



# A DISPARIDADE DA EXPERIÊNCIA E O PARADOXO DA SUBJETIVIDADE ENCARNADA

10.62506/phs.v6i2.260

The disparity of experience and the paradox of embodied subjectivity

ERIK LIND\* \*\*

La disparidad de la experiencia y el paradoja de la subjetividad encarnada

**Resumo:** No primeiro capítulo de Fenomenologia da Percepção, Merleau-Ponty coloca a questão do modo específico segundo o qual o corpo vivo do sujeito percipiente é percebido. Esta questão é levantada em continuidade com o seu tratamento das estruturas da percepção no capítulo introdutório. Entre estas estruturas, a distinção figura-fundo é, sem dúvida, a mais importante. Segundo esta distinção, os corpos e objetos percebidos ganham unidade e estabilidade apenas contra um pano de fundo de outros corpos e superfícies. No entanto, Merleau-Ponty levanta, de forma crucial, a questão de como esta distinção se aplica à unidade percebida do corpo próprio, sugerindo que o corpo vivo deve ser considerado como o “terceiro termo” desta distinção. Ele considera o corpo como uma Gestalt única, não apenas um todo irreduzível à soma das suas partes, mas também uma unidade existencial definida pela sua espacialidade situacional, chamada de “esquema corporal.” Este esquema distingue a unidade do corpo, oferecendo um enquadramento para a autorreflexão e reversibilidade em ações como tocar ou ver o corpo próprio. Através desta perspectiva, pode-se argumentar que Merleau-Ponty estabelece as bases para compreender o esquema corporal como um precursor conceptual do seu conceito posterior de “carne.” No meu artigo, irei explorar esta interpretação do esquema corporal, destacando como ela difere em alguns aspetos importantes da compreensão de Husserl sobre a constituição do corpo vivo, nomeadamente a sua teoria das chamadas “sensações localizadas” e a distinção Leib-Körper.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty; Husserl; figura-fundo; esquema corporal; carne

**Abstract:** In the first chapter of Phenomenology of Perception, Merleau-Ponty raises the question of the specific way in which the living body of the perceiving subject is perceived. This question is posed in continuity with his treatment of the structures of perception in the introductory chapter. Among these structures, the figure-ground distinction is, without a doubt, the most important. According to this distinction, perceived bodies and objects gain unity and stability only against a backdrop of other bodies and surfaces. However, Merleau-Ponty crucially raises the question of how this distinction applies to the perceived unity of the own body, suggesting that the living body should be considered the “third term” of this distinction. He considers the body as a unique Gestalt, not only a whole irreducible to the sum of its parts, but also an existential unity defined by its situational spatiality, called the “body schema.” This schema distinguishes the unity of the body, providing a framework for self-reflection and reversibility in actions such as touching or seeing one’s own body. From this perspective, one could argue that Merleau-Ponty lays the groundwork for understanding the body schema as a conceptual precursor to his later concept of “flesh.” In my article, I will explore this interpretation of the body schema, highlighting how it differs in some important aspects from Husserl’s understanding of the constitution of the living body, namely his theory of so-called “localized sensations” and the Leib-Körper distinction.

**Keywords:** Merleau-Ponty; Husserl, figure-ground; body schema; flesh

**Resumen:** En el primer capítulo de Fenomenología de la Percepción, Merleau-Ponty plantea la cuestión del modo específico según el cual el cuerpo vivo del sujeto perceptivo es percibido. Esta cuestión se plantea en continuidad con su tratamiento de las estructuras de la percepción en el capítulo introdutório. Entre estas estructuras, la distinción figura-fondo es, sin duda, la más importante. Según esta distinción, los cuerpos y objetos percibidos adquieren unidad y estabilidad solo en contraste con un fondo de otros cuerpos y superficies. Sin embargo, Merleau-Ponty plantea, de manera crucial, la cuestión de cómo se aplica esta distinción a la unidad percibida del propio cuerpo, sugiriendo que el cuerpo vivo debe considerarse como el “tercer término” de esta distinción. Él considera el cuerpo como una Gestalt única, no solo un todo irreductible a la suma de sus partes, sino también una unidad existencial definida por su espacialidad situacional, denominada “esquema corporal.” Este esquema distingue la unidad del cuerpo, ofreciendo un marco para la autorreflexión y la reversibilidad en acciones como tocar o ver el propio cuerpo. Desde esta perspectiva, se puede argumentar que Merleau-Ponty establece las bases para comprender el esquema corporal como un precursor conceptual de su posterior concepto de “carne.” En mi artículo, exploraré esta interpretación del esquema corporal, destacando cómo difiere en algunos aspectos importantes de la comprensión de Husserl sobre la constitución del cuerpo vivo, en particular su teoría de las llamadas “sensaciones localizadas” y la distinción Leib-Körper.

**Palabras Clave:** Merleau-Ponty; Husserl; figura-fondo; esquema corporal; carne

\* Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal. Email: erik.aron@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3507-0477>.

\*\* Financiamento: Este trabalho foi financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., ao abrigo das bolsas [UIDB/UIDP00310/2020] (identificador DOI 10.54499/UIDB/00310/2020) e [2022.11234.BD]. Agradecimentos: Agradeço ao Yuri Ferrete pela ajuda prestada na revisão do português ao longo deste artigo.



## Introdução

Este estudo alinha-se com uma literatura pequena (mas, nos últimos anos, crescente) dedicada ao pensamento de Merleau-Ponty, que procura reavaliar a sua filosofia à luz do seu envolvimento contínuo com a psicologia da *Gestalt* (Barbaras 2001a; Heinämaa 2009; Colonna 2014; Foultier 2015; Doyon 2021). Notavelmente, esta literatura tem procurado esclarecer como vários conceitos chave herdados desta tradição informam a abordagem do filósofo francês à fenomenologia de maneira única. O mais importante desses conceitos é, sem dúvida, o conceito de *Gestalt* propriamente dito, ao qual já foram dedicados vários estudos (Bimbenet 2002; Welsh 2006). Igualmente importante é o par conceitual da figura e do fundo. Já nos seus primeiros trabalhos, Merleau-Ponty utiliza esta distinção para descrever o que considera serem as estruturas fundamentais da percepção. Na verdade, é talvez a estrutura mais fundamental de todas, uma vez que sem ela não haveria percepção. A relação figura-fundo seria, portanto, sinónima de percepção enquanto tal, a condição mínima para que a consciência seja apresentada a objetos perceptíveis.

No entanto, um aspecto frequentemente negligenciado do tratamento de Merleau-Ponty do par figura-fundo diz respeito à questão de como este pode ser aplicado à percepção do corpo próprio. Embora esta questão pareça simples o suficiente à primeira vista, uma vez que o corpo é, claro, um objeto de percepção como qualquer outro, torna-se mais complexa quando consideramos o fato de que o corpo é também mais do que um objeto. Ele não é apenas uma coisa que é percebida contra o fundo de outras coisas, mas também uma coisa que percebe e que é capaz de perceber a si mesma. Enquanto as coisas sempre aparecem no meio de um campo perceptual, o corpo é, em certo sentido, esse campo em si. O corpo ocupa assim uma posição estranha em relação à distinção figura-fundo. A sua aparição é simultaneamente capturada por esta e a ultrapassa em virtude da sua posição privilegiada como um ente que percebe e é perceptível.

Neste artigo, examinarei mais detalhadamente esta questão, argumentando que a relação figura-fundo é essencial não apenas para explicar como as coisas podem aparecer, mas também para compreender como o corpo próprio aparece para si mesmo. Para desenvolver o meu argumento, retornarei a um exemplo clássico da fenomenologia, o do corpo tocando a si mesmo. Começando com a conhecida exposição deste exemplo na descrição de Husserl da constituição do corpo vivo em *Ideias II*, analisarei alguns aspectos com os quais, creio, Merleau-Ponty discorda. Esta discordância servirá então de base para o que considero ser a inovação central de Merleau-Ponty em sua abordagem da encarnação, nomeadamente a teoria do esquema corporal. Argumento que o esquema corporal nos fornece um modelo estrutural de percepção encarnada que não é apenas a consequência fenomenologicamente articulada da primazia da relação figura-fundo, mas também o seu centro privilegiado. Graças ao funcionamento do esquema corporal, a percepção do corpo próprio e do mundo não forma uma alternativa, mas um sistema de relações que a filosofia posterior de Merleau-Ponty designará como a “carne.”

## Parte I – A Estrutura Figura-Fundo da Percepção

Para começar, recordemos brevemente algumas das questões envolvidas na abordagem de Merleau-Ponty à percepção em *Fenomenologia da Percepção*. Como é bem sabido, o capítulo introdutório do livro começa com uma dupla crítica às orientações chamadas empiricistas e intelectualistas da psicologia e da filosofia. Em cada uma dessas tradições, argumenta Merleau-Ponty, a abordagem à percepção é orientada de forma acrítica por uma concepção atomista da sensação, que reduz o nosso contacto sensorial com o mundo a um múltiplo de dados sensoriais confusos. Defende-se que esses dados precisam de ser sintetizados para formarem unidades perceptivas e se tornarem inteligíveis, seja por meio da associação, como sustenta a tradição empiricista, ou por meio da interpretação, como na tradição intelectualista.

