressiva do *ser no mundo*, Merleau-Ponty se aproxima das investigações da psicanálise²⁶⁹ problematizando o que se entende por sexualidade. Destacamos que o fenomenólogo francês não reduz a sexualidade ao ato de consciência, nem aos órgãos genitais. A libido não é, destarte, uma determinação *a priori*. A sexualidade é significação erótica do corpo como expressão da existência pessoal, retomada desde a existência anônima. A condição

²⁶⁶ “La genèse de l’être pour nous” (PhP, 2012, 191).

²⁶⁷ “Un Eros ou une Libido” (PhP, 2012, 193).

²⁶⁸ “Mouvement general de l’existence” (PhP, 2012, 194).

²⁶⁹ Merleau-Ponty reconhece o esforço da psicanálise em se desfazer de uma compreensão da subjetividade fundamentada na atividade autônoma da consciência, no entanto, mantém uma relação crítica com alguns de seus desdobramentos, principalmente no que se refere à aproximação com o pensamento objetivo. “A psicanálise desintegra a concepção clássica de subjetividade, baseada na ideia de um *eu plano* em plena posse de si mesmo, e passa a investigar domínios tradicionalmente negligenciados de existências subjetivas, tais como aqueles de comportamentos irracionais, desejos e memórias, domínios que não se submetem às decisões ativas dos sujeitos. Merleau-Ponty considera que tal investigação, em vez de apontar para a renovação de alguns dos conceitos basilares de nossa cultura (tais como ‘sujeito’, ‘intenção’, ‘consciência’), pode agravar a crise gerada pela dissociação dos cânones conceituais clássicos. Esse agravamento decorreria de uma certa interpretação da prática psicanalítica: após recensar os principais mecanismos pelos quais as camadas inconscientes influenciam o agir subjetivo, técnicas de intervenção gerais seriam desenvolvidas para desarticular ou minimizar tal influência. Desse modo, julga Merleau-Ponty, a psicanálise reproduz os vícios do objetivismo, pois se dirige para um pretensão objeto autônomo (o inconsciente), que seria adequadamente apreendido pelas técnicas terapêuticas” (FERRAZ, 2009, 190-161).

corporal anônima articulada à singularidade da existência do sujeito e a sua condição biológica revela um poder do *corpo próprio* que projeta “sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros”²⁷⁰ (PhP, 1999, 219).

No sentido de aproximar a questão da afetividade ao mundo da vida, a modulação da expressão no campo da sexualidade é descrita por Merleau-Ponty tendo como referência um caso de afonia, motivado por um fundo afetivo. Trata-se de uma paciente que, ao ser proibida, por sua mãe, de encontrar o rapaz que ama, passa a apresentar como sintomas a dificuldade de dormir, de se alimentar e chega a perder sua capacidade de falar. A expressão da afonia da moça diz respeito a certa retração na capacidade de sua abertura com o mundo e com os outros. A afonia passa a ser uma modulação do corpo, ou seja, é a condição corporal própria da moça. A significação geral desse sintoma retoma dimensões do corpo no mundo, pois seu engajamento na existência diz respeito ao reconhecimento do outro e relaciona-se com a temporalidade.

O sintoma como “signo não indica apenas suas significação, ele é habitado por ela; de certa maneira ele é aquilo que significa”²⁷¹ (PhP, 1999, 222-223). O sintoma não é somente um sinal ou uma marca, mas a própria expressão da afonia. No corpo fenomenal não há ruptura entre expresso e expressão, signo e significado. Quer dizer, enquanto expressão, a afonia não é nem representação de um ato de consciência, nem distúrbio de ordem orgânica mecânica, mas uma perda de experiências significativas que contam no projeto do corpo, significações que tem um sentido na existência singular do *ser no mundo*. A permissão de encontrar novamente com o rapaz que ama e o tratamento com medicamentos psicológicos fez com que a paciente recuperasse a voz.

²⁷⁰ “Sa manière d’être à l’égard du monde, c’est-à-dire à l’égard du temps et à l’égard des autres hommes” (PhP, 2012, 196).

²⁷¹ “Le signe ici n’indique pas seulement sa signification, il est habité par elle, il est d’une certaine manière ce qu’il signifie” (PhP, 2012, 199).

O que esse caso pode nos dizer sobre as modulações expressivas do corpo no mundo? A afonia está aquém da paralisia motora, da escolha em permanecer ficar calado ou do silêncio desejado. Não é na consciência que constituímos a condição de saúde ou doença. A moça é tomada pela afonia e não escolhe entre a fala e o silêncio por um ato de consciência ou de vontade. A afonia enquanto expressão está aquém com relação ao *para si*. Como rompimento da coexistência no mundo, com o outro, com a fala e fixada na eternidade do “agora” como tempo presente, a afonia tem sua transitividade na vida anônima dos sentidos, na generalidade das funções impessoais do corpo, que engendra também a possibilidade da retomada da existência pessoal. “O doente nunca está completamente cortado do mundo intersubjetivo, nunca inteiramente doente”²⁷² (PhP, 1999, 226).

A descrição da experiência da afonia evidencia, segundo Merleau-Ponty, que o *ser* se desvela no corpo e o corpo é a expressão de nossa existência no mundo. O corpo como atualidade simboliza e realiza a existência em seu duplo movimento, a existência corporal tem seu fundamento na generalidade da vida anônima que se articula, ao mesmo tempo, na existência pessoal. No doente, como no caso da afonia, os sintomas corporais fixam a existência pessoal na generalidade do corpo, seu tempo é marcado pela repetição do agora e sua vida se esquia das relações intersubjetivas.

Embora se encontre restringido pelo quadro patológico, o corpo não se torna plenamente doente, pois na existência corporal, enquanto houver “órgãos do sentido”, haverá um esboço, um “nada ativo”²⁷³. Trata-se de uma potência na estrutura do corpo que pode operar a gênese do *ser*, quer dizer, certa intencionalidade de projeção do corpo no fluxo da vida. O movimento da existência pode ser retomado, não como ato da consciência, mas como um gesto autêntico que realiza a passagem da vida anônima à

²⁷² “Le malade n’est jamais absolument coupé du monde intersubjectif, jamais tout à fait malade” (PhP, 2012, 202).

²⁷³ “Organes des sens (...). Néant actif” (PhP, 2012, 203).

vida pessoal, deixando-se atravessar pela coexistência, abrindo-se ao mundo e colocando-se novamente em situação com os outros.

A experiência do corpo é expressão da existência, fenômeno de um sentido encarnado definido pela tensão na qual o corpo implica a existência e a existência está assentada no corpo, “uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior”²⁷⁴ (PhP, 1999, 229). A experiência da afonia não se reduz a um signo que ultrapassa o corpo e privilegia o sentido, indicando o conteúdo de uma significação, mas como distensão de uma existência que rompeu seus laços de coexistência, evidencia a gênese de um *ser*. Nesses termos, a afonia habita o corpo, não como representação, pois a moça é a expressão da afonia. A afonia diz respeito, portanto, à condição de existência da moça.

É importante levarmos em conta que a sexualidade como expressão da condição humana, por um lado não ultrapassa a situação do corpo como existência, por outro lado, não é uma representação de um conteúdo inconsciente. Nessa relação, a experiência da sexualidade está presente como uma atmosfera e uma generalidade do *ser no mundo*, capaz de tensionar a existência e expressar uma “significação metafísica”²⁷⁵ da unidade do *corpo próprio* ao afirmar a “dialética do eu e do outro”²⁷⁶.

Para Merleau-Ponty, a metafísica tem sua gênese nas relações de coexistência, na abertura de meu corpo para o outro e não como identidade do conhecimento, ou ainda, como um princípio geral e absoluto condicionante de todas as outras formas de conhecimento²⁷⁷. O movimento dialético²⁷⁸, por sua vez, não se encerra na realização de

²⁷⁴ “Une opération primordiale de signification où l’exprimé n’existe pas à l’expression et où les signes eux-mêmes induisent au-dehors leurs sens” (PhP, 2012, 204).

²⁷⁵ “Signification métaphysique” (PhP, 2012, 205).

²⁷⁶ “Dialectique du moi et d’autrui” (PhP, 2012, 205).

²⁷⁷ Sobre a metafísica em Merleau-Ponty, retomamos seu célebre artigo *Le métaphysique dans l’homme*, publicado dois anos após a *Phénoménologie de la perception*. Não se trata, para o filósofo, de encerrar a

uma síntese originada por termos contraditórios, mas na ambiguidade do corpo e na abertura de sentidos, tendo sua espessura na tensão da coexistência de meu corpo no mundo e na relação com o outro. Na experiência da sexualidade sou, sincronicamente, sujeito para mim e objeto para o outro. “A dialética não é uma relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis: é a tensão de uma existência em direção a outra existência que a nega e sem a qual, todavia, ela não se sustenta”²⁷⁹ (PhP, 1999, 232).

Nesse movimento de distensão da existência corporal, a sexualidade se faz, também, existência, engendrando o surgimento de formas expressivas e sentidos diversos, privilegiados na experiência do *ser no mundo*. Nessa relação não é possível assinalar na ação mundana do corpo o ponto de passagem onde começaria a sexualidade e terminaria a existência. Trata-se de uma “transposição tácita”²⁸⁰ realizada pelo *corpo próprio*, tanto pela indeterminação da existência, quanto pela ambiguidade da experiência afetiva. Assim sendo, a experiência do corpo no mundo não é definida por um projeto pré-determinado da consciência, mas pelo movimento de transcendência na

metafísica em um sistema de pensamento e ideias, mas de recolocá-la no fluxo da vida, ou ainda, no movimento expressivo da percepção. Em suas palavras: “a metafísica, reduzida pelo kantismo ao sistema de princípios empregados pela razão na constituição da ciência ou do universo moral, radicalmente contestada, nesta função diretriz, pelo positivismo, no entanto, não cessou de levar uma espécie de vida clandestina na literatura e na poesia, onde hoje os críticos a reencontram. Elas aparecem nas próprias ciências, não para limitar-lhes o campo ou para opor-lhes barreiras, mas como inventário deliberado de um tipo de ser ignorado pelo cientificismo e que a ciências pouco a pouco aprenderam a reconhecer” (MH, 1975, 369).

²⁷⁸ Sobre a noção de dialética, “Merleau-Ponty adverte acerca de um iminente risco que ronda a dialética a tal ponto desta se ‘embalsamar’ ou de se tornar completamente desfigurada (*brisée*): o seu reducionismo tético. O que conjura a sua ‘derrota’ é sua ambição de tornar-se um saber de evidência inscrito na ‘esfera de uma positividade perfeitamente segura’ (...). Por isso, mais que enunciar teses ou fixar um sentido unívoco aquém da experiência, a dialética não pode abster-se de ser autocrítica, ou seja, de interrogar a dimensão ambígua da vida, do mundo, da história. O que está em curso é outro movimento de reflexão, para além de toda idealização ou síntese. Merleau-Ponty passa trabalhar a dialética como “coesão dos opostos”. É preciso revogar a ontologia da identidade que reduz o real a um jogo entre o positivo e o negativo” (SILVA, 2014, 334).

²⁷⁹ “La dialectique n’est pas une relation entre des pensée contradictoire et inséparables: c’est la tension d’une existence vers une autre existence qui la nie et sans laquelle pourtant elle ne se soutient pas” (PhP, 2012, 206).

²⁸⁰ “Transposition tacite” (PhP, 2012, 207).

existência, que retoma ao mesmo tempo em que metamorfoseia um determinado sentido.

A noção de transcendência em Merleau-Ponty articula-se ao *corpo próprio* e à indeterminação da existência. A existência do *ser no mundo*, não ultrapassa a condição corporal e nem considera suas formas de expressão como “puro fato”²⁸¹, pois os sentidos são contraídos no movimento próprio da existência. O princípio da indeterminação da existência é uma operação aberta, em que o *não-sentido* passa a ter sentido, ou seja, a abrangência de um determinado sentido passa a ter um sentido geral no movimento de existência do corpo no mundo e o *não-ser* passa a existir.

A expressão da sexualidade não está, nesses termos, separada da motivação existencial no desdobramento do corpo em suas ações mundanas. Os fatos da existência não são da ordem do incondicional e nem do fortuito, mas constituídos no próprio movimento da existência. O ato da retomada opera a necessidade e a contingência no homem. Nas palavras do filósofo, “tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar em uma espécie de *regulagem* que nunca é liberdade incondicionada”²⁸² (PhP, 1999, 236).

∴

Após problematizar o tema da afetividade enquanto condição existencial do corpo, o projeto merleau-pontyano de descrição das modulações expressivas do corpo no mundo aproxima-se do fenômeno da fala. Por qual motivo aproximar-se da *linguagem*? O movimento do corpo no espaço é a realização do poder corporal e não de

²⁸¹ “Pure fait” (PhP, 2012, 208).

²⁸² “Tout ce que nous sommes, nous le sommes sur la base d’une situation de fait que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesse par une sorte d’échappement qui n’est jamais une liberté inconditionnée” (PhP, 2012, 209).

uma operação expressiva articulada à unidade do *corpo próprio* no mundo. Quer dizer, a palavra dita é também uma modulação corporal, expressão do *ser no mundo* falante e que, por sua vez, é gesto linguístico²⁸³.

Merleau-Ponty extrapola as teses da filosofia reflexiva ao considerar que “*a palavra tem um sentido*” e que “o pensamento tende para a expressão”²⁸⁴ (PhP, 1999, 241). A gestualidade na significação da palavra é imanente à fala e esposa o pensamento. Nessa relação, a linguagem não é nem autômato, nem mesmo uma posse do pensamento, ou antes, o pensamento é uma experiência expressiva e a palavra envolve o sentido ao nomear as coisas no mundo²⁸⁵. Desta maneira, o pensamento não está antecipado por um sujeito pensante que faria uso de categorias determinadas de modo acabado, mas o pensamento se faz como experiência de pensamento, torna-se pensamento, pela operação expressiva do sujeito falante. Por sua vez, a palavra passa de um signo que apontaria e indicaria o objeto no exterior, para uma compreensão em que a palavra expressa seu sentido na atitude da fala e potencializa a gênese do *ser*.

Em regime merleau-pontyano, trata-se de um pensamento na fala, da fala como pensamento, ou ainda, do pensamento esposado pela fala, em que o sentido da palavra não se reduz ao signo e não está separado da significação. Na experiência intersubjetiva

²⁸³ É importante contextualizar que em *Phénoménologie de la perception* “Merleau-Ponty não investiga o ‘interior’ da linguagem (...). Aqui, valem os limites a que se propõem uma ‘fenomenologia da percepção’, o que significa dizer que o tratamento da linguagem vai se encaminhar para a descrição do gesto linguístico e para a concepção da palavra como ‘modulação do corpo’” (MOUTINHO, 2006, 147-148).

²⁸⁴ “Le mot a um sens (...) la pensée tend vers l’expression” (PhP, 2012, 216).

²⁸⁵ Novamente, é pela experiência patológica que Merleau-Ponty aponta alguns limites desses modelos de explicação ao tratar da experiência da fala. Baseado em investigações sobre a afasia, referente a bloqueios de manipulação da palavra, Merleau-Ponty destaca não a ausência de vocabulário no paciente, mas sua dificuldade em utilizá-lo em situações espontâneas. Sublinha, portanto, o uso da palavra como “linguagem automática” em ações efetivas no estado de afasia e a ausência da capacidade em apresentar a espontaneidade de uma “linguagem gratuita”. Poder-se-ia ainda supor a linguagem autêntica como um fenômeno do pensamento. Para essa problematização Merleau-Ponty aproxima-se da experiência da amnésia dos nomes das cores. Trata-se de uma experimentação na qual os pacientes não conseguem agrupar amostras de cores tendo como referência categórica uma cor fundamental. A ação classificatória por parte dos pacientes é desgovernada durante o experimento pelo critério de equivalência imediata. O que está em jogo nessa experimentação? Verificar a capacidade do paciente no que diz respeito à diferença entre a identificação das cores e a dificuldade em operar o seu agrupamento, com relação às tonalidades da mesma cor. O paciente fixado na “atitude concreta” possui a capacidade de identificar as cores, entretanto, não consegue agrupá-las em uma categoria.

da comunicação há pensamento na fala e, por sua vez, reflexão do pensamento na relação com o outro. Visto que a consciência não coloca o sentido antecipadamente, a “significação gestual”²⁸⁶ das palavras não está separada de seu sentido, mas já apresenta certo “estilo articular e sonoro”²⁸⁷, ou seja, significação. Uma vez que na atitude da fala o pensamento é projetado como “significação gestual” em direção ao outro, o ouvinte potencializa o ato de comunicação ao retomar a significação do pensamento falado, sendo capaz de resignificá-lo.

Para Merleau-Ponty, a atitude da fala, ao retomar a palavra falada, relaciona-se com a memória do corpo e com o sentido emocional da palavra. Da mesma maneira em que não é preciso representar o movimento do corpo para realiza-lo no mundo, para pronunciar e conhecer a palavra não é preciso assentá-la na representação. A efetivação da palavra como “essência articular e sonora”²⁸⁸ vincula-se ao movimento de certa modulação expressiva do corpo.

Essa “gesticulação fonética” do corpo encarna o sentido da palavra no mundo, em um mundo linguístico e intersubjetivo, e a gênese desse modo de *ser* se realiza quando pronunciada. Quer dizer, é preciso proferir a palavra pela modulação do sujeito falante para torna-la expressão. Esse poder de expressão do corpo realiza a síntese temporal ao reabrir no presente o passado, projetando “o estilo articular de uma palavra em fenômenos sonoros, desdobra em panorama do passado a atitude antiga que ele retoma, projeta uma intenção de movimento em movimento efetivo, porque ele é um poder de expressão natural”²⁸⁹ (PhP, 1999, 247).

²⁸⁶ “Signification gestuelle” (PhP, 2012, 235).

²⁸⁷ “Style articulaire et sonore” (PhP, 2012, 220).

²⁸⁸ “L’essence articulaire et sonore” (PhP, 2012, 220).

²⁸⁹ “Le style articulaire d’un mot, déploie en panorama du passé l’attitude ancienne qu’il reprend, projete em mouvement effectif une intention de mouvement parce qu’il est un pouvoir d’expression naturelle” (PhP, 2012, 221).

No uso do pensamento em nossa vida cotidiana, em um mundo linguístico compartilhado entre os sujeitos, não empreendemos esforços para falar ou para compreender o que é falado. Essa experiência não identificaria a interioridade do pensamento e a anterioridade dos sentidos das palavras precedendo sua pronúnciação? Para Merleau-Ponty, a astúcia desse entendimento, de que o sentido já está dado antecipadamente, tem seu fundamento no uso banal do pensamento e da fala. O engano dessa concepção está em sua referência ao campo instituído da fala. Na fala compreendida como já instituída, formalizadas nas estruturas de sintaxe e no vocabulário vigente e partilhado, as significações apresentam-se como evidentes, os signos podem ser separados da significação e a palavra pode ser identificada como uma “vestimenta do pensamento”²⁹⁰. Nesses termos, a significação não exige uma mobilização autêntica do pensamento e da comunicação. No entanto, a significação conceitual da palavra é um movimento de segunda ordem com relação à experiência expressiva do pensamento.

O pensamento não anuncia a fala e a palavra não é “vestimenta do pensamento”. A comunicação sucede da intenção significativa da palavra que se projeta entre sujeitos falantes e é retomada na sincronia de suas existências. Para o sujeito falante, a palavra tem ao mesmo tempo a potência de significação e encarna a presença do pensamento no mundo. Encarnado no mundo e como operação da expressão, o pensamento realiza a gênese da significação antes de se tornar conceito. Na potência da expressão, “a significação devora o signo”²⁹¹ e torna existente o que foi expresso. Assim, mesmo ao considerarmos as “significações disponíveis”²⁹², o campo da linguagem constituída não está encerrado de uma vez por todas no sujeito falante.

²⁹⁰ “Vêtement de la pensée” (PhP, 2012, 222).

²⁹¹ “La signification devore les signes” (PhP, 2012, 223).

²⁹² “Significations disponibles” (PhP, 2012, 223).

A potência expressiva do pensamento tem como fundo o “silêncio primordial” da palavra, cabe ao sujeito falante, na ação comunicativa, retomá-la e resignificá-la fazendo surgir variações nas formas de expressão da palavra. “Nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não remontarmos a essa origem, enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio. A fala é um gesto, e sua significação um mundo”²⁹³ (PhP, 1999, 250).

A significação gestual da fala recupera a experiência do outro e articula a comunicação intersubjetiva entre minha experiência e a do outro na reciprocidade de nossos gestos linguísticos. Essa experiência não é um fato consumado pela manobra do conhecimento ou pela interpretação intelectual, mas uma atitude comunicativa que se torna compreendida ao ser retomada pelo atravessamento das gestualidades dos sujeitos falantes. Nesse processo, que admite a precedência da experiência na definição do sentido intelectual, o diálogo será compreendido pela significação gestual projetada, confirmada e retomada por meu corpo e pelo corpo do outro. O sentido do gesto não está para além ou fora do próprio gesto, mas se expressa na atitude gestual do corpo. Nessa comunicação, a intenção significativa está na gestualidade linguística enleada na estrutura do mundo, colocando-se “diante de mim como uma questão, ele me indica certos pontos sensíveis do mundo, convida-me a encontra-lo ali”²⁹⁴ (PhP, 1999, 252).

O ato da fala é, portanto, um gesto linguístico, ou seja, modulação expressiva do corpo. No sentido de retomar a reflexão sobre a origem da linguagem, Merleau-Ponty problematiza a noção comum da constituição da língua como resultado de convenções e da fala como índice arbitrário, ou ainda da linguagem como um fenômeno

²⁹³ “Notre vu sur l’homme restera superficielle tant que nous ne remonterons pas à cette origine, tant que nous ne retrouverons pas, sous le bruit des paroles, le silence primordial, tant que nous ne décrirons pas le gest qui rompt ce silence. La parole est un geste et sa signification un monde” (PhP, 2012, 224).

²⁹⁴ “Est devant moi come une question, il m’indique certains points sensibles du monde, il m’invite à l’y rejoindre” (PhP, 2012, 225).

extemporâneo garantido por um pensamento puro. Assim como o gesto modula formas de relações do *corpo próprio* no mundo, atribuindo significações ao dilatar o *ser no mundo*, a fala também faz variar o gesto linguístico do *corpo próprio* no mundo, assumindo também a potência de significar. O sentido conceitual das palavras figura em um quadro convencional tardio em relação aos atos de expressão. Seria preciso levar em consideração o sentido gestual da palavra, quer dizer, seu sentido emocional, para restituir a robustez comunicativa da linguagem.

A potência de significação da língua tem seus fundamentos na contingência de sua história e em seu sistema de expressão. A linguagem enquanto expressão tem seu sentido emocional na variação de gesticulação verbal do uso da palavra pelo corpo. Não se trata, portanto, de reduzir a linguagem a um pensamento puro ou a uma noção de natureza humana cativa de uma estrutura biológica. Em ambos os casos o sentido da linguagem estaria determinado antes de sua expressão, oscilando entre conceito puro ou signo natural.

Nesses termos, as formas de expressão do *ser no mundo* não se constituem pelo somatório de termos ou pela justaposição de categorias das ordens do espírito e da natureza. Nas palavras do filósofo: “no homem, tudo é natural e tudo é fabricado (...) não há uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico - e que ao mesmo tempo não se furte à simplicidade da vida animal, não desvie as condutas vitais de sua direção, por uma espécie de *regulagem* e por um gênio do equívoco que poderia servir para definir o homem”²⁹⁵ (PhP, 1999, 257).

Os gestos linguísticos, como todo comportamento, são, ao mesmo tempo, imanentes ao corpo como *ser no mundo*, expressivos e transcendentais, no que se refere

²⁹⁵ “Tout est fabrique et tout est naturel chez homme (...) n’est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l’être simplement biologique – et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte *d’échappement* et par un génie de l’équivoque qui pourraient servir à définir l’homme” (PhP, 2012, 230).

à capacidade da gestualidade em desdobrar significações disponíveis. Ao considerarmos as modulações do *corpo próprio* no mundo, o que inclui os diferentes modos de expressão da emoção, o sentido emocional da palavra, constituído como um “saber intersubjetivo”²⁹⁶ torna-se disponível aos sujeitos, tanto em sua realização como em seu testemunho, mas pode ser vivido de diferentes modos pelos sujeitos falantes. A fala como operação expressiva do pensamento relaciona-se, desse modo, com a fala sedimentada, mas sem perder a capacidade de renovar-se indefinidamente.

A reflexão merleau-pontyana sobre a gênese da linguagem passa pela restituição do pensamento ao fenômeno da expressão e do pensamento como uma experiência corporal. É preciso considerar, portanto, não uma relação de causa e efeito entre pensamento e linguagem, mas o sentido existencial da fala e a significação da palavra em direção ao mundo, ao outro e ao próprio pensamento. Nesse sentido, a expressão da linguagem como significação tem sua gênese na atitude do sujeito falante com relação ao seu mundo linguístico.

