

Phenomenology, Humanities and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume VI - N° 2
2025

ISSN 2675-4673

Phenomenology,
Humanities
and Sciences

Fenomenologia, Humanidades e Ciências



Volume 6 – N. 2

2025

Ficha Catalográfica

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências- Vol. 6, n. 2 (2025) – Curitiba, 2025.

164p.: il.: 30 cm

ISSN 2675-4673

1. Psicologia.

Citação:

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências, v. 6 n.2, 2025. 164p

Impresso no Brasil
Printed in Brazil



Volume 6 – Nº 2 – 2025

Phenomenology, Humanities and Sciences - Fenomenologia, Humanidades e Ciências
ISSN 2675-4673

EXPEDIENTE

Editores

Adriano Furtado Holanda
(*Universidade Federal do Paraná*)

Yuri Ferrete
(*Universidade de Lisboa / Pontifícia Universidade Católica do Paraná*)

Editores Associados

Camila Muhl
(*FAE-Centro Universitário*)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(*Universidade Estadual do Oeste do Paraná*)

Mariana Cardoso Puchivailo
(*Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo*)

Hernani Pereira dos Santos
(*Universidade Estadual do Ceará*)

Leonardo Uderman
(*Universidad Complutense de Madrid*)

Erik Lind
(*Universidade de Lisboa*)

Conselho Editorial

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (*Universidade do Estado do Rio de Janeiro*)

André Vinícius Dias Senra (*Instituto Federal do Rio de Janeiro*)

Anna Luiza Coli (*Bergische Universität Wuppertal / Charles University Prague*)

Carlos Morujão (*Universidade Católica Portuguesa*)

Crisóstomo Lima do Nascimento (*Universidade Federal Fluminense*)

Daniel Guilhermino (*Universidade de São Paulo*)

Daniel Rodrigues Ramos (*Universidade Federal do Recôncavo Baiano*)

Daniilo Saretta Verissimo (*Universidade Estadual Paulista/Assis*)

Darlindo Ferreira de Lima (*Universidade Federal de Pernambuco*)

Dionatans Godoy Quinhones (*Universidade Federal da Grande Dourados*)

Eduardo Comarnich (*Universidade Federal de Juiz de Fora*)

Ewerton Helder Bentes Castro (*Universidade Federal do Amazonas*)

Guilherme Messas (*Faculdade de Medicina da Santa Casa de São Paulo*)

Ileno Izidio da Costa (*Universidade de Brasília*)

Joelma Ana Gutierrez Espíndula (*Universidade Federal de Roraima*)

José Olinda Braga (*Universidade Federal do Ceará*)

Julio César Vargas Bejarano (*Universidad del Valle, Colombia*)

Lúcia Stenzel (*Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre*)

Marciana Gonçalves Farinha (*Universidade Federal de Uberlândia*)
Marcos Aurélio Fernandes (*Universidade de Brasília*)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (*Universidade de São Paulo*)
María Lucrecia Rovalletti (*Universidade de Buenos Aires*)
Martina Korelc (*Universidade Federal de Goiás*)
Martin Miguel Buceta (*Universidad Nacional de San Martín*)
Nathalie de la Cadena (*Universidade Federal de Juiz de Fora*)
Nilton Júlio de Faria (*Pontifícia Universidade Católica de Campinas*)
Paolo Scolari (*Nietzsche-Gesellschaft*)
Pedro M. S. Alves (*Universidade de Lisboa, Portugal*)
Scheila Thomé (*Universidade Federal do Rio Grande do Sul*)
Shirley Macêdo Vieira de Melo (*Universidade Federal do Vale do São Francisco*)
Victor Luis Portugal Clavisso (*KU Leuven*)

Diagramação e Arte Final
Innovart Publicidade

Financiamento

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)

Produção Editorial

Yuri Ferrete (*Pontifícia Universidade Católica do Paraná*)

Normas de Apresentação e Encaminhamento de Manuscritos

Submissão exclusivamente online: <https://phenomenology.com.br/index.php/phe>

Editor

Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno)

E-mail: yuriferrete@gmail.com / aholanda@yahoo.com

As opiniões emitidas nos trabalhos aqui publicados, bem como a exatidão e adequação das referências bibliográficas são de exclusiva responsabilidade dos autores, portanto podem não expressar o pensamento dos editores. A reprodução do conteúdo desta publicação poderá ocorrer desde que citada a fonte.

SUMÁRIO

Editorial

Editorial	VII
------------------------	------------

Artigos

O Estatuto da Metáfora segundo Merleau-Ponty	113
Cristiano Perius (FFCLRP – Universidade de São Paulo/Ribeirão Preto)	

Hacia una Fenomenología Literaria: Merleau-Ponty y la Filosofía de lo Sensible como Literatura	119
Martín Buceta (Universidad Católica Argentina - Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas – Universidad Nacional de San Martín / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)	

Diferença e Individuação em Merleau-Ponty	129
André Dias de Andrade (Universidade Federal de Minas Gerais)	

Vibrando o Contorno das Coisas: Visão e Criação em Merleau-Ponty	137
Amauri Carboni Bitencourt (Instituto Federal Catarinense – Campus Rio do Sul/SC)	

Corpo e Linguagem na Fenomenologia de Merleau-Ponty	147
Nilo Ribeiro Junior (Universidade Católica de Pernambuco)	

Sentir o Invisível: Em Torno da Presentificação da Vida	159
Josiana Hadlich (Universidade Federal de Santa Maria, RS)	

Uma Leitura Decolonial do Visível e o Invisível: Diálogos sobre o Encobrimento	169
Franciane Indianara Nolasco (Universidade Federal do Paraná) & Joanneliese de Lucas Freitas (Universidade Federal do Paraná)	

De la Inalienabilidad de los Otros a las Recaidas Ecológicas en Merleau-Ponty	178
Marcos José Müller (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)	

Merleau-Ponty e a Interdependência entre o Sensível e a Natureza: Um Diagnóstico acerca da sua Última Ontologia	189
Eloísa Benvenutti de Andrade (Faculdade Cásper Líbero, São Paulo, Brasil)	