Agora, ao que concerne as teorias empiricistas e intelectualistas, Merleau-Ponty faz oposição a essas com a sua própria abordagem, profundamente inspirada na psicologia da *Gestalt*. O esforço crítico é direcionado contra a suposição compartilhada por essas teorias, ou seja, que a percepção deveria ser o resultado de certos processos de nível superior que permitem a organização do múltiplo sensorial. Segundo Merleau-Ponty, tal suposição é injustificada. O múltiplo sensorial nunca é apresentado à intuição como uma massa confusa, sendo sempre já organizado como uma certa estrutura de *Gestalt*. Assim, pode-se afirmar que a abordagem de Merleau-Ponty é essencialmente estrutural: o dado sensorial mínimo nunca é um elemento atomista, mas sempre uma relação entre elementos, uma estrutura ou organização que não pode ser reduzida à soma agregada das suas partes. Agora, a relação perceptiva mais básica é aquela que existe entre a figura e o fundo. Isto significa que é impossível perceber algo sem um contexto, ou seja, perceber algo *simpliciter* sem que algum ambiente seja co-dado. Em termos intencionais, é necessário assim dizer não apenas que toda consciência é consciência de algo, mas também que toda consciência é consciência de algo no meio de algo mais. Portanto, Merleau-Ponty considera a relação



figura-fundo como uma estrutura *a priori* da percepção. De fato, corresponde à própria definição de percepção, ou “aquilo sem o qual um fenômeno não pode ser chamado de percepção” (Merleau-Ponty 1945, p. 10).

O que quero destacar é o seguinte: Em primeiro lugar, a relação figura-fundo pode ser caracterizada como uma relação de implicatura comum ou de co-pertencimento. Assim como a figura nunca se apresenta isoladamente, mas sempre contra um fundo circundante, o fundo é sempre o fundo de uma certa figura. Se eu desviar a minha atenção para o fundo, este adquiriria, por sua vez, características de figura em contraste com o seu ambiente circundante. Em segundo lugar, a percepção, para Merleau-Ponty, é sempre marcada por uma certa assimetria. Isso significa que o status fenomenal da figura e do fundo é estruturalmente desigual. Por exemplo, a figura é mais detalhada, rica em forma e aparece destacada em relação ao fundo. Em contrapartida, o fundo é pobre em detalhes, possui uma forma vaga e é percebido como estendendo-se atrás da figura. Esta assimetria fenomenal é irreduzível. Embora eu possa mudar a minha atenção da figura para o fundo à vontade, invertendo sua relação de modo que o que era anteriormente fundo se torne figura e vice-versa, não é possível concentrar a minha atenção simultaneamente na figura e no fundo. Não importa onde eu foque a minha atenção, estarei sempre diante de um objeto rodeado por um fundo. Consequentemente, essa assimetria estrutural é uma condição fundamental da percepção. É isso que a distinção figura-fundo pretende demonstrar.

Até agora, tenho abordado exclusivamente a percepção de objetos externos. Porém, como se aplica essa questão à percepção do corpo próprio? Em que sentido a distinção figura-fundo pode ser generalizada, de forma a incluir não apenas a percepção de objetos externos, mas também aquele objeto singular que é o corpo próprio?

## Parte II – A Percepção do Corpo Próprio

A primeira coisa a relevar neste contexto é que o corpo, o corpo próprio, só é um objeto de percepção em um sentido modificado. Merleau-Ponty aborda essa questão na primeira parte de *Fenomenologia da Percepção*. Ele observa que os objetos externos se caracterizam pelo facto de poderem afastar-se e, eventualmente, desaparecer do campo perceptivo. A presença dos objetos externos, em outras palavras, está sempre condicionada por uma ausência possível. No entanto, o corpo não pode estar ausente dessa forma. Não é possível retirar o meu corpo da minha experiência. Não posso mantê-lo à distância. Ele está sempre “do meu lado” (Merleau-Ponty 1945, p. 106).

A seguir, os objetos aparecem a partir de uma perspectiva, de um certo ponto de vista, que pode ser variado. Por exemplo, eu sou livre para mover-me em torno deles, assim como eles podem deslocar-se ao meu redor. Mas o meu corpo sempre me aparece a partir da mesma perspectiva. Está sempre na periferia do meu campo de percepção. Mesmo se eu tentar obter uma melhor visão de mim mesmo, por exemplo em um espelho, continuei a ver-me a partir de um ponto de vista, que é o meu corpo (Merleau-Ponty 1945, p. 108).

Sendo assim, o corpo é um meio para explorar os objetos externos. No entanto, quando se volta para si mesmo, também obstrui a percepção. Os objetos externos podem sempre ser trazidos a uma apresentação mais completa no decorrer da exploração perceptiva, *de jure* infinita. Contudo, o corpo, enquanto órgão dessa exploração, não pode ser trazido a uma apresentação mais completa da mesma forma. É por isso que Husserl observa, em *Ideias II*, que o corpo próprio é uma “coisa notavelmente imperfeitamente constituída” (Hua IV, p. 159).

Em suma, nunca posso observar o meu corpo por si mesmo, como se fosse simplesmente um objeto entre outros, pois, para fazê-lo, precisaria de um segundo corpo, que, por sua vez, seria inobservável. O meu corpo é uma perspectiva sobre o mundo e, por isso, não pode ser para mim apenas um objeto no meio do mundo. Enquanto perspectiva sobre o mundo, o meu corpo é sempre mais do que um objeto simples que ocupa um espaço no mundo. Assim, a minha relação com o corpo é estruturalmente diferente da minha relação com outros objetos, uma vez que o corpo é o que me oferece, em primeira instância, acesso perceptivo e perspectival a esses objetos.

No entanto, o corpo é mais do que uma mera perspectiva. Ele também sente e percebe coisas, na medida em que é o corpo de um organismo dotado de órgãos sensoriais. Mas, ao mesmo tempo, pode ser sentido, assim como pode sentir qualquer outro objeto. Ou seja, trata-se de uma coisa que sente e é sensível. Neste contexto, Merleau-Ponty refere-se à teoria das chamadas “duplas sensações” (*Doppelempfindungen*) de Husserl para indicar essa natureza ambígua do corpo, por exemplo, quando ele toca a si mesmo (Merleau-Ponty 1945, p. 109). Ao tocar a minha mão esquerda com a minha mão direita, sinto uma coisa física ou material com determinadas características ou propriedades (suavidade, maciez, calor, etc.). Mas também sinto sensações táteis (*Tastempfindungen*) localizadas na minha mão esquerda. Essas sensações não são propriedades objetivos como a suavidade ou o calor, mas a experiência da mão esquerda em seu ato de ser tocada em um lugar específico. Husserl usa o termo *Empfindnis* para indicar essas “sensações localizadas.” É por meio de tais *Empfindnisse* que o corpo enquanto coisa física se constitui como um corpo vivente que sente (*es wird Leib, es empfindet*) (Hua IV, p. 145). A mão esquerda torna-se sensível, e a mão direita, por sua vez, desce à condição de objeto tocado no exato momento em que passa a experimentar a mão esquerda.

A relação entre tocar e ser tocado é, portanto, intercambiável. Posso alternar as funções de maneira que a mão esquerda se torne a mão que toca e a mão direita a que é tocada, e essa intercambiabilidade circular abrange todo o corpo. Produz-se uma relação reflexiva na qual os papéis podem ser continuamente trocados, de modo que cada mão é alternadamente, ou mais precisamente, *quasi*-simultaneamente, a mão que toca e a mão que é tocada. Cada mão é sensível na medida em que é suscetível de ser sentida e, inversamente, é sentida na medida



em que já está a sentir. Em contraste com a coisa física, que é uma realidade estendida na exterioridade, o corpo vivente já esboça uma interioridade sensível.

Dessa forma, o corpo não é apenas uma coisa física, um *Körper* como o coloca Husserl, mas também sensível, animado e vivente. Não é apenas um corpo, mas é o corpo de alguém, um *Leib*. O binômio *Leib-Körper*, elaborada por Husserl em *Ideias II*, é bem conhecida, assim como o fato de que a abordagem de Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção* e em outras obras é profundamente influenciada por ela. Não entrarei nos detalhes da exposição de Husserl aqui. Em vez disso, apontarei alguns aspectos da mesma com os quais penso que Merleau-Ponty discordaria, e que serão importantes para o que irei dizer sobre a própria abordagem do filósofo francês.

### Parte III – O Paradoxo da Subjetividade Encarnada

Começarei por enfatizar que, embora a abordagem de Husserl sobre a encarnação seja famosa por ter distinguido o corpo físico (*Körper*) do corpo animado e vivente (*Leib*), é importante sublinhar que essa distinção não impede que se fale do corpo vivente como um corpo físico. Na constituição do corpo vivente, ele se manifesta simultaneamente como o corpo próprio (*Leib*) e como uma coisa material (*Körper*). O *Leib* é algo material e, ao mesmo tempo, algo diferente do ser meramente material (Hua IV, p. 158). Assim, o *Leib* não é exatamente o contraponto conceitual ou oposto do *Körper*, uma vez que o primeiro está envolvido no segundo, sendo, de fato, pressuposto por ele como seu “estrato inferior” (Hua IV, p. 29). O *Körper* é necessário como um componente constitutivo da unidade do *Leib*, a unidade deste último sendo co-apreendida no primeiro. Sendo assim, é impossível pensar no *Leib* sem a *Körperlichkeit*, já que se o corpo não estivesse inserido entre os seres reais e físicos, ele não poderia desempenhar sua função fundamental na localização das sensações e na sua interconexão com o mundo material.