Nessa experiência vivida o sentido habita a palavra, visto que a palavra tem seu sentido em uma relação viva e vibrante com o mundo e com o outro. Essa atitude de significação do corpo ao lançar-se em um sentido gestual, testemunhado pelo outro, evidencia a “potência aberta e indefinida”²⁹⁷ do sujeito falante que, ao retomar núcleos significativos da comunicação, expande e faz nascer novos sentidos. Nessa ação “o homem se transcende em direção a um comportamento novo, ou em direção ao outro, ou em direção ao seu próprio pensamento, através de seu corpo e de sua fala”²⁹⁸ (PhP, 1999, 263).

²⁹⁶ “Acquis intersubjectif” (PhP, 2012, 231).

²⁹⁷ “Puissance ouverte et indéfinie” (PhP, 2012, 236).

²⁹⁸ “L’homme se transcende vers un comportement nouveau ou vers autrui ou vers sa propre pensée à travers son corps et sa parole” (PhP, 2012, 236).

Como função expressiva da linguagem, Merleau-Ponty reconhece dois modos de existência da fala: a “*fala falada* e uma *fala falante*”²⁹⁹. Nesses termos, a linguagem se apresenta pela “fala falada”, caracterizada pela sedimentação das significações disponíveis. Trata-se de um conjunto de vocábulos e sintaxe formulados e utilizados na vida comum para o estabelecimento da comunicação. A linguagem também se expressa pela “fala falante”, na gestação de novos sentidos confirmando a experiência aberta e indeterminada dos atos da fala. Como expressão autêntica, a linguagem retoma a si mesma, enquanto “fala falada”, e projeta-se em novos campos de significação. A fala é, destarte, excesso da existência do *ser no mundo*. Experiência aberta que recria a espessura do *ser* pelo *não-ser*, ao projetar “zonas de vazio”, que adquirem existência no mundo e na relação com o outro, ao criar novos sentidos pela “natureza enigmática do corpo próprio”³⁰⁰, transfigurada pela expressão.

∴

Como temos argumentado ao longo de nossa investigação, a originalidade da unidade do *corpo próprio* reunida pela expressão “sou meu corpo” reordena a compreensão da condição corporal nas experiências mundanas. O afastamento do entendimento do corpo em analogia ao modelo da máquina, como proposto pelo projeto filosófico de Merleau-Ponty, vincula a existência do *ser no mundo* a uma diversidade de modulações libidinosas, afetivas e da linguagem. Nesse quadro fenomenológico, é considerável levarmos em conta que as variações da estrutura expressiva do *corpo próprio* são tecidas na *temporalidade*. Dessa maneira, é preciso evidenciar a concepção

²⁹⁹ “*Parole parlante et une parole parlée*” (PhP, 2012, 238).

³⁰⁰ “*Nature énigmatique du corps propre*” (PhP, 2012, 239).

do tempo desenvolvida pelo filósofo francês e sua implicação na compreensão do *ser no mundo* e em seus modos de expressão.

Situado no “campo de presença”³⁰¹ do presente, o *ser no mundo* desliza e transita sua existência e suas modulações expressivas em um fluxo que inclui as dimensões do passado e do futuro, ou seja, do *não-ser*. A unidade do *corpo próprio* afirma o tempo como dimensão fundamental na expressão do *ser no mundo*, quer dizer, ao tratar a subjetividade encarnada no mundo como temporalidade. Isso significa que a distensão do arco de nossas experiências expressivas, sejam elas, por exemplo, com ênfase no movimento, na sexualidade, na linguagem, na comunicação, na arte, são sincronicamente relacionais e temporais. Para dizer de outro modo, enquanto *ser no mundo*, o tecido relacional do *corpo próprio* é urdido na relação com o mundo, com os outros e com as coisas mundanas, tendo sua espessura na síntese temporal. Em uma palavra: o corpo “secreta tempo”³⁰².

Tal afirmação pressupõe a retomada da compreensão do tempo e suas dificuldades ao considerarmos a filosofia reflexiva. No contexto de problematização da temporalidade, Merleau-Ponty tem como ponto de partida o tempo definido nos termos do pensamento objetivo. Como o tempo pode ser compreendido a partir dessa perspectiva? Ao considerarmos as modulações do *corpo próprio*, qual a implicação desse modelo temporal? *Grosso modo*, o pensamento objetivista oscila entre duas polaridades, ao vincular o tempo ao mundo objetivo, tratando o mundo como pura exterioridade, e ao subordinar o tempo à consciência, compreendendo o mundo como pura interioridade. Ora como *em si*, ora como *para si*, o que há em comum ao considerarmos o tempo nessa alternância? Qual entendimento do tempo passa a estar implicado na compreensão do *ser no mundo*? Nessa oscilação, seja na objetividade

³⁰¹ “champ de présence” (PhP, 2012, 477).

³⁰² “sécète du temps” (PhP, 2012, 287).

absoluta do mundo exterior ou na positividade absoluta da consciência, não há abertura da subjetividade do *ser no mundo* às relações mundanas, em uma palavra, não há fluxo temporal, não há experiência corporal, originariamente, expressiva.

Senão vejamos, inicialmente em se tratando da temporalidade como pura exterioridade. Para tanto, nos aproximamos da leitura da metáfora do rio, na qual comumente o tempo é compreendido no movimento que vai da nascente à foz do rio. Nessa abordagem, o tempo estaria distendido no percurso do rio, em que o passado tem sua referência de modo pontual lá atrás, na nascente do rio, o presente nesse momento mesmo de sua passagem, e o futuro ao desaguar suas águas no oceano. Nessa metáfora, o tempo está na estrutura do próprio rio. Seu percurso transcorre em um sentido linear estabelecido em uma ordem causal, na qual o tempo precedente é causa e o tempo posterior efeito.

Esse curso temporal vincula-se à polaridade do *em si*, seguindo um trajeto de sucessão, uma ordenação sequencial, tendo como ponto de partida o passado, ultrapassando o presente, para desaguar no futuro. Nessa metáfora, se o tempo está no rio, onde estaria o sujeito? No limite, não haveria um sujeito diante da objetividade do mundo, na medida pela qual o tempo é a própria “substância fluente”³⁰³. O tempo é aqui um fato objetivo e como puro objeto está absolutamente no rio, não sendo necessário figurar qualquer observador exterior. Em outras palavras, o tempo está no mundo exterior, nas coisas, sem nenhuma deferência ao sujeito para a constituição dos instantes temporais.

A identificação do tempo ao escoamento do rio pressupõe, desse modo, algumas dificuldades na definição da própria noção de tempo, considerando que na plenitude objetiva do mundo, não haveria passagem temporal na imagem do escoamento do rio.

³⁰³ “Substance fluente” (PhP, 2012, 472).

Estritamente objetivo, o tempo fixa-se no instante do agora, ou seja, o tempo é imobilizado no presente. O passado e o futuro se confundem com o presente, solapando, conseqüentemente, o movimento de sucessão temporal. No limite, como os momentos temporais são recortados, não haveria passagem, quer dizer, não haveria acontecimentos. Em resumo, na metáfora do rio, o tempo é a constatação objetiva de uma ordem causal fixada na eternidade do agora, na plenitude do *ser*, imobilizando a dinâmica da passagem e da mudança, fluxo que deveria caracterizar a própria noção de temporalidade.

Assim, para Merleau-Ponty, a gênese do tempo não pode ser descrita na plenitude do objeto, visto que para que haja tempo e, portanto, expressão, é preciso garantir a afecção de si a si. Quer dizer, é preciso pensar a temporalidade na impressão do testemunho do sujeito às coisas mundanas. O tempo se faz, portanto, na relação do mundo com um observador, ou ainda, de uma subjetividade envolvida e situada no mundo. Nas palavras do filósofo, “não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda sua individualidade. O tempo supõe uma visão sobre o tempo”³⁰⁴ (PhP, 1999, 551).

Nessa relação, a visão subjetiva empenha-se não na realidade objetiva do mundo, mas no rompimento da plenitude do *ser*, ao incluir uma dimensão *negativa* na gênese do *ser* temporal. Para dizer de outro modo, a inclusão de uma visão sobre o tempo opera a abertura e a transcendência da temporalidade ao incluir o *não-ser*: o “*não-ser* do alhures, do outrora e do amanhã”³⁰⁵, pelo qual o presente articula-se com o *não-ser* do passado e do futuro. Nas palavras de Merleau-Ponty, “o mundo objetivo é excessivamente pleno para que haja tempo. O passado e o porvir, por si mesmos,

³⁰⁴ “Il n’y a pas d’événements sans quelqu’un à qui ils adviennent et dont la perspective finie fonde leur individualité. Le temps suppose une vue sur le temps” (PhP, 2012, 472).

³⁰⁵ “non-être de ailleurs, de l’autrefois et du demain” (PhP, 2012, 473).

retiram-se do ser e passam para o lado da subjetividade para procurar nela não algum suporte real, mas, ao contrário, uma possibilidade de *não-ser*”³⁰⁶ (PhP, 1999, 552).

Nesse primeiro momento ao apresentar os limites do tempo como pura exterioridade e a necessidade de se incluir a subjetividade na gênese do tempo, o êxito estaria na constituição do tempo pelo sujeito? Merleau-Ponty apresenta nessa mesma direção suas críticas quanto à oscilação do tempo como *para si*. Isso quer dizer que o tempo também não pode ser considerado como resultado de uma atividade da consciência realizada pelo sujeito constituinte. Se por um lado, como vimos, o tempo não pode vir a ser pela objetividade absoluta da natureza, por outro lado, o tempo também não é resultado da atividade absoluta da consciência. No limite, em se tratando de pura interioridade, o tempo mantém-se vinculado ao pensamento objetivo.

Senão vejamos, nesse entendimento o tempo é deslocado da plenitude do mundo para a plenitude da consciência. Como compreender as dimensões temporais do presente, do passado e do futuro assentados na constituição do tempo pela consciência? Vinculados à atividade do *cogito* e aludidos como fatos, o passado e o futuro são explicados nesse modelo pelo armazenamento, retomada e projeção das recordações, seja pela “conservação fisiológica do passado” ou por sua “conservação psicológica”³⁰⁷.

A consciência do passado passa a ser, tanto na conservação fisiológica quanto na psicológica, uma percepção *em si* situada temporalmente no presente. Como conteúdos da consciência, a percepção do passado é reestabelecida e mantida no presente, não havendo distinção entre essas dimensões temporais. Desse modo, “uma percepção conservada é uma percepção, ela continua a existir, ela será sempre no presente, ela não

³⁰⁶ “Le monde objectif est trop plein pour qu’il y ait du temps. Le passé et l’avenir, d’eux-mêmes, se retirent de l’être et passent du côté de la subjectivité pour y chercher, non pas quelque support réel, mais, au contraire, une possibilité de non-être qui s’accorde avec leur nature” (PhP, 2012, 473).

³⁰⁷ “conservation physiologique du passé (...) conservation psychologique” (PhP, 2012, 474).

abre atrás de nós essa dimensão de fuga e de ausência que é o passado”³⁰⁸ (PhP, 1999, 554). A compreensão do futuro causa um entrave maior, pois como explicar a retomada na consciência de percepções *em si* que ainda não foram realizadas? Quer dizer, o futuro não seria capaz de, como o passado, deixar algum vestígio, pois como porvir ainda não teria provocado a impressão de qualquer traço ou vestígio.

Nesse modelo, a crítica merleau-pontyana é esgarçada pela compreensão tética do tempo como *para si*, pois o tempo passa a ser nivelado quando considerado como objeto imanente da consciência. Constituído como atividade do *cogito*, o antes e o depois, o tempo passado e o futuro, são compreendidos como objetos, permitindo o alcance da pura consciência ao passado e ao futuro. Nesses termos de nivelamento temporal, o tempo constituído acaba por negar o próprio fenômeno temporal. O tempo deixa de ser temporal, tanto ao não se garantir uma distinção dos diferentes níveis temporais; como também ao compreender a consciência como consciência do presente, ou seja, contemporânea do passado e do futuro.

Nesse modelo de explicação abre-se mão da passagem temporal. Assim sendo, o tempo como objeto imanente da consciência deixa de ser tempo e se afirma enquanto espaço. “É espaço, já que seus momentos coexistem diante do pensamento, é presente, já que a consciência é contemporânea de todos os tempos. Ele é um ambiente distinto de mim e imóvel em que nada passa e nada se passa”³⁰⁹ (PhP, 1999, 556).

A crítica de Merleau-Ponty aos modelos emparelhados ao pensamento objetivo para tratar da dimensão temporal tem em comum a análise de um tempo fragmentado, tendo como centralidade a supressão do modo de *ser* temporal pelo excesso e fixidez do presente. Ao considerar o tempo seja como *em si*, seja como *para si*, a temporalidade é

³⁰⁸ “une perception conservée et une perception, elle continue d’exister, elle est toujours au présent, elle n’ouvre pas en arrière de nous cette dimension de fuite et d’absence qu’est le passé” (PhP, 2012, 475).

³⁰⁹ “C’est de l’espace, puisque ses moments coexistent devant le passé, c’est du présent, puisque la conscience est contemporaine de tous les temps” (PhP, 2012, 476-477).

suprimida pela ausência da passagem temporal, pelo excesso do presente, ou ainda pela demasiada atividade constituinte da consciência devido a objetividade temporal³¹⁰. Desse modo, o tempo continua repousado em uma ordem causal estabelecida pela “sucessão de agoras”³¹¹ e na indistinção dos níveis temporais, não havendo diferença entre passado, presente e futuro.

Mas como escapar da eternidade do presente? É preciso retomar a gênese do temporal como dimensão do *ser no mundo*. Quer dizer, retomar o movimento temporal articulado em suas dimensões, e que não cessa de se fazer e de impactar sobre minha existência. Passado, presente e futuro, enquanto dimensões da temporalidade, não podem ser colocadas diante do *ser no mundo* como atos discretos ou representações. Compreendidos como momentos que sofrem mudanças em relação ao precedente, a tríade das dimensões temporais se fazem no circuito de intencionalidades que situam o *corpo próprio* no fluxo mesmo da existência, o que inclui seu poder em realizar suas modulações expressivas no mundo. Nesse sentido, “eu não penso na tarde que vai chegar e em sua sequência, e todavia ela ‘está ali’, como o verso de uma casa da qual vejo a fachada, ou como o fundo sob uma figura”³¹² (PhP, 1999, 557).

Em um movimento de diferenciação das dimensões do passado, do presente e do futuro, o tempo não se faz pela atividade da consciência constituinte. A temporalidade nunca é completamente constituída, pois seu fluxo se realiza em uma síntese de transição entre as dimensões temporais, em uma síntese que é, eminentemente, passiva. A “síntese passiva”³¹³ é tecida pelas modulações do *ser no mundo*, quer dizer pela intencionalidade operante e não por atos discretos da atividade da consciência.

³¹⁰ Concordamos com Hidalgo que “enquanto o tempo for pensando ao modo do ser, como justaposição de unidades discretas, partes extra partes, quer ele esteja ‘nas coisas’ quer ele esteja ‘no sujeito’, o ‘passado’ e o ‘futuro’ se desintegram, só há presente, o que impossibilita compreensão do fenômeno do escoamento, (...) a passagem ou o trânsito de um momento a outro” (2009, 134-135).

³¹¹ “sucession de maintenant” (PhP, 2012, 474).

³¹² “De même, je ne pense pas à la soirée qui va venir et à la suite, et cependant elle «est là», comme les dos d’une maison dont je vois la façade, ou comme le fond sous la figure” (PhP, 2012, 478).

³¹³ “synthèse passive” (PhP, 2012, 481).

Considerando tal síntese na articulação temporal, “eu não sou o autor do tempo, assim como não sou o autor dos batimentos de meu coração, não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização; eu não escolhi nascer e, uma vez nascido, o tempo funde-se através de mim” (PhP, 1999, 572).

Assim sendo, as dimensões temporais não são instantes reunidos pela intencionalidade de ato, ou seja, por um ato intelectual, por uma decisão do sujeito constituinte. Passado, presente e futuro tem sua gênese na abertura do *corpo próprio* com o *ser* temporal e em sua relação com o mundo. Isso significa que o fluxo da temporalidade é tecido por uma síntese aberta e que, portanto, nunca está acabada³¹⁴. O tempo se faz, nesses termos, na passagem passiva de suas dimensões em sincronia com as modulações do *corpo próprio* no mundo. Seu estado nascente está relacionado à experiência temporal do *ser no mundo* encarnado na originalidade do *corpo próprio* e aberta pelos movimentos de expressão. Nela, a unidade temporal organiza-se em uma síntese que não cessa, ao mesmo tempo em que é constantemente retomada, articulando a noção de fluxo ao fenômeno da temporalidade³¹⁵. Nessa dialética interna das dimensões temporais, o tempo é continuamente passagem. No fluxo da vida sua síntese não é de modo algum concluída.

A subjetividade e a temporalidade são tecidas no “campo de presença”. Esse campo que estamos situados está aberto para a “experiência originária”³¹⁶, quer dizer à expressão do *ser no mundo*, na qual o tempo presente é reaberto e atravessado pelo

³¹⁴ É importante considerar que a síntese passiva do ser temporal articulada à intencionalidade operante, não exige uma “síntese que reúna, *do exterior*, os momentos do tempo em um único tempo, porque cada momento já compreende em si mesmo a série dos outros momentos e se comunica interiormente com eles. Por isso, o tempo está ‘quase-presente’ em cada uma de suas manifestações” (MOURA, 2001, 263-264).

³¹⁵ Na relação entre consciência e tempo, “é essencial ao tempo não ser jamais completamente constituído, pois isso a síntese do tempo não pode jamais ser acabada (...). É preciso que a consciência se situe no tempo, pois se a consciência constitui o tempo, se o tempo é um objeto imanente da consciência, então ela não está situada, ela o domina, e o tempo, para ela, não passa: se mergulho no para si, já não há *ser no mundo*, e não pode haver passagem do tempo” (MOUTINHO, 2006, 248-249).

³¹⁶ “experience originaire” (PhP, 2012, 478).

sentido do passado e pelo sentido do futuro. O *ser no mundo* tem a aderência da vida na constante contiguidade com o tempo, sendo que seu “campo de presença” fundamenta suas variações expressivas e suas modulações corporais no mundo. A unidade desse campo vivido é tecida pela síntese de transição temporal, na circunvizinhança do campo de experiência e na relação temporal com o mundo, com os outros e com as coisas mundanas.

Tal síntese temporal não ocorre pela sobreposição de atos discretos baseados na eternidade do presente. Quer dizer, o passado e o futuro não são compreendidos como uma linha reta, mas horizontes temporais do “campo de presença”, ou ainda, em uma “rede de intencionalidades”³¹⁷. Desse modo, através da síntese temporal o futuro transcorre no presente e no passado, realizando-se no entrecruzamento e não na determinação do *em si* ou *para si*. O passado e o futuro “não partem de um Eu central, mas de alguma maneira de meu próprio campo perceptivo, que arrasta atrás de si seu horizonte de retenção e por suas protensões morde o porvir”³¹⁸ (PhP, 1999, 558).

Assim como a atividade perceptiva do *ser no mundo*, o tempo é reiterado pela intencionalidade operante, pela motricidade do *corpo próprio*, pela “síntese passiva”. Sua passagem não é pensada, mas efetuada através de um “eu posso”, na medida em que o sujeito da percepção está no fluxo da vida que se desdobra. Aqui, a unidade do tempo é confirmada pela transição ininterrupta dos níveis temporais. Nesses termos, “o novo presente é a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado, é com um só movimento que, de um extremo a outro, o tempo se põe a mover”³¹⁹ (PhP, 1999, 561). Desse modo, a abertura do presente diz respeito ao ímpeto do movimento

³¹⁷ “réseau d’intentionnalités” (PhP, 2012, 479).

³¹⁸ “ne partent pas d’un Je central, mais en quelque sorte de mon champ perceptif lui-même qui traîne après lui son horizon de rétentions et mord par ses protensions sur avenir” (PhP, 2012, 478).

³¹⁹ “le présent nouveau est le passage d’un futur au présent et de l’ancien présent au passé, c’est d’un seul mouvement que d’un bout à l’autre le temps se met à bouger” (PhP, 2012, 481).

temporal, ou ainda à sua transcendência, em direção às diferentes dimensões do tempo, introduzindo no *ser* temporal o *não-ser* do passado e do futuro.

Em constante movimento, a síntese do tempo garante a diferenciação dos níveis temporais e o escoamento ininterrupto da temporalidade. No “campo de presença” em que o *ser no mundo* está ancorado, o passado e o porvir organizam-se a partir do privilégio do presente, níveis temporais diferentes que se reúnem em sincronia na constituição do fenômeno do escoamento, que é o próprio *ser* temporal. Qual o sentido do presente nessa organização temporal? Seu privilégio se dá no tempo presente em que se estabelece a relação entre *ser* e consciência, compreendida como “o próprio movimento de temporalização (...) um movimento que se antecipa, um fluxo que não se abandona”³²⁰ (PhP, 1999, 569). Nesse movimento que é continuamente passagem, as diferentes dimensões temporais modificam-se amiúde, comunicando-se e deslizando-se umas nas outras³²¹. Nesse movimento temporal, é no tempo presente, na atualidade das ações do corpo no mundo, que há a sincronia entre *ser* e consciência e pelo qual estamos abertos e somos capazes de diferenciar e, ao mesmo tempo, sermo atravessados pelos horizontes do passado e do futuro.

Desse modo, o movimento do tempo se dá pelo privilégio do presente, que não está fechado em si mesmo, mas em um movimento centrífugo, pelo qual se evade “para fora do Si”³²², sendo capaz de retomar o passado e projetar o futuro. “Este *ek-tase*, esta projeção de uma potência indivisa em um termo que lhe está presente, é a

³²⁰ “le mouvement même de temporalisation (...), un mouvement qui s’anticipe, un flux qui ne se quitte pas” (PhP, 2012, 487).

³²¹ Nessa relação é preciso não perder de vista que “a dimensão exigida pela temporalidade e definidora do presente – em que ser e ser consciente são ‘um e o mesmo’ não significa uma relação epistemológica da consciência com seus objetos, uma posse intelectual do mundo, mas sim a relação de ser segundo a qual a consciência é *ser no mundo* e o *ser no mundo* é o solo que sustenta sua atividade e sua singularidade” (MOURA, 2010, 176).

³²² “hors du Soi” (PhP, 2012, 481).

subjetividade”³²³ (PhP, 1999, 571). O passado e o porvir não são realidades ou instantes distintos constituídos pelo presente. Esses momentos temporais são transcendências imanentes ao tempo presente, uma “quase-presença”, pois o fluxo temporal testemunha a abertura do presente ao passado e ao futuro, quer dizer, o trânsito do antigo presente ao passado e o deslizamento do futuro ao presente.

Ancorado na unidade originária do *corpo próprio*, em suas ações perceptivas e modulações expressivas, as ações mundanas do corpo expandem-se e se dilatam em direção ao passado e ao futuro, não se aprisionando no tempo presente. Ao mesmo tempo, dilacera a noção definitiva de uma plenitude do *ser* como absoluta positividade. Não se trata de uma total retomada ou projeção da experiência perceptiva que foi ou que virá a ser, nem de uma realidade exterior que determinaria nossas ações, nem mesmo de uma consciência tética que constituiria o tempo. Tais modos de compreensão do tempo, como vimos, cessariam o fluxo temporal. No sentido de articular as modalidades expressivas do *ser no mundo*, o brotamento temporal diz respeito a uma “quase-presença”. Trata-se de uma *negatividade* temporal pela qual se introduz o *não-ser*, nas dimensões do passado e do futuro, ou ainda, um horizonte indeterminado na experiência perceptiva atual do *ser no mundo*.

Reconhecendo o *corpo próprio* como *ser* temporal, a experiência perceptiva e os modos de expressão do *corpo próprio* não estão absolutamente colocados no tempo presente. No fluxo da experiência da vida, a existência do *ser no mundo* é afirmada como “potência de ir além e de nihilizar que nos habita”³²⁴ (PhP, 573). Trata-se de um movimento ininterrupto, capaz de retomar e projetar a abertura e a transcendência da temporalidade. O movimento temporal é, portanto, uma experiência incontornável que tem sua referência no passado e no porvir. Esse movimento diz respeito à gênese do

³²³ “Cette ek-stase, cette projection d’une puissance indivise dans un terme qui lui est présent, c’est la subjectivité” (PhP, 2012, 488).

³²⁴ “la puissance de passer outre et de «néantiser» qui nous habite” (PhP, 2012, 491).

tempo e opera a coesão e o desdobramento da vida. Nesses termos, afirma-se “o tempo como sujeito e o sujeito como tempo”³²⁵ (PhP, 566).