A Disparidade da Experiência e o Paradoxo da Subjetividade Encarnada	198
Erik Lind (Universidade de Lisboa, Portugal)	

O Real entre Quiasma Carnal e Precessão Temporal	211
Renato Santos (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil/Universidade de Coimbra, Portugal)	

O Sentido Crítico-ético da Fenomenologia da Percepção e da Atenção	220
Danilo Saretta Verissimo (Universidade Estadual Paulista, Assis-SP, Brasil)	

Neuroarquitetura e Fenomenologia: O Visível e o Invisível na Experiência Sensorial do Ambiente Construído	228
Lorí Corrêa Crízel (Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, Paraná)	

Desenho Infantil e Pintura. Entrelaçamentos a partir de Maurice Merleau-Ponty	240
Wanderley Cardoso de Oliveira (Universidade Federal de São João del-Rei, Minas Gerais, Brasil)	

The Visible and the Invisible: Genesis and Structure	247
Duane Davis (UNC Asheville, Asheville, USA)	

Tradução – Texto Clássico

Corpo e Alma	253
Carl Stumpf (1910) – Tradução de Flávio Vieira Curvello (Universidade Federal da Bahia)	



EDITORIAL

No período de 8 a 11 de julho de 2024, na PUCPR, em Curitiba, sediou-se o *IV Congresso Internacional de Fenomenologia e Psicologia* (IV CIFP) e *VI Congresso Brasileiro de Psicologia e Fenomenologia* (VI CBPF), em formato integralmente presencial, com o tema “Fenomenologia, Humanidades e Ciências”. O evento, promovido pelo Laboratório de Fenomenologia e Subjetividade da UFPR (LabFeno) e pela Associação de Pesquisas em Fenomenologia (APFeno) em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR, com o Curso de Psicologia da PUCPR, além do GT de Fenomenologia da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) e do GT de Fenomenologia, Saúde e Processos Psicológicos da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP) já é, de maneira consolidada, um marco nacional e internacional. Seu maior objetivo consiste em debater as contribuições teóricas e metodológicas que a Fenomenologia traz para discussões da atualidade, no contexto histórico e social em que estamos mergulhados, e para a construção das ciências regionais que, através do resgate da construção do humano, na constituição de suas relações intersubjetivas, nos permite revisitar o sentido da ideia de Humanidade.

Ademais, agregado a esse espírito maior que sempre tem caracterizado tal Congresso, teve também lugar o **I Encontro Merleau-Ponty em Perspectiva: “Entre o Visível e o Invisível: Comportamento, Corpo e Carne”** no cenário comemorativo da referida obra do fenomenólogo francês que, em 2024, completara 60 anos de publicação.

Ora, nesse sentido, é com imensa alegria e satisfação que partilhamos com o nosso público leitor da PHS o presente Dossiê Especial que traz, em boa parte, os textos apresentados naquele Encontro. São trabalhos que reúnem especialistas de diferentes instituições nacionais e internacionais que se acercam, em especial, da obra reportada sob diferentes perspectivas. Para tanto, nesse número, acompanhem, em linhas gerais, o movimento reflexivo de cada artigo.

O primeiro artigo intitula-se “O estatuto da metáfora em Merleau-Ponty” de autoria de Cristiano Perius. O autor chama a atenção que no capítulo “Interrogação e Intuição” de *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty reconhece na linguagem um paradoxo *sui generis*: de uma parte, proíbe a coincidência, a simpatia absoluta com os objetos, uma vez que se esta linguagem fosse possível, seria muda, isto é, reduzida ao silêncio; de outra, se é verdade que não há linguagem pura, adâmica, diamantina, é fato que poetas e escritores descobrem, por meio das metáforas, uma linguagem apta a falar do mundo. Sob esse prisma, há, no interior da própria linguagem, um papel reservado para a metáfora que opera o sentido irônico. Já nas *Notas sobre o curso A Origem da Geometria de Husserl*, Perius mostra que Merleau-Ponty insiste sobre o conceito de “diferença” ou “desvio de nível” (*écart*) a fim de melhor articular a fenomenologia da expressão e a ontologia do sensível. A linguagem então se compreende via o uso de metáforas operantes, isto é, a partir do desvio de nível entre a fala falada e a fala falante. É, pois, fazendo um breve balanço desses dois registros textuais, que a conclusão do artigo discute a relação entre a metáfora e a linguagem indireta.

O segundo artigo intitulado “Hacia una fenomenología literaria: Merleau-Ponty y la filosofía de lo sensible como literatura” é assinado por Martin Buceta. O pesquisador argentino indica que há uma linha central do pensamento de nosso fenomenólogo que começa a se desenvolver incipientemente a partir do final da década de 1940, ganhando força e se fortalecendo durante a década de 1950 a ponto de se tornar – daquele momento até sua morte em 1961 – o problema fundamental de sua filosofia. Trata-se, nesse percurso, de explorar a linguagem, a literatura e sua capacidade de expressar o mundo sensível. Assim, p. ex., é que *O Visível e o Invisível* que encerraria uma teoria da verdade fundada numa nova ontologia. Merleau-Ponty aí se inspira na fórmula husserliana quanto à possibilidade de levar a experiência silenciosa à expressão muda de seu próprio sentido por meio do uso literário da linguagem. O artigo termina, ao reconstituir tal itinerário, a estabelecer as bases para uma fenomenologia literária.

O terceiro trabalho é “Diferença e individuação em Merleau-Ponty” de André Dias. O artigo trata da ampla relação entre percepção e linguagem na obra do filósofo, a partir de uma chave de leitura: a distinção entre animalidade e humanidade. Para tanto, Dias parte da descrição que Merleau-Ponty realiza das formas (*Gestalten*) perceptivas e verbais para pensá-las como produtos de processos internos de diferenciação. Assim,



no primeiro nível perceptivo, a diferenciação baseia-se em valências distintivas dentro do campo (em *hyleen* ou dados sensoriais que funcionam de modo diacrítico), sem a necessidade de estabilização de uma referência única. Este nível se estende à totalidade dos sinais e códigos animais. Já no segundo nível linguístico, a diferenciação opera em equivalências estruturais (já com signos diacríticos), progredindo em direção à referência propriamente dita ou, em linguagem fenomenológica, à “coisa mesma”. O autor do artigo avista, no limite, tanto a unidade quanto e diversidade entre seres a partir destes processos, trazendo à tona a especificidade do ente humano como um “animal referencial”, sem, contudo, cortar sua profunda conexão com a totalidade dos entes no âmbito de uma filosofia da carne.