No entanto, já é reconhecido que o conceito de *Leib* na abordagem de Husserl é bastante ambíguo (Halák 2021, Slatman, 2005). O caráter híbrido do *Leib*, ora representando a unidade indivisível do corpo, ora utilizado como um veículo conceitual para uma separação dual de seus aspectos subjetivos e objetivos, constitui essa problemática em Husserl. Algumas vezes, é empregado em descrições que isolam os aspectos subjetivos e objetivos do corpo um do outro, já em outras vezes é utilizado para mostrar sua reciprocidade. De fato, a teoria da localização requer que todas as partes objetivas do objeto-mão, juntamente com os eventos objetivos conectados a ele, correspondam a uma série coordenada de eventos de sensação subjetiva. Husserl enfatiza o fato de que as naturezas dessas duas séries de eventos são “de uma essência fundamentalmente diferente” (Hua IV, p. 29), significando que a localização das sensações não é redutível à extensão das coisas e suas propriedades. A sensação localizada da mão não é uma qualidade real da coisa (como, por exemplo, a aspereza ou suavidade pertencente à mão enquanto objeto tocado), e falar dela como tal seria “bastante absurdo” (Hua IV, p. 149). Os estratos objetivo e subjetivo do corpo estão assim opostos e são irreduzíveis um ao outro. Mas, ao mesmo tempo, o *Leib* funciona como o lugar onde os dois estratos ou séries de eventos subjetivos e objetivos são reunidos em uma “coincidência” (*Deckung*), de modo que as localizações das sensações, juntamente com a correspondente aparência das qualidades reais, se desenrolam em “paralelos consistentes” (Hua IV, p. 154-155). Assim, embora Husserl enfatize que tanto a ordem subjetiva como a objetiva são essencialmente diferentes e mutuamente opostas, ele também sustenta que a estratificação do corpo não implica um dualismo em relação ao corpo. Se o *Leib* engloba o *Körper* como seu estrato inferior, isso não deve ser interpretado como significando que o primeiro está “conectado” (*geknüpft*) ao último como uma mera “consequência extrafísica” (Hua IV, p. 155). Os dois estratos do corpo, somos agora informados, são apenas separáveis *abstratamente*. Na percepção *concreta*, a unidade original do corpo “abrange esses dois componentes não como duas realidades externamente vinculadas entre si, mas sim como intimamente entrelaçadas (*verflochtene*) e, de certa forma, mutuamente penetrantes (*durchdringende*)” (Hua IV, p. 94).

No entanto, se essa percepção só é separável abstratamente (ou seja, por isolamento reflexivo) em um grupo de sensações localizadas coincidindo com um posicionamento na extensão material, pode-se justificar a apreensão da pertinência do discurso de subjetividade e objetividade quando aplicado à *unidade* original e pré-reflexiva do corpo vivente.<sup>1</sup> É como se a descrição estivesse atrasada, por assim dizer, em relação à unidade original do fenômeno em questão, de tal forma que seria apenas pela projeção retrospectiva das categorias de subjetividade e objetividade no fenômeno original que se poderia falar de sua “co-apreensão” no corpo (uma vez que é apenas ao nível da reflexão que se pode legitimamente falar delas como realidades distintas).

Em particular, a questão de como os aspectos subjetivos e objetivos do corpo podem estar relacionados torna-se bastante premente, ainda que difícil de resolver, uma vez que, segundo a explicação de Husserl, eles devem ser *essencialmente* diferentes e opostos entre si. De acordo com Husserl, relacionamo-los simplesmente ao passarmos de uma atitude (*Einstellung*) “interna” para uma atitude “externa”, correspondendo a uma inversão da nossa atenção e apreensão, na qual passamos da unidade original e concreta do corpo como portador de sensações para o corpo considerado como uma coisa material “inserida” entre o mundo material circundante e a esfera subjetiva interna das sensações experienciadas. Ao prestar atenção, respetivamente, ao corpo visto de “dentro” e de “fora”, apreendemos que o que é constituído na atitude externa está originalmente co-presente com o que é constituído na atitude interna. Assim, o *Leib* torna-se no “ponto de viragem” (*Umschlagpunkt*) entre as séries de eventos subjetiva e objetiva, o ponto onde essas duas séries convergem em uma correspondente coincidência entre o corpo que toca e o corpo tocado (Hua IV, p. 161; Hua XVI, p. 162).

<sup>1</sup> Cf. (Heinämaa 2021, 252): “[...] a dualidade do corpo vivente deve ser mantida separada da oposição entre subjetividade e objetividade.”



No entanto, como observa Jan Halák (2021, p. 322), a referência de Husserl à “coincidência” não é satisfatória neste contexto. Se a “coincidência” entre os dois aspectos do toque é considerada como completa, não está claro como eles podem ser mantidos simultaneamente em suas diferenças, e qual é a base da necessidade de distingui-los. Se, por outro lado, se afirma que essas perspectivas permanecem diferentes no sentido de algo completamente oposto, é necessária uma explicação de como elas se relacionam.<sup>2</sup> Este é um problema que creio que Merleau-Ponty percebeu claramente na abordagem de Husserl sobre a encarnação. Já em *Fenomenologia da Percepção* (1945, p. 111), ele expressa algumas dúvidas sobre a teoria das “duplas sensações” e, em *O Visível e o Invisível*, ele aprofunda ainda mais este ponto, afirmando que não há “uma identidade atual entre o tocante e o tocado” (1964a, p. 320) que os dois aspectos “nunca chegam à coincidência” (1964a, p. 191) mas antes “giram um em torno do outro ou se sobrepõem (*empiètent*)” (1964a, p. 155).

Em vez disso, na abordagem de Merleau-Ponty sobre a reflexividade do corpo, é de extrema importância para a coerência da descrição que a coincidência entre o corpo que toca e o corpo tocado deva sempre ser *imminente* e nunca realizada de fato. A experiência efetiva do corpo próprio, a apreensão de tocar-se a si mesmo, impede que essa apreensão percorra todo o seu curso, ou seja, que ultrapasse a sua condição fundamental de encarnação e se realize como uma consciência pura e desencarnada. Mas esta é precisamente a consequência das análises de Husserl sobre a encarnação. Como ele escreve sobre a atitude “personalística” interna, onde o corpo vivo é primeiramente experimentado como próprio: “o corpo vivo (*Leib*) é o meu corpo próprio, e é meu, em primeiro lugar, como o meu ‘contra,’ o meu *ob-jeto*, tal como a casa é o meu objeto, algo que vejo ou posso ver, algo que toco ou posso tocar, etc.” (Hua IV, p. 212). Em outras palavras, o corpo é, antes de mais nada, um objeto de experiência para o Ego. Em vez de o *cogito* ser fundado no corpo, ou ser um anexo localizado do corpo, é o contrário que se verifica. Sem dúvida, sou eu quem se refere às coisas, a mim mesmo e aos outros, mas o faço apenas por meio do meu corpo, que está constantemente intervindo. Todavia, como aponta Bernhard Waldenfels (2006, p. 69), esse processo de concretização para a meio caminho: “Ainda se pressupõe que existe alguém ou algo que é incorporado e encarnado sem, no entanto, ser um corpo por completo. Assim, uma porta dos fundos permanece aberta.” Por meio desta porta dos fundos, a ideia de um sujeito transcendental entendido como uma consciência pura e desencarnada, pode, por assim dizer, infiltrar-se. Assim, o estrato das sensações pode ser localizado no corpo vivo, incluindo sensações como prazer físico e dor. Mas, como observa Husserl, isso apenas demonstra que este estrato não pertence ao domínio do que propriamente pertence ao Ego, uma vez que ele existe precisamente como um objeto das experiências do Ego.

Mas será que eu tenho apenas dores e percepções como se fosse o proprietário da minha experiência? Não excede a minha experiência corporal a experiência do corpo? Ou seja, não pressupõe a experiência do corpo também a corporeidade da experiência? Tal é a perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty, para quem a consciência perceptiva é possível apenas como uma consciência radicalmente encarnada. Isto não é um fato contingente que ocultaria algum tipo de relação externa entre a sensibilidade e o corpo. Se assim fosse, estaríamos confrontados com o problema insolúvel cartesiano de como um fragmento de pura extensão poderia comunicar-se com uma realidade psíquica não extensa. No entanto, se a consciência perceptiva é necessariamente encarnada, isso significa que não pode ser radicalmente separada do mundo do qual participa e simultaneamente faz aparecer. Ao atribuir-se um corpo, a sensibilidade desce ao mundo e torna-se parte do mundo (Barbaras 2001b, p. 183). Correlativamente, o corpo pode ser dado como um objeto de consciência apenas na condição de que simultaneamente contribua para a maneira como a consciência se relaciona com os objetos e com o mundo.