Quais as implicações da relação entre a capacidade expressiva do corpo fenomenal como sujeito da percepção e o *ser* temporal? O que essa compreensão de temporalidade pode nos dizer dos casos patológicos apresentados ao longo desse capítulo? Inicialmente, quanto ao caso emblemático de Schneider, a dificuldade do paciente em realizar movimentos espontâneos e seu vínculo duradouro com uma gestualidade anterior ao seu acidente, evidencia certa contração em sua relação com as dimensões temporais. A repetição de movimentos concretos e sua dificuldade em apresentar movimentos abstratos podem nos dizer da descontinuidade da estrutura corporal de Schneider na relação com o *ser* temporal. Suas dificuldades de aprendizagem no tempo presente evidenciam tanto sua restrição temporal a movimentos habituais, gestualidades aprendidas em ancoradas em um passado remoto, ao mesmo tempo em que salienta o estreitamento ao porvir. No limite, não há fluxo temporal nas experiências mundanas de Schneider, suas ações estão como que eternizadas no tempo presente.

Quanto aos casos do membro fantasma, da anosognose e da afasia, também destacados no decorrer desse segundo capítulo, a possibilidade dos pacientes em retomar certa melodia corporal diz respeito à plasticidade corporal e a abertura ao *ser* temporal. Isso que dizer que há temporalidade na medida em que os pacientes forem capazes de vincular seus modos de existência ao fluxo do *ser* temporal, apresentando projeções futuras, sem romper completamente com o tempo passado, em suas relações atuais com o mundo. Tomemos como exemplo, no caso da garota que perdeu e retomou sua voz por conta da respectiva, proibição e permissão de se encontrar com seu amante.

³²⁵ “le temps comme sujet et le sujet comme le temps” (PhP, 2012, 484).

A retomada de sua fala pode nos dizer da retomada da própria passagem do *ser* temporal, ou ainda, de uma existência presente tecida em um fluxo temporal que enlaça o passado e se projeta para o futuro. A proibição apresentava no tempo presente uma dificuldade em fazer fluir o passado. A permissão articulou, novamente, na sua existência atual, a possibilidade futura de se reencontrar com seu amante, abrindo a passagem temporal no campo de presença da paciente, retomando a fala. As modulações expressivas do corpo no caso de pacientes com membro fantasma e anosognose, também tem sua relação de abertura para o mundo no atravessamento temporal, por exemplo, ao serem capazes de reorganizar seu arco intencional na realização de ações futuras em direção ao mundo, ultrapassando a experiência traumática do passado.

Assim, como o ímpeto temporal é um movimento centrífugo, indiviso e que não cessa, a autenticidade da subjetividade também é abertura, fluxo e evasão que extravasa seja a objetividade do mundo, seja a plenitude da consciência. Enquanto corpo ancorado no presente, o *ser no mundo* ganha espessura no tempo. O *corpo próprio* é capaz de apresentar modulações expressivas na medida em que é temporal³²⁶. Nesse movimento, é na temporalidade que o sentido da vida tem sua densidade e abertura. O tempo vivido é, portanto, a expressão do *ser no mundo* como ser temporal, como *ek-tase* que não se fecha sobre si mesmo e sem sair de si é explosão em direção ao mundo, aos outros e às coisas mundanas.

³²⁶ Ao tratar do tema da temporalidade e sua relação com a existência corporal, Merleau-Ponty apresenta uma possibilidade de superação do clássico problema da união alma e corpo, notadamente, ao propor a articulação das dimensões psíquicas e fisiológicas no fluxo temporal do *corpo próprio* como *ser no mundo*. Nesse sentido, “a vida psíquica confunde-se com o *foco presente*, e os processos fisiológicos anônimos remetem a uma multiplicidade de instantes passados sedimentados na história corporal. Dado que o foco presente não é um instante pontual, mas sim, (...) um campo que envolve aberturas ao passado e ao futuro, as estereotípias da vida fisiológica nunca são totalmente estranhas ao sujeito e se integram à vida psíquica como dimensões por meio das quais essa última se realiza. Por sua vez, visto que a consciência presente jamais apreende totalmente o passado e o futuro, a vida fisiológica associada a essas dimensões não se submete plenamente às intenções subjetivas e, por vezes (como no caso das doenças), fragmenta a unidade subjetiva presente” (FERRAZ, 2009, 32).

∴

A originalidade da unidade do *corpo próprio* evidenciou, por meio da descrição merleau-pontyana da experiência mundana, uma diversidade de modos de expressão do corpo. No recorte aqui proposto de sua obra, o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty fez vibrar nervuras da textura corporal na relação com o mundo, quais sejam: encarnação, expressão, experiência mundana, gestualidade, percepção, intencionalidade operante, motricidade, esquema corporal, sexualidade, linguagem e temporalidade. Nessa rede de modulações da existência, o *corpo próprio* como sujeito da percepção tensiona uma diversidade de fios relacionais, consigo mesmo, com o mundo, com os outros e com as coisas mundanas. Nesse projeto filosófico, a verdade do corpo não se fia na analogia com a máquina, ao modo da descrição cartesiana, mas em uma existência aberta e ancorada no mundo, quer dizer, na trama do *ser no mundo*.

No sentido de acompanhar o adensamento do tema da corporeidade no pensamento de Merleau-Ponty, tema central de nossa tese, passaremos a evidenciar, a partir do próximo capítulo, texturas mobilizadas pelo filósofo no sentido de compreender a reversibilidade do corpo no estofo de uma ontologia do *ser selvagem*, quer dizer, do corpo enquanto *carne*, tendo como recorte passagens de suas últimas obras, nas quais o filósofo apresenta eixos relevantes em torno da ontologia do *ser selvagem*, o que inclui sua reflexão sobre corpo *estesiológico*, arquétipo na relação ontológica com a *carne*. Como movimento final de nossa argumentação, buscaremos salientar uma variação importante na filosofia de Merleau-Ponty, pois se em seu projeto fenomenológico o *corpo próprio* exerce seu poder vinculado a capacidades perceptivas, em sua ontologia, o corpo *estesiológico* tem como princípio ontológico o *ser carnal*, afirmando-se, no movimento de reversibilidade, como um *sensível exemplar*.

CAPÍTULO 3

O CORPO COMO CARNE

EM *L'ŒIL ET L'ESPRIT* E *LE VISIBLE ET L'INVISIBLE*

∴ Introdução ao capítulo

No terceiro e último capítulo de nossa tese, aproximaremos nossa investigação aos marcos da ontologia merleau-pontyana. Para isso, buscaremos destacar o modo como o corpo é abordado em *L'œil et l'esprit*³²⁷ e em *Le visible et l'invisible*³²⁸. Iniciamos nosso percurso evidenciando certos contornos do projeto ontológico de Merleau-Ponty, bem como, expondo alguns tensionamentos com relação à obra de 1945. No segundo e terceiro andamento desse último capítulo, ao acompanharmos *L'œil et l'esprit* e *Le visible et l'invisible*, buscaremos realçar a noção do corpo apresentada pelo filósofo. Ao seguimos essa aventura da filosofia de Merleau-Ponty sobre o corpo, no contexto de sua ontologia, tendo como princípio originário o *ser carnal*, buscaremos evidenciar, a partir do recorte apresentado, singularidades que dão espessura ao corpo compreendido como corpo *estesiológico*.

∴ Contornos em torno da ontologia da carne

Nos cursos, obras e ensaios finais ministrados e escritos por Merleau-Ponty, o tema da ontologia passa a ser abordado de maneira robusta em seu projeto filosófico, com o propósito de apresentar uma reformulação ontológica em contraposição à filosofia reflexiva. Nesse contexto, a centralidade de seus últimos escritos tem o

³²⁷ Último artigo escrito por Merleau-Ponty, no ano de 1960.

³²⁸ Obra inacabada em virtude da morte precoce e repentina do filósofo em maio de 1961.

objetivo de investigar “a origem da verdade”³²⁹, a partir da proposição de uma nova ontologia. Tal reformulação está assentada tanto na crítica aos pressupostos da ontologia clássica, como na reformulação de seu próprio projeto fenomenológico³³⁰.

Na busca por dimensões gerais do *ser selvagem*, ou ainda, o modo de *ser* da *carne*, o filósofo empenha-se na “elaboração das noções que devem substituir a de subjetividade transcendental, as de sujeito, de objeto, sentido”³³¹ (VI, 2000, 165). De modo geral, trata-se do movimento de transgressão da correlação entre *para si* e *em si*, realizado pela abertura ontológica do *ser do mundo* ao *não-ser*, quer dizer, por uma negatividade operante que torna possível a gênese espontânea do *ser carnal*, a partir de sua diferenciação e reversibilidade na diversidade das coisas sensíveis no mundo³³². Transcendência operada pelo *ser selvagem*, que também está presente no movimento estesiológico do corpo, caracterizando a permanente porosidade do *ser* ao *não-ser*, fundamentando modos de expressão do *ser do mundo*, tanto em mapas visíveis, como

³²⁹ “Origine de la verité” (VI, 2009, 218). De acordo com nota do organizador do manuscrito, esse seria, possivelmente, o título atribuído por Merleau-Ponty à sua última e inacabada obra: *Le visible et l’invisible* (2009; 2000).

³³⁰ A retomada e aprofundamento de suas obras iniciais, particularmente *Phénoménologie de la perception*, e a perspectiva de reflexão em torno de uma nova ontologia, podem ser observadas, por exemplo, em uma nota de junho de 1959, na qual o filósofo aponta que “os problemas colocados na *Ph.P* são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência – objeto’ – Não se compreenderá nunca, partindo dessa distinção, como fato da ordem ‘objetiva’ (tal lesão cerebral) possa acarretar tal dificuldade de relação com o mundo, – dificuldade maciça, que parece demonstrar que a ‘consciência’ é função do corpo objetivo – São precisamente estes problemas que nos cumpre desclassificar perguntando: *o que é o pretenso condicionamento objetivo?* Resposta: é uma forma de exprimir e transcrever o acontecimento da ordem objetiva do ser bruto ou selvagem que, ontologicamente, é primeiro. Este acontecimento consiste em que tal *visível*, convenientemente composto (um corpo), é rompido por um sentido invisível – O tecido comum de que são feitas todas as estruturas é o *visível*, que, ele próprio, não é, de modo algum, objetividade, em si, mas transcendência, - que não se opõe ao para-si, que só tem coesão para um – Si – o Si a compreender, não como nada, não como algo, mas como unidade de transgressão, ou de imbricação correlativa da ‘coisa’ e ‘mundo’ (o tempo-coisa, o tempo-ser)” (VI, 2009, 250; 2000, 189).

³³¹ “élaboration des notions qui doivent rempplacer celle de subjectivité transcendente, celles de sujet, objet, sens” (VI, 2009, 219).

³³² Como veremos ao longo desse capítulo, a ontologia de Merleau-Ponty articula, de modo simultâneo, “a individualização como segregação de campos da massa compacta e diáfana do sensível e com a comunicação ou o parentesco ontológico desses campos” (CHAUI, 2002, 103).

em invisibilidades³³³. Como mostraremos nos próximos andamentos desse capítulo, o corpo, por ser sensível³³⁴ é um mapa do visível na ontologia merleau-pontyana.

Nesse contexto de revisão do seu projeto inicial e tendo como horizonte apresentar uma nova ontologia, apontamos para a preocupação de Merleau-Ponty em distinguir, em suas últimas obras, as noções de “má ambiguidade” e “boa ambiguidade”. A primeira, operando na chave das oposições como impossíveis, podem levar, no limite, ao princípio da atitude cética, afastando-se da investigação sobre a origem da verdade. A segunda tem como horizonte a expressão, ou seja, a gênese de sentido articulada ao corpo como *ser no mundo*, capaz de embaralhar polaridades opositivas. Como veremos ao longo desse capítulo, essa distinção, articulada à reversibilidade do corpo *estesiológico*, dilui a rigidez do monismo e do dualismo das oposições. A experiência perceptiva do corpo, alerta o filósofo:

não pode nos ensinar uma ‘má ambiguidade’, a mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade. Mas, há no fenômeno da expressão, uma ‘boa ambiguidade’, quer dizer, uma espontaneidade que realiza o que parecia impossível, ao considerar separadamente os elementos, que reúne em um só tecido a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura³³⁵ (PD, 2000, 48).

Nesse movimento de retomada, reconhecemos o brotamento incipiente de uma perspectiva ontológica no projeto fenomenológico de Merleau-Ponty. Por exemplo, em

³³³ Trata-se de uma relação de imbricação e abertura, e não de oposição, entre o visível e o invisível. Nesse sentido, Merleau-Ponty afirma que “o invisível não é o contrário do visível: o visível possui, ele próprio uma membrura de invisível, e o invisível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele (...) o visível está prenhe do invisível” (VI, 2000, 200).

³³⁴ De maneira geral, Merleau-Ponty compreende o “sensível como forma universal do ser bruto. O sensível não é somente as coisas, é também tudo quanto nele se desenha, mesmo em baixo relevo, tudo o que deixa nele o rastro, tudo quanto nele figura, mesmo a título de desvio e com uma certa ausência” (S, 1960, 280; 1991, 190)

³³⁵ “ne pouvait nous enseigner qu’une «mouvaise ambiguïté», le mélange de la finitude et de l’universalité, de l’interiorité et l’exteriorité. Mais il y a, dans le phénomène de l’expression, une «bonne ambiguïté», c’est-à-dire une spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible, à considérer les éléments séparés, qui réunit en seul tissu la pluralité des monades, le passé et le présent, la nature et la culture” (PD, 2000, 48). Tradução livre.

se tratando do tema do corpo, eixo de nossa investigação, sublinhamos a noção de “zona de não-ser”³³⁶ da espacialidade corporal. Trata-se de uma noção que articula a abertura ontológica do corpo relacional ao *ser* e ao *não-ser*. Tal negatividade operante é pulsação criativa e diz respeito ao *não-ser* como dimensão do *ser carnal* e será explorada por Merleau-Ponty em sua reformulação ontológica, o que inclui a retomada do corpo em termos estesiológicos.

Ainda no que concerne ao caminho de uma nova ontologia, o que exige de Merleau-Ponty a crítica a algumas de suas próprias concepções, destacamos a atenção do filósofo referente à noção da percepção, central na obra de 1945. Em nota de trabalho de fevereiro de 1959, Merleau-Ponty afirma que: “devo mostrar que o que se poderia considerar como ‘psicologia’ (*F. da Percepção*) é na realidade ontologia”³³⁷ (VI, 2000, 171). Nesse sentido, em sua última obra, a percepção é alargada pela noção de “fé perceptiva”³³⁸, ao deslocar o primado da percepção do corpo como *ser no mundo*, em termos de consciência perceptiva corporal³³⁹, para a o princípio geral da *carne do mundo* como experiência originária, anterior e irreduzível aos investimentos da consciência³⁴⁰. Nesse sentido, a relação originária com o *ser do mundo* é anterior à atividade perceptiva do corpo e à atividade intelectual do sujeito. Trata-se, originariamente de uma *fé* e não de um saber. Nessa relação, o mundo sensível não

³³⁶ “zone du non-être” (PhP, 2012, 130)

³³⁷ “je dois montrer que ce qu’on pourrait considérer comme « psychologie » (*Ph. de la Perception*) est en réalité ontologie” (VI, 2009, 228).

³³⁸ “foi perceptiva” (VI, 2009, 17).

³³⁹ Em *Phénoménologie de la perception*, o fenômeno é definido como *ser* que aparece à consciência perceptiva e o tempo presente “é a zona onde ser e consciência coincidem” (PhP, 2012, 486; 1999, 568). Cf. Chauí, 2002; Feraz, 2009; Dias, 1989.

³⁴⁰ “A fé perceptiva é um germe de não verdade dentro da verdade: a certeza de estar vinculado ao mundo por meu olhar (...) é mais velha que qualquer opinião, é a experiência de habitar o mundo por meio de nosso corpo, a verdade de nós mesmos inteiramente sem que seja necessário escolher nem mesmo distinguir entre a segurança de ver e a de ver o verdadeiro, pois que são por princípio a mesma coisa – portanto a fé, e não saber, porquanto o mundo aqui não está separado do domínio que temos sobre ele, sendo ao invés de afirmado, tomado como evidente, e ao invés de revelado, não dissimulado, não refutado” (VI, 2009, 47-48; 2000, 37-38).

aparece como um positivo absoluto, nem se resume às significações objetivas. A visibilidade da *carne do mundo* entrelaça presença e ausência, proximidade e distância.

Compreendemos que Merleau-Ponty não abandona completamente as noções trabalhadas em *Phénoménologie de la perception*, mas busca, em sua proposta de renovação ontológica, deslocar e dilatar concepções latentes em suas primeira obras. Nesse sentido, o filósofo empreende um significativo esforço conceitual que possa dizer dos mapas de visibilidade do *ser do mundo*, ou seja, da *carne* como princípio geral do *ser*.

De modo geral, na renovação conceitual proposta por Merleau-Ponty para fundamentar uma nova ontologia, o *ser* tem sua dimensão originária³⁴¹ tecida na “carne”, no “há prévio”, em sua “gênese secreta” e espontânea, no “logos” “sensível”, na “distância”, na “abertura”, no “acontecimento”, na instituição, no descentramento, na diferenciação, na temporalidade. O *ser* é compreendido na existência como “essência carnal”, na “reversibilidade” entre singularidade e totalidade, *ser* e “não-ser”, “visível e invisível”, “imaginário e real”, “atividade e passividade”, em uma compreensão de “criação” e “sentido bruto”, desde já “operante”, dialógico e processual.

A trama da ontologia merleau-pontyana não busca demarcar o *ser* a partir da atividade total do pensamento, ou ainda, apreendê-lo pela capacidade de síntese do pensamento, restringindo a experiência do *ser*. Não se trata, portanto, em fundamentar uma nova ontologia a partir da afirmação “o *ser* é e o nada não é – nem mesmo: só há *ser*”³⁴². O filósofo parte do princípio do “há prévio”, mais antigo que o pensamento, ou

³⁴¹ “chair” (OE, 2010, 1595); “«il y a» préalable” (OE, 2010, 1592); “gênese secrète” (OE, 2010, 1600); “logos” (OE, 2010, 1617); “sensible” (OE, 2010, 1601); “distance” (OE, 2010, 1602); “percée” (OE, 2010, 1604); “l’événement” (OE, 2010, 1613); “essence charnelle” (OE, 2010, 1596); “réversibilité” (OE, 2010, 1614); “n’être” (OE, 2010, 1609); “visible et invisible” (OE, 2010, 1602); “imaginaire et réel” (OE, 2010, 1602); “activité et passivité” (OE, 2010, 1609); “création” (OE, 2010, 1628); “sens bruit” (OE, 2010, 1595); “opérant” (OE, 2010, 1594).

³⁴² “l’être est, le néant n’est pas, - et pas même : il n’y a que de l’être” (VI, 2009, 119).

seja, “há o ser, há o mundo, há alguma coisa, no sentido forte em que o grego falava de *τὸ λέγειν*, há coesão, há sentido”³⁴³ (VI, 2000, 90).

O ponto de partida merleau-pontyano tem como “relevo ontológico”³⁴⁴ a existência do *ser bruto* ou *selvagem*, na medida em que “não se faz surgir o ser a partir do nada *ex nihilo*”³⁴⁵ (VI, 2007, 90). Sua ontologia busca evidenciar um *ser* que é abertura, nascimento continuado, que não se fixa, nem se deixa restringir definitivamente pelos sistemas da ontologia clássica, nem mesmo pelo “pensamento operatório”³⁴⁶ da ciência.

Na ontologia merleau-pontyana o “há prévio” indica o sentido originário do *ser*, sentido primário que tem sua gênese no movimento ininterrupto da passagem entre o *ser* e o *nada*. Nessa articulação, o “há prévio” apresenta-se no movimento espontâneo e operante, *logos* mais velho que as operações da consciência e que dá sentido e espessura ao mundo e ao “eu posso” corporal. Nesses termos, a unidade entre o *ser* e o *não-ser* é articulada na passagem e porosidade do *ser selvagem*.

O *ser* e o *nada* não se caracterizam, como nas filosofias reflexivas, pela identidade e coincidência dos termos, ou ainda, pela ação constituinte do sujeito e a passividade constituída do objeto. Ao tratar da dimensão do negativo em seu projeto ontológico, Merleau-Ponty desenvolve a compreensão da negatividade reconhecendo no *ser carnal* a camada de *não-ser* operante que se relaciona como abertura ao *ser*. “As ‘negatividades’ contam também no mundo sensível”³⁴⁷ (S, 1991, 190). Tal proposição é colocada pelo filósofo como crítica ao positivismo do *nada*. De maneira geral, para Merleau-Ponty o *nada* não deve ser compreendido como *não-ser* absoluto em oposição

³⁴³ “il y a être, il y a monde, il y a *quelque chose* ; au sens fort où le grec parle de *τὸ λέγειν*, il y a cohésion, il y a sens” (VI, 2009, 119).

³⁴⁴ “relief ontologique” (VI, 2009, 119).

³⁴⁵ “On ne fait pas surgir l’être à partir du néant, *ex nihilo*” (VI, 2009, 119).

³⁴⁶ “pensée «opératoire»” (OE, 2010, 1592).

³⁴⁷ “Les ‘negatives’ comptent aussi au monde sensible” (S, 2008, 280).

ao *ser*. O *ser* e o *nada* seriam positivities universais, identidades que se encerram sobre si mesmos. Desse modo, o *nada* é, assim como o *ser*, considerado como pura positividade. A ontologia merleau-pontyana não partilha da compreensão dicotômica do *para si* e do *em si*, que posiciona de um lado a absoluta positividade do *ser* e de outro lado a negatividade absoluta do *nada*³⁴⁸.

Em *L'œil et l'esprit e Le visible et l'invisible*, ao convergir sua proposta ontológica em torno do *ser selvagem*, o corpo como visibilidade é tecido comum e diferenciado da *carne do mundo*. Qual o sentido da *carne* como princípio ontológico na proposta merleau-pontyana? Inicialmente, é significativo observar que esse questionamento nos convida a um deslocamento em relação ao projeto filosófico inicial de Merleau-Ponty. Outrossim, se em *Phénoménologie de la perception* os modos de expressão do corpo, enquanto sujeito da percepção, estão no centro da descrição fenomenológica, em suas últimas obras, o filósofo enfatiza a *carne do mundo* e sua experiência como *ser primordial*. Há, portanto, uma variação no que se refere à investigação do corpo, que passa a ser considerado um arquétipo no desdobramento do *ser selvagem*.

Senão vejamos, na obra de 1945 o corpo fenomenal pretende dar visibilidade às relações vivas da experiência perceptiva no mundo. A percepção é um poder corporal do sujeito perceptivo, que nos situa, abre e nos relaciona com o mundo³⁴⁹. Como

³⁴⁸ Ao tratar da dimensão do negativo em seu projeto ontológico, Merleau-Ponty desenvolve a compreensão da negatividade reconhecendo no *ser carnal* a camada de *não-ser* operante que se relaciona como abertura ao *ser*. Tal proposição é colocada pelo filósofo como crítica ao positivismo do *nada*, particularmente, em sua leitura da proposição da ontologia sartreana. “Concebidos desse modo [o *ser* e o *nada*], de um a outro não há passagem, nenhuma reversibilidade possível. Ao partir da completa exterioridade, as filosofias do negativo julgam os poderes da vida pelos da morte, definem a primeira simplesmente como o conjunto de forças que resiste à segunda, fazendo da definição do Ser a supressão do não ser. ‘Pensamento imediato’, elas afirmam tudo, o não ser e o há, o sujeito e o mundo, mas apenas para mantê-los absolutamente em sua identidade” (MOURA, 2013, 178-179).

³⁴⁹ Como crítica apresentada à Merleau-Ponty, com relação ao seu projeto filosófico inicial, destaca-se a presença de certo “idealismo subjetivista” em *Phénoménologie de la perception*. “Uma vez que Merleau-Ponty não distingue claramente entre a concepção do ser (dependente dos parâmetros perceptivos) e a existência do ser (independente de tais parâmetros), ele parece se comprometer (...) com a redução de tudo o que existe àquilo que se concebe segundo os parâmetros da percepção” (FERRAZ, 2009, 50).

abordamos no capítulo anterior, essa trama, tecida e encarnada no corpo, nos diz da unidade do *corpo próprio* e suas variações mundanas, a partir, por exemplo, do esquema corporal, da motricidade, da sexualidade, da linguagem e da temporalidade. Em *Le visible et l'invisible* e *L'œil et l'esprit*, a noção de *carne do mundo* concentra o ímpeto do debate ontológico, sendo o corpo deiscência e desdobramento do movimento de abertura e reversibilidade da *carne do mundo*. Se na obra de 1945 o sujeito perceptivo era a referência central, nas obras finais de Merleau-Ponty o corpo é uma dobra arquetípica do movimento selvagem do *ser*³⁵⁰.