Já o quarto artigo tem como título “Vibrando o contorno das coisas: visão e criação em Merleau-Ponty”. O seu autor, Amauri Carboni Bitencourt, filósofo e artista plástico, retrata, sobremaneira, os temas da visão e da criação artística na obra de Merleau-Ponty. Para este, observa Bitencourt, há na experiência da visão algo de extraordinário: a percepção não é um ato unilateral, pois à medida que percebemos uma paisagem, essa também nos olha. Reconhecemos, então, que há uma reversibilidade da visão. Assim, ao mesmo tempo em que vê as coisas o vidente percebe que é olhado por elas. Ora, essa ação ambígua do olhar – ver e ser visto – é vivenciada como criação pelo artista. Num raio de abrangência mais amplo, não se reconhece aí apenas uma experiência do pintor, mas também do poeta, do escritor, do músico, do escultor; enfim, de cada percepção nova, original, fazendo vibrar o contorno das coisas. Bitencourt revisita então tanto os escritos de Merleau-Ponty, sobretudo, *O Visível e o Invisível* quanto relatos de alguns artistas a fim de concluir que a experiência criativa permite-nos perceber a reversibilidade do olhar; olhar esse que se revela como paradoxal, enigmático e que não cessa de interrogar a nossa condição de ser no mundo.

Nilo Ribeiro Junior nos convida, no quinto artigo, “Corpo e linguagem na fenomenologia de Merleau-Ponty” a refletir sobre ambos os temas sob o ângulo de uma fenomenologia e ontologia encarnadas. Para tanto, a categoria de expressão assume um divisor de águas no horizonte do pensamento do filósofo. Ela põe em xeque a pretensão de se associar corpo e linguagem à ideia de mera representação. Após apresentar os termos fundamentais que constelam em torno da categoria de corpo-próprio indissociável de uma autêntica existência carnal de sujeitos falantes, tratar-se-á de evidenciar a maneira como Merleau-Ponty diagnostica os limites da linguagem comum em prol do ineditismo do caráter diacrítico da linguagem que, doravante, lhe permite vincular a linguagem indireta à linguagem literária e estas à nova forma de fazer filosofia na contemporaneidade.

No sexto texto, “Sentir o invisível: em torno da presentificação da Vida”, Josiana Hadlich busca aprofundar a temática da invisibilidade e da afetividade via um diálogo entre Merleau-Ponty e Michel Henry. Trata-se, nesse momento, de compreender como a noção henryana de Vida permite ser pensada à luz de uma releitura do tema merleau-pontyano do quiasma entre o visível e o invisível. Hadlich então se debruça sobre o trabalho de questionar um invisível que possa ser compreendido como impulso afetivo; impulso esse que se manifesta rente à passividade da consciência. A autora do texto sugere uma alternativa que não ponha em risco a relação originária com o mundo e nem que perca a apreensão concreta do sujeito, a fim de instaurar um movimento dialético entre imanência e transcendência. É, pois, esse impulso advindo do invisível que nos afeta, que, enfim, doa sentido à própria Vida.

No sétimo artigo, Franciane Indianara Nolasco e Joanneliese de Lucas Freitas propõem o texto intitulado “Uma leitura decolonial do *Visível e o Invisível*: diálogos sobre o encobrimento”. As autoras põem em diálogo, a obra em tela de Merleau-Ponty com o pensamento decolonial, visando uma forma de se pensar as condições de possibilidade das existências reconhecidas como periféricas à modernidade europeia. Esse texto, escrito a quatro mãos, sugere, pois, pensar junto à fenomenologia e não a partir dela, para que se possa desconstruir compreensões já naturalizadas e visibilizar existências que, apesar de frequentemente não aparecerem como fenômenos para nós, constituem o nosso mundo da vida. Para tanto, são cotejados o trabalho de Merleau-Ponty e, em especial, de Dussel, de modo a permitir tessituras e reflexões sobre as possíveis aproximações e distanciamentos entre o gesto merleau-pontyano de visibilização do sensível e do negativo bem como o gesto de denúncia do encobrimento do outro em Dussel.

A oitava aparição, “De la inalienabilidad de los otros a las recaídas egológicas en Merleau-Ponty” é assinado pelo filósofo e psicólogo Marcos José Müller. Este põe, em relevo, à luz das leituras críticas feitas pela psicanálise lacaniana, a maneira como Merleau-Ponty descreve a apresentação da alteridade mediante a experiência perceptiva e o diálogo. A questão que se coloca às reflexões do fenomenólogo francês está relacionada à suspeita lacaniana de que, apesar de reconhecer a inalienabilidade de outrem, Merleau-Ponty permanece preso à crença de que pode haver uma espécie de coincidência entre a alteridade e o sujeito que a percebe ou a interpela. Ora, esta seria uma estratégia para obscurecer o fato de que, em sua descrição da carnalidade da experiência perceptiva e dialógica, o autor de *O Visível e o Invisível* prossegue se guiando pela ideia da primazia de um vidente, o que reencena um tipo de subjetivismo que nem mesmo a psicanálise perdoou.

O nono texto intitula-se: “Merleau-Ponty e a interdependência entre o sensível e a natureza: um diagnóstico acerca da sua última ontologia”. Nele, Eloísa Benvenuti de Andrade indica que, nos escritos póstumos que formam *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty é contundente quanto à problemática da concepção do ser-sujeito, afirmando que, assim como a concepção do ser-objeto, ela não constitui alternativa, pois o mundo percebido está aquém ou além da antinomia. Daí resulta, por parte do pensador francês, a emergência de



uma revisão da ontologia. Essa revisão implica uma desconstrução acerca da análise do mundo sensível e do mundo natural cujo propósito consiste em explicitar, sobretudo, como ela perspectiva a reabilitação da ideia de sensível e de natureza por meio da descrição da carne. A autora termina o texto avaliando as consequências da fundação da ontologia do ser bruto à luz dos comentadores, suas dificuldades, sua abrangência e estrutura e, conseqüentemente, a importância da sua elaboração para a filosofia e para a fenomenologia contemporânea como abertura para o mundo.