Embora Merleau-Ponty seja geralmente bastante generoso em sua leitura de Husserl, afirmando que ele está meramente elaborando as ideias de seu predecessor alemão (Merleau-Ponty, 1960a), vários extratos em *O Visível e o Invisível* destacam em que aspectos a sua própria perspectiva também representa um novo ponto de partida:

Falar de [...] camadas é, ainda, achatar e justapor, sob o olhar reflexivo, o que coexiste no corpo vivo e ereto. Se quisermos metáforas, seria melhor dizer que o corpo sentido e o corpo que sento são como o direito e avesso, ou ainda, como dois segmentos de um único percurso circular que, de alto, vai da esquerda para a direita, e, de baixo, da direita para a esquerda, mas que é apenas um único movimento em suas duas fases. (Merleau-Ponty 1964a, p. 179–180)

A relação entre circularidades (meu corpo – o sensível) não apresenta as dificuldades que a relação entre “camadas” ou ordens lineares apresenta (nem a alternativa imanente-transcendente). (Merleau-Ponty 1964a, p. 316)

Em *Ideen II*, Husserl [procura] “desembaraçar,” “desenrascar” o que está emaranhado. A ideia de quiasmo e *Ineinander* é, ao contrário, a ideia de que toda análise que desembaraça torna incompreensível. (Merleau-Ponty 1964a, p. 316).

<sup>2</sup> Tanto Dan Zahavi (1994, p. 71) quanto Elizabeth Behnke (1996, p. 148, n. 22) sugerem que se encontra aqui uma mesma sensação “interpretada de duas maneiras diferentes.” Mas a questão é precisamente em que bases tal sensação idêntica pode ser mantida sem colapsar a distinção entre o sentir e o sentido. Em um trabalho posterior, Zahavi (2003, p. 103) revisa sua leitura anterior, sugerindo que seria mais preciso afirmar que a distinção entre o sentir e o sentido exprime “duas dimensões radicalmente diferentes” da mesma sensação. No entanto, essa leitura revista apresenta imediatamente um novo problema, uma vez que, se as duas dimensões são radicalmente distintas, elas não podem mais ser consideradas como expressões de uma unidade original.



A sugestão é que o corpo, enquanto objeto de experiência, apenas se constitui desta forma “sob o olhar reflexivo.” Para Merleau-Ponty, embora a distinção entre a atitude internalista personalista e a atitude externalista naturalista, ou entre as camadas subjetivas e objetivas da constituição, possa ser uma ferramenta analítica útil para descrever a dualidade da nossa experiência do corpo, elas são insuficientes para descrever a encarnação da experiência enquanto tal. Isso torna-se claro na experiência do toque. Se o corpo que toca e o corpo tocado fossem considerados como completamente coincidentes nesta experiência, então acabaríamos por ter uma absorção do *Körper* no *Leib*, ou do *Leib* no *Körper*, ou seja, uma abolição da diferença sujeito-objeto que Husserl considera essencial para a constituição do corpo vivo. O corpo seria então ou intocável (como um *Leib* puro e não estendido) ou incapaz de tocar (como um *Körper* estendido, mas inanimado). Em suma, a unidade originária e a entrelaçamento do corpo vivo com o corpo material tornariam-se incompreensíveis. Uma vez que o sentir está imerso na mão que sente, o ser-como-tocante e o ser-como-tocado não podem ser mutuamente exteriores, pois essa relação de exterioridade é característica da apreensão sensível das coisas físicas externas. Tampouco podem se reunir em uma interioridade absoluta, pois a coincidência efetiva do ser-como-tocante e do ser-como-tocado obviamente impediria sua distinção sentida. A consciência deixaria de estar imersa no corpo que sente, e o corpo deixaria de ser o seu corpo próprio, já que este teria migrado para o lado do mundo dos objetos.

Além disso, Merleau-Ponty observa que o corpo só pode aparecer como uma “coisa imperfeitamente constituída,” como afirma Husserl, a partir da perspectiva de uma consciência que posiciona o corpo como um objeto (1945, p. 111). A sua imperfeição seria então apenas uma medida de seu status excepcional em relação à possível perfeição de outras coisas físicas (ou seja, a possibilidade *de jure* de explorá-los infinitamente). No entanto, é importante notar que Husserl argumenta que o corpo é constituído de maneira imperfeita não apenas por razões factuais, como um objeto regular, mas também em princípio, já que o mesmo corpo que agora considero como uma coisa material estendida é também meu instrumento para explorar qualquer material estendido (incluindo a minha própria extensão corporal). O mesmo corpo que é experienciado como uma coisa física é assim sempre co-experienciado em uma consciência não tematizada como o corpo vivo que é o meu órgão geral de vontade (Hua XIV, p. 57). Husserl, portanto, reconhece que a constituição do corpo próprio é um processo perceptivo e corporal.<sup>3</sup> No entanto, ele parece reconhecer esse fato apenas na medida em que ele dificulta ou limita a constituição do corpo como um objeto, e não na medida em que poderia contribuir positivamente para isso. Consequentemente, o meu corpo deve aparecer para mim como *menos* que um objeto, pois eu confio necessariamente nele na minha percepção e porque a minha perspectiva incorporada se funde com ele. Ao mesmo tempo, é também algo *mais* do que um objeto, pois está dotado de uma sensibilidade que é algo acima e além das suas propriedades físicas. Assim, o corpo vivo que toca e sente se distingue de outros objetos tanto por uma certa *falta* quanto por um certo *excesso* que, quando visto dentro do quadro discursivo da correlação entre os aspectos subjetivos e objetivos da vida corporal, aparece paradoxal (Alloa & Depraz 2012, p. 19).

Chamemos este paradoxo “o paradoxo da subjetividade encarnada.” Para resolver este paradoxo, é necessário fornecer uma explicação da dualidade da experiência corporal, sem sacrificar a sua unidade original, como é apenas com base nesta que podemos compreender a experiência como sendo fundamentalmente encarnada. Contudo, essa unidade também deve carregar em si a semente de uma “diferença carnal” original (para usar o termo de Didier Franck) (1981), para que a dualidade da experiência do corpo não colapse em uma identidade monolítica. Dificuldades como estas precisam de ser resolvidas, mas é incerto se a teoria da localização de Husserl consegue fazê-lo (Carman, 1999; Dastur, 1983; Derrida, 2000; Halák, 2021; Romano, 2016; Slatman, 2005).

Agora, se Merleau-Ponty percebe alguns dos problemas na análise de Husserl sobre a constituição do corpo vivo, ele não os aceita meramente como paradoxos, obstáculos ou exceções à teoria da constituição. Em vez disso, ele os considera como um ponto de partida para uma nova perspectiva filosófica estrutural (Merleau-Ponty, 1996, 2000a). O que é necessário é um quadro conceptual sistemático que forneça uma explicação da dualidade sentida da experiência do corpo, ao mesmo tempo que respeite a condição fundamentalmente encarnada da experiência (incluindo a experiência do corpo próprio). Em outras palavras, é necessário um modelo estrutural que não apenas englobe o corpo material e o corpo vivido na sua unidade, mas que também forneça a base conceptual para a sua distinção sentida – ou seja, que não se encontraria com o paradoxo da subjetividade encarnada. Acredito que a teoria do “esquema corporal” de Merleau-Ponty, elaborada em *Fenomenologia da Percepção* e posteriormente, oferece um modelo estrutural dessa natureza. No que se segue, farei uma exposição do conceito de esquema corporal e explicarei como penso que ele nos permite abordar algumas das ambiguidades que encontramos na teoria de Husserl.

## Parte IV – O Esquema Corporal

Começemos por destacar que a experiência encarnada vai além da percepção do corpo próprio. Ela também abrange a relação com o mundo, tal como a experiência do mundo sempre carrega uma referência implicada ao ser encarnado. A percepção, como escreve Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção*, ocorre sempre contra o duplo horizonte do espaço externo e do espaço corporal. Na verdade, a estrutura figura-fundo da percepção é apenas uma forma de expressar que somos seres encarnados, que ocupamos um lugar no mundo e que a

<sup>3</sup> Zahavi (1994, p. 69–70) observa que “[...] a constituição do corpo (como objeto) não é ativamente exercida por um sujeito desencarnado, que assim adquiriria um meio próprio de transporte. Não, a constituição do corpo como objeto deve ser entendida como a auto-objetivação do corpo vivido. Ela é realizada por um sujeito já encarnado.”



nossa relação com o mundo é sempre definida por uma situação corporal. É por isso que, como afirma Merleau-Ponty, o corpo próprio é como um “terceiro termo,” sempre implicado na estrutura figura-fundo (1945, p. 117).