A *carne* é, de modo simultâneo, elemento originário do corpo e figura o poder corporal da expressão. Do ponto de vista ontológico, a *carne do mundo* é “expressão do que está antes da expressão e que a *sustém por trás*”³⁵¹ (VI, 2000, 165). O *ser carnal* é anterior, no sentido originário, e ancora o corpo em uma relação de abertura e “parentesco”³⁵². Compreendido como sensível e senciente, o corpo, e seus modos paradoxais de expressão, tem seu fundamento no movimento de “diferenciação”³⁵³ da *carne*. Como veremos, em *L'œil et l'esprit* e *Le visible et l'invisible*, a textura ontológica do corpo é, em uma palavra: *carnal*.

Enquanto princípio ontológico, como o filósofo anuncia a *carne*? Merleau-Ponty busca, de modo propositivo, apresentar um novo quadro terminológico em oposição às

Nesse sentido, se havia a suspeita de vestígios de uma “filosofia da consciência” no projeto inicial de Merleau-Ponty, centrado no sujeito perceptivo - que teria acesso diretamente ao *ser* mundano manifestado enquanto dimensão fenomenal- e do *ser do mundo*, por sua vez, compreendido nos limites da percepção humana, eles são diluídos em sua ontologia final ao fazer ruir o *a priori* da correlação sujeito e objeto, em face de uma trama ontológica tecida pelo *ser selvagem*. Cf. Dias, 1989, 1999; Moura, 2001; Ferraz, 2009; Moutinho, 2012; Moura, 2013.

³⁵⁰ “monde brut” (OE, 2010, 1592); “l'Être sauvage” (VI, 2009, 160). “mundo bruto” e “Ser selvagem” são sinônimos dentro do quadro ontológico de Merleau-Ponty para evidenciar o *ser* bruto - ou primordial - a partir da noção de *carne do mundo*.

³⁵¹ “expression de ce qui est avant l'expression et qui la *soutient par derrière*” (VI, 2009, 219).

³⁵² “parenté” (VI, 2009, 174)

³⁵³ “différenciation” (VI, 2009, 173).

filosofias reflexivas, criticadas ao longo de suas obras, cursos e conferências³⁵⁴. Em se considerando a história da filosofia, a noção de *carne*, segundo Merleau-Ponty, não teria sido designada pela tradição, até então balizada pela noção de consciência e suas consequências filosóficas. Segundo o filósofo, “o que chamamos carne, essa massa interiormente trabalhada, não tem, portanto, nome em filosofia alguma”³⁵⁵ (VI, 2000, 142). Buscando afastar-se cada vez mais dos quadros da ontologia clássica, Merleau-Ponty afirma que a *carne* “não é matéria, não é espírito, não é substância”³⁵⁶.

A *carne*, enquanto princípio ontológico, *grosso modo*, (i) não se reduz à matéria, pois não se limita à extensão de certa dimensão física das coisas, como, por exemplo, a partir da noção de *res extensa* ou ainda como materialidade empírica das coisas; (ii) não se concentra no espírito na medida em que não está encerrada na atividade da consciência, ou seja, no cânone da *res cogitans*, na atividade constituinte do pensamento, ou ainda, “na consciência de”; (iii) e não é sinônimo de substância visto que não é da ordem de um sistema de contradição e justaposição de diferentes substâncias, como por exemplo, da união entre matéria e espírito, corpo e alma.

Podemos aproximar o impacto desses princípios da noção de *carne*, com relação ao tema de nossa pesquisa, ao ressaltarmos que Merleau-Ponty busca superar as dificuldades colocadas tanto pela filosofia cartesiana, na geometrização do corpo, apresentadas no primeiro capítulo de nossa tese, como também os vestígios deixados pelo sujeito perceptivo, como descrevemos ao longo do segundo capítulo de nossa investigação. Em se considerando a aventura da filosofia de Merleau-Ponty, a noção de corpo apresenta um deslocamento importante ao ser compreendida como sujeito

³⁵⁴ Como, por exemplo, *Phénoménologie de la perception* (2012; 1999); *La structure du comportement* (2009; 2006); *Le métaphysique dans l’homme* (1996; 1975); *Causeuses 1948* (2002; 2004); *La Nature: cours du Collège de France* (1994; 2006); *L’œil et l’esprit* (2010; 2004).

³⁵⁵ “Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n’a de nom dans aucune philosophie” (VI, 2009, 191).

³⁵⁶ “La chair n’est pas matière, n’est pas esprit, n’est pas substance” (VI, 2009, 181).

encarnado e perceptivo, desde *Phénoménologie de la perception*, e como diferenciação do *ser carnal*, nas últimas obras do filósofo.

Como nomear a *carne* fora dos marcos da tradição que compreende o *ser* na plenitude do *em si e para si*, ou seja, pura atividade da consciência ou puro objeto do conhecimento³⁵⁷? Para o filósofo, “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”³⁵⁸ (VI, 2000, 136). Nesses termos, a *carne* é um princípio geral do *ser do mundo*, elemento³⁵⁹ de indivisão e diferenciação de todo o mundo sensível, que se encarna e se expressa em diferentes modos de *ser no mundo*. “Aderência ao lugar e ao agora”³⁶⁰, a *carne* é uma generalidade do *ser selvagem* que está em toda parte, “*coisa geral*”³⁶¹, concretude e facticidade do *ser* que é tangível e visível. A *carne* como elemento, princípio de indivisão e diferenciação, ao mesmo tempo em que é originária em relação à atividade constituinte, é, também, a condição de possibilidade do conhecimento.

Qual a singularidade do *ser carnal*? *Ser* que não é nem plenitude, nem adequação, mas “abismo”³⁶² e “profundidade”³⁶³, visível e invisível, presença e ausência³⁶⁴. “Noção última”³⁶⁵, a *carne* é unidade originária, visibilidade e tangibilidade, capaz de diferenciar-se de si mesma. Nesse paradoxo de unidade e diferença, a *carne* ontologiza-se por irradiação de *si* e deiscência no mundo a partir de

³⁵⁷ Apresentamos a crítica merleau-pontyana ao *em si e para si* no segundo capítulo dessa investigação.

³⁵⁸ “Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d’« élément », au sens où l’employait pour parler de l’eau, de l’air, de la terre et du feu” (VI, 2009, 182).

³⁵⁹ Na ontologia merleau-pontyana a noção da *carne* como elemento está “para além da alternativa do fato e da essência, do individual e do universal, o elemento é um princípio secreto de equivalência, charneira invisível dos fenômenos, generalidade concreta” (BARBARAS, 2009, 221). Tradução livre.

³⁶⁰ “adhérente au lieu et au maintenant” (VI, 2009, 182).

³⁶¹ “*chose générale*” (VI, 2009, 182).

³⁶² “abîme” (VI, 2009, 106).

³⁶³ “profondeur” (VI, 2009, 106).

³⁶⁴ “É, portanto, a carne que é o fundamental do ser e que remete para uma descrição do desvelamento e de invasão a invasão que toca as coisas e os homens por contato e lateralmente. De fato, a fenomenologia é agora elevada ao nível de uma ontologia que lhe assegura sua própria fundação, de modo que Merleau-Ponty está liberado das armadilhas da ontologia frontal ou direta” (MERCURY, 2005, 67). Tradução livre.

³⁶⁵ “la chair est une notion dernière” (VI, 2009, 183).

seu movimento de abertura, diferenciação e reversibilidade. A *carne* é, destarte, dimensão e textura comum de todo o mundo sensível.

Gênese das coisas mundanas, tangíveis e visíveis, o *ser selvagem*, não se esgota em seus modos de expressão no mundo. Seu poder de reflexividade, ou seja, de voltar-se sobre *si*, diferenciando-se, é permanente. Esse poder de duplicação ontogenético do tecido da *carne do mundo*, pelo movimento de negatividade operante, não se restringe à expressão da “máscara humana”³⁶⁶, em sentido antropológico, pois as coisas mundanas, como tecido do sensível, são, também, seres *caruais*. No entanto, o corpo, em sua dimensão simultaneamente senciente e sensível, é “sensível exemplar”³⁶⁷, quer dizer, uma “variante extraordinária”³⁶⁸ da *carne do mundo*³⁶⁹.

∴

Compreendendo o corpo como dobra do *ser carnal*, a seguir passaremos a investigar nuances de suas variações e características, no contexto mesmo do projeto ontológico de Merleau-Ponty. Para percorrer esse caminho, balizados pelas últimas obras escritas do filósofo, notadamente, *Le visible et l'invisible* e *L'œil et l'esprit*, retomaremos o horizonte argumentativo de nossa investigação, no sentido de evidenciar as texturas que dão espessura filosófica ao tema da corporeidade, tendo como foco, agora, a nova ontologia merleau-pontyana.

³⁶⁶ “masque humain” (VI, 2009, 177).

³⁶⁷ “sensible exemplaire” (VI, 2009, 176).

³⁶⁸ “variante très remarquable” (VI, 2009, 176).

³⁶⁹ “O corpo como sensível e senciente concentra o mistério da visibilidade em geral, sem explica-lo, o paradoxo de um ser que é ao mesmo tempo um e duplo, corpo objetivo e corpo fenomenal ao mesmo tempo, não é um paradoxo do homem, mas um paradoxo do *Ser*” (DASTUR, 2001, 87). Tradução livre.

∴ **O enigma do corpo e o delírio da visão em *L'œil et l'esprit***

Em seu último artigo publicado em vida, *L'œil et l'esprit*, a reflexão sobre o corpo é tecida na meditação de Merleau-Ponty desde a revisão do sentido do *ser*, que excede os marcos da ontologia clássica, em direção à uma nova ontologia. De maneira geral, como destacamos nos capítulos anteriores ao discutir o modelo cartesiano, o *ser* é concebido pela tradição como “absoluta positividade”³⁷⁰, compreendido, na esteira dos princípios de identidade, constituição, não contradição e dualismo, fundamentos que asseguram a ruptura entre *para si* e *em si*, sujeito e objeto, ideia e realidade objetiva, espírito e corpo.

Em *L'œil et l'esprit*, o filósofo reaproxima-se da arte, em especial da pintura³⁷¹, como um modo de expressão não conceitual do *ser*. Merleau-Ponty não aborda a pintura como um poder subjetivo do pintor, ato constituinte ou psicológico, nem mesmo reduzida à sua capacidade técnica de representação objetiva na imitação do mundo. Tendo como horizonte uma nova ontologia, o diálogo vertical com a arte possibilita ao filósofo problematizar as categorias da ontologia clássica e evidenciar a “expressão criadora”³⁷² na gênese contínua do visível.

Por qual motivo aproximar a ontologia do campo da arte? Assim como a obra de arte, compreendida enquanto expressão e criação, está aberta e inacabada, retomando a questão de “uma universalidade e de uma abertura às coisas sem conceito”³⁷³, a ontologia merleau-pontyana busca o “grito inarticulado”³⁷⁴ da gênese do mundo, o

³⁷⁰ “l'absolue positivité” (OE, 2010, 1607).

³⁷¹ É recorrente o diálogo de Merleau-Ponty com as artes ao longo de suas obras e cursos. No caso da pintura, destacamos essa aproximação em: *Phénoménologie de la perception* (2012; 1999); *Causeries 1948* (2002; 2004); *La doute de Cézanne* (2006; 2004); *Le langage indirect et les voix du silence* (2010; 2004); *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France, 1953* (2011); *Notes des cours: 1959-1961* (1996).

³⁷² “l'expression créative” (LIVS, 2010, 1474).

³⁷³ “le problème d'une universalité et d'une ouverture aux choses sans concept” (OE, 2010, 1605).

³⁷⁴ “cri inarticulé” (OE, 2010, 1616).

retorno ao “coração das coisas”³⁷⁵, a “apresentação sem conceito do Ser universal”³⁷⁶. Nesse percurso filosófico, no qual a pintura é criação e não representação³⁷⁷, Merleau-Ponty aproxima-se lateralmente do tema da corporeidade, a partir do gesto expressivo do pintor, como “operante e atual, aquele que não é uma porção do espaço, um feixe de funções, que é um traçado de visão e movimento”³⁷⁸ (OE, 2004, 16).

Esse entrelaçamento das dimensões corporais, da visão e do movimento, opera espontaneamente a transição interna, ou seja, a passagem entre o subjetivo e o objetivo. Na reciprocidade com o mundo sensível, com os outros e as coisas mundanas, ao mesmo tempo em que o corpo percebe é, também, percebido. No movimento do olhar, vê e é visto. Nesses termos, o corpo e a visão afirmam o “há prévio” mundano e fazem vibrar “nervuras, como os eixos de um sistema de atividade e passividade carnis”³⁷⁹, no encontro do corpo consigo mesmo, na ruminação do espetáculo do mundo e na confluência com os outros e com as coisas mundanas. Não se trata de desvendar o mistério da expressão do corpo e a metamorfose³⁸⁰ dos sentidos, quer dizer, de torna-los

³⁷⁵ “cœur des choses” (OE, 2010, 1615).

³⁷⁶ “présentation sans concept de l’Être universel” (OE, 2010, 1617).

³⁷⁷ É importante considerar que para Merleau-Ponty não há criação pura, quer dizer, as coisas não surgem do nada. “Toda a operação expressiva é desvelamento e re-criação, re-inscrição no próprio mundo que a suscita. Esse incessante poder re-criador e gerador das obras excede qualquer relação positiva de causalidade e de filiação que se lhes possa aplicar, e apenas se compreende desde que integrado no horizonte ontológico da expressão. Tal é a própria criação continuada, processo de transformação sem qualquer objetivo final preconcebido. É a constante metamorfose do adquirido em novo e do novo em adquirido que constitui o prodígio da re-criação” (DIAS, 1999, 122-123).

³⁷⁸ “opérant et actuel, celui qui n’est pas un morceau d’espace, un faisceau de fonctions, qui est un entrelacs de vision et de mouvement” (OE, 2010, 1594).

³⁷⁹ “nervures, comme les axes d’un système d’activité et de passivité charnelles” (OE, 2010, 1619).

³⁸⁰ Em seu curso *La Nature* (1994), ao tratar do conceito de natureza entre os anos de 1959 e 1960, Merleau-Ponty afirma que a noção de *metamorfose* não é um movimento de ruptura, nem é possível indicar o momento de seu surgimento, pois “não começa a partir do zero”. Continua o filósofo: “em que consiste a metamorfose? Os órgãos que pouco se transformam (mãos – maxilares e músculos maxilares – crânio – cérebro – faces – olhos – olho fixando o que as mãos agarram) transformam-se a fim de tornar possível a reflexão: ‘o próprio gesto, exteriorizado, da reflexão’ (...). Para nós não há descida, num corpo incidentalmente preparado, de uma reflexão da qual ele seria apenas o instrumento. Há uma rigorosa simultaneidade (não causalidade, em nenhum sentido) entre o corpo e essa reflexão: dizíamos nós, o corpo que toca e vê o que toca, que se vê tocando as coisas, que se vê tocando nelas e tocando-se, o corpo sensível e senciante, é não o revestido de uma reflexão já total, é a reflexão figurada, o lado de fora daquilo que ela é o dentro” (N, 1994, 340; 2006, 432).

transparentes por um “pensamento de sobrevoo”³⁸¹, por uma operação transcendental ou ainda pela manipulação da ciência, mas de afirmar uma nova ontologia³⁸², alargada pelo *logos sensível* que opera no mundo e no corpo, o que inclui a ontologização dos sentidos, como um “tecido de ser pré-objetivo”³⁸³.

Nessa dimensão ontológica da *carne*, o enigma do corpo habita e é habitado pelo “há prévio”, ao reconhecer na experiência a gênese de um modo de *ser* e de saber imbricadas no “sentido bruto”³⁸⁴, que tem como solo o mundo existente. Nesses marcos, há mistério³⁸⁵ na visão, que não se faz, por sua vez, na indiferença do cálculo mediado pela asserção do espírito desvinculado do corpo, reduzida à estrutura anátomo-fisiológica do sistema ocular, como no modelo cartesiano abordado no primeiro capítulo de nossa investigação.

Na ontologia proposta por Merleau-Ponty, a visão se faz no delírio, em um movimento incessante de gênese, abertura e distanciamento, através do qual o olhar esposa o mundo sensível. Enquanto gênese e abertura, o movimento da visão ancora-se na reversibilidade corporal³⁸⁶, dimensão originária do corpo que assegura a sincronia entre suas dimensões, simultaneamente, ativa e passiva. No poder do esquema corporal, a visão se faz na distância e na interrogação e não pela identidade e posse do visível.

³⁸¹ pensée de survol” (OE, 2010, 1592).

³⁸² A ontologia merleau-pontyana “tem como marca o esforço em preservar a exceção do mundo, em dilatar o processo expressivo para o todo o sensível, propondo um tipo de Logos ou de articulação operante que se faz como passagem interna entre o subjetivo e o objetivo, revelando-os sincrônicos e reversíveis” (MOURA, 2013, 117).

³⁸³ “Tissu d’être pré-objectif” (N, 1994, 341).

³⁸⁴ “sens brut” (OE, 2010, 1593).

³⁸⁵ A noção de mistério é uma maneira de reconhecer a abundância da experiência mundana, experiência que não é completamente possuída ou absolutamente dada. O excesso do mistério abre-nos para o mundo e para novas significações. “O mistério não é, pois, o que precisamos suprimir, mas o que precisamos decifrar. Não pede explicação. Convida à iniciação” (CHAUI, 2002, 128).

³⁸⁶ Em Merleau-Ponty, a reversibilidade, sinônima do *quiasma*, opera a abertura ontológica da *carne* às modulações dos seres carnis. O *quiasma* garante a passagem, através da abertura original, da *carne* às coisas sensíveis, o que inclui a própria estrutura corporal. No caso do corpo, a reversibilidade articula em um só movimento o dentro e o fora, a interioridade e a exterioridade. O *quiasma* é, portanto, um “negativo fecundo, instituído pela carne, por sua deiscência” (VI, 2000, 236).

Trata-se de uma experiência espontânea transubstanciada no corpo e operada pela simultaneidade do *quiasma*, na qual se entrelaçam sentidos e gestualidades que atravessam e são atravessados pelo mundo, por outros corpos e pelas coisas mundanas. Nas palavras do filósofo “é preciso que com o meu corpo despertem os *corpos associados*, ou ‘outros’, que não são meus congêneres, como diz a zoologia, mas que me frequentam, que frequento, com os quais frequento um único Ser atual”³⁸⁷ (OE, 2004, 14-15).

Nesse contexto, ao valer-se do gesto do pintor, Merleau-Ponty busca através da experiência da arte, evidenciar de modo indireto a gênese do “sentido bruto” do *ser selvagem*. Ao pintar, o artista “está ali, forte ou fraco na vida, mas incontestavelmente soberano em sua ruminação do mundo, sem outra ‘técnica’ senão a que seus olhos e suas mãos se oferecem à força de ver, à força de pintar”³⁸⁸ (OE, 2004, 15). Alimentado pelas coisas mundanas, o pintor realiza seu gesto expressivo na ruminação de seu motivo artístico e na busca da expressão do *ser*, através da reversibilidade entre o fundante e o fundado, na incessante retomada do mundo sensível³⁸⁹. Afastando-se do ato constituinte, a pintura afirma-se enquanto “instituição”³⁹⁰ na ontologia merleau-pontyana, ou ainda, como significação “operante” de uma “lógica subterrânea”³⁹¹ entre

³⁸⁷ “il faut qu’avec mon corps se réveillent les *corps associés*, les «autres», qui ne sont pas mes congénères, comme dit la zoologie, mais qui me hantent, que je hante, avec aqui je hante un seul Être actuel” (OE, 2010, 1592-1593).

³⁸⁸ “Il est là, fort ou faible dans l’avie, mais souverain sans conteste dans sa rumination du monde, sans autre «technique» que celle que ses yeux et ses mains se donnent à force de voir, à force de peindre” (OE, 2010, 1593).

³⁸⁹ De acordo com Moura (2013, 144), “ao invés de uma atividade constituinte, o que o gesto do pintor revela é uma subjetividade que não se distingue inteiramente da estrutura configuradora de seu objeto, que não se furta a um modo de articulação já existente, inscrito em uma percepção e em uma visão que o abrem ao que não é ele, a uma síntese geral. O pintor não pode, portanto, manter-se mais como um puro agente, pois é também agido, passivo diante daquilo que se oferece a ele e captura parte de sua atividade”.

³⁹⁰ “Entendemos aqui por instituição esses eventos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis em relação às quais uma série de outras experiências terão sentido, formarão um conjunto pensável ou história, - ou eventos que depositaram em mim um sentido, e a título de sobrevivência e de resíduo, mas como um chamamento para um conjunto, exigência de um futuro” (IP, 2003, 124). Tradução do livre.

³⁹¹ “logique subteraine” (RC, 1968, 63).

corpo *estesiológico* e mundo sensível³⁹². Nesse *quiasma*, na medida em que o artista interroga as coisas mundanas pelo seu olhar, é, ao mesmo tempo, atravessado por elas.

Com relação ao tema de nossa investigação, o corpo como sensível por excelência na filosofia de Merleau-Ponty, a reflexão sobre o último ensaio do filósofo interessa-nos, particularmente, ao evidenciar novos sentidos e sensibilidades corporais alargadas ao longo de sua filosofia e que ganham espessura em suas últimas obras. O tema do corpo e a investigação da visão expandem-se na textura de dimensões reversíveis da corporeidade, “fórmula carnal”³⁹³ que pode ser expressa pela unidade diacrítica³⁹⁴.

Do que se ocupa a compreensão da noção diacrítica em Merleau-Ponty? Quais suas implicações na reflexão do filósofo sobre o tema da corporeidade³⁹⁵? Merleau-Ponty investiga a noção de diacrítica, de modo sistemático, em seu texto *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. Para tanto, problematiza a linguística apresentada por Saussure³⁹⁶ e, pontualmente, a reflexão a respeito da gênese do sentido na linguagem a partir da relação entre signo e significado. De acordo com Merleau-Ponty, “o que aprendemos em Saussure foi que os signos um a um nada significam, que cada um deles expressa menos um sentido do que marca um desvio do sentido entre si mesmo e os outros” (LIVS, 2004, 67).

O sentido da linguagem, para dizer de outro modo, não nasce do vínculo direto e transparente dos signos colocados lado a lado, mas no movimento diacrítico entre os

³⁹² Em seu curso no Collège de France, entre os anos de 1954 e 1955, Merleau-Ponty evidencia nuances da lógica subterrânea da instituição, ao observar que na expressão artística “o pintor aprende a pintar de outra forma imitando seus antecessores. Cada uma de suas obras anuncia a seguinte - e faz que não possam ser semelhantes. Tudo se encaixa, e ainda assim ele não poderia dizer para onde vai” (RC, 1968, 63). Tradução livre.

³⁹³ “formule charnelle” (OE, 2010, 1596).

³⁹⁴ A unidade diacrítica pode ser compreendida como um “processo espontâneo de configuração do sentido, não como entidade positiva e determinada, mas como forma geral, imaginário concreto que estabelece as linhas gerais do porvir” (MOURA, 2013, 148).

³⁹⁵ Cf. Verissimo, 2013.

³⁹⁶ Cf. Saussure, 2012.

signos e os significados. Trata-se de um movimento de diferenciação de termos sem medida e que se articulam em uma relação indireta e oblíqua, engendrando a gênese do sentido “na borda do signo”³⁹⁷. O sistema diacrítico não opera pela relação frontal, *parte a parte* e correlata com os termos na constituição do sentido, mas na relação lateral e no “movimento de articulação e diferenciação”³⁹⁸. Dessa forma, a gênese do sentido não é dada antecipadamente pelo ato constituinte, mas tecida no movimento mesmo da criação e da expressão do *ser carnal*.

Considerando o sistema diacrítico e sua relação na gênese do sentido, quais as consequências na compreensão do tema do corpo? Compreendemos que tal reflexão implica no reconhecimento do corpo enquanto unidade diacrítica “senciente-sensível”³⁹⁹. Essa relação esgarça a compreensão do corpo enquanto unidade de articulação e diferenciação aberta, que tem no esquema corporal o “zero de variação”⁴⁰⁰, capaz de voltar-se sobre si mesmo, sobre o mundo, os outros e as coisas mundanas, no sentido de criar, expressar e significar.

A unidade do corpo sensível e senciente não se afirma, desse modo, em uma estrutura estática e desde já dada, mas na motricidade enquanto potência operante e aberta, na expressão do corpo enquanto criação, na variação da diferença da dimensão corporal e do mundo sensível que articula o “todo nas partes”⁴⁰¹. A unidade diacrítica revela um poder ontológico do corpo, reflexividade do “corpo operante e atual”⁴⁰², capaz de dilatar-se e dobrar-se sobre o mundo e sobre si mesmo, tornando os sentidos alargados e reversíveis na *carne* mesma do corpo.

³⁹⁷ LIVS, 2004, 69.