O décimo artigo tem por título “A disparidade da experiência e o paradoxo da subjetividade encarnada” sob as mãos de Erik Lind. O autor examina que, no primeiro capítulo da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty descreve o corpo vivo do sujeito percipiente como percebido. Esta questão tem em vista as estruturas da percepção no capítulo introdutório. Entre estas estruturas, a distinção figura-fundo é, sem dúvida, a mais importante. Segundo tal distinção, os corpos e objetos percebidos ganham unidade e estabilidade apenas contra um pano de fundo de outros corpos e superfícies. Merleau-Ponty, contudo, 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. O filósofo considera o corpo como uma *Gestalt* única, não somente como um todo irreduzível à soma das suas partes, mas como uma unidade existencial definida pela sua espacialidade situacional, isto é, pelo “esquema corporal”. Este esquema distingue a unidade do corpo, fornecendo um enquadramento para a autorreflexão e reversibilidade em ações como tocar ou ver o corpo próprio. Via esta perspectiva, pode-se, enfim, argumentar que, diversamente de Husserl, Merleau-Ponty estabelece as bases para compreender o esquema corporal como um precursor conceptual do seu conceito posterior de “carne”.

Décimo primeiro manuscrito, “O real entre quiasma carnal e precessão temporal”, de autoria de Renato Santos, aborda a questão do tempo mítico empregado por Merleau-Ponty em seus últimos textos. Santos propõe pensar este conceito sob o viés da noção de real, tal qual formulado por Lacan por meio da psicanálise. A noção de tempo mítico irá permitir Merleau-Ponty vislumbrar um novo horizonte de sentido para a questão da experiência da alteridade e da identidade, desde uma dimensão do quiasma e da precessão, carnalidade e temporalidade, conceitos caros formulados, principalmente, no texto inacabado de *Le Visible et l'Invisible*.

O décimo segundo artigo, “O sentido crítico-ético da fenomenologia da percepção e da atenção”, de autoria de Danilo Saretta Verissimo, dedica-se, no contexto da *Fenomenologia da Percepção*, ao tema da atenção sob o prisma dos seus desdobramentos crítico-éticos. Verissimo então nota que o sentido crítico-ético da fenomenologia da percepção envolve o retorno do olhar, da atenção, aos aspectos generativos da percepção. Isso permite, inclusive, a distinção de modos sociais cristalizados que se constituem como hábitos de percepção e de ação. No âmbito descritivo-eidético, e com base, principalmente, na obra de Merleau-Ponty, tais pesquisas configuram uma incidência do olhar capaz de tratar as coisas em função da sua latência, das suas relações de sentido com o horizonte de experiência, que, em rigor, não admite circunscrições rígidas. No campo sócio-histórico e cultural da percepção e da atenção, sobressaem, por meio da fenomenologia, questões referentes à partilha da atenção. Constata-se um *continuum* capaz de abrigar formas responsáveis e formas opressivas de preocupação com a atenção de outrem. No plano macrossocial, distinguem-se diversos agenciamentos técnicos, de enunciação e de práticas histórico-sociais que configuram possibilidades concretas de percepção. Por fim, o autor toma corpo na discussão de elementos relativos ao racismo e do que se pode caracterizar de regime escópico de mira.

Décimo terceiro artigo, “Neuroarquitetura e fenomenologia: *O Visível e o Invisível* na experiência sensorial do ambiente construído” é assinado por Lorí Correa Crizel. Ele investiga a intersecção entre neuroarquitetura e fenomenologia, centrando-se na obra de Merleau-Ponty, especialmente em *Le Visible et l'Invisible*. A neuroarquitetura, que une neurociência e arquitetura, examina como o ambiente construído afeta o cérebro e o comportamento humano. Nesse sentido, a fenomenologia de Merleau-Ponty, com o enfoque na intercorporeidade e na percepção encarnada, oferece uma considerável base teórica para compreender as interações entre corpo, espaço e experiência sensorial. O artigo discute como o corpo molda a percepção espacial e como a experiência estética no espaço construído transcende a mera visualidade, envolvendo uma profunda interação sensório-emocional com o ambiente. Ora, isso se reflete, sobremaneira, na prática da neuroarquitetura à medida que essa considera o espaço como uma extensão do ser humano. Em suma, o texto aposta na ideia de uma arquitetura mais sensível, que não só atende às necessidades funcionais, mas também eleva a qualidade de vida, promovendo a conexão humana como experiência de estar no mundo.

Wanderley Cardoso de Oliveira é quem assina o penúltimo artigo intitulado “Desenho infantil e pintura: entrelaçamentos a partir de Maurice Merleau-Ponty”. Oliveira busca relacionar o desenho infantil com questões atinentes à pintura, tratadas pela história da arte e, particularmente, pela fenomenologia. Ele então parte da crítica à má reputação da imagem, que remonta a Platão e se prolonga na modernidade. Ao avançar no tempo, vê-se que a ideia da pintura como representação se torna hegemônica no Ocidente a partir da invenção, na Renascença, da perspectiva geométrica. Ora, para além desse esquema, cumpre, pois, ensaiar um modo de expressão da experiência do mundo inteiramente liberada das coerções que o modelo clássico perspectivo impõe ao desenho e à pintura. Trata-se, desde essa experiência, de se acercar de uma maneira de ver que não imita, mas expressa as coisas. O desenho infantil pode, sob tal aspecto, ser situado não mais na ordem da imitação, mas da expressão, não mais na ordem da representação, mas da apresentação. Ao passarmos da



representação para a apresentação, abandonamos, enfim, tanto na pintura quanto no desenho infantil, o tema da imitação, da secundariedade, da cópia de um modelo, do “vir-depois” ao permitir visar o desenho infantil como um modo genuíno e criativo pelo qual a criança expressa o próprio mundo em que vive.