No pensamento de Merleau-Ponty, este “terceiro termo,” implicado em toda percepção, tem um nome: o chamado “esquema corporal.” A noção de esquema corporal provém da neurologia do início do século XX. Em termos gerais, designa a consciência espacial e proprioceptiva que se tem do corpo próprio, sem a necessidade de refletir sobre a sua posição e orientação no espaço. É, como os primeiros neurologistas o descreveram, algo semelhante a um “modelo postural” do corpo (Head & Holmes, 1911; Head, 1920; Merleau-Ponty, 2011), que nos informa sobre a postura e a posição do corpo a qualquer momento. Trata-se de uma referência global que nos permite apreender o espaço externo e nos orientar nele, fornecendo-nos uma noção pré-reflexiva da relação entre o corpo próprio e os objetos ao seu redor (Merleau-Ponty 2000b, p. 39). Isto exige não apenas que o corpo próprio móvel seja frequentemente reorientado em relação a outros corpos (animados ou inanimados), mas também a coordenação contínua dos seus membros e órgãos para permitir o seu funcionamento integrado, bem como a manutenção da postura ereta do corpo. O esquema corporal é, portanto, plástico, porquanto ele sofre transformações constantes em resposta às mudanças introduzidas no ambiente ou no corpo próprio. Mas é também dinâmico, porque a organização do esquema ao longo dessas mudanças proporciona um certo equilíbrio, permitindo coesão e estabilidade nos movimentos e ações do corpo enquanto se desenrolam.

Considere o caso da disparidade binocular (ou assimetria retiniana) na produção da percepção de profundidade. Na visão binocular, não se percebe a imagem do olho esquerdo ou direito isoladamente, mas sim a resolução da disparidade entre elas. Ou seja, para que o olhar se concentre, ele deve primeiro ser capaz de experimentar a diplopia produzida pela superposição das duas imagens monoculares como um certo desequilíbrio ou visão imperfeita, orientando-se para o objeto como a resolução da tensão na realização da visão (Merleau-Ponty 1945, 2011). Assim, a percepção da profundidade exige a manutenção de um equilíbrio dinâmico através da intervenção do esquema corporal, que reduz a disparidade para produzir uma perspectiva unificada. O esquema corporal funciona então como um sistema que garante a transição de uma organização perceptual para a outra (ou seja, da visão monocular para a visão binocular). Dentro deste sistema, cada imagem só significa graças à sua diferença em relação à outra – sendo o significado a imagem binocular total produzida pela disparidade.

Isso me leva ao famoso motivo do “desvio” ou “divergência” (*écart*), que Merleau-Ponty introduz pela primeira vez em seu curso de 1953 no Collège de France, intitulado *O Mundo Sensível e o Mundo da Expressão*. A noção de *écart* faz parte da tentativa de Merleau-Ponty, neste curso, de repensar a lógica perceptual como uma inversão da relação entre identidade e diferença, com base em uma ordem diacrítica de significação. Ao inspirar-se livremente na linguística estrutural de Saussure, Merleau-Ponty avança a ideia de que os “signos,” sejam eles linguísticos ou perceptivos, não significam nada em isolamento, mas apenas pela sua diferença em relação a outros signos. A lógica perceptual consistiria, assim, em “diferenças sem termos,” ou melhor, em termos que só são engendrados pela sua diferença em relação a um certo “nível” de referência (1960b, 2011).

No cerne de tais relações diferenciais na percepção, encontramos o esquema corporal, agora definido por Merleau-Ponty como um “sistema diacrítico” (2011, p. 174). Como um “standard” ou “norma” topográfica contra a qual as dimensões primárias da experiência são medidas (Merleau-Ponty 2011), o esquema corporal pode ser concebido como um nível de referência diferencial (diacrítico) na organização do campo perceptual. Qualquer desvio deste nível será percebido como uma tensão ou desequilíbrio que requer resolução pelo movimento, acomodação e co-funcionamento dos órgãos do corpo. Assim, a visão estereoscópica requer consentir no que cada uma das imagens monoculares procura expressar, no meio ao seu conflito. Tudo acontece como se cada imagem monocular já contivesse a promessa de uma visão unificada, precisamente pela sua divergência (*écart*) em relação à outra. O funcionamento unificado das imagens aparece assim paradoxalmente como causa e efeito da visão estereoscópica. Como coloca Merleau-Ponty, “o movimento ocular é polarizado por uma iminência da visão, polarizado pelo que está por vir,” de modo que os movimentos dos olhos e a aparição do aspecto estereoscópico se tornam meios e fim, reciprocamente (2011, p. 81).

Reconhece-se aqui a lógica paradoxal do que Merleau-Ponty denomina o fenômeno da “expressão.” Caracterizar a expressão como paradoxal significa que o fenômeno em questão exhibe aspectos ou determinações contraditórias que não podem ser combinadas em uma determinação unificada nem dissolvidas na forma de uma unidade mais abrangente ou global. No caso da disparidade binocular, no entanto, somos introduzidos a uma nova forma de unidade, sem fusão ou subsunção intelectual (Merleau-Ponty, p. 2011). As imagens monoculares não são vistas como representações que, por sua sobreposição mútua, conservariam apenas o que lhes é comum. Uma terceira imagem unificando as duas imagens não é opticamente possível, visto que são disparatadas por essência e não superponíveis em um sistema bidimensional. Para que consigam fazer aparecer uma imagem coerente, devem se tornar as bases de uma percepção de ordem superior, onde a disparidade se torna precisamente o índice de uma nova dimensão da experiência. No mundo tridimensional, não há mais duas imagens, mas sim um sistema que as integra. Este sistema existe de acordo com um nível de significação que é superior ao das duas imagens, mas sem ser contraditório em relação a elas. A tridimensionalidade, assim, integra a bidimensionalidade (Merleau-Ponty 1945). Detalhes que seriam ocultados pela sobreposição dos campos, e que, conseqüentemente, só existem em uma única imagem, são retidos no sistema por integração e percebidos de forma completa, como se pertencessem a ambas as imagens. Em vez de reter apenas o que é mútuo, a percepção retém tudo o que é particular e o incorpora no todo. Sem essa utilização diferencial da percepção, o objeto tridimensional não po-



deria ser visto estereoscopicamente. A visão estereoscópica, portanto, atesta o “poder de invenção” do esquema corporal (Merleau-Ponty 2011). Trata-se de uma “resposta expressiva” à disparidade do mundo (Merleau-Ponty 2011), a descoberta de uma nova dimensão da experiência através da qual uma pluralidade de elementos significativos pode formar uma significação sistemática.

Importa notar que o aspeto visual do esquema corporal também interage com outros sentidos, como o tato. Merleau-Ponty (2011) menciona uma experiência descrita por Paul Schilder (1950, p. 106–107) em que uma visão dupla de uma chave, mantida na posição vertical, é produzida ao olhar para a distância. Quando a chave é tocada com o dedo da outra mão, não só parece que dois dedos estão a tocar duas chaves, mas também se sente uma duplicação vívida da sensação de toque. Através desta duplicação da sensação de toque, cada dedo é visto e sentido como um dedo vivo. A duplicação é sentida com maior clareza quando a atenção é dirigida para o objeto e não para a sensação de toque. Segundo Merleau-Ponty, esta experiência atesta a unidade intermodal do corpo. O esquema corporal pode, portanto, também ser descrito como um “sistema intersensorial” (Merleau-Ponty 2011, p. 135), onde os sentidos respondem uns aos outros de acordo com uma lógica corporal de “equivalências” ou “transposições” (Merleau-Ponty 1945, p. 271). É algo como um invariante da experiência dado de forma imediata, um operador de analogias corporais que não precisa de ser explicitamente consciente para ser compreendido. Dito de outra forma, o esquema corporal corresponde a um princípio de compreensão analógica que não requer uma explicitação consciente. Funciona como uma “síntese instantânea, sem análise” (Merleau-Ponty 2011, p. 123) ou como um “poder de analogias carnis”, conforme Emmanuel de Saint Aubert o descreve (2013, p. 89).

A visão e o tato são primeiramente apreendidos no seu funcionamento análogo porque são os meios de acesso ao mesmo mundo, experimentado na sua evidência antepredicativa. A sua equivalência é primeiro lida nas próprias coisas, vivida antes de ser concebida pelo pensamento (Merleau-Ponty 1945, p. 149–150). A disparidade pode assim ser generalizada. O objeto intersensorial é para o objeto visual o que o objeto visual é para as imagens monoculares da visão. Existe uma disparidade dos sentidos tal como existe uma disparidade inerente a cada sentido. O que, em última análise, permite a sua unidade e comunicação é a unidade intersensorial do esquema corporal, na medida em que este não é uma soma de órgãos justapostos, mas um sistema sinérgico cujas funções são reunidas em um “movimento geral do ser ao mundo” (Merleau-Ponty 1945, p. 270).

Agora, o que eu gostaria de destacar da discussão anterior é o seguinte: a identificação do esquema corporal com um sistema diacrítico permite a Merleau-Ponty conceitualizar uma relação corporal com o mundo que é marcada pela negatividade e pela diferença, em vez de pela identidade e coincidência. Além disso, a análise da visão estereoscópica e da percepção da profundidade nos fornece uma noção de unidade que preserva a disparidade como seu contraponto conceitual. Portanto, a visão da profundidade nos ajuda a conceber uma síntese “perceptiva” ou “existencial” (Merleau-Ponty 1945) que preservaria a disparidade da experiência através do gesto que a unifica.