³⁹⁸ LIVS, 2004, 71.

³⁹⁹ “sentant-sensible” (OE, 2010, 1595).

⁴⁰⁰ “zero d’écart” (MSME, 2011, 131).

⁴⁰¹ LIVS, 2004, 69.

⁴⁰² “corps opérant et actuel” (OE, 2010, 1594).

Assim sendo, nessa unidade diacrítica do corpo, o mundo é interpelado pelos sentidos corporais. Nessa relação como se realiza a visão? A visão se faz na abertura da *carne* ao corpo, no entrelaçamento com a motricidade, na potência reversível do corpo que consolida a atitude em que, “só se vê o que se olha”⁴⁰³. A capacidade de ver não se restringe, portanto, ao arranjo mecânico do olho ou ao funcionamento fisiológico do olhar. A gênese da visão, enquanto atitude do olhar, se faz na interrogação do mundo. Interrogar o mundo com o olhar apresenta-se como um modo lateral e aberto de aproximar-se da experiência do *ser carnal*. É nesse movimento de interrogação do mundo, dando visibilidade às modulações do *ser do mundo* e das coisas sensíveis, que o pintor celebra o enigma do corpo e o delírio da visão, na expressão criadora do gesto do artista ao tocar a tela.

Tal movimento expressivo renuncia ao modelo da ontologia clássica que pretende avançar frontalmente sobre o mundo, capturá-lo diretamente através da atividade da consciência, respaldada pela atividade constituinte do *cogito*. Nesse modelo, como vimos nos capítulos anteriores, o sujeito é pura atividade, constituindo significações e representações dos objetos para a compreensão da realidade. Desse modo, os sentidos e a significação do mundo são atribuídos e circunscritos à faculdade da atividade do sujeito constituinte, que se pretende irrestrita diante da compreensão do mundo.

O equívoco da análise constituinte ao conceber o ato expressivo, com relação, por exemplo, à ação do pintor, está em considerar a existência prévia do quadro, antes mesmo de tornar-se visível, ou seja, expressado. Quer dizer, a operação constituinte coloca-se como atitude prévia ao movimento expressivo. Nesses termos, é significativa a reflexão de Merleau-Ponty sobre o trabalho do pintor gravado em câmera lenta. No

⁴⁰³ “On ne voit que ce qu’on regarde” (OE, 2010, 1594).

tempo dilatado da câmara lenta, o espectador parece ver a escolha calculada do pintor antecedendo o movimento que roça a tela. É como se entre tantas possibilidades de movimento, para o espectador, o pintor já houvesse formulado previamente a ação necessária para contornar a tela. Em contrapartida, Merleau-Ponty destaca a impressão artificial que a câmara lenta provoca no espectador, ao projetar uma sensação de escolha constituinte do movimento realizado pelo pintor⁴⁰⁴.

Na renovação ontológica proposta por Merleau-Ponty, tal ordenação metafísica torna-se insuficiente para dizer de “aspectos impossíveis”⁴⁰⁵ da expressão do corpo, da visibilidade do sensível e do *ser do mundo*, paradoxos que não se findam, mas potencializam nervuras na imbricação entre o “mapa do visível” e o “mapa do ‘eu posso’”⁴⁰⁶ corporal. Acentua-se aqui a reflexividade do corpo e a reversibilidade dos sentidos entrelaçados no esquema corporal e entrecruzados no *ser do mundo*. Em regime ontológico, o filósofo alarga a compreensão do corpo ao evidenciar sua unidade com o mundo. Nesse sentido, a gênese do corpo está na articulação e entrelaçamento com o *ser do mundo*, uma vez que “o mundo visível e de meus projetos motores são partes totais de um mesmo Ser”⁴⁰⁷ (OE, 2004, 16).

Nesse contexto ontológico, a visão é apresentada como um sentido privilegiado para pensar a unidade diacrítica do corpo e suas articulações no mapa do visível. Na medida em que o corpo, sensível e senciante, não está cativo aos marcos especulativos

⁴⁰⁴ “Matisse, instalado num tempo e numa visão do homem, olhou o conjunto aberto de sua tela começada e levou o pincel para o traçado que o chamava, para que o quadro fosse afinal o que estava em vias de se tornar. Resolveu com um gesto simples o problema que mais tarde parece implicar um número infinito de dados, como, segundo Bergson, a mão na limalha de ferro obtém de uma só vez o arranjo complicado que a sucederá. Tudo se passou no mundo humano da percepção e do gesto, e se a câmara nos dá a versão fascinante do acontecimento, é por nos fazer acreditar que a mão do pintor operava no mundo físico em que é possível uma infinidade de opções. Entretanto é verdade que a mão de Matisse hesitou, é verdade que houve escolha e que o traço foi escolhido de maneira a observar vinte condições esparsas pelo quadro, informadas, informáveis para qualquer outro que não Matisse, porquanto não estavam definidas e impostas senão pela intenção de fazer aquele quadro que ainda não existia” (LIVS, 2004, 75).

⁴⁰⁵ “vues impossibles” (OE, 2010, 1600)

⁴⁰⁶ “carte du visible (...) carte du «je peux»” (OE, 2010, 1594).

⁴⁰⁷ “le monde visible et celui de mes projets moteurs sont parties totales du même Être” (OE, 2010, 1594).

do espírito absoluto, ver não significa dominar o objeto, ou ainda, ter clareza e distinção sobre ele. A visão não se reduz a uma aproximação e composição de termos correlatos que se pretendem equivalentes, através da atividade constituinte da consciência. Desse modo, a visão não é a luz de uma razão absoluta através da qual se “ergueria diante do espírito um quadro ou uma representação do mundo, um mundo da imanência e da idealidade”⁴⁰⁸ (OE, 2004, 16).

Na dissolução do pensamento constituinte e da noção de identidade, adverte o filósofo: “ver é *ter à distância*”⁴⁰⁹. O delírio da visão se faz no movimento do olhar que habita o mundo e tem o poder de se abrir ao visível e ao invisível, aos “fantasmas”⁴¹⁰ que dão volume ao *ser do mundo*. A visão opera desde o corpo ao engendrar o enigma da “indivisão do senciante e do sentido”⁴¹¹, tornando-se simultaneamente vidente e visível. Nesse sentido, “um corpo humano está aí, quando entre vidente e visível, entre tocante e tocado, entre um olho e o outro, entre a mão e a mão se produz uma espécie de recruzamento, quando se ascende a faísca do senciante-sensível”⁴¹² (OE, 2004, 18).

O mistério do corpo evidencia, portanto, abertura e porosidade que permitem a passagem incessante entre atividade e passividade de *si* e do mundo⁴¹³. No caso da visão, ao mesmo tempo em que o corpo é capaz de ver as coisas sensíveis, pode ser visto por si mesmo, mas também pelos outros e pelo mundo. Nas palavras do filósofo, “o que chamam inspiração deveria ser tomado ao pé da letra: há realmente inspiração e

⁴⁰⁸ “dresserait devant l’esprit un tableau ou une représentation du monde, un monde de l’immanence et de l’idéalité” (OE, 2010, 1594).

⁴⁰⁹ “voir c’est avoir à distance” (OE, 2010, 1597).

⁴¹⁰ “les fantômes” (OE, 2010, 1600).

⁴¹¹ “l’indivision du sentant e du senti” (OE, 2010, 1595).

⁴¹² “Un corps humain est là quando, entre voyant et visible, entre touchant et touché, entre un œil et l’autre, entre la main et la main se fait une sorte de recroisement, quand s’allume l’étincelle du sentant-sensible” (OE, 2010, 1595).

⁴¹³ A noção de passividade sem passivismo em Merleau-Ponty evidencia uma modalidade de relação entre o corpo e o mundo, na qual as ações mundanas do corpo não são unicamente derivadas da atividade consciente do sujeito. Nessa relação, a vida não se restringe à via da consciência, uma vez que “há um saber de si que não é conhecimento e consciência de si, há uma presença do passado que não é sua presença como ob-jeto” (IP, 2003, 160). Tradução livre.

expiração do Ser, respiração no Ser, ação e paixão tão pouco discerníveis que não se sabe quem vê e quem é visto”⁴¹⁴ (OE, 2004, 22). Trata-se de uma condição engendrada pela articulação, diferenciação e sincronia entre o corpo e a diversidade da *carne do mundo*, possível pela “duplicidade do sentir”⁴¹⁵, de ver e ser visto, de simultaneamente: perceber e ser percebido.

A sincronia entre vidente e visível realça o paradoxo sem termos da condição corporal, que extrapola o contorno constituinte da ontologia clássica⁴¹⁶. A sinergia do corpo senciente e sensível rompe com a dicotomia sujeito e objeto, ao afirmar que o corpo, o mundo e as coisas mundanas são tecidos com o “mesmo estofa”⁴¹⁷, quer dizer, são *seres carnis*. Atado ao mundo visível meu corpo é um visível manifesto entre as coisas mundanas. A visão, solicitada pela presença das coisas do mundo, prologa-se no tecido da visibilidade seu poder de clarividência, ocupando-se, ao mesmo tempo, com o visível e o invisível.

Movendo-se nessa trama, a visão não constitui o mundo e as coisas mundanas, mas se faz entrelaçada entre elas. A visibilidade do olhar se faz com e mais adiante do mapa do visível, o que inclui o invisível, em um movimento de irradiação que enlaça sua face e seu dorso. Nesses termos, é importante a reflexão merleau-pontyana a respeito da visibilidade da pintura⁴¹⁸ e sua relação com a visão, compreendida como um

⁴¹⁴ “Ce qu’on appelle inspiration devrait être pris à la lettre: il y a vraiment inspiration et expiration de l’Être, respiration dans l’Être, action et passion si peu discernables qu’on ne sait plus qui voit et qui est vu” (OE, 2010, 1600).

⁴¹⁵ “la duplicité du sentir” (OE, 2010, 1596).

⁴¹⁶ No sentido de afirmar o movimento paradoxal da visão, Merleau-Ponty considera que a “visão faz o que a reflexão jamais compreenderá: que o combate às vezes acabe sem vencedor, e o pensamento, daí em diante, sem titular. Olho-o. ele vê que o olho. Vejo que ele o vê. Ele vê que estou vendo que ele vê... A análise não tem fim, e se fosse a medida de todas as coisas, os olhares se insinuariam indefinidamente um no outro (...). Ora, ainda que os reflexos dos reflexos vão, em princípio ao infinito, a visão faz com que as negras aberturas dos dois olhares ajustem-se uma à outra, e que tenhamos, não mais duas consciências com sua teleologia própria, mas dois olhares um dentro do outro” (S, 1960, 31; 1991, 16).

⁴¹⁷ “Les choses et mon corps sont faits de la même étoffe” (OE, 2010, 1596).

⁴¹⁸ A pintura para Merleau-Ponty “deixará de ser técnica ou artifício, recusará a ideia de representação, para recuperar o movimento de gênese interno ao visível, um modo de Ser que se faz articulando internamente o concreto e a significação. Será de um poder ontológico mais amplo e já operante que ela

poder ontológico relacionada à gênese do *ser*: “eu teria muita dificuldade em dizer onde está o quadro que olho. Pois não olho como se olha uma coisa, não o fixo em seu lugar, meu olhar vagueia nele como nos nimbos do Ser, vejo segundo ele e com ele mais do que o vejo”⁴¹⁹ (OE, 2004, 18).

Ao interrogar o mundo pela visão, o olhar adere a certas “significações mudas”⁴²⁰ do *ser do mundo*, dando visibilidade no mapa do visível ao que comumente, para dizer de modo prosaico, não é percebido. Diferentemente da dúvida metódica projetada pelo *cogito*, a pergunta apresentada pelos sentidos é uma interrogação que se faz em nosso corpo, quer dizer, na reflexividade da *carne do mundo* sensível e que se prolonga na *carne* do corpo. Tal interrogação faz vibrar significações silenciosas, imperceptíveis e impossíveis que operam no *ser carnal*, através das quais certos sensíveis tornam-se visíveis. O exercício do olhar do pintor, por exemplo, interroga o mundo sensível e é capaz de evidenciar nervuras, contrastes, luz, sombras e cores. Essa reflexividade do sensível realiza-se através do olhar e do gesto do pintor, ao tornar visível a “gênese secreta e febril das coisas em nosso corpo”⁴²¹ (OE, 2004, 21), expressão criadora que faz nascer, de modo perene, o mundo.

É na reabilitação ontológica do sensível que se tece a visão⁴²². A *carne do mundo*, ao irradiar a expressão de seus modos de *ser* nas coisas mundanas, realiza uma

extrairá sua atividade significativa, explicitando e prolongando um movimento que não provém de si própria e que se afasta dos parâmetros clássicos apontados por Descartes” (MOURA, 2013, 116).

⁴¹⁹ “Je serais bien en peine de dire où est le tableau que je regarde. Car je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les nimbos de l’Être, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois” (OE, 2010, 1596).

⁴²⁰ “significations muettes” (OE, 2010, 1602).

⁴²¹ “gênese secret et fiévreuse des choses dans notre corps” (OE, 2010, 1600).

⁴²² Segundo Merleau-Ponty, o sensível é “um gênero de ser, um universo com o seu ‘sujeito’ e com o seu ‘objeto’ sem iguais, a articulação de um no outro e a definição de uma vez por todas de um ‘irrelativo’ de todas as ‘relatividades’ da experiência sensível, que é ‘o fundamento de direito’ para todas as construções do conhecimento. Todo o conhecimento, todo o pensamento objetivo vivem desse fato inaugural que eu senti, que tive, com essa cor ou qualquer que seja o sensível em causa, uma existência singular que tolhia repentinamente o meu olhar, e contudo prometia-lhe uma série indefinida de experiências, concreção de possíveis desde já reais nos lados ocultos da coisa, lapso de duração dado de uma só vez” (S, 2008, 272; 1991, 184).

“multiplicação do sensível”⁴²³. Desse modo, o “ser do sensível (...) é precisamente aquilo que, sem sair do seu lugar, pode assediar mais de um corpo”⁴²⁴ (S, 1991, 15). Nesse sentido, nervuras, contrastes, luz, sombras e cores são relevos ontológicos de uma visibilidade geral da qual as coisas mundanas participam, abrangendo o corpo e a gestualidade do olhar. Trata-se de uma relação paradoxal de proximidade e distância, de desvelamento e ocultação, em que reencontro com as coisas no mundo sensível e delas participo pela abertura da *carne do mundo*. Partilhamos de um mesmo princípio ontológico, somos diferenciações da massa sensível do *ser carnal*, ao mesmo tempo em que somos singulares em nossa espessura.

No que se refere à capacidade reflexiva do corpo, em *L'œil et l'esprit*, é preciso ainda evidenciar as considerações de Merleau-Ponty sobre a relação especular inscrita na *carne*. Por exemplo, quando olhamos a imagem do nosso rosto refletida no espelho de vidro o que vemos? Em uma perspectiva cartesiana, que separa interioridade e exterioridade, a imagem refletida é o objeto em *si* e se situa do lado de fora. Merleau-Ponty enfatiza que como o sujeito para Descartes é o *cogito*, ou seja, uma pura atividade do pensamento, no limite “um cartesiano não se vê no espelho: vê um manequim, um ‘exterior’ (...). Sua imagem no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se nela se reconhece, se a considera ‘semelhante’, é seu pensamento que teve essa ligação, a imagem especular nada é *dele*”⁴²⁵ (OE, 2004, 25).

No entanto, na ontologia merleau-pontyana, a pergunta sobre quem vê e quem é visto diante do espelho, busca superar as categorias da ontologia clássica⁴²⁶. Se, por um lado, como vimos no primeiro capítulo de nossa investigação, a visão é compreendida

⁴²³ “multiplication du sensible” (S, 2008, 30).

⁴²⁴ “l'être du sensible (...) est précisément ce qui, sans bouger de sa place, peut hanter plus d'un corps” (S, 2008, 29).

⁴²⁵ “Un cartésien ne se voit pas dans le miroir: il voit un mannequin, un «dehors» (...). Son «image» dans le miroir est un effet de la mécanique des choses; s'il s'y reconnaît, s'il la trouve «ressemblante», c'est sa pensée qui tisse ce lien, l'image spéculaire n'est rien *de lui*” (OE, 2010, 1603).

⁴²⁶ “O jogo dos espelhos aqui em questão não é do espírito preso em si mesmo, mas o jogo do mundo e de suas metamorfoses” (DASTUR, 2001, 105-106). Tradução livre.

por Descartes como um sentimento da alma colocada em funcionamento pela maquinaria do olho, em contrapartida, Merleau-Ponty compreende a visão como dimensão do *ser carnal*, princípio originário do corpo senciente e sensível. Nesse sentido, o espelho embaralha a ordem de quem vê e do que é visto, do dentro e do fora, articulando o real e o imaginário, ao realçar no corpo a dimensão sincrônica de atividade e passividade⁴²⁷. Isso significa dizer que diante do espelho, sou visto ao mesmo tempo em que vejo.

A experiência especular evidencia o *narcisismo ontológico*. Qual a implicação dessa noção na ontologia merleau-pontyana? O *narcisismo ontológico* vincula a experiência do espelho ao corpo sensível e senciente, no qual o vidente vê o mundo e o outro, de modo simultâneo é visto e vê a si mesmo, entrelaçando interioridade e exterioridade, vidente e visível. Nesses termos, ver é, ao mesmo tempo, atividade e passividade, pois quem vê é, simultaneamente, visto.

Ressaltamos que não se trata de um narcisismo psicológico, mas ontológico, em que o corpo realça, por sua vez, a reflexividade do esquema corporal e dos sentidos ao dobrarem-se sobre si mesmos e sobre as relações mundanas, ao mesmo tempo, o dentro e o fora, em uma visibilidade tecida nos-pelos outros e nas-pelas coisas mundanas. O corpo senciente e sensível é um *si* que não é espírito, nem mesmo representação, mas revela um *sentido bruto* de uma dimensão espontânea, nativa e originária do corpo que se faz “por confusão, por *narcisismo*, inerência daquele que vê ao que ele vê, daquele

⁴²⁷ Ao realçar a noção de passividade na estrutura sensível-senciente do sistema corporal, Merleau-Ponty busca “apreender as dimensões da existência anteriores ou independentes das decisões voluntárias (...) a subjetividade humana comporta diversas camadas constitutivas e que a *atividade consciente* é apenas *parte* de um campo existencial mais vasto” (FERRAZ, 2009, 103-104).

que toca ao que ele toca, do senciante e do sentido – um si que é tomado portanto entre as coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro”⁴²⁸ (OE, 2004, 17).

Ao ver minha imagem especular no reflexo do vidro, vejo a mim mesmo, meu *corpo próprio* em um movimento *estesiológico* capaz de afirmar a unidade de meu esquema corporal. Essa duplicidade da capacidade de ver, ou seja, da reflexividade do sentido da visão, potencializa a visibilidade de meu corpo diante de mim mesmo, através da imagem do espelho, ressaltando a passagem entre vidência e visibilidade. Nas palavras do filósofo, “ver implica a possibilidade de se ver”⁴²⁹ (N, 2006, 439). Nesse exercício da visão, o corpo é, ao mesmo tempo, vidente e visível para *si* mesmo. De modo sucinto, diante do espelho a reflexividade do corpo expressa o movimento sincrônico de atividade e passividade, experiência que se realiza à distância, tornando-me vidente e visível para mim mesmo.

Essa capacidade reflexiva do corpo mobiliza, por sua vez, diferentes sentidos em sua articulação e diferenciação a partir da dinâmica do esquema corporal. Como vimos no capítulo anterior, Merleau-Ponty aproxima-se da noção de esquema corporal desde a *Phénoménologie de la perception*. O filósofo retoma essa noção em suas obras posteriores e cursos ministrados, articulando-a e alargando-a em seu projeto ontológico, como um “saber sem conceito”⁴³⁰, ou ainda, uma “totalidade sem ideia”⁴³¹.

Nesse contexto ontológico, o esquema corporal não é tecido pela participação de uma ideia ou pela atividade do pensamento, mas em uma unidade aberta, lateral e oblíqua, que coexiste com os outros sensíveis mundanos. Em seu curso *Le monde sensible et le monde de l'expression*, de 1953, Merleau-Ponty apresenta, de modo

⁴²⁸ “Mais un soi par confusion, *narcissisme*, inhérence de celui qui voit à ce qu’il voit, de celui qui touche à ce qu’il touche, du sentant au senti – un soi donc qui est pris entre des choses, qui a une face et un dos, un passé et un avenir” (OE, 2010, 1595). Grifo nosso.

⁴²⁹ “voir implique la possibilité de se voir” (N, 1994, 345).

⁴³⁰ “savoir sans concept” (MSME, 2011, 134).

⁴³¹ “totalité sans idée” (MSME, 2011, 134).

esquemático, o sentido da unidade do esquema corporal do seguinte modo: “1) sistema de referência, aqui absoluto, não coisa no espaço ou conteúdo; 3) totalidade que prescreve seu sentido às partes; 2) sistema de equivalências intersensoriais imediatas; 4) relação a um espaço exterior que faz sistema com ele, que ele frequenta”⁴³² (MSME, 2011, 129).

Em se considerando, ainda, a experiência especular, o sentido da visão se entrecruza à experiência do tato, acentuando a capacidade reflexiva do corpo, quer dizer, o poder *estesiológico* da dimensão corporal é potencializado pelo esquema corporal. Assim sendo, a experiência do toque, de modo análogo à da visão, evidencia a capacidade do corpo sensível e senciente em, ao mesmo tempo, tocar e ser tocado por si mesmo e pelos *seres* mundanos. Aqui a reflexividade corporal⁴³³ mobiliza o sentido do tato. No entanto, considerando a imagem especular, haveria passagem entre os sentidos?

Ao provocar a abertura do “eu posso” corporal, a imagem especular mobiliza o entrelaçamento dos sentidos na unidade do esquema corporal. Merleau-Ponty retoma, a partir de Schilder⁴³⁴, uma importante descrição da experiência perceptiva, ao observar que “ao fumar cachimbo diante do espelho, sinto a superfície lisa e ardente da madeira não só onde estão meus dedos, mas também naqueles dedos gloriosos, naqueles dedos apenas visíveis que estão no fundo do espelho”⁴³⁵ (OE, 2004, 23). Nessa experiência, a distância da imagem faz com que ao mesmo tempo em que o corpo seja visível para si

⁴³² “1) système de référence, ici absolu, non chose dans l’espace ou contenu ; 3) totalité qui prescrit leur sens aux parties ; 2) système d’équivalences intrsensorielles immédiates ; 4) rapport à un espace extérieur qui fait système avec lui, qu’il fréquente” (MSME, 2011, 129). Tradução livre.

⁴³³ Sobre a reflexividade corporal Merleau-Ponty já apresentava em seu curso *La nature* a compreensão de que “o corpo como tocante-tocado, o vidente-visto, lugar de espécie de reflexão e, através disso, capaz de relacionar-se a outra coisa que não sua própria massa, de fechar o seu círculo sobre o visível, sobre o sensível exterior (...). Não é o sobrevoos do corpo e do mundo por uma consciência, é o meu corpo como interposto entre o que está diante de mim e o que está atrás de mim, o meu corpo levantando diante das coisas levantadas, em circuito com o mundo” (N, 1994, 270-271; 2006, 337-338).

⁴³⁴ Cf. Schilder, 1994.

⁴³⁵ “fumant la pipe devant le miroir, je sens la surface lisse et brûlante du bois non seulement là où sont mes doigts, mais aussi dans ces doigts glorieux, des doigts seulement visibles qui sont au fond de miroir” (OE, 2010, 1601).

mesmo diante do espelho, seja, também, capaz de mobilizar outros sentidos, como o tato. Em uma relação de *quiasma*, trata-se de uma visão que tem o poder de apalpar e tatear.

Ainda nessa experiência especular, ressaltamos a dimensão ontológica da noção de distância⁴³⁶. Se na experiência da mão direita que toca a mão esquerda as mãos se aproximam até se tocarem, ressaltamos que a capacidade de sentir a superfície do cachimbo, e mesmo os dedos da mão no reflexo do espelho, se faz na distância e não de modo imediato pelo contato direto. Nesse paradoxo, o toque é encavalado na visão, em uma estrutura de entrelaçamento dos sentidos que se articula à unidade diacrítica, simultaneamente sensível e senciente, do corpo *estesiológico*⁴³⁷.

Para dizer de outro modo, ao mesmo tempo em que a visão se faz na distância, atravessada pelos objetos mundanos através dos “orifícios”⁴³⁸ do corpo, mobiliza, também de modo sincrônico, outros sentidos do esquema corporal. A diferenciação dos sentidos corporais é potencializada por sua articulação na unidade do esquema corporal com o mundo sensível. Nas palavras do filósofo, “é preciso tomar ao pé da letra o que nos ensina a visão: que por ela tocamos o sol, as estrelas, estamos ao mesmo tempo em toda a parte, tão perto dos lugares distantes quanto das coisas próximas”⁴³⁹ (OE, 2004, 43).