O dossier encerra com um escrito pelo pesquisador norte-americano Duane Davis, texto esse intitulado “The Visible and the Invisible: genesis and structure”. Davis traça um balanço acerca do escopo geral de *Le Visible et l’Invisible*, ou seja, demarca, nessa obra póstuma, editada sob os cuidados de Claude Lefort em 1964, o envolvimento de Merleau-Ponty em um novo projeto, lamentavelmente interrompido em função de sua morte prematura em 1961. Ora, o texto publicado é composto por alguns rascunhos de capítulos e várias páginas de notas de trabalho enigmáticas, dado o caráter fragmentário peculiar dessa composição, uma vez que o seu autor não visava, a princípio, uma publicação. Apesar do seu estatuto incompleto, tal livro é frequentemente anunciado como o ponto culminante de sua obra. Alguns veem tal material como a conquista triunfante do seu projeto fenomenológico ao longo da vida, enquanto outros continuam a vê-lo como a inauguração de um importante afastamento desse programa. Em vez de endossar qualquer interpretação particular, e, ainda, reconhecer o devido mérito quanto o papel que Lefort desempenhou nessa tarefa de ordenamento do texto, Davis, no entanto, com base em vários anos de pesquisa de arquivo com notas e manuscritos não publicados de Merleau-Ponty, sustenta que a apresentação dos trabalhos finais de Merleau-Ponty por Lefort é seletiva e tendenciosa.

O Dossier fecha com a secção de Tradução em que é disponibilizado ao público de língua portuguesa o texto “Corpo e Alma” de Carl Stumpf. Trata-se do Discurso de abertura do Congresso Internacional de Psicologia realizado em Munique em 4 de agosto de 1896. Originalmente, publicado em 1910, sob o título “*Leib und Seele*” em *Philosophische Reden und Vorträge*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, o ensaio recebe de seu tradutor Flávio Vieira Curvello, todo um aparato crítico, acompanhado de notas de rodapé. A versão vernácula é também cotejada com a edição francesa de 1896, na *La Revue Scientifique*. Enfim, com esse propositivo ensaio clássico, retorna à cena tanto filosófica quanto psicológica, a figura insigne de Stumpf no âmbito de seus estudos experimentais que viria marcar, de maneira indelével, os trabalhos fenomenológicos que recobrem a primeira metade do século passado.

Com esse volume, a PHS brinda aos seus leitores um material inestimável em torno dos mais recentes estudos sobre Merleau-Ponty em rede de pesquisa nacional e internacional; figura essa emblemática no cenário da tradição fenomenológica. Ademais, ainda fornece ao leitor nacional, textos clássicos fundamentais para quem pretende adentrar nos labirintos do bom e saudável debate fenomenológico num raio de abrangência multidisciplinar.

Um salutar experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(Editor do Dossier)



EDITORIAL

From July 8 to 11, 2024, the *IV International Congress of Phenomenology and Psychology* (IV CIFP) and the *VI Brazilian Congress of Psychology and Phenomenology* (VI CBPF) were held at PUCPR, in Curitiba, in an entirely in-person format, with the theme “Phenomenology, Humanities and Sciences”. The event, promoted by the Laboratory of Phenomenology and Subjectivity of UFPR (LabFeno) and the Association of Research in Phenomenology (APFeno) in partnership with the Postgraduate Program in Philosophy of PUCPR, with the Psychology Course of PUCPR, in addition to the Phenomenology WG of the National Association of Graduate Studies in Philosophy (ANPOF) and the WG of Phenomenology, Health and Psychological Processes of the National Association of Research and Graduate Studies in Psychology (ANPEPP) is already, in a consolidated way, a national and international landmark. Its main objective is to debate the theoretical and methodological contributions that Phenomenology brings to current discussions, in the historical and social context in which we are immersed, and to the construction of regional sciences that, through the rescue of the construction of the human, in the constitution of its intersubjective relations, allow us to revisit the meaning of the idea of Humanity.

Furthermore, added to this greater spirit that has always characterized this Congress, the **1st Merleau-Ponty Meeting in Perspective also took place: “Between the Visible and the Invisible: Behavior, Body and Flesh”** in the commemorative scenario of the aforementioned work by the French phenomenologist who, in 2024, had completed 60 years of publication.

In this sense, it is with great joy and satisfaction that we share with our PHS readers this Special Dossier, which concludes an issue that brings together, in large part, the texts presented at that Meeting. These are works that bring together specialists from different national and international institutions who approach, in particular, the reported work from different perspectives. Let us follow, in general terms, the reflective movement of each article.

The first article is entitled “The status of metaphor in Merleau-Ponty” and was written by Cristiano Perius. The author draws attention to the fact that in the chapter “Interrogation and Intuition” of *The Visible and the Invisible*, Merleau-Ponty recognizes a *sui generis* paradox in language: on the one hand, he prohibits coincidence, absolute sympathy with objects, since, if this language were possible, it would be mute, that is, reduced to silence; on the other hand, if it is true that there is no pure language, Adamic, diamond-like language, it is a fact that poets and writers discover, through metaphors, a language capable of speaking about the world. Under this prism, there is, within language itself, a role reserved for metaphor that operates the ironic meaning. In the *Notes on the course The Origin of Husserl's Geometry*, Perius shows that Merleau-Ponty insists on the concept of “difference” or “level deviation” (*écart*) in order to better articulate the phenomenology of expression and the ontology of the sensible. Language is then understood through the use of operative metaphors, that is, from the level deviation between spoken speech and speaking speech. It is, therefore, by briefly assessing these two textual registers that the conclusion of the article discusses the relationship between metaphor and indirect language.

The second article, entitled “Towards a literary phenomenology: Merleau-Ponty and the philosophy of the sensible as literature,” is written by Martin Buceta. The Argentine researcher indicates that there is a central line of thought of our phenomenologist that began to develop incipiently from the end of the 1940s, gaining strength and strengthening during the 1950s to the point of becoming – from that moment until his death in 1961 – the fundamental problem of his philosophy. In this journey, it is about exploring language, literature and their ability to express the sensitive world. Thus, for example, it is *The Visible and the Invisible* that would close a theory of truth found on a new ontology. Merleau-Ponty here draws inspiration from Husserlian formula regarding the possibility of leading silent experience to the mute expression of its own meaning through the literary use of language. The article ends by reconstructing this itinerary, by establishing the bases for literary phenomenology.