A disparidade pode ser concebida como um tipo de negatividade “natural” (Merleau-Ponty 1964a, p. 266) que é marcada pela não-identidade dos seus termos, em vez da sua oposição. A sua resolução não é tanto a subsunção dos termos sob uma nova categoria ou conceito, pois a categoria só pode impor uma significação exterior ao que une (Merleau-Ponty 1945). Em vez disso, corresponde à sua transformação ou “metamorfose” (Merleau-Ponty 1964a), em que aspetos impossíveis são mantidos juntos em uma nova dimensão do ser.

Correlativamente, a dimensão em si nunca é dada à percepção, mas apenas no, ou melhor, *como* o sistema de diferenças em que surge. Nunca percebemos a profundidade como tal. Em vez disso, percebemos *na* profundidade ou *de acordo* com a profundidade. Daqui decorre que a unidade da coisa percebida está indexada a um sistema de diferenças onde ela se dissolve, mas este sistema, por sua vez, é disposto em torno de um princípio de equivalência, uma dimensão que ordena aspetos díspares à identidade da coisa que aparece. Só existe um princípio de equivalência se este se confundir com aquilo que traz à equivalência, ou seja, como diferença. A unidade da dimensão significa, assim, que esta é aberta ou desarticulada por aquilo que unifica. Por outras palavras, a diferença não pode ser absoluta: só subsiste dentro da dimensão segundo a qual é disposta, ou seja, em relação a um nível a partir do qual a divergência (*écart*) pode ser medida.

Consequentemente, a relação dimensional é sinónima de diferença, pelo menos se entendermos esta última não como um abismo entre os termos que une, mas como uma fenda que ainda assim é uma conexão, ou como uma disjunção que também é uma conjunção. É o ponto de articulação onde a coisa só mantém a sua unidade ao se retirar para a disparidade, ganhando a sua identidade ao tornar-se múltipla (Barbaras 2001b). A coisa, portanto, anuncia-se em cada um dos seus aspetos singulares como a promessa da sua presumível unidade, tal como cada imagem monocular já contém em si a iminência da visão estereoscópica. Nesta configuração, cada parte expressa todas as outras, sem que esta relação seja mediada por um terceiro termo. A sua coesão dimensional é desprovida de conceito (Merleau-Ponty 1964a, p. 196), cada parte é uma parte total (Merleau-Ponty 1964a, p. 267).

Obviamente, o conceito de profundidade que temos vindo a discutir não deve ser entendido meramente no sentido de uma extensão tridimensional, característica da exterioridade objetiva. O espaço considerado em si mesmo é isotrópico, o que significa que é igual em todas as suas partes, homogéneo, e que as suas dimensões são substituíveis (Merleau-Ponty 1964b, p. 47). Merleau-Ponty preocupa-se em distinguir a profundidade do mundo visível, que é uma “transcendência sem máscara óptica” (1964a, p. 278), da exterioridade do em si ou do objeto. Em vez disso, a profundidade deve ser entendida como uma categoria ontológica, sinónima de transcendência



enquanto tal. Em outras palavras, há uma profundidade da experiência, assim como há uma profundidade do mundo. Tal como a nossa experiência do mundo exterior é marcada pela disparidade e pela não-coincidência, ou seja, por uma forma de unidade dimensional, também a nossa experiência de nós próprios é marcada por uma distância irredutível em relação a nós mesmos, que, na filosofia de Merleau-Ponty, é emblemática da nossa condição encarnada.

Agora, tendo delineado vários conceitos-chave introduzidos por Merleau-Ponty no contexto de sua explicação da corporeidade, mostrarei na próxima seção como eles nos oferecem uma saída para o que referi como o desfecho paradoxal da teoria husserliana da constituição do corpo vivo. Segundo Merleau-Ponty, a unidade do mundo percebido nada mais é do que o reverso de sua disparidade, elevada a uma nova dimensão. O que está em jogo agora é demonstrar que essa dimensionalidade também abrange a experiência do corpo próprio, proporcionando, assim, uma explicação sistemática da dualidade da sua experiência sensível, sem que esta seja oposta ou contraditória em relação à sua unidade fundamental.

## Parte V – O Intocável

Para Merleau-Ponty, a encarnação da percepção significa, em última análise, que esta não pode ser rigorosamente distinguida ou oposta ao mundo que é percebido. A percepção é, necessariamente, *do* mundo e pertence-lhe. Graças a esta continuidade ontológica que o corpo lhe confere, a consciência pode abrir-se ao próprio mundo. Uma consciência que não estivesse entrelaçada com o próprio tecido do mundo não seria consciente de nada, faltando-lhe este parentesco ontológico. Mais fundamentalmente do que a oposição entre consciência e objeto, ou entre consciência e corpo, existe, portanto, este “elemento” geral do ser, que a filosofia tardia de Merleau-Ponty denomina “carne” (*chair*) (Merleau-Ponty 1964a, p. 182). Como se sabe, é em *O Visível e o Invisível* que esta noção alcança a sua expressão mais madura, definida em certo momento como o “enrolamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado notavelmente quando o corpo se vê, toca-se vendo e tocando as coisas” (Merleau-Ponty 1964a, p. 189). Voltemos ao exemplo do toque, do corpo tocando a si mesmo, e vejamos se a sua exposição nesta obra pode ajudar-nos a abordar melhor o paradoxo da subjetividade encarnada.

A dificuldade reside em compreender em que sentido o tato pertence ao mundo, ocorre no meio do mundo, ou seja, apreender o modo de pertença do corpo próprio ao mundo. Se a teoria de Husserl sobre a constituição do corpo vivo é tentada a atribuir a singularidade do corpo vivo à experiência do Ego, fazendo dele o corpo *próprio* ou o corpo da própria experiência, é porque tende a conceber o seu caráter corpóreo, a sua pertença ao mundo, em um modo objetivo como um *Körper*. O recurso à subjetividade, portanto, antecede-se na determinação do corpo como um objeto de experiência para o Ego. Mas, como vimos, essa determinação falha em captar o fenômeno da encarnação no exato momento em que tenta explicá-lo. Como consequência, se o tato está realmente imerso em um corpo, então este último só pode ser delimitado de outros corpos graças à referência a um sujeito autônomo que esboça os seus contornos de dentro. Da mesma forma, o corpo vivo deixa de ser definido pela sua pertença ao mundo, mas pela sua pertença essencial à experiência do Ego.

Pelo contrário, Merleau-Ponty argumenta que a única maneira de superar essa dificuldade é renunciar à bifurcação entre consciência e objeto, admitindo que o corpo não é um objeto, e que a consciência é sustentada pela unidade pré-reflexiva e pré-objetiva do corpo (1964a, 184). Isto requer revisitar à questão da modalidade segundo a qual a experiência é, em primeiro lugar, dada a si mesma. Esta auto-doação, que é a do corpo próprio, aparece precisamente como inseparável de uma transcendência originária, ou seja, da profundidade da experiência. Já salientámos que é essencial para a reflexão corporal que o sentir não possa coincidir consigo mesmo em nenhum momento, ou seja, que não possa experienciar-se na sua atividade sensível. Além disso, a reversibilidade do sentir, a passagem de tocar a ser tocado, significa que o sentir pode migrar para fora de si mesmo a qualquer momento, passando para o lado daquilo que primeiramente trouxe à aparição. Graças à continuidade ontológica do corpo e do mundo, esta experiência de reversibilidade enfraquece a bifurcação entre um Ego, presente a si mesmo na sua experiência, e um mundo que ele traria à vista. Como o corpo é essencialmente *do* mundo, não há ponto em que a sua experiência seja totalmente transparente para o Eu. Em outras palavras, o contacto ocorre sempre a uma certa distância. Tocando-se, o corpo está sempre ausente de si mesmo. Trata-se de uma “auto-presença que é ausência de si, um contacto com o Eu *através* do desvio (*écart*) em relação a si mesmo”, o que significa que “a auto-presença é presença a um mundo diferenciado” (Merleau-Ponty 1964a, p. 242-243).

O sentir apenas se reintegra a si mesma na medida em que a profundidade do mundo está inserida entre ela e ela própria, estando presente ao mundo através do corpo e presente ao corpo através do mundo, ou seja, na medida em que é *carne* (Merleau-Ponty 1964a, p. 288). Se a reversibilidade não pode ser uma identidade efetiva entre o que toca e o que é tocado, se a sua identidade é mais “presuntiva” ou uma “identidade por princípio,” então a convergência do corpo que sente sobre o corpo sentido deve manter entre eles uma certa divergência (*écart*). No entanto, essa divergência não se reduz a um *vazio*, pois é preenchida precisamente pela carne como o lugar onde o sentir emerge desde o início (1964a, p. 192, p. 320). Em vez disso, corresponde à “deiscência” primordial pela qual, conjuntamente, o sentir torna-se sentir e o mundo torna-se mundo. Além disso, a encarnação da sensibilidade não significa nada menos do que essa cisão originária pela qual o mundo e o eu que sente giram um em torno do outro por implicação mútua. Como afirma Merleau-Ponty: “há dois



círculos, [...] concêntricos quando vivo ingenuamente, e logo que me questiono, ligeiramente descentralizados entre si” (1964a, p. 180).