⁴³⁶ Cf. Saint Aubert, 2012.

⁴³⁷ Sobre a reversibilidade dos sentidos na unidade do esquema corporal, ainda em seu curso *La nature* Merleau-Ponty apresenta as seguintes considerações: “a captação do corpo tátil pela imagem visual: Schilder: sinto no espelho o contato do meu cachimbo com a minha mão. Lugar do imaginário do ver: pelo ver e seus equivalente táteis, inauguração de um interior e de um exterior e de suas trocas, de uma relação do ser com o que, entretanto, está fora para sempre: a espacialidade do corpo é incrustação no espaço do mundo (...). O esquema corporal como incorporação. O esquema corporal é isso. Finalmente, portanto (...), uma relação de ser entre – meu corpo e o mundo (...). ele pode estender-se às coisas (...) pode expulsar uma parte do corpo portanto não é feito de partes determinadas, mas é um ser lacunar” (N, 2006, 440; 1994, 346).

⁴³⁸ “orifícios” (N, 1994, 346).

⁴³⁹ “Il faut prendre à la lettre ce que nous enseigne la vision: que par elle nous touchons le soleil, les étoiles, nous sommes en même temps partout, aussi près des lointains que des choses proches” (OE, 2010, 1624).

Ressaltamos ainda nesse circuito especular, da visão sobre si mesma, capaz de tatear a imagem refletida de um objeto, a dilatação da reflexividade dos sentidos nas relações mundanas com os outros. Trata-se de uma metamorfose através da qual “o fantasma do espelho puxa para fora de minha carne, e ao mesmo tempo todo o invisível de meu corpo pode investir os outros corpos que vejo”⁴⁴⁰ (OE, 2004, 23). Em um processo de entrecruzamento entre eu e o outro, a tessitura de nossos esquemas corporais imbricam-se, sou atravessado pelo outro e ele por mim. Nessa relação, “o homem é espelho para o homem”⁴⁴¹. Há, na reflexividade dos corpos, unidade dos esquemas corporais, relação de passagem e “promiscuidade”⁴⁴² dos corpos entre si.

A magia do espelho e o mistério da pintura confirmam a unidade ontológica da reflexividade do sensível e da reversibilidade do corpo ao “transformar as coisas em espetáculos, os espetáculos em coisas, eu em outrem e outrem em mim”⁴⁴³ (OE, 2004, 23). Assim como a pintura torna visível um mapa do mundo, sem abrir mão de sua opacidade, o espelho dilata o poder ontológico da visão e do mundo sensível. A reflexividade da *carne* através do espelho e da pintura são “técnicas de corpo”⁴⁴⁴, “órgãos acrescentados”⁴⁴⁵, ou seja, prolongamentos orgânicos capazes de projetar a dimensão “invisível de meu corpo” ao dilatá-lo no outro e solicitá-lo na interrogação do mundo sensível.

Destarte, a reflexão ontológica da visão como “promiscuidade entre o vidente e o visível”⁴⁴⁶ se faz em contraposição ao pensamento de ver. Para tanto, Merleau-Ponty retoma a investigação de Descartes sobre a visão na *Dióptrica*. O interesse cartesiano

⁴⁴⁰ “Le fantôme du miroir traîne dehors ma chair, et du même coup tout l’invisible de mon corps peut investir les autres corps que je vois” (OE, 2010, 1601).

⁴⁴¹ l’homme est miroir pour l’homme” (OE, 2010, 1601).

⁴⁴² “promiscuité” (OE, 2010, 1603).

⁴⁴³ “chage les choses en spectacles, les spectacles en choses, moi en autrui et autrui en moi” (OE, 2010, 1601).

⁴⁴⁴ “technique du corps” (OE, 2010, 1601).

⁴⁴⁵ “organes rapportés” (OE, 2010, 1612).

⁴⁴⁶ “promiscuité du voyant et du visible” (OE, 2010, 1605).

pela visão é, nesse sentido, marcado pela compreensão do *ser* como infinito positivo. Essa positividade absoluta do *ser* fundamenta um modelo de visão que concebe a constituição do objeto como um ato do pensamento. O objeto assimilado pela visão é posicional e correlato da noção de identidade, podendo ser reconstituído pela lógica causal, em um percurso que vai do exterior ao pensamento. Em um “espaço sem esconderijo”⁴⁴⁷, a visão das coisas equivale a forjá-las intelectualmente, através do estímulo que vem de fora, mediado pela estrutura mecânica do olho. Nesses termos, ressalta Merleau-Ponty, “o modelo cartesiano da visão é o tato”⁴⁴⁸ (OE, 2004, 24).

Essa referência ao tato diz respeito à lógica da visão atrelada ao pensamento, por meio da qual, como abordamos no primeiro capítulo de nossa investigação, os objetos exteriores excitam os olhos, que por sua vez, conduzem o estímulo para a região cerebral, tornado a visão um ato do pensamento. Nessa analogia, a visão se faz a partir da materialidade da luz ao estimular os olhos e conduzirem a imagem refletida sobre o objeto em direção à região responsável pelo pensamento. A ação do pensamento, por sua vez, constitui o estatuto de verdade sobre o mundo. Nesse modelo: ver é pensar.

É o pensamento que constitui a visão em um modo de conceber os objetos a partir do axioma que se aplica de fora, através da ação da luz no objeto refletido, para dentro, mediado pelos olhos como órgãos da máquina corporal sendo, por fim, engendrada pelo ato de pensar. Nessa construção teórica, a visão se dá, tanto pelo contato direto, de fora para dentro, quanto pela dominação do pensamento sobre o objeto. Quer dizer, a visão se faz pela atividade do ato de pensar com relação ao mundo exterior. Trata-se de uma operação constituída pela decifração frontal dos signos do objeto, deliberando a respeito da semelhança entre o exterior e o interior, ou seja, entre o objeto exterior e a imagem refletida.

⁴⁴⁷ “espace sans cachette” (OE, 2010, 1607).

⁴⁴⁸ “Le modèle cartésien de la vision, c’est le toucher” (OE, 2010, 1602).

O que nos diz o modelo cartesiano da visão? Afirma-se, notadamente, que entre o objeto e o pensamento não há distância nem mistério, mas identidade e transparência. A fronteira entre o dentro e o fora está determinada e delimitada, tanto pelo contato direto com o objeto que se situa no espaço extenso, situado do lado de fora do sujeito, quanto pela ação de sobrevoos e poder constituição do pensamento, que se faz no lado de dentro, coincidindo com o próprio sujeito. Quer dizer, a composição em termos de dentro e fora demarcam as posições onde estão colocados o sujeito e o objeto e que se relacionam a partir da noção de identidade.

O pensamento de ver realiza-se em um espaço sem mistério, extensão composta pelas dimensões de altura, largura e profundidade. O pensamento de ver se faz pelo signo das coisas extensas, constituindo os objetos situados no espaço como *partes extra partes*. Na positividade absoluta do espaço extensional cartesiano, a visão se torna ordinária constituindo-se somente a partir de coisas desde já existentes, dos objetos ali posicionados na extensão do mundo. Nesse modelo, o que se vê é pura positividade em termos de extensão.

Na formulação da visão como pensamento, segundo o axioma pelo qual “não há visão sem pensamento”⁴⁴⁹, Descartes omite o “enigma da visão” por se fazer no corpo. Considerando os limites da proposição cartesiana, o problema pode ser colocado pelo seguinte questionamento: como submeter a um puro pensamento o que é da ordem do composto corpo e alma? Como submeter ao entendimento um fenômeno que extrapola seus próprios limites?

O pensamento de ver não tem o domínio, no limite, sobre as leis ou premissas que o regulam, ao operar de acordo com uma instituição que não se constitui pelo entendimento. Quer dizer, a instituição rejeita a noção de constituição, operada pela

⁴⁴⁹ “Il n’y a pas de vision sans pensée” (OE, 2010, 1609).

consciência constituinte, e evidencia um movimento de criação articulado à gênese do *logos sensível*⁴⁵⁰. Nesse contexto, “sendo um pensamento unido a um corpo, ela [visão] não pode por definição, ser verdadeiramente pensamento (...). Em verdade, é absurdo submeter ao entendimento puro a mistura do entendimento e do corpo”⁴⁵¹ (OE, 2004, 31).

Como reapresentar, do ponto de vista ontológico, a operação de visibilidade? É preciso propor, em novos horizontes, a questão sobre o espaço e a profundidade do mapa do visível, retomar o corpo em seu enigma e a visão em seu delírio. Para isso, é preciso recolocar o movimento de transcendência da luz e da visão articulados, não na certeza de um espírito capaz de sobrevoar e constituir o mundo, mas na incerteza do “há prévio”, na ação à distância que não detém a posse das coisas mundanas e na possibilidade de ver mais do que aparece. “Não se trata mais de falar do espaço e da luz, mas de fazer falarem o espaço e a luz que estão aí”⁴⁵² (OE, 2004, 33).

A experiência da visão, em regime ontológico, não é da ordem de uma razão óptica em um espaço restringido pela lógica da medida e que se coloca diante dos objetos a serem representados. Enquanto experiência criadora, a visão desperta o olhar de um sono dogmático, inflama o olho, excita-o no sentido de reaprender a ver. Na reintrodução do mistério do “há prévio”, a visão age como um “grito inarticulado” capaz de irromper “a pele das coisas”⁴⁵³ e tornar visível o espetáculo do mundo. Nesses termos impossíveis, que extrapolam a linearidade cartesiana, Merleau-Ponty

⁴⁵⁰ A noção de instituição em Merleau-Ponty evidencia a experiência da pluralidade de dimensões do *ser*, não se limitando à atividade constituinte da consciência. Nesse sentido “a instituição é a experiência de um encadeamento de dimensões duradouras que pedem umas as outras numa sequência dotada de sentido ou numa história na qual as dimensões que se sedimentam, isto é, estão instituídas, não são resíduos, mas pregnância, fecundidade, abertura (...). A instituição é experiência, (...) aquilo que nos abre para o que não é nós” (CHAUI, 2012, 174).

⁴⁵¹ “Étant pensée unie à un corps, elle ne peut par définition être vraiment pensée (...). En vérité il est absurde de soumettre à l’entendement pur le mélange de l’entendement et du corps” (OE, 2010, 1610).

⁴⁵² “Il ne s’agit plus de parler de l’espace et de la lumière, mais de faire parler l’espace et la lumière qui son là” (OE, 2010, 1612).

⁴⁵³ “peau des choses” (OE, 2010, 1616).

descreve assim a experiência da visão, tendo como exemplo a visada dos azulejos no fundo de uma piscina:

Quando vejo através da espessura da água o revestimento de azulejos no fundo da piscina, não vejo apesar da água, dos reflexos, vejo-o justamente através deles e por eles. Se não houvesse essas distorções, essas zebruras do sol, se eu visse sem essa carne a geometria dos azulejos, então é que deixaria de velos como são, onde estão, a saber: mais longe que todo lugar idêntico. A própria água, a força aquosa, o elemento viscoso e brilhante, não posso dizer que esteja *no* espaço: ela não está alhures, mas também não está na piscina. Ela a habita, materializa-se ali, mas não está contida ali, e, se ergo os olhos em direção ao anteparo de ciprestes onde brinca a trama dos reflexos, não posso contestar que a água também o visita, ou pelo menos envia até lá sua essência ativa e expressiva⁴⁵⁴ (OE, 2004, 37-38).

Nessa breve descrição, a experiência da visão acontece na profundidade⁴⁵⁵ do mundo e no emaranhado das coisas que habitam o espaço, motivando a germinação e o entrecruzamento dos sentidos. Se, em termos cartesianos, a profundidade representa o espaço entre os objetos, terceira dimensão constituinte da ideia de extensão, através da qual seria possível estabelecer, ao compor com as dimensões de altura e largura, a mensuração do espaço; do ponto de vista merleau-pontyano, a profundidade embaralha as dimensões na experiência do *ser do mundo*, tornando-se sincrônica no momento mesmo da busca pela expressão, todo acontecimento é, portanto, simultâneo à

⁴⁵⁴ “Quand je vois à travers l’épaisseur de l’eau le carrelage au fon de la piscine, je ne le vois malgré l’eau, les reflets, je le vois justement à travers eux, par eux. S’il n’y avait pas ces distorsions, ces zébrures de soleil, si je voyais sans cette chair la géométrie du carrelage, c’est alors que je cesserais de le voir comme il est, où il est, à savoir : plus loin que tout lieu identique. L’eau elle-même, la puissance aqueuse, l’élément sirupeux et miroitant, je ne peux pas dire qu’elle soit dans l’espace: elle n’est pas ailleurs, mais elle n’est pas dans la piscine. Elle l’habite, elle s’y matérialise, elle n’y est pas contenue, et si je lève les yeux vers l’écran des cyprès où joue le réseau des reflets, je ne puis contester que l’eau le visite aussi, ou du moins y envoie son essence active et vivante” (OE, 2010, 1616).

⁴⁵⁵ No que se refere à reapresentação do sentido de espaço, Merleau-Ponty aponta para a reformulação da noção de profundidade.

experiência mundana. Aqui a profundidade não se faz como medida de uma relação, mas como experiência criadora na “deflagração do Ser”⁴⁵⁶.

Se algo motiva a visão e pulula na profundidade do mapa do visível, olhamos as coisas no espaço não de modo separado, mas simultaneamente. Para ver não é necessário isolar o que é visto de seu entorno. Não é preciso, portanto, estabelecer uma correlação com o princípio de identidade para se que possa ter clareza do que é visto e onde é avistado. A visão como experiência criadora acontece na espessura *carnal* das coisas mundanas, em seus arranjos impossíveis, que não estão em um lugar determinado e estão em toda parte. As coisas mundanas visitam-se, reflexionam-se e materializam-se, irradiam-se ao seu redor em diversos planos. A existência de um sensível não se concentra no *em si*, em um reflexo pálido, não está *aqui* denominada, nem mesmo *ali* contida, mas como diferenciação espalha-se para habitar o mundo à sua volta e pode ser avistada, desse modo, nas outras coisas mundanas através das quais se relaciona, reflexiona e restitui o delírio à visão.

∴

No exercício do olhar, movimento sincrônico de atividade e passividade, a visão se faz na gênese do mapa do visível ao cavar na visibilidade do *ser do mundo* dimensões de sua deiscência, o que inclui o invisível. Nesse fluxo, o filósofo francês realça uma educação dos sentidos do corpo operante ao evidenciar, por excelência, a potencialidade corporal em ver novamente as coisas, vê-las em sua nervura mundana, mobilizado pela sinestesia dos sentidos, “estando sempre aquém ou além do ponto onde se olha, sempre entre ou atrás daquilo que se fixa, indicados, implicados, e mesmo

⁴⁵⁶ “déflagration de l’Être” (OE, 2010, 1614).

muito imperiosamente exigidos pelas coisas, sem serem coisas eles próprios”⁴⁵⁷ (OE, 2004, 39).

No contexto de uma educação dos sentidos, o que a visão pode nos ensinar? Ver é confirmar a unidade diacrítica, sensível e senciente, da dimensão corporal, articulação e diferenciação com relação à particularidade das coisas mundanas, daquilo que difere da própria condição corporal de quem vê. Nos modos de *ser* das coisas sensíveis há dessemelhanças com relação ao sensível corporal, mas que de modo sincrônico habitam-se umas nas outras dando espessura ao visível, atravessando-se incessantemente, em um espaço paradoxal e por termos impossíveis. “A visão não é um certo modo do pensamento ou presença a si: é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro a fissão do Ser, ao término da qual somente me fecho sobre mim”⁴⁵⁸ (OE, 2004, 42).

Ver é também reunir de modo entrecruzado as dimensões do *ser do mundo*, “o mundo que é segundo minha perspectiva para ser independente de mim, que é para mim a fim de ser sem mim, de ser mundo”⁴⁵⁹ (OE, 2004, 43). No momento de gênese, o que se torna visível são “ramos do Ser”⁴⁶⁰ prolongamentos de uma dimensão invisível. O invisível é o “fundo imemorial”⁴⁶¹ da visibilidade. A visão encerra, nesses termos, uma disposição paradoxal através da qual se expande na visibilidade das faces das coisas mundanas que, por sua vez, figuram, sem ruptura em seu dorso, um plano de invisibilidade, de *não-ser*, restituindo nos seres que se fazem presentes a dimensão de certa ausência.

⁴⁵⁷ “qu’ils son toujours em deçà ou au-delà du point où l’on regarde, toujours entre ou derrière ce que l’on fixe, indiqués, impliqués, et même très impérieusement exigés par les choses, mais non pas choes eux-mêmes” (OE, 2010,1617).

⁴⁵⁸ “La vision n’est pas un certain mode de la pensée ou présence à soi: c’est la moyen qui m’est donné d’être absent de moi-même, d’assister du dedans à la fission de l’Être, au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi” (OE, 2010, 1623).

⁴⁵⁹ “le monde qui est selon ma perspective *pour être* indépendant de moi, qui est pour moi *afin* d’être sans moi, d’être monde” (OE, 2010,1624).

⁴⁶⁰ “rameaux de l’Être” (OE, 2010,1626).

⁴⁶¹ “fond immémorial” (OE, 2010,1625).

∴ **A estesiologia do corpo em *Le visible et l'invisible***

Como destacamos no início desse capítulo, em *Le visible et l'invisible* a trama filosófica cerzida por Merleau-Ponty tem como fio condutor o “retorno à ontologia”⁴⁶². O filósofo ocupa-se em tecer “uma ontologia do Ser bruto”⁴⁶³, tendo como textura a “carne do mundo”⁴⁶⁴. Para tanto, recusa o uso da linha reta e centrípeta da filosofia reflexiva, centrada nos artifícios de um “pensamento puro”⁴⁶⁵, que pretende constituir e adequar o tecido do mundo às premissas da atividade do pensamento. Outrossim, na relação entre a *carne do mundo* e o pensamento, adverte o filósofo, “o pensamento não pode ignorar sua história aparente, precisa encarar o problema da gênese de seu próprio sentido. É segundo o sentido e a estrutura intrínsecos que o mundo sensível é ‘mais antigo’ que o universo do pensamento”⁴⁶⁶ (VI, 2000, 23).

No arranjo de seu projeto ontológico, a partir de sua última e inacabada obra, o filósofo apresenta, como temos apontado ao longo desse capítulo, deslocamentos e ampliações significativas com relação aos temas abordados em *Phénoménologie de la perception*, o que inclui a questão do corpo, central naquela obra e tema de investigação de nossa tese. Sem perder de vista nossa questão de estudo, ou seja, do corpo como sensível por excelência na filosofia de Merleau-Ponty, privilegiaremos nesse momento de nossa reflexão sua obra *Le visible et l'invisible*, com ênfase no momento do texto intitulado: *L'entrelacs - le chiasme*. No contexto da ontologia da *carne*, como o corpo passa a ser compreendido pelo filósofo em sua última obra? Qual a espessura do corpo nesse quadro ontológico?

⁴⁶² “retourn à l’ontologie” (VI, 2009, 217).

⁴⁶³ “ontologie de l’Être brut” (VI, 2009, 217).

⁴⁶⁴ “la chair du monde” (VI, 2009, 114).

⁴⁶⁵ “pensée pure” (VI, 2009, 37).

⁴⁶⁶ “la pensée ne peut ignorer son histoire apparente, il faut qu’elle se pose le problème de la genèse de son propre sens. C’est selon le sens et la structure intrinsèques que le monde sensible est ‘plus vieux’ que l’univers de la pensée” (VI, 2009, 27).

Na passagem da abertura originária, o corpo mantém uma relação de parentesco com o *ser do mundo*⁴⁶⁷. Tal relação é de *carne a carne*, visto que é na dobra do *ser do mundo*, quer dizer, na fissão da generalidade da *carne*, compreendida como princípio ontológico, que o corpo é originado e originário, na medida em que ele também é *carne*. Nesses termos, o corpo como visível e tangível para si, para os outros e para as coisas mundanas, é uma variação notável da *carne do ser do mundo*, que, por sua vez, é “uma Visibilidade, uma Tangibilidade em si, que propriamente não pertence nem ao corpo como fato, nem ao mundo como fato”⁴⁶⁸ (VI, 2000, 135).

No entrelaçamento recíproco e reiterado, do *ser do mundo* e do corpo⁴⁶⁹, a dimensão corporal não é fato de matéria, nem substância, mas sensível para *si* mesmo, ou ainda, sensível exemplar da *carne do mundo*. Nessa relação e participação com o *ser carnal*, o corpo, na ontologia merleau-pontyana, afirma-se enquanto “corpo estesiológico”⁴⁷⁰, quer dizer, simultaneamente sensível e senciente. Como apresentamos algumas nuances no tópico anterior, na unidade mobilizada pela sinergia corporal, o corpo *estesiológico* tem a capacidade de sentir-se a *si* mesmo, ao mesmo tempo em que, devido ao seu parentesco com a *carne do mundo*, tem o poder de abrir-se para o que não é *si* mesmo.

Nessa porosidade, a textura do corpo é tecida também na relação e na passagem pelo o que não é próprio de seu esquema corporal, como o mundo, os outros e as coisas mundanas, que, por sua vez, também têm textura e espessura da *carne*. Para dizer de

⁴⁶⁷ “Onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne? (...). 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 (...). Meu corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo. Mas meu corpo vidente subtende esse corpo visível e todos os visíveis com ele” (VI, 2009, 2000, 180; 134-135)

⁴⁶⁸ “une Visibilité, un Tangible en soi, qui n’appartiennent em propre ni au corps comme fait ni au monde comme fait” (VI, 2009, 190).

⁴⁶⁹ A “recíproca inserção e entrelaçamento” entre corpo e a *carne* do mundo é apresentada por Merleau-Ponty a partir da imagem entre “dois círculos ou dois turbilhões, ou duas esferas concêntricas quando vivo ingenuamente e, desde que me interrogue, levemente descentrados um em relação ao outro” (VI, 2009, 180; 2000, 135).

⁴⁷⁰ “corps esthésiologique” (VI, 2009, 190).

outro modo, a abertura ontológica da *carne*, assemelha todos os sensíveis mundanos, que por sua vez, se atravessam e comunicam-se⁴⁷¹. Nesse sentido, para Merleau-Ponty, “o mundo está no âmago de nossa carne. Em todo caso, reconhece-se uma relação corpo-mundo, há ramificação do meu corpo e ramificação do mundo e correspondência do seu dentro e do meu fora, do meu fora e do seu dentro”⁴⁷² (VI, 2000, 132).

Ao estabelecer a abertura como princípio ontológico, qual o deslocamento em questão destacado por Merleau-Ponty? A abertura ontológica da *carne*, princípio fundamental que entrelaça corpo-mundo-outro-coisas, confunde a compreensão elementar da filosofia reflexiva e da ciência clássica, disciplinadas, por sua vez, pelos princípios da não contradição de termos, coincidência e identidade. Portanto, a abertura da *carne*, expressão do *ser do mundo* pela diversidade de visibilidades, tensiona o modo de explicação dualista, ao buscar a adequação da explosão dos fenômenos da vida à fixidez da representação.

Em se tratando de nosso tema de pesquisa, compreendemos que o modelo ontológico clássico, guiado por uma racionalidade que, no limite, extrai, divide, separa e hierarquiza ações e reações, estímulos e respostas, interioridade e exterioridade, dentro e fora, alma e corpo, foi intensamente aplicado ao entendimento do corpo ao longo do período moderno. Referimo-nos a essa compreensão e seu modo de organização no primeiro capítulo de nossa pesquisa, ao destacarmos o investimento cartesiano em torno do entendimento do corpo, balizado pelos cortes e dissecações das pesquisas anatômicas, pelos experimentos fisiológicos e pelo contorno geométrico da matéria corporal.

⁴⁷¹ Considerar o “parentesco” do corpo com as coisas mundanas pelo princípio ontológico da *carne*, é um modo de afirmar que “o corpo pode perceber outra coisa que a si próprio, não apenas porque há a instauração de uma interioridade senciente pela relação entre seus aspectos passivos e ativos, mas principalmente porque as coisas a que o corpo se dirige são sensíveis e se abrem aos poderes sencientes” (FERRAZ, 2009, 123).

⁴⁷² “le monde est au cœur de notre chair. En tout cas, reconnu un rapport corps-monde, il y a ramification de mon corps et ramification du monde et correspondance de son dedans et de mon dehors, de mon dedans et de son dehors” (VI, 2009, 177).