The third work is “Difference and individuation in Merleau-Ponty” by André Dias. The article deals with the broad relationship between perception and language in the philosopher’s work, based on a key reading: the distinction between animality and humanity. To this end, Dias starts from Merleau-Ponty’s descrip-



tion of perceptive and verbal forms (*Gestalten*) to think of them as products of internal processes of differentiation. Thus, at the first perceptive level, differentiation is based on distinctive valences within the field (in *hyleen* or sensory data that function in a diacritical way), without the need to stabilize a unique reference. This level extends to the totality of animal signs and codes. At the second linguistic level, differentiation operates in structural equivalences (already with diacritical signs), progressing towards the reference itself or, in phenomenological language, to the “thing itself”. The author of the article sees, at the limit, both unity and diversity among beings from these processes, bringing to light the specificity of the human being as a “reference animal”, without, however, cutting its deep connection with the totality of beings within the scope of a philosophy of the flesh.

The fourth article is entitled “Vibrating the contours of things: vision and creation in Merleau-Ponty”. Its author, Amauri Carboni Bitencourt, a philosopher and plastic artist, portrays, in an extraordinary way, the themes of vision and artistic creation in Merleau-Ponty’s work. For him, Bitencourt observes, there is something extraordinary in the experience of vision: perception is not a unilateral act, because as we perceive a landscape, it also looks at us. We recognize, then, that there is a reversibility of vision. Thus, at the same time that the seer sees things, he realizes that he is being looked at by them. Now, this ambiguous action of the look – seeing and being seen – is experienced as creation by the artist. In a broader radius of scope, we recognize here not only an experience of the painter, but also of the poet, the writer, the musician, the sculptor; in short, of each perception new, original perception, making the contours of things vibrate. Bitencourt then revisits both the writings of Merleau-Ponty, especially *The Visible and the Invisible*, as well as accounts by some artists in order to conclude that the creative experience allows us to perceive the reversibility of the look; a look that reveals itself as paradoxical, enigmatic and that never ceases to question our condition of being in the world.

In the fifth article, “Body and language in Merleau-Ponty’s phenomenology,” Nilo Ribeiro Junior invites us to reflect on both themes under the angle of an incarnate phenomenology and ontology. To this end, the category of expression assumes a watershed in the horizon of the philosopher’s thought. It calls into question to associate body and language with the idea of mere representation. After presenting the fundamental terms that constellate around the category of the self-body, inseparable from an authentic carnal existence of speaking subjects, we will try to highlight the way in which Merleau-Ponty diagnoses the limits of common language in favor of the novelty of the diacritical character of language that, from then on, allows him to link indirect language to literary language and these to the new way of doing philosophy in contemporaneity.

In the sixth text, “Feeling the invisible: around the presentification of Life”, Josiana Hadlich seeks to delve deeper into the theme of invisibility and affectivity through a dialogue between Merleau-Ponty and Michel Henry. At this point, the aim is to understand how Henry’s notion of Life can be thought of in light of a reinterpretation of Merleau-Ponty’s theme of the chiasm between the visible and the invisible. Hadlich then focuses on the work of questioning an invisible that could be understood as an affective impulse; an impulse that manifests itself close to the passivity of consciousness. The author of the text suggests an alternative that does not jeopardize the originary relationship with the world or that loses the concrete apprehension of the subject, in order to establish a dialectical movement between immanence and transcendence. It is, therefore, this impulse coming from the invisible that affects us that, ultimately, gives meaning to Life itself.

The 7th text, Franciane Indianara Nolasco and Joanneliese de Lucas Freitas propose the seventh article entitled “A decolonial reading of *The Visible and the Invisible*: dialogues on concealment”. The authors put Merleau-Ponty’s work in dialogue with decolonial thought, aiming at a way of thinking about the conditions of possibility of existences recognized as peripheral to European modernity. This text, written by four hands, therefore suggests thinking alongside phenomenology and not from it, so that we can deconstruct already naturalized understandings and make visible existences that, despite often not appearing as phenomena to us, constitute our world of life. To this end, the work of Merleau-Ponty and, in particular, Dussel is compared in order to allow for weaving and reflections on the possible approximations and distances between Merleau-Ponty’s gesture of making the sensitive and the negative visible, as well as Dussel’s gesture of denouncing the concealment of the other.

In 8th position, “From the inalienability of others to the egological relapses in Merleau-Ponty” is written by philosopher and psychologist Marcos José Müller. In light of critical readings made by Lacanian psychoanalysis, this article highlights the way in which Merleau-Ponty describes the presentation of alterity through perceptive experience and dialogue. The question that arises in the reflections of the French phenomenologist is related to the Lacanian suspicion that, despite recognizing the inalienability of others, Merleau-Ponty remains trapped in the belief that there may be a kind of coincidence between alterity and the subject who perceives or interpellants it. Now, this would be a strategy to obscure the fact that, in his description of the carnality of the perceptive and dialogical experience, the author of *The Visible and the Invisible* continues to be guided by the idea of the primacy of a seer, which reenacts a type of subjectivism that not even psychoanalysis has forgiven.

The text 9 is: “Merleau-Ponty and the interdependence between the sensible and nature: a diagnosis of his last ontology”. In it, Eloísa Benvenutti de Andrade indicates that, in the posthumous writings that form *The Visible and the Invisible*, Merleau-Ponty is blunt about the problematic of the conception of the being-subject, stating that, just like the conception of the being-object, it does not constitute an alternative,



since the perceived world is below or beyond the antinomy. This results, on the part of the French thinker, in the emergence of a review of ontology. This review implies a deconstruction of the analysis of the sensible world and the natural world, the purpose of which is to explain, above all, how it envisages the rehabilitation of the idea of the sensible and of nature through the description of the flesh. She, the author, ends the text by evaluating the consequences of the foundation of the ontology of brute being in light of the commentators, its difficulties, its scope and structure and, consequently, the importance of its elaboration for philosophy and for contemporary phenomenology as an opening to the world.