Assim, a disparidade da experiência, marcada pela diferença e pela não-coincidência, é sinónima da nossa condição encarnada enquanto tal. O facto de não estarmos normalmente conscientes disso não deve desencorajar-nos de interrogar o fenómeno e tirar as suas últimas consequências filosóficas. O que encontramos no seu cerne é, portanto, que a experiência não é plana, desprovida de profundidade ou dimensão, mas que é originalmente dividida, “desingularizada”, para citar uma expressão de Roland Breeur (1998): “o originário se cliva, e a filosofia deve acompanhar essa clivagem, essa não-coincidência, essa diferenciação” (Merleau-Ponty 1964a, p. 163). Por outro lado, a reversibilidade da experiência significa que essa diferenciação não pode ser dissolvida em uma multiplicidade absoluta de aspectos externamente relacionados. O facto de ser possível alternar entre tocar e ser tocado indica que a disparidade possui também a sua própria unidade dimensional.

Esta unidade não é outra senão a do esquema corporal, definido como um sistema sinérgico que consolida aspectos diversos da experiência através de uma operação diacrítica que é lateral ou transversal em relação a eles. Assim, vemos como o mesmo corpo pode ser tanto sensível quanto capaz de sentir, sem que a sua identidade seja apreendida no sentido de idealidade ou identidade real. Como sugere Merleau-Ponty, é antes “o mesmo no sentido estrutural: mesma membrura (*membrure*) [...], o mesmo no sentido de abertura de outra dimensão do ‘mesmo’ ser” (Merleau-Ponty 1964a, p. 309). Em outras palavras, se a unidade do esquema corporal garante a reversibilidade da experiência, uma vez que, de fato, “não seria um *esquema* se não fosse o contato do *eu* com o *eu*” (Merleau-Ponty 1964a, p. 303), então não deve ser posicionado como um termo positivo que traria esse contato para uma total transparência. A junção entre tocar e ser tocado não é realizada na mente ou pela consciência (Merleau-Ponty 1964a, p. 302). Dessa forma, a experiência de reversibilidade não requer um espectador que esteja presente em ambos os lados da experiência (Merleau-Ponty 1964a, p. 311). A interioridade e a ipseidade estão ausentes da sensibilidade assim que o sentir não é mais definido por seu pertencimento a uma mesma consciência (Merleau-Ponty 1964a, p. 185). Em vez disso, o eu que corresponde à unidade esquemática do corpo é algo como a “dobradiça invisível” ao redor da qual a reversibilidade é articulada, “um eu despedaçado (*déchiré*)” entre si e o mundo (Merleau-Ponty 1995, p. 285).

Agora, a consequência inversa disso é que a própria consciência deve ser redefinida à luz da ambiguidade fundamental que caracteriza o seu ser encarnado. Esta redefinição é já anunciada em *O Mundo Sensível e o Mundo da Expressão*, onde Merleau-Ponty procura caracterizar a consciência como “aquilo que não toca na medida em que toca, não possui na medida em que visa, como a própria ambiguidade,” adicionando que esta ambiguidade está “implícita na simples definição de percepção como percepção de uma figura sobre um fundo” (2011, p. 175, cf. 1964a, p. 242, p. 243, p. 247). Há sempre algo inarticulado e implícito naquilo de que estamos conscientes. “Na medida em que o tocamos (que é uma figura), não o tocamos (pois o fundo está implícito), e na medida em que não o tocamos (que deixamos o fundo estar lá sem pensar), tocamos-lo ou alcançamos-lo (há uma figura)” (2011, p. 51). A sugestão desta passagem algo enigmática é que a reflexão substancializa a disparidade original da experiência em uma forma de diplopia ontológica. Ao inquirir sobre as condições da experiência, a reflexão tende a achatar e a justapor em um único plano o que essencialmente pertence a diferentes ordens de realidade. Assim como a sobreposição de duas imagens monoculares em um único plano visual invariavelmente produz uma visão dupla, a reflexão, assim que se volta para a sua própria experiência, dá inevitavelmente origem a uma duplicação da experiência. É por isso que Merleau-Ponty escreve que a consciência é “vesga por definição” (2011, p. 59).

Por outro lado, a distinção entre figura e fundo visa demonstrar que as condições da experiência (isto é, o facto de que há sempre algo inarticulado nela) são também os seus limites (ou seja, que é impossível coincidir plenamente com ela). O fundo pertence essencialmente a uma ordem diferente da figura (o em-si ou o objeto), ao mesmo tempo que participa na definição do seu ser (já que sem ele não haveria figura) (2011). Foi isso que quis sublinhar ao apontar que a relação entre figura e fundo é simultaneamente assimétrica e mutuamente dependente. Não pode ser reduzida a uma relação entre dois termos relacionados extrinsecamente, uma vez que cada termo participa na definição do outro. Assim como a figura não pode ser dada sem um fundo, também um fundo não pode ser dado onde não há figura. Além disso, o fundo não é meramente um estágio confuso da percepção, uma figura vaga, mas sim o contexto fenomenal a partir do qual uma figura pode emergir *qua* figura. Em outras palavras, a diferença fenomenológica entre figura e fundo não é uma diferença de grau, mas de espécie. O fundo corresponde ao que Merleau-Ponty chama do “invisível,” um nível ou norma da percepção, e não um objeto de percepção. Como tal, o fundo não é algo que seja visível noutra lugar ou potencialmente (embora não de forma atual). Pelo contrário, é um invisível *de jure*, significando que é aquilo que, em relação ao visível, não pode ser visto como uma coisa (Merleau-Ponty, 1964a, 305). Longe de ser percebido em si mesmo, o fundo orienta *a maneira como* percebemos as coisas. Em relação a ele, as divergências no campo perceptivo são sentidas como tensões que exigem resolução segundo uma norma implícita de percepção, estabelecida pelo sistema dinâmico invisível do esquema corporal. Assim, se a visão dupla é sentida como um desvio da visão estereoscópica, é porque o funcionamento sinérgico do esquema corporal já estabeleceu a tridimensionalidade como a solução padrão para uma problemática bidimensional. Promover esta solução a uma norma visual significa situar a disparidade das figuras visíveis em relação a uma nova dimensão, ela própria invisível (Merleau-Ponty 2011).

Assim como duas imagens díspares não podem convergir em uma visão singular, exceto na condição de transcenderem a sua dualidade na dimensão invisível da profundidade, também o corpo que toca e o corpo que é



tocado só se unem naquilo que Merleau-Ponty, em uma nota de trabalho, se refere como o “intocável” (1964a, p. 302–303). Estritamente falando, esse intocável não é nem uma camada oculta do corpo, um fragmento opaco de extensão, nem a mente ou a consciência considerada como uma auto-presença não extensa e totalmente transparente. Pelo contrário, é simultaneamente o “pivô” da relação consigo mesmo e da relação com o mundo. Enfim, é carne (1964a, p. 308). As duas relações são análogas, mas isto não deve levar-nos a postular que os seus termos devem ser, de algum modo, idênticos. A este respeito, a minha leitura de Merleau-Ponty difere da de Renaud Barbaras. De acordo com a leitura influente de Barbaras, Merleau-Ponty apoia-se na descoberta husserliana da constituição do corpo no sentido do tato, permanecendo assim dependente de uma filosofia da consciência que se baseia no princípio de uma oposição entre consciência e corpo. Se a insistência na interligação entre o corpo que toca e o corpo que é tocado reduz a distância ontológica entre a consciência e o corpo, isso ainda não seria suficiente para desafiar sua dualidade. Além disso, Barbaras lança dúvidas sobre o conceito de carne em Merleau-Ponty, argumentando que ele é desenvolvido ao estender o sentido de ser do corpo próprio a outros corpos e ao mundo. Ele afirma que esta extensão é injustificada, uma vez que é construída sobre um ser em que a distinção entre extensão e sensibilidade é, em última análise, preservada. Se a estrutura do aparecimento do mundo fosse dada imediatamente sob a forma do modo de aparecimento do corpo, seríamos incapazes de conceber como o modo de aparecer do mundo difere do do corpo (Barbaras 1999, 105–107; 2008).

De certa forma, a interpretação que propus inverte a ordem do procedimento que Barbaras identifica na abordagem de Merleau-Ponty. Longe de deduzir a estrutura do aparecimento do mundo a partir do modo como o corpo próprio se dá a si mesmo, acredito que Merleau-Ponty estava, na verdade, a tentar descrever o fenômeno da encarnação a partir da primazia fenomenológica da estrutura figura-fundo da percepção – esta última considerada como uma estrutura universal de aparecimento, *incluindo* o aparecimento do corpo próprio. A universalidade desta estrutura não significa que os modos de aparecimento do corpo e do mundo sejam idênticos. Antes, são análogos, e a verdadeira analogia não é uma relação de identidade, mas uma identidade de relações. Para Merleau-Ponty, a relação que me liga ao meu corpo não é outra senão a relação que me liga ao mundo. A percepção da minha entrada no mundo e do meu corpo formam um sistema, uma vez que ambos são funções da unidade primordial do esquema corporal. E isso porque o esquema corporal não é apenas uma experiência do corpo próprio, mas também uma experiência do corpo próprio no mundo (Merleau-Ponty 1945).