Em *Le visible et l'invisible*, notadamente ao longo de *L'entrelacs - le chiasme*, Merleau-Ponty reúne elementos em torno da concepção do corpo que dão espessura ontológica ao corpo *estesiológico*. A *carne* é o princípio ontológico por excelência, originário e fundador de todo o mundo sensível. Entre os seus modos de expressão, o corpo é arquetípico, ou seja, figura privilegiada da *carne*⁴⁷³. Na ontologia merleau-pontyana não temos acesso ao *ser do mundo* de modo frontal e direto. Para o filósofo, “o Ser é aquilo que exige de nós criação para que dele tenhamos a experiência”⁴⁷⁴ (VI, 2000, 187). Desse modo, a referência ao corpo, à visibilidade de suas criações e variações expressivas, colocam-se como um modo indireto na relação com o *ser do mundo*. A experiência corporal é, nesses termos, abertura para a experimentação de dimensões do *ser carnal*. Experiência impossível e permanente de proximidade e distância, parentesco e singularidade, a criação⁴⁷⁵ é uma maneira lateral de iniciação ao mistério do mundo, como destacamos no tópico anterior, por exemplo, ao fazermos referência à pintura.

Ao aproximar-se do corpo, particularmente da visão e do tato, Merleau-Ponty acentua em seu projeto ontológico a retomada da experiência em suas “referências vivas”⁴⁷⁶, como um caminho que possa investir na filosofia a experiência anterior aos regimes clássicos de reflexão. Assim sendo, a experiência viva, ainda não restringida pelas categorias, pode conceder à filosofia “concomitantemente e confusamente o

⁴⁷³ Merleau-Ponty insiste que sua ontologia não é antropologia, em suas palavras “ao falarmos da carne do visível, não pretendemos fazer antropologia” (VI, 2000, 132). Tal afirmação nos diz que o corpo humano enquanto manifestação da *carne*, além de ser apenas um modo de sua expressão, o *ser carnal* pode, ainda que ocasionalmente, antropologizar-se, quer dizer, expressar-se enquanto corpo.

⁴⁷⁴ “L'Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons d'expérience” (VI, 2009, 248).

⁴⁷⁵ “Por que *criação*? Porque entre a realidade dada como um fato, instituída, e a essência secreta que a sustenta por dentro há o movimento instituinte no qual o Ser vem a ser: para que o Ser do visível venha à visibilidade, solicita o trabalho do pintor; para que o Ser da linguagem venha à expressão, pede o trabalho do escritor; para que o Ser do pensamento venha à inteligibilidade, exige o trabalho do filósofo (...). É isso a criação, fazendo vir ao Ser aquilo que sem ela nos privaria de experimentá-lo” (CHAUI, 2002, 151-153).

⁴⁷⁶ “références vivantes” (VI, 2009, 170).

sujeito e o objeto, a existência e a essência, que lhe dão portanto os meios de redefinilos”⁴⁷⁷ (VI, 2000, 127).

Nesse retorno à experiência viva, Merleau-Ponty tem como modelo ontológico a palpação do visível pelo olhar. Não se trata de uma relação de identidade e adequação entre quem vê e o que é visto, ou ainda, da autoridade constituinte do sujeito que vê e sintetiza pelo entendimento as qualidades do objeto visado. O visível não é *quale*, mas espessura *carnal*. O deslocamento provocado pelo filósofo é no sentido de proceder pelo parentesco do visível e sua relação, soberana, com o vidente. Trata-se de uma relação que vai de uma visibilidade e tangibilidade recôndita e latente da *carne do mundo*, para todo o mundo sensível. Ressalta-se aqui, tanto a relação *carnal* entre as dimensões das coisas do mundo sensível, o que inclui o corpo, quanto seus entrelaçamentos e participações.

Ao mesmo tempo em que, em sua espessura, o vidente entrelaça a espessura das coisas sensíveis, também, de modo sincrônico vê e apalpa, cobrindo o mundo visível com a *carne* do olhar. Nesse modo de interrogação da visão, que é, desordenadamente, “pergunta e resposta”⁴⁷⁸, a visibilidade se faz pela “abertura da carne”⁴⁷⁹ do mundo, no “quiasma”⁴⁸⁰ entre o vidente e o visível, abrangendo as duas faces do corpo e do mundo sensível, ou seja, seus horizontes interiores e exteriores. Nesse sentido, a visibilidade reúne em um só ímpeto as fibras do corpo e das coisas mundanas, de seus tecidos cerzidos pelo nó simultâneo da trama do avesso e do direito, do visível e do invisível⁴⁸¹.

⁴⁷⁷ “pêlè-mêlè, et le «sujet» et l’«objet», et l’existence et l’essence, et lui donnet donc les moyens de les redéfinir” (VI, 2009, 170).

⁴⁷⁸ “question et réponse” (VI, 2009, 171).

⁴⁷⁹ “l’ouverture par chair” (VI, 2009, 171).

⁴⁸⁰ “quiasme” (VI, 2009, 170).

⁴⁸¹ Como temos apontado ao longo desse terceiro capítulo, a relação entre visível e invisível é apresentada por Merleau-Ponty não como dimensões opostas. Não se trata de uma oposição de termos, como comumente é abordada pela tradição da filosofia reflexiva, a partir, por exemplo, da compreensão do sensível e do inteligível como dois níveis diferentes de realidade. A duplicação do visível e do invisível é apresentada por Merleau-Ponty a partir de uma relação de abertura, passagem e porosidade. O visível está repleto de invisibilidade e o invisível é aderência ao visível. Cf. Lefort, 1978; Dastur, 2001 ; Chauí, 2002.

“O invisível não é o contrário do visível: o visível possui ele próprio uma membrura de invisível, e o in-visível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele”⁴⁸² (VI, 2000, 200).

O visível não é um objeto que possa ser plenamente desvendado pela atitude do sujeito reflexivo, através de uma visada de todos os lugares, quer dizer, em uma visão de sobrevoos e de lugares nenhuns. A interrogação da visão, que também é *carne*, ao contrário, não torna o visível completamente “nu”⁴⁸³, na medida em que ele se faz na encruzilhada com o invisível⁴⁸⁴. Ao mesmo tempo direito e avesso, o que se torna visível mantém o “negrum secreto”⁴⁸⁵ do invisível. Nervura do visível, o invisível é, simultaneamente, opacidade incontornável da experiência, camada inapreensível e ausente do *ser carnal*. O visível se faz na abertura dos horizontes e na duplicação da *carne* das coisas sensíveis, que por sua vez reverberam diferenciações e modulações no mundo sensível. Nesse sentido, nos visíveis, o que abrange o corpo e as coisas mundanas, “encontra-se o tecido que duplica, sustenta e alimenta, e que não é coisa mas possibilidade, latência e *carne* das coisas”⁴⁸⁶ (VI, 2000, 129-130).

A reconciliação com o vidente, nos termos até aqui apresentados, pode nos dizer da “pré-possesão”⁴⁸⁷ do corpo com relação ao mundo sensível, ou ainda, de uma abertura ontológica que relaciona, pelo princípio da *carne*, o mundo sensível e o corpo como, também, um sensível. Nessa dimensão *carnal* do corpo, o relevo que se sobressalta é o da “palpação tátil”⁴⁸⁸. A porosidade da pele faz brotar o tato na palpação do mundo sensível. Nesse modelo, o reconhecimento do que é tocado, não se dá por adequação do

⁴⁸² “l’invisible n’est pas le contradictoire du visible: le visible a lui-même une membrure d’invisible, et l’in-visible est la contrepartie secrète du visible, il ne paraît qu’en lui” (VI, 2009, 265).

⁴⁸³ VI, 2009, 173.

⁴⁸⁴ “As ideias de que falamos não seriam por nós mais conhecidas se não possuíssemos corpo e sensibilidade, mas então é que seriam inacessíveis” (VI, 2009, 194; 2000, 145).

⁴⁸⁵ “noirceur secrète” (VI, 2009, 195).

⁴⁸⁶ “on retrouverait le tissu qui les double, les soutient, les nourrit, et qui, lui, n’est pas chose, mais possibilité, latence et *chair* des choses” (VI, 2009, 173).

⁴⁸⁷ “prépossession” (VI, 2009, 173).

⁴⁸⁸ “palpacion tactile” (VI, 2009, 173).

pensamento, mas pelo princípio autóctone de parentesco. Ele garante, de modo sincrônico, a capacidade do corpo em percorrer taticamente e abrir-se às coisas mundanas. A mão, por exemplo, ao tocar algo é, também, tocada. Afirma-se aqui um duplo sistema de tangibilidade tocante e tocado, que extrapola, em regime ontológico, a própria condição corporal ao dirigir-se ao “mesmo mapa”⁴⁸⁹ do visível.

Tomando como referência o corpo enquanto dimensão tangível, o toque realizado pelas mãos, não ultrapassa a camada invisível do *ser do mundo*, mas evidencia uma tríade de dimensões entrecruzadas e simultâneas na experiência tátil. O corpo tátil pode perceber certas qualidades sensíveis das coisas mundanas, como por exemplo, a textura da superfície, lisa ou rugosa, sua temperatura, quente ou fria, seu estado, líquido ou sólido, etc. O tato evidencia, também, a passividade do corpo no mundo sensível, ou ainda, seu aspecto tangível, pois na medida em que o corpo é capaz de tocar as coisas mundanas, é, também, pela porosidade da pele, tocado por elas. Uma terceira dimensão que a experiência do toque manifesta, diz respeito à reversibilidade do tocar sobre si mesmo, quer dizer, de um tangível que é, sincronicamente, tocante.

Nesse sentido, se as coisas mundanas são sensíveis, o corpo *estesiológico* é tangível, também, para si mesmo, o que significa que a experiência do toque se distende ao longo do corpo. A reversibilidade do tato dilata-se em todo o corpo. De modo paradigmático, essa experiência se expressa nas mãos que tocam⁴⁹⁰ as coisas do mundo e que se tocam entre si. Trata-se de um circuito de reflexividade que ultrapassa as dificuldades das sensações duplas exploradas em *Phénoménologie de la perception*⁴⁹¹.

⁴⁸⁹ “même carte” (VI, 2009, 174).

⁴⁹⁰ “Esse é de fato o resultado do processo de gênese do sentir no seio do corpo. Ambas as mãos tornaram-se impossíveis cada uma pretendendo deter todo o poder comportamental do corpo. Deixando de se acoplar uma a outra na carga imediata do espaço, uma nova unidade se abateu sobre elas. Elas não são as simples partes de uma totalidade comportamental que as ultrapassa. Elas deixam o espaço entre-dois operar como carga da interrogação de suas impossibilidades. Elas se tornam mãos habitadas simultaneamente por todo o poder comportamental do corpo” (GÉLY, 2000, 80). Tradução livre.

⁴⁹¹ Considerando o vigor da relação entre corpo, sujeito e percepção no projeto fenomenológico de Merleau-Ponty, ao criticar a objetividade da psicologia clássica por operar pela justaposição das noções

Senão vejamos, em um mesmo esquema corporal, a mão que toca nunca é inteiramente tocante e a mão tocada não é completamente tocada. Há um entrelaçamento reiterado, um *quiasma* nos termos de reflexividade e passividade, entre quem toca e o que é tocado. Nas palavras do filósofo, “‘o sujeito que toca’ passa ao nível do tocado, descendo às coisas, de sorte que o tocar se faz no meio do mundo e como nelas”⁴⁹² (VI, 2000, 130). De modo sincrônico, o corpo *estesiológico* tem o poder de tocar e como coisa sensível no mundo é, também, tocado, por ele mesmo, pelos outros e pelas coisas mundanas.

Em se considerando a experiência do olhar, há também um movimento de reflexividade da visão, do qual apresentamos algumas nuances no tópico anterior ao seguirmos o movimento de *L’œil et l’esprit*. Em *Le visible et l’invisible*, o filósofo mantém o argumento de que o corpo é vidente e visível para si mesmo, para os outros e para as coisas mundanas. Em um movimento paradoxal, o corpo vidente lança o olhar para as coisas sensíveis, aproximando-nos delas sem romper a membrura do invisível.

de sujeito e objeto, o filósofo apresentou o modelo ambíguo do corpo para se pensar o fenômeno da mão tocante e da mão tocada, como nos referimos no capítulo anterior. Em termos fenomenológicos, a ambiguidade do corpo evidencia fissuras dentro de uma mesma estrutura, quer dizer, salienta na unidade do corpo os polos do sujeito e do objeto. Reconhece-se certo ato de consciência ao se afirmar o sujeito perceptivo no ato de tocar. Para dizer de outro modo, nessa experiência uma das duas mãos é, no limite, colocada em um polo como o sujeito que percebe, em alternância à mão oposta, compreendida como o objeto tocado e percebido, passiva em relação à mão tocante. Há aqui, dois extremos, um referente à atividade perceptiva e outro à passividade do percebido. Essa relação demarcada não supera de uma vez por todas a polarização entre sujeito e objeto, em termos de atividade e passividade. Quer dizer, a dificuldade em compreender essa passagem da mão que toca à mão tocante, centrada na subjetividade do sujeito que percebe, pode dar a entender a manutenção de certos vestígios de uma “filosofia da consciência”. Se a descrição da experiência perceptiva das mãos que se tocam arrisca-se na armadilha do modelo de alternância, fundamentado na oposição das categorias correlacionais entre sujeito e objeto, remetendo a certos indícios da consciência, em contrapartida, é notório que a noção de ambiguidade, ao tratar da unidade do corpo, confunde essas mesmas categorias, colocando-se, na obra de 1945, como alternativa ao modelo dualista da filosofia reflexiva. Outrossim, ressaltamos que em *Phénoménologie de la perception*, a descrição da experiência das sensações duplas, como as das mãos que se tocam, a ambiguidade é afirmada como condição de nossa vida corporal. Na descrição fenomenológica, a mão tocante e a mão tocada não estão, desde já, encerradas em categorias de atividade ou passividade, mas transladam-nas no movimento do “eu posso” corporal de uma mão para outra. Em seu projeto ontológico, Merleau-Ponty radicalizará essa perspectiva, ao destacar, como temos abordado em nossa investigação, a capacidade reversível do corpo *estesiológico*. “Assim, Merleau-Ponty acentua que o corpo-sujeito não é completamente distinto das coisas, já que seu poder exploratório somente revela *uma face* da existência corporal, a qual *também se define* por seu caráter partilhado pelas coisas do mundo” (FERRAZ, 2009, 121).

⁴⁹² “le ‘sujet touchant’ passe au range de touché, descend dans les choses, de sorte que le touche se fait du milieu du monde et comme en elles” (VI, 2009, 174).

Entretanto, ao nos aproximarmos, devido à singularidade da consistência do corpo e das outras coisas sensíveis, afastamo-nos. Não há, portanto, coincidência e identidade entre o meu corpo e as outras coisas sensíveis do mundo. Quer dizer, todo movimento de aproximação é tensionado por certo afastamento.

Aqui, no parentesco que é de *carne a carne*, há diferenças, ou ainda, espessuras próprias do corpo e das outras coisas sensíveis. Essa espessura, que matem certa distância no movimento de aproximação, dá visibilidade ao mundo sensível. Nesse movimento, distância e aproximação não são opostos, mas impossíveis que tensionam a dupla espessura do corpo sensível e senciente e das outras coisas mundanas. Nesse sentido, o olhar não se faz pela coincidência ou adequação do que é visto. Olhar algo é, simultaneamente, se aproximar apalpando e, na diferenciação⁴⁹³, manter-se distanciado, afirmando não a posse do visível, mas a espessura da *carne do mundo*.

Considerando que o visível está disperso em todo o mundo sensível, na medida em que a *carne*, de maneira anônima e esparsa, é tangibilidade e visibilidade em *si*, a camada tangível do corpo, tocante e tocado, imbrica-se, também, na visão do corpo visível e vidente. No cruzamento entre visível e tangível, o movimento do olhar apalpa as coisas mundanas. Nas palavras do filósofo: “a visão é palpação pelo olhar”⁴⁹⁴. A visão e o tato são, nesses termos, totalidades singulares que se enovelam no mesmo mapa do mundo sensível. Nesse sentido, “toda visão tem lugar em alguma parte do espaço tátil. Há topografia dupla e cruzada do visível no tangível e do tangível no visível”⁴⁹⁵ (VI, 2000, 131).

⁴⁹³ “O princípio de diferenciação, dupla deiscência do vidente em visível e do visível em vidente, trabalho do negativo que abre em seu meio a massa sensível à visibilidade” (DASTUR, 2001, 92). Tradução livre.

⁴⁹⁴ “la vision est palpation par le regard” (VI, 2009, 175)

⁴⁹⁵ “toute vision a lieu quelque part dans l’espace tactile. Il y a relèvement double et croisé du visible dans le tangible et du tangible dans le visible” (VI, 2009, 175).

Com base na experiência do toque e da visão aqui apontadas, é importante ressaltar que ao implicar o corpo, ao longo de *Le visible et l'invisible*, no mesmo tecido das coisas mundanas, Merleau-Ponty dilui o poder do sujeito perceptivo, assinalado em *Phénoménologie de la perception*⁴⁹⁶. Em seu projeto ontológico, o *ser carnal* é fundador de todo o mundo *sensível*. Nesse contexto, o filósofo retoma a dimensão do corpo como objeto, na medida em que também é um sensível entre os visíveis mundanos.

Aqui, é preciso advertir, a noção de objeto realçada na ontologia merleau-pontyana articula-se à generalidade do sensível, ou seja, as dimensões de visibilidade e tangibilidade comum a todas as coisas mundanas. Nessa perspectiva, do mesmo modo que qualquer coisa que possa ser manifesta no mundo sensível é visível e tangível, o corpo também participa dessas dimensões. No entanto, a singularidade do corpo está em não somente ser visível e tangível no mundo, mas em ser simultaneamente visível e sensível para si mesmo, o que nos diz da reflexividade corporal.

Tal reflexividade tem seu parentesco no movimento mesmo de fissão e diferenciação do *ser do mundo*, visto que o corpo “nasce por segregação”⁴⁹⁷ da *carne do mundo*. “Massa sensível”⁴⁹⁸ diferenciada da “massa do sensível”⁴⁹⁹, o corpo é expressão da *carne*. O *ser do mundo*, simultaneamente, tangibilidade e visibilidade anônima e esparsa, concentra sua espessura em diferentes modos de *ser* no mundo sensível. O que significa que a *carne* figura a espessura do corpo e seu paradoxo, qual seja, do corpo ser, ao mesmo tempo, sensível e senciente.

⁴⁹⁶ Cf. Barbaras, 2009; Gély, 2000; Chauí, 2002; Moura, 2013; Ferraz, 2009; Dias, 1989.

⁴⁹⁷ “naît par ségrégation” (VI, 2009, 177)

⁴⁹⁸ “masse sensible” (VI, 2009, 177).

⁴⁹⁹ “masse du sensible” (VI, 2009, 177).

No projeto ontológico, o paradoxo do corpo está em reunir de uma só vez o duplo pertencimento, ou seja, a “dupla referência”⁵⁰⁰, na medida em que confundido como coisa sensível no mundo, também é capaz de ver e tocar. O corpo como “visível de direito”⁵⁰¹, conserva sua familiaridade com a *carne* dos visíveis em geral. Ao enredar-se no meio das outras coisas mundanas, é penetrado por elas, pois a atividade do corpo é congênere de sua passividade sobre as coisas. Aderência ao visível, também é por ele invadido, em uma relação de porosidade. É ainda, de modo contemporâneo, capaz de ver e tocar as coisas, do mesmo modo que pode ver e tocar a *si* mesmo. O paradoxo do corpo dá relevo a uma dupla condição entrelaçada e sem termos, “é a Visibilidade ora errante ora reunida”⁵⁰², a um só tempo direito e avesso que participa do espetáculo do visível.

Nessa relação de *carne a carne*, o que se faz visível e tangível não são propriedades nem do corpo e nem mesmo do mundo. Vinculados de ponta a ponta pelo princípio da visibilidade *carnal*, a aderência entre corpo e mundo potencializa uma diversidade de modos de apresentação do *ser do mundo*. Nesse sentido, “a carne é fenômeno de espelho e o espelho é extensão da minha relação com meu corpo”⁵⁰³ (VI, 2000, 231). Como dois espelhos colocados um diante do outro refletem uma abundância de imagens, a relação entre corpo e mundo, por exemplo, na experiência narcísica da visão, evidencia uma profusão de visíveis, um trabalho incessante de expressão do corpo e dos demais *seres* mundanos.

Nessa relação especular, como tratamos no tópico anterior, afirma o *narcisismo ontológico*, “narcisismo fundamental de toda visão”⁵⁰⁴, no qual o vidente também

⁵⁰⁰ “double référence” (VI, 2009, 179).

⁵⁰¹ “visible em droit” (VI, 2009, 179).

⁵⁰² “il est la Visibilité tantôt errante tantôt rassemblée” (VI, 2009, 179).

⁵⁰³ “La chair est phénomène de miroir et le miroir est extension de mon rapport à mon corps” (VI, 209, 303).

⁵⁰⁴ “narcissisme fondamental de toute vision” (VI, 2009, 181).

padece da visão projetada. Seduzido pelo reflexo da generalidade do mundo *sensível*, em um movimento congênere de atividade e passividade, o corpo que vê é, por sua condição de visível, também visto. Tal visibilidade não rompe com o invisível, na medida em que “a experiência que tenho de mim percebendo não vai além de uma espécie de *iminência*, conclui-se no invisível”⁵⁰⁵ (VI, 2000, 226).

Nessa abertura ontológica, a relação especular descentra o ato constituinte da consciência. Isso significa que na expressão do *ser do mundo*, que abrange as variações do corpo, não sou eu quem institui a expressão, mas ela se faz em mim, a partir de um círculo que envolve “outros Narcisos”⁵⁰⁶. No sentido de perceber essa dilatação proposta pelo filósofo, é importante avançar na experiência do toque em termos de “intercorporeidade”⁵⁰⁷. Na espessura do corpo *estesiológico*, a experiência do toque das mãos entre *si* é, como vimos, reversível entre elas. Essa dimensão tangível não se encerra no “pequeno mundo privado”⁵⁰⁸ de um “único corpo”⁵⁰⁹. A tangibilidade enquanto princípio *carnal* está vertida em todo o mundo sensível, contornando, inclusive, o corpo do outro.

Nesse circuito eu-mundo-outro⁵¹⁰, a unidade do esquema corporal de meu corpo abre-se para outro corpo. Ao tocar o outro organismo, meu corpo realiza a reversibilidade de sua unidade corporal e, de modo contemporâneo, abre-se ao corpo do outro, que, por sua vez, se abre para mim. Tornamo-nos visíveis e tangíveis para nós mesmos. Uma experiência promíscua do toque que, ao mesmo tempo em que invade, não supera a opacidade. Amplia-se, desse modo, o giro reversível, na medida em que

⁵⁰⁵ “l’expérience que j’ai de moi percevant ne va pas au-delà d’une sorte d’imminence, elle se termine dans l’invisible” (VI, 2009, 298).

⁵⁰⁶ “d’autres Narcisses” (VI, 2009, 183).

⁵⁰⁷ “intercorporeité” (VI, 2009, 183).

⁵⁰⁸ “petit monde privé” (VI, 2009, 184).

⁵⁰⁹ “un seul corps” (VI, 2009, 184).

⁵¹⁰ “inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si ao outro e do outro a si” (RC, 1968, 152). Tradução livre.

esse enlaçamento inclui, em uma unidade, a aderência entre meu corpo e o corpo do outro, tecido na generalidade da massa sensível.

Inaugurar uma experiência com o outro, como, por exemplo, ao tocarem-se no aperto de mãos ou no abraço, ou ainda, através de uma conversa, é estabelecer essa sinergia intercorporal. Nessa experiência do toque intercorporal, a abertura de um corpo ao outro é marcada pela passagem de um no outro⁵¹¹, transitividade que inclui o que é invisível para mim e visível para o outro, entrecruzando-se horizontes e modos de comunicação, “suas ações e suas paixões”⁵¹².

Outrossim, na espessura do corpo *estesiológico*, a experiência reversível dos sentidos nos dizem de suas “pequenas subjetividades”⁵¹³, acontecimentos na aderência ao mundo sensível e que são, também, abertura ao visível. Nesses termos, é importante considerar que na dimensão *estesiológica*, os órgãos⁵¹⁴ duplos do corpo, como, por exemplo, as mãos e os olhos, têm a singularidade de sua experiência do sensível em geral. Assim, cada visão monocular e cada mão que tateia sentem o mundo sensível em sua visibilidade e tangibilidade. No entanto, enquanto experiência de uma mesma unidade corporal, engajada em um mesmo mundo, a visão se faz “ciclópica”⁵¹⁵ e o tato é reunido em um “único tangível”⁵¹⁶. A unidade do mundo, não é, nesses termos, garantida pela consciência, mas pela “unidade pré-reflexiva”⁵¹⁷ e *estesiológica* do corpo.

⁵¹¹ Nessa relação afirma-se um “léxico da corporeidade em geral, um sistema de equivalência entre o dentro e o fora, que exige um para se realizar no outro. O corpo que tem um sentido é também um corpo que deseja, e a estesiologia se prolonga em uma teoria do corpo libidinal” (RC, 1968, 178).

⁵¹² “leurs actions et leurs passions” (VI, 2009, 185).