The 10th text is “The disparity of experience and the paradox of incarnate subjectivity” by Erik Lind. The author examines how, in the first chapter of the *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty describes the living body of the perceiving subject as perceived. This question has in mind the structures of perception in the introductory chapter. Among these structures, the figure-ground distinction is undoubtedly the most important. According to this distinction, perceived bodies and objects gain unity and stability only against a backdrop of other bodies and surfaces. Merleau-Ponty, however, raises, crucially, the question of how this distinction applies to the perceived unity of one’s own body, suggesting that the living body should be considered as the “third term” of this distinction. The philosopher considers the body as a single *Gestalt*, not only as a whole irreducible to the sum of its parts, but as an existential unity defined by its situational spatiality, that is, by 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 viewing one’s own body. From this perspective, it can ultimately be argued that, unlike Husserl, Merleau-Ponty lays the groundwork for understanding the body schema as a conceptual precursor to his later concept of “flesh”.

The 11th manuscript, “The real between carnal chiasm and temporal precession”, written by Renato Santos, addresses the issue of mythical time used by Merleau-Ponty in his latest texts. Santos proposes to think about this concept from the perspective of the notion of real, as formulated by Lacan through psychoanalysis. The notion of mythical time will allow Merleau-Ponty to glimpse a new horizon of meaning for the question of the experience of alterity and identity, from a dimension of chiasm and precession, carnality and temporality, concepts dear formulated mainly in the unfinished text *Le Visible et l’Invisible*.

Manuscript 12th, “The critical-ethical sense of the phenomenology of perception and attention,” by Danilo Saretta Verissimo, is dedicated, in the context of the *Phenomenology of Perception*, to the theme of attention from the perspective of its critical-ethical developments. Verissimo then notes that the critical-ethical sense of the phenomenology of perception involves the return of the look, of attention, to the generative aspects of perception. This even allows for the distinction of crystallized social modes that constitute habits of perception and action. In the descriptive-eidetic context and based mainly on the work of Merleau-Ponty, such research configures an incidence of the gaze capable of treating things according to their latency, their relations of meaning with the horizon of experience, which, strictly speaking, does not admit rigid circumscriptions. In the socio-historical and cultural field of perception and attention, issues related to the sharing of attention stand out through phenomenology. A *continuum* is found that can encompass responsible and oppressive forms of concern for the attention of others. At the macrosocial level, various technical agencies, enunciation arrangements and historical social practices can be distinguished, which configure concrete possibilities of perception. Finally, the author takes up the discussion of elements related to racism and what can be characterized as a scopic regime of aim.

Paper number 13, “Neuroarchitecture and phenomenology: *The Visible and the Invisible* in the sensory experience of the built environment,” is written by Lori Correa Crizel. He investigates the intersection between neuroarchitecture and phenomenology, focusing on the work of Merleau-Ponty, especially in *Le Visible et l’Invisible*. Neuroarchitecture, which combines neuroscience and architecture, examines how the built environment affects the brain and human behavior. In this sense, Merleau-Ponty’s phenomenology, with its focus on intercorporeality and incarnate perception, offers a considerable theoretical basis for understanding the interactions between body, space, and sensory experience. The article discusses how the body shapes spatial perception and how the aesthetic experience in built space transcends mere visibility, involving a deep sensory-emotional interaction with the environment. This is greatly reflected in the practice of neuroarchitecture, as it considers space as an extension of the human being. In short, Crizel is committed to the idea of a more sensible architecture, which not only meets functional needs, but also improves quality of life, promoting human connection as an experience of being in the world.

Wanderley Cardoso de Oliveira is the author of the entitled “Children’s drawing and painting: intertwining from Maurice Merleau-Ponty”. Oliveira seeks to relate children’s drawing to issues related to painting, addressed by art history and, particularly, by phenomenology. He then begins with critique of the bad reputation of the image, which dates to Plato and continues into modernity. As time progresses, we see that the idea of painting as representation became hegemonic in the West after the invention of geometric perspective during the Renaissance. Now, beyond this scheme, it is necessary to try out a way of expressing the experience of the world that is entirely free from the constraints that the classical perspective model imposes on drawing and painting. From this experience, it is a question of approaching a way of seeing that does not imitate but expresses things. Children’s drawing can, from this perspective, be situated no longer in the order of imitation, but of expression, no longer in the order of representation, but of presentation. When we



move from representation to presentation, we finally abandon, both in painting and in children's drawing, the theme of imitation, of secondary nature, of copying a model, of "coming-after" by allowing us to view children's drawing as a genuine and creative way in which the child expresses the world in which he or she lives.

To closes, written by the American researcher Duane Davis, entitled "*The Visible and the Invisible: genesis and structure*". Davis takes stock of the general scope of *Le Visible et l' Invisible*, that is, he outlines, in this posthumous work, edited under the care of Claude Lefort in 1964, Merleau-Ponty's involvement in a new project, unfortunately interrupted by his premature death in 1961. The published text is composed of a few drafts of chapters and several pages of enigmatic working notes, given the peculiar fragmentary nature of this composition, since its author did not initially intend to publish it. Despite its incomplete status, this book is often heralded as the culmination of his work. Some see this material as the triumphant achievement of his lifelong phenomenological project, while others continue to see it as the inauguration of an important departure from this program. Rather than endorsing any particular interpretation and yet giving due credit to the role that Lefort played in this task of ordering the text, Duane, however, based on several years of archival research into Merleau-Ponty's notes and unpublished manuscripts, maintains that Lefort's presentation of Merleau-Ponty's final works is selective and biased.

The Dossier closes with the Translation section, in which the text "Body and Soul" by Carl Stumpf is made available to the Portuguese-speaking public. This is the Opening Address of the International Congress of Psychology held in Munich on August 4, 1896. Originally published in 1910 under the title "*Leib und Seele*" in *Philosophische Reden und Vorträge*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, the essay receives from its translator Flávio Vieira Curvello a complete critical apparatus, accompanied by footnotes. The vernacular version is also compared with the French edition of 1896, in *La Revue Scientifique*. Finally, with this purposeful classic essay, the distinguished figure of Stumpf returns to the philosophical and psychological scene in the context of his experimental studies that would indelibly mark the phenomenological works that cover the first half of the last century.