## Considerações Finais

Podemos agora avaliar plenamente a forma como a abordagem de Merleau-Ponty sobre a encarnação difere da de Husserl. Como vimos, a interpretação de Husserl do *Leib* como uma unidade de co-apreensão de um estrato superior de sensações sobre um material *Körper* leva a dificuldades consideráveis se desejarmos compreender a interligação deles no corpo e explicar como ocorre a transição entre eles. Atribuir isso à unidade do Ego apenas difere o problema, pois reduz o corpo a um mero objeto das experiências do Ego. O sujeito seria então do mundo apenas na medida em que simultaneamente se retira dele. Daí o paradoxo da subjetividade encarnada.

A abordagem de Merleau-Ponty, por sua vez, destaca as profundas implicações da observação de Husserl de que o meu corpo é um objeto imperfectamente acessível para mim. Em vez de notar que a capacidade de objetivar o corpo próprio é “notavelmente” limitada em comparação com outros objetos e que, assim, o corpo é constituído como uma exceção, Merleau-Ponty reconhece que este modo de dado do corpo é um fenômeno original, sujeito à estrutura universal de figura-fundo da percepção. Assim como a percepção de objetos externos implica a presença de um fundo co-apresentado, a relação entre o corpo que sente e o corpo sensível é uma relação de implicação mútua, em vez de uma coincidência possível. A mudança de tocar para ser tocado é como uma inversão figura-fundo, uma transição de *Gestalt*, onde não se alterna tanto entre uma atitude objetiva e uma atitude subjetiva, mas sim entre duas articulações diferentes de figura-fundo. Não se trata tanto de co-apreender duas camadas distintas da experiência encarnada, mas de articular essa experiência de duas maneiras diferentes. Em vez de uma relação de hierarquia entre estratos superiores e inferiores de constituição, há uma circularidade ou reversibilidade que impede que a unidade reflexiva do corpo se complete plenamente.

Como estruturas de figura-fundo, as percepções não são meramente nossos contrapontos intencionais, mas normas provisoriamente adquiridas em referência às quais o esquema corporal continua sua atividade diacrítica. É por isso que o esquema corporal é o terceiro termo da distinção figura-fundo. As estruturas do mundo percebido não estão fixas de uma vez por todas, mas variam em função da unidade aberta do esquema corporal, que forma um sistema juntamente com elas. O esquema corporal forma, assim, uma circularidade que não é apenas aquela entre o corpo e si mesmo, mas também entre o corpo e o mundo. Esta circularidade é precisamente o que Merleau-Ponty chama de “carne.” Por conseguinte, a carne de que Merleau-Ponty fala já não é uma propriedade da experiência de um sujeito, uma “carne egoica,” como em Husserl. Ao contrário, é um “círculo que eu não formo, mas que me forma” (1964a, 1995). Contrariamente ao que às vezes se pensa (Moran, 2013; Rodrigo, 2003), a noção de *chair* em Merleau-Ponty e o *Leib* em Husserl não são conceitos filosoficamente equivalentes, nem traduções um do outro. A menção ocasional do filósofo francês a uma “carne do mundo” indica suficientemente por que tal identificação seria equivocada. No entanto, também indica que a circularidade evidenciada pela relação do corpo sensível consigo mesmo está presente na sua relação com o mundo. A generalização do sentido da carne convida-nos, assim, a considerar que o paradoxo da encarnação é, na verdade, um paradoxo do



ser (Merleau-Ponty 1964a). Se a relação que liga o corpo a si mesmo é análoga à relação que o liga ao mundo, então o mundo, sob o efeito dessa analogia, torna-se carnal, e o ser, sob o efeito da carne, torna-se analógico.

## Referências

- Alloa, E. & Depraz, N. (2012). Edmund Husserl - 'Ein Merkwürdig Unvollkommen Konstituiertes Ding.' In Emmanuel Alloa et al. (Eds.), *Leiblichkeit: Geschichte Und Aktualität Eines Konzepts..* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Barbaras, R. (1999). *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception.* Paris: J.Vrin.
- Barbaras, R. (2001a). Merleau-Ponty et la psychologie de la forme. *Les Études philosophiques*, no. 2: p. 151–63.
- Barbaras, R. (2001b). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau Ponty.* Grenoble: Jérôme Millon.
- Barbaras, R. (2008). Sur les trois sens de la chair. *Chiasmi International* 10: p. 19–33.
- Bimbenet, É. (2002). De la science à la philosophie: la création continuée du concept de forme dans l'œuvre de Merleau-Ponty. In Laurent Fedi (Ed.). *Les cigognes de la philosophie. Études sur les migrations conceptuelles.* Paris: L'Harmattan.
- Breeur, R. (1998). Merleau-Ponty, un sujet désingularisé. *Revue Philosophique de Louvain*, 96:2, pp. 232–253.
- Behnke, E. A. (1996). Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II. In Thomas Nenon & Lester Embree (Eds) *Issues in Husserl's Ideas II.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Carman, T. (1999). The Body in Husserl and Merleau-Ponty. *Philosophical Topics* 27, no. 2.
- Colonna, F. (2014). *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique.* Paris: Hermann.
- Dastur, F. (1983). Husserl and the Problem of Dualism. In Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.) *Soul and Body in Husserlian Phenomenology* (Analecta Husserliana, 16, p. 65–75). Dordrecht: Springer.
- Derrida, J. (2000). *Le Toucher, Jean-Luc Nancy.* Paris: Galilée.
- Doyon, M. (2021). La Gestalt d'autrui. Note sur l'étendue de l'influence de la Gestaltpsychologie chez Merleau-Ponty. *Phänomenologische Forschungen*, (2):160-178.
- Foultier, A. P. (2015). Incarnated Meaning and the Notion of Gestalt in Merleau-Ponty's Phenomenology. *Chiasmi International*, 17, p. 53-75.
- Franck, D. (1981). *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl.* Minuit: Paris.
- Halák, J. (2021). Revisiting Husserl's Concept of Leib Using Merleau-Ponty's Ontology. *The Southern Journal of Philosophy*, 59, no 3, pp. 309–341.
- Head, H. & Gordon H. (1911). Sensory Disturbances from Cerebral Lesions. *Brain* 34, no. 2–3, p. 102–254.
- Head, H. (1920). *Studies in Neurology*, vol. 2. London: Oxford University Press.
- Heinämaa, S. (2009). Phenomenological Responses to Gestalt Psychology. In Sara Heinämaa & Martina Reuter (Eds). *Psychology and Philosophy: Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought.* Berlin: Springer.
- Heinämaa, S. (2021). On the Transcendental Undercurrents of Phenomenology: The Case of the Living Body. *Continental Philosophy Review*, 54 (2): p. 237–257.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV). Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (Hua XVI). Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28* (Hua XIV). Haag: Martinus Nijhoff.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *La phénoménologie de la perception.* Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960a). Le philosophe et son ombre. In *Signes*, Paris, Gallimard.



- Merleau-Ponty, M. (1960b). *Le langage indirect et les voix du silence*. In *Signes*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960a). *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960b). *L'Œil et l'Esprit*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature. Notes: cours du Collège de France*. Ed. Dominique Séglaard. Paris, Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes des cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*. Édition de Stéphanie Ménasé. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2000a). La philosophie et la politique sont solidaires. In *Parcours deux: 1951-1961* (pp. 302-304). Paris, Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2000b). Un inédit de Merleau-Ponty. In *Parcours deux: 1951-1961* (pp. 36-48). Paris: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France, notes, 1953*. Geneva: Metis Presses.
- Moran, D. (2013). The Phenomenology of Embodiment: Intertwining and Reflexivity. In Rasmus Thybo Jensen & Dermot Moran (Eds). *The Phenomenology of Embodied Subjectivity* (p. 285-303). Dordrecht: Springer.
- Moran, D. (2015). Between Vision and Touch. From Husserl to Merleau-Ponty. In Richard Kearney & Brian Treanor (Eds), *Carnal Hermeneutics* (p. 214-234). New York: Fordham University Press.
- Rodrigo, P. (2003). Ni le corps ni l'esprit. *Studia Phaenomenologica* 3, no. 3-4: 107-17.
- Romano, C. (2016). After the Lived-Body. *Continental Philosophy Review* 49, no. 4: 445-68.
- Saint Aubert, E. (2013). *Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin.
- Schilder, P. (1950). *The Image and Appearance of the Human Body: Studies in the Constructive Energies of the Psyche*. Routledge.
- Slatman, J. (2005). The Sense of Life: Husserl and Merleau-Ponty on Touching and Being Touched. *Chiasmi International* 7, p. 305-325.
- Waldenfels, B. (2006). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Berlin: Suhrkamp.
- Welsh, T. (2006). From Gestalt to Structure: Maurice Merleau-Ponty's Early Analysis of the Human Sciences. *Theory & Psychology*, 16(4), 527-551.
- Zahavi, D. (1994). Husserl's Phenomenology of the Body. *Études Phénoménologiques* 19: 63-84.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

Recebido em 30.08.2024 – Aceito em 27.09.2024