⁵¹³ “petites subjectivités” (VI, 2009, 184).

⁵¹⁴ Na relação entre o corpo sensível e a sensibilidade das coisas mundanas, “admitir a existência de um órgão dos sentidos é admitir um milagre tão notável quanto admitir uma semelhança entre a borboleta e seu meio, dado que, no órgão dos sentidos, a matéria está disposta de tal modo que é sensível a um meio no qual o órgão não está. Assim é que a fisiologia do aparelho visual é tal que a estrutura física desse aparelho permite atingir estruturas de perspectivas correspondentes a formas do meio circundante” (N, 1994, 243; 2006, 302).

⁵¹⁵ “cyclopéenne” (VI, 2009, 184).

⁵¹⁶ “un seul tangible” (VI, 2009, 184).

⁵¹⁷ “l’unité pré-reflexive et pré-objective de mon corps” (VI, 2009, 184).

O corpo enquanto carne excede sua própria massa sensível, sendo capaz de arrebatado “o campo do visível”⁵¹⁸. Em se tratando da gestualidade como expressão do corpo, a reversibilidade corporal cinge essa passagem através da porosidade da massa do sensível, na inerência e promiscuidade entre o visível e o invisível. Por exemplo, através do movimento de fissão da massa sensível do corpo, “sou um ser sonoro”⁵¹⁹. A expressão da voz, enquanto elemento tênue da massa corporal, tem sua gênese na vibração dos movimentos da garganta, na “infra-estrutura”⁵²⁰ da reversibilidade corporal. Essa gestualidade é singular, uma vez que “minha voz está ligada à massa de minha vida como nenhuma outra voz”⁵²¹ (VI, 2000, 140). Essa explosão da massa corporal, não está pautada por “ideias substancialistas”⁵²², mas ancora-se na reflexividade do corpo em seu trabalho de diferenciação sobre si mesmo, na “infatigável metamorfose do vidente em visível”⁵²³ (VI, 200, 142).

∴

Ao afirmar o corpo como *carne*, Merleau-Ponty nos diz tanto a estrutura arquitetônica do corpo humano, em sua urdidura *estesiológica*, como também das nervuras do projeto ontológico em torno do *ser carnal*. Nesse contexto, como vimos, o corpo tem a textura da *carne*, uma vez que, como massa sensível, sua gênese articula-se ao processo mesmo de diferenciação do *ser carnal*. A abertura originária da *carne* figura a relação com o corpo, afirmando sua porosidade, pregnância e generalidade. Expressão da *carne*, o corpo é *sensível exemplar do ser do mundo*, simultaneamente,

⁵¹⁸ “le cercle du visible” (VI, 2009, 186).

⁵¹⁹ “je suis un être sonore” (VI, 2009, 186).

⁵²⁰ “infrastructure” (VI, 2009, 189).

⁵²¹ “ma voix est liée à la masse de ma vie comme ne l’est la voix de personne” (VI, 2009, 188).

⁵²² “idées substantialistes” (VI, 2009, 191).

⁵²³ “l’infatigable métamorphose du voyant et du visible” (VI, 2009, 191).

sensível e senciente. Como sensível, o corpo desce e participa das coisas mundanas, visto que a *carne*, generalidade do *sensível*, enovela todo o visível, figurado pela camada da invisibilidade. Na aderência com o mundo, por ser sensível, o corpo é visível e tangível, pode ser visto e tocado pelos outros e pelas coisas mundanas. Por ser sensível, visível e tangível, o corpo participa do princípio anônimo de visibilidade e tangibilidade da *carne*.

Como *variação extraordinária* da *carne*, o corpo é também senciente. Prolongando-se na visibilidade e tangibilidade da *carne*, tem o poder de ver e tocar as outras coisas sensíveis do mundo. Ademais, o corpo vê e toca a *si* mesmo e ao outro. A reflexividade sobre *si* mesmo, faz com que “*eu seja olhos*”⁵²⁴ e mãos. A visão e o toque, modelos da reflexão na ontologia merleau-pontyana, arrebatam o corpo em direção ao mundo sensível. Vibrando sobre a própria massa sensível do corpo, enlaça os sentidos no movimento de reversibilidade.

Na unidade do corpo, ver e tocar formam, portanto, um *quiasma* que se dirige ao mesmo mundo. “O quiasma liga como avesso e direito conjuntos antecipadamente unificados em vias de diferenciação”⁵²⁵ (VI, 2000, 236). Tal circuito é alargado pela intercorporeidade, quer dizer, pela relação especular com o outro. Trata-se de um *narcisismo ontológico* que se faz no “trabalho paciente e silencioso do desejo”⁵²⁶. Exaltando-se sobre a massa sensível das coisas mundanas, ver e tocar realizam uma “exegese inspirada”⁵²⁷ na relação com as coisas mundanas. Ao ver e tocar, o corpo não possui as coisas do mundo, pois no avesso do visível há uma negatividade fecunda, alteridade invisível, que sustenta o mundo sensível, a abertura da *carne* e seu modo perene de expressão.

⁵²⁴ “*je suis des yeux*” (VI, 2009, 189).

⁵²⁵ “le chiasme lie comme envers et endroit des ensembles d’avance unifiés en voi de différenciation” (VI, 2009, 310).

⁵²⁶ “dans le travail patient et silencieux du désir” (VI, 2009, 187).

⁵²⁷ “exégèse inspirée” (VI, 2009, 173).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O coração de nossa investigação teve como horizonte argumentativo a reflexão merleau-pontyana sobre o tema da corporeidade, através da qual buscamos evidenciar texturas do corpo em seu projeto filosófico. Do ponto de vista metodológico, o recorte sugerido em nossa investigação possibilitou visualizarmos: (i) o deslocamento significativo da reflexão sobre o corpo proposta por Merleau-Ponty com relação ao conhecimento da tradição, com ênfase na crítica ao legado cartesiano e alguns de seus desdobramentos, tanto filosóficos, quanto científicos; (ii) a permanência do tema do corpo ao longo da filosofia merleau-pontyana, tanto em suas obras iniciais, quanto finais; (iii) variações na abordagem do tema da corporeidade que acompanharam as modulações próprias do projeto filosófico de Merleau-Ponty, inicialmente centrada no relevo da descrição fenomenológica do *corpo próprio* como *ser no mundo* e, em suas últimas obras, ao realçar o corpo *estesiológico* no contexto da ontologia da *carne*.

No sentido de colocar em perspectiva a profundidade da proposição merleau-pontyana, retomamos em nosso primeiro capítulo nuances de certo projeto *moderno* sobre o corpo, enfatizando investigações produzidas no campo de uma filosofia da natureza na interface com a gênese de uma vigorosa racionalidade médica. Ressaltamos a influência de Andreas Vesalius e William Harvey na sistematização e profusão de uma *nova* anatomia e fisiologia com influências significativas para a medicina da época, bem como o interesse e a aproximação de René Descartes a esses modos de investigação da matéria corporal.

Ainda no primeiro capítulo, no sentido de contextualizar e potencializar a reflexão proposta por Merleau-Ponty sobre o tema do corpo, destacamos alguns elementos da compreensão cartesiana e seus modos de explicação do funcionamento do

corpo humano e dos sentidos corporais, a partir do tratado de Descartes sobre o homem. Naquele momento de nossa investigação, o recuo ao contexto da medicina da época e à filosofia reflexiva de Descartes foi estratégico, no sentido de observamos nuances do cenário da crítica de Merleau-Ponty aos modos de compreensão do corpo na modernidade, suas astúcias e dificuldades, tanto especulativa, no contexto da investigação filosófica, quanto empírica, no momento em que o fenomenólogo aponta os limites da ontologia cientificista para compreensão da dinâmica da vida corporal.

No segundo e terceiro capítulos de nossa investigação, aproximamo-nos de maneira pontual do projeto merleau-pontyano, sem perder de vista o tema da corporeidade. Para tanto, desenvolvemos nosso argumento ao longo do segundo capítulo tendo como horizonte *Phénoménologie de la perception*. No movimento de uma descrição fenomenológica, o desafio colocado pelo filósofo foi apresentado no sentido de perceber o corpo em uma rede atada à dinâmica do fluxo do *mundo vivido*.

Merleau-Ponty valeu-se de uma arquitetura conceitual singular para que o corpo, compreendido como *ser no mundo*, pudesse fazer vibrar tensões e poderes de uma existência encarnada. Urdu-se uma trama conceitual na qual o *corpo próprio*, ou ainda, o corpo como sujeito da percepção, carrega o poder pré-teorético de expressar-se no mundo. Nesse sentido, o corpo ganhou espessura e originalidade ao ser compreendido como expressão, ao mesmo tempo, tecido pelas noções de percepção, esquema corporal, corpo atual e habitual, arco intencional, motricidade, intencionalidade operante e hábito.

Nesse primeiro movimento em torno de sua filosofia, a reflexão merleau-pontyana afirmou ainda a espessura do corpo enquanto expressão ao tratar da sexualidade, da linguagem e da temporalidade. Esse arranjo figurou, ao longo daquele capítulo, a presença inalienável do corpo como condição do conhecimento humano

sobre os fenômenos e de nossa própria existência corporal e relacional com o mundo, com os outros e com as coisas mundanas.

No terceiro e último capítulo de nossa investigação, acompanhamos reverberações do tema da corporeidade em *L'œil et l'esprit* e *Le visible et l'invisible*. O recorte proposto tornou possível acompanhar uma variação importante dentro do programa filosófico de Merleau-Ponty, notadamente, no que se refere ao seu interesse em torno de uma *nova* ontologia. Tendo como princípio ontológico a noção de *carne*, ressaltamos modulações do corpo, compreendido, naquele momento, a partir de um processo de diferenciação e abertura com relação ao *ser carnal*.

Ao tratarmos do corpo *estesiológico*, evidenciamos o entrelaçamento da dimensão corporal e sua atividade e passividade no mundo, tendo como ênfase a experiência da visão e do tato. Esse *quiasma* assenta-se em um *novo* discurso filosófico que busca superar as dificuldades da filosofia reflexiva e certas passagens de seu próprio projeto fenomenológico, afirmando a relação promíscua do corpo *estesiológico* com o *ser do mundo*. Como vimos, a reversibilidade da *carne* figura os poderes do corpo que explodem em direção ao mundo. “Assim o corpo é posto de pé diante do mundo e o mundo de pé diante dele, e há entre ambos uma relação de abraço. Entre esses dois seres verticais não há fronteira, mas superfície de contato”⁵²⁸ (VI, 2000, 242).

Entre o mapa do visível e invisível do *ser carnal*, o corpo como *sensível exemplar*, apresentou-se a partir da dimensão simultânea sensível e senciente, realçando o paradoxo sem termos da condição corporal. Simultaneamente vidente e visível, tocante e tocado, a experiência *estesiológica* faz o corpo delirar em suas relações mundanas. Os sentidos corporais do tato e da visão diluem e concentram a corporeidade

⁵²⁸ “le corps est dressé debout devant le monde et le monde debout devant lui, et il y a entre eux un rapport d’embrassement. Et entre ces deux êtres verticaux, il y a, non pas une frontière, mais une surface de contact” (VI, 2009, 318).

na imbricação eu-mundo-outro, abertura ininterrupta em que meu corpo abraça o mundo, o corpo do outro e as coisas mundanas.

∴

O desfecho desta tese, sobre as texturas do corpo na filosofia de Merleau-Ponty, não significa o término de nossa motivação investigativa. O epílogo dessa pesquisa apresenta-se como abertura para futuras pesquisas. No diálogo com Merleau-Ponty, destacamos o interesse em investigar outros temas que atravessam a questão do corpo em sua filosofia, como, por exemplo, a experiência do sonho e da loucura, a questão da natureza, o diálogo com a psicanálise, a expressão da linguagem. Motivação que inclui o diálogo com outros filósofos contemporâneos, a partir do tema da corporeidade e suas modulações, como, por exemplo, nas obras de Henri Bergson, Georges Canguilhem, Gilbert Simondon, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Simone de Beauvoir, Beatriz Preciado, Judith Butler. Ressaltamos também o interesse em investigar os modos de expressão do corpo no diálogo entre filosofia e “não filosofia”, como, por exemplo, na relação entre corpo, artes, sexualidades, tecnologias e práticas corporais. De modo pontual, articulando com as investigações sobre o corpo, relações com a fotografia, com o cinema, com as novas tecnologias de interface virtual, com as práticas corporais em espaços institucionalizados e não institucionalizados, como, por exemplo, na linguagem do corpo em variações gestuais, performáticas e tecnológicas. A escritura que motivou algumas reflexões ao longo dessa tese, não se encerra com a entrega do texto final, mas abre-se para potências investigativas em torno da diversidade de expressão do corpo no *quiasma* que faz dialogar filosofia e “não filosofia”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTE. **Histoire des animaux**. Paris: Belles Lettres, 1964. Traduction: Pierre Louis.

AUCANTE. **La philosophie médicale de Descartes**. Paris : Puf, 2006.

BARBARAS, Renaud. **Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty**. Paris: Vrin, 2009.

BIMBENET, Étienne. **La structure du comportement - Chap. III, 3** <L'ordre humain>. Paris: Ellipses, 2000.

CARDIM, Leandro N. **A ambiguidade na Fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty**. Tese (Doutorado em filosofia). Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, 2007.

CAUS, Salomon. **Les raisons des forces mouvantes avec diverses machines tant cilles que plaisantes aux quelles sont adjointes plusieurs desseings de grottes et fontaines**. 1615. Disponível em <<http://library.si.edu/digital-library/book/raisonsdesforce00caus>>. Acesso em 10 de dezembro de 2014.

CHAUÍ, Marilena. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Merleau-Ponty**: da constituição à instituição. In: Dois Pontos. Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Abril. Vol. 9. Nº. 1. P. 155-180. 2012. Disponível em <<http://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/29097/18943>>. Acesso em de agosto de 2016.

COTTINGHAM, Jonh. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1995. Tradução: Helena Martins.

DASTUR, Françoise. **Chair et langage**: essais sur Merleau-Ponty. La Versanne: Encre Marine, 2001.

DESCARTES, René. **Oeuvres de Descartes**. Correspondance I: avril 1622 – février 1638. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Léopold CERF, 1897.

_____. **Oeuvres de Descartes**. Correspondance II: mars 1639 – décembre 1639. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Léopold CERF, 1898.

_____. **Oeuvres de Descartes**. Correspondance III: janvier 1640 – juin 1643. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Léopold CERF, 1898.

_____. **Oeuvres de Descartes**. Correspondance IV: juillet 1643 – avril 1647. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Léopold CERF, 1901.

_____. **Oeuvres de Descartes**. Correspondance VI. Discours de la Méthode & Essais. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Léopold CERF, 1902.

_____. **Oeuvres de Descartes**. IX. Meditations et Principes. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Léopold CERF, 1904.

_____. **Oeuvres de Descartes**. XI . Le Monde ou traité de la lumière; Description du corps humain; Passion de l’Ame; Anatomica; Varia. ADAM et TANNERY (Ed.). Paris: Vrin, 1986.

_____. Discurso do método. In: GUINSBURG, J.; ROMANO, Roberto; CUNHA, Newton (orgs). **Descartes: obras escolhidas**. São Paulo: Perspectiva, 2010. Tradução: J. Guinsburg, Bento Prado Jr, Newton Cunha e Gita K. Guinsburg.

_____. Meditações. In: GUINSBURG, J.; ROMANO, Roberto; CUNHA, Newton (orgs). **Descartes: obras escolhidas**. São Paulo: Perspectiva, 2010. Tradução: J. Guinsburg, Bento Prado Jr, Newton Cunha e Gita K. Guinsburg.

_____. As paixões da Alma. In: GUINSBURG, J.; ROMANO, Roberto; CUNHA, Newton (orgs). **Descartes: obras escolhidas**. São Paulo: Perspectiva, 2010. Tradução: J. Guinsburg, Bento Prado Jr, Newton Cunha e Gita K. Guinsburg.

_____. **O mundo ou o tratado da luz e O Homem**. Campinas, Editora da Unicamp, 2009. Tradução: César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli.

DIAS, Isabel Matos. **Elogio do sensível**: corpo e reflexão em Merleau-Ponty. Lisboa: Litoral edições, 1989.

_____. **Uma ontologia do sensível**: a aventura filosófica de Merleau-Ponty. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.

DONATELLI, Marisa Carneiro de Oliveira Franco. **Da máquina corpórea ao corpo sensível**: a medicina em Descartes. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, 2000.

FALABRETTI, Ericson. **Experiência primeira e estrutura**: uma abordagem sobre o comportamento na obra de Merleau-Ponty. Tese (Doutorado em filosofia). Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2006.

_____. **Estrutura e ontologia na obra de Merleau-Ponty**. In: Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 305-341, jul./dez. 2013.

FERRAZ, Marcus Sacrini. A. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2002.

_____. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Campinas: Papyrus, 2009.

FERREIRA, Elizia Cristina. **O irrefletido**: Merleau-Ponty nos limites da reflexão. Tese (Doutorado em filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
Tradução: Salma Tannus Muchail.

GALIEN. **Oeuvres médicales choisies I**: de l'utilité des parties du corps human. Paris: Gallimard, 1994. Traduction: Charles Daremberg.

GÉLY, Raphaël. **La genèse du sentir**: essai sur Merleau-Ponty. Bruxelas: Éditions Ousia, 2000.

HARVEY, William. **Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais**. In: REBOLLO, Regina André. William Harvey e a descoberta da circulação do sangue. São Paulo: Editora Unesp, 2013. Tradução: Regina André Rebollo.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012. Coleção Multilíngues de Filosofia da Unicamp. Tradução de Fausto Castilho.

HIDALGO, Matheus. **Gestalt, expressão e temporalidade**: considerações sobre a Fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty. Tese (Doutorado em

filosofia). Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

HIPPOCRATES. **L'art de la médecine**. Paris: GF-Flammarion, 1999. Traduction: Jacques Jouanna e Caroline Magdelaine.

KICKHÖFEL, Eduardo Henrique Peiruque. **A lição de anatomia de Andreas Vesalius e a ciência moderna**. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 1, n. 3, p. 389-404, 2003.

KÖHLER, Wolfgang. **Psicologia da Gestalt**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1968. Tradução de David Jardim.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos da história do pensamento científico**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011. Tradução: Márcio Ramalho.

LEFORT, Claude. **Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty**. Paris, Gallimard, 1978.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. **Descartes: a metafísica da modernidade**. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2005.

LLINÀS BEGON, Joan Lluís. En torno al mecanicismo cartesiano. In: Ediciones Universidad de Salamanca. **Azafea**. Rev. Filos. 12, 2010, pp. 79-95. Disponível em <http://revistas.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-3563/article/view/7996/8833>. Acesso em 15 de dezembro de 2015.

MARQUES, Jordino. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola, 1993.

MANDRESSI, Rafael. Dissecções e anatomia. In: Corbin, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do corpo 1**. Da Renascença às Luzes. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Tradução: Lúcia M. E. Orth.

MAYZAUD, Yves. **Le sujet géométrique ou pour une solution de l'union de l'âme et du corps dans la philosophie de R. Descartes**. Paris: L'Harmattan, 2004.

MERCURY, Jean-Yves. **La chair du visible: Paul Cézanne et Merleau-Ponty**. Paris: L'Harmattan, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **La structure du comportement**. 3a édition. Paris: PUF, 2009. (**A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar).

_____. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2012. (Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura).

_____. **Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques**. Vendôme: Verdier, 1996. (**O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. São Paulo: Papirus, 1990).

_____. **Le métaphysique dans l'homme.** In: Sens et non-sens. Paris : Gallimard, 1996.
 (O metafísico no homem. In: Merleau-Ponty. Textos escolhidos. Coleção os pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1975. Tradução de Marilena Chauí).

_____. **Causeries 1948.** Paris: Éditions du Seuil, 2002. (**Conversas, 1948.** São Paulo : Martins Fontes, 2004. Tradução: Fábio Landa, Eva Landa).

_____. **Sens et non-sense.** Paris: Gallimard, 1996.

_____. **Langage indirect et voix du silence.** In: Maurice Merleau-Ponty : Ouvres. Paris : Gallimard, 2010. (**A linguagem indireta e as vozes do silêncio.** In: O olho e a espírito. São Paulo: Cosac & Naif, 2004. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermanita Galvão Gomes Pereira).

_____. **Résumés de cours.** Collège de France. 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.

_____. **La Nature:** cours du Collège de France. Paris: Seuil, 1994. (**A Natureza:** curso do Collège de France. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Tradução Álvares Cabral).

_____. **Le monde sensible et le monde de l'expression.** Cours au Collège de France. Notes, 1953. Genève: MetisPress, 2011.

_____. **L'œil et l'esprit**. In: Maurice Merleau-Ponty : Ouvres. Paris : Gallimard, 2010.
(**O olho e a espírito**. São Paulo: Cosac & Naif, 2004. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermanita Galvão Gomes Pereira).

_____. **Parcours deux: 1951-1961**. Paris: Verdier, 2000.

_____. **Signes**. Gallimard: Paris, 1960. (**Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
Tradução Maria Ermanita Galvão Gomes Pereira).

_____. **L'institution, la passivité**: notes de cours au Collège de France (1954-1955).
Tours: Belin, 2003.

_____. **Notes de cours 1959-1961**. Paris: Gallimard, 1996.

_____. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964 (**O visível e o invisível**. 4^a ed.
São Paulo: Perspectiva, 2005. Tradução José Artur Giannotti e Armando Mora
d'Oliveira).

MOURA, Alex de Campos. **Liberdade e situação em Merleau-Ponty**: uma
perspectiva ontológica. São Paulo: Humanitas, 2010.

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

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. **Racionalidade e crise**: estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

MOUTINHO, Luiz D. S. **Razão experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro: Editora Unesp, 2006.

_____. **Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”**. In: Dois Pontos. Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Abril. Vol. 9. Nº. 1. P. 11-33. 2012. Disponível em <<http://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/29091/18941>>. Acesso em de agosto de 2016.

OLIVEIRA, Érico Andrade M. Notas sobre o conceito de movimento no *Le monde* e nos *Principes de la philosophie*. In: **Perspectiva Filosófica**, vol. II, nº 28 e 29, 2007 e 2008, pp. 170-193. Disponível em <https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/notasobre movimento_erico.pdf>. Acesso em 05 de janeiro de 2016.

PINHEIRO, Juliana da Silveira. **Anatomia das paixões**: a concepção somatopíquica de Descartes e sua relação com a medicina. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

RAMOS, Silvana de Souza. **A prosa de Dora**: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty. São Paulo: Edusp, 2013.

REBOLLO, Regina André. **William Harvey e a descoberta da circulação do sangue**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ROCHA, Ethel Menezes. O argumento em favor da união corpo e alma em Descartes. In: **Cadernos de História da Filosofia da Ciência**, Campinas, Série 3, v. 18, n. 1, p. 211-226, jan.-jun. 2008. Disponível em <<http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/EthelRocha-Cad181.pdf>>. Acesso em 30 de novembro de 2014.

SAINT AUBERT, Emmanuel. **Carne e espelho em Merleau-Ponty**. In: Dois Pontos. Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Abril. Vol. 9. Nº. 1. P. 11-33. 2012. Disponível em <<http://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/29091/18941>>. Acesso em de agosto de 2016.

SAUNDERS, John Bertrand E O'MALLEY, Charles D. Andreas Vesalius de Bruxelas (1514-1564) – Esboço biográfico. In: VESALIUS, Andreas. **De Humani Corporis Fabrica**. Epitome. Tabulae Sex. São Paulo: Ateliê Editorial; Imprensa Oficial do Estado; Campinas: Editora da Unicamp, 2002. Tradução: Pedro Carlos Piatino Lemos e Maria Cristina Vilhena Carnevale.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. 28ª ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SCHILDER, Paul. **A imagem do corpo: as energias construtivas da psique**. São Paulo: Martins Fontes, 1994. Tradução: Rosanne Wertman.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. **Merleau-Ponty e a herança hegeliana da dialética**. In: Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS. Porto Alegre, v. 59, n. 2, 2014, p. 315-338.

SINGER, Charles. **Uma breve história da anatomia e da fisiologia desde os gregos até Harvey**. Campinas: Editora da Unicamp, 1996. Tradução: Marina Rachel Araújo.

TERRA, Vinícius Demarchi Silva. **Memórias anatômicas**. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Campinas, 2007.

VERISSIMO, Danilo Saretta. **Considerações sobre corporeidade e percepção no último Merleau- Ponty**. *Estudos de Psicologia*, 18(4), outubro-dezembro/2013, 599-607.

VESALIUS, Andreas. **De Humani Corporis Fabrica**. Epitome. Tabulae Sex. São Paulo: Ateliê Editorial; Imprensa Oficial do Estado; Campinas: Editora da Unicamp, 2002. Tradução: Pedro Carlos Piatino Lemos e Maria Cristina Vilhena Carnevale.