With this volume, PHS offers its readers invaluable material on the most recent studies on Merleau-Ponty in a national and international research network; this is an emblematic figure in the phenomenological tradition. Furthermore, it also provides the national reader with essential classic texts for those who wish to delve into the labyrinths of good and healthy phenomenological debate within a multidisciplinary scope.

A salutary reading experiment!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(Dossier Editor)

Phenomenology,
Humanities
and Sciences



ARTIGOS



O ESTATUTO DA METÁFORA SEGUNDO MERLEAU-PONTY

10.62506/phs.v6i2.239

The Statute of Metaphor from Merleau-Ponty

CRISTIANO PERIUS*

El Estatuto de la Metáfora según Merleau-Ponty

Resumo: No capítulo Interrogação e Intuição, publicado em “O Visível e o invisível”, Merleau-Ponty diz que a linguagem é um paradoxo, pois, de um lado, proíbe a coincidência, a simpatia absoluta com os objetos, uma vez que, se esta linguagem fosse possível, seria muda, isto é, reduzida ao silêncio; por outro lado, se é verdade que não há linguagem pura, adâmica, diamantina, é fato que poetas e escritores descobrem, por meio das metáforas, uma linguagem apta a falar do mundo. Há, no interior da linguagem, um papel reservado para a metáfora que opera o sentido irônico. Este estudo visa acompanhar este paradoxo tal como Merleau-Ponty no-lo apresenta em “O Visível e o invisível” e nas “Notas sobre o curso A origem da geometria de Husserl”. Neste curso, Merleau-Ponty insiste sobre o conceito de “diferença” ou “desvio de nível” (écart). O conceito de desvio é fundamental para a articulação entre a fenomenologia da expressão e a ontologia do sensível e representa uma novidade fortemente presente nos cursos de Merleau-Ponty no Collège de France na década de 1950. A linguagem deve ser compreendida a partir do uso de metáforas operantes, isto é, a partir do desvio de nível entre a fala falada e a fala falante. A operação da metáfora é representativa da aurora da linguagem e está fundada sobre o campo do sensível. Merleau-Ponty critica a evidência das afirmações científicas e as idéias do entendimento em nome da opacidade do sensível que se revela na operação metafórica. A conclusão do artigo apresenta a relação entre a metáfora e a linguagem indireta.
Palavras-chave: Merleau-Ponty; Linguagem; Metáfora.

Abstract: In the chapter Interrogation and Intuition, published in “The Visible and the Invisible”, Merleau-Ponty says that language is a paradox because, on the one hand, it forbids coincidence, absolute sympathy with objects, since, if this language were possible, it would be mute, that is, reduced to silence; on the other hand, while it is true that there is no pure, adamic, diamond language, it is a fact that poets and writers discover, through metaphors, a language capable of speaking about the world. Within language, there is a role reserved for metaphor, which produces ironic meaning. This study aims to follow this paradox as Merleau-Ponty presents it to us in “The Visible and the Invisible” and in “Notes on Husserl’s course The Origin of Geometry”. In this course, Merleau-Ponty insists on the concept of “difference” or “deviation of level” (fr. écart). The concept of deviation is fundamental to the articulation between the phenomenology of expression and the ontology of the sensible and represents a novelty present in Merleau-Ponty’s courses at the Collège de France in the 1950s. Language must be understood from the point of view of the use of operative metaphors, in other words, from the deviation in level between spoken speech and speaking speech. The operation of metaphor is representative of the beginning of language and is founded on the field of the sensible. Merleau-Ponty criticizes the evidence of scientific statements and the ideas in the name of the opacity of the sensible that is revealed in the metaphorical operation. The conclusion of the article presents the relationship between metaphor and indirect language.

Keywords: Merleau-Ponty; Language; Metaphor.

Resumen: En el capítulo Interrogación e intuición, publicado en “Lo visible y lo invisible”, Merleau-Ponty dice que el lenguaje es una paradoja, ya que, por un lado, prohíbe la coincidencia, la simpatía absoluta con los objetos, ya que, si este lenguaje fuera posible, sería mudo, es decir, reducido al silencio; por otra parte, si es cierto que no existe un lenguaje puro, adámico, diamantino, es un hecho que poetas y escritores descubren, a través de metáforas, un lenguaje capaz de hablar del mundo. Hay, dentro del lenguaje, un papel reservado a la metáfora que opera el significado irónico. Este estudio pretende seguir esta paradoja tal como nos la presenta Merleau-Ponty en “Lo visible y lo invisible” y en las “Notas de curso El origen de la geometría de Husserl”. En este curso, Merleau-Ponty insiste en el concepto de “diferencia” o “desviación de nivel” (fr. écart). El concepto de desviación es fundamental para la articulación entre la fenomenología de la expresión y la ontología de lo sensible y representa una novedad fuertemente presente en los cursos de Merleau-Ponty en el Collège de France en los años cincuenta. El lenguaje debe entenderse mediante el uso de metáforas operativas, es decir, basado en la desviación de nivel entre el habla hablante y el habla hablada. La operación de la metáfora es representativa de los albores del lenguaje y se fundamenta en el campo de lo sensible. Merleau-Ponty critica la evidencia de los enunciados científicos y de las ideas en nombre de la opacidad de lo sensible que se revela en la operación metafórica. La conclusión del artículo presenta la relación entre metáfora y lenguaje indirecta.
Palabras-clave: Merleau-Ponty; Metáfora; Lenguaje.

* Pesquisador Colaborador na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo de Ribeirão Preto (FFCLRP), Email: cristianoperius@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3740-2225>



No capítulo *Interrogação e intuição*, de “O Visível e o invisível”, Merleau-Ponty afirma que a linguagem é autônoma o suficiente para impedir a coincidência tanto de mim para comigo, no que diz respeito à lembrança do passado, quanto de mim para com o mundo, no que diz respeito ao contato com as coisas:

Se sonharmos reencontrar o mundo natural ou o tempo por coincidência, ser identicamente o ponto 0, que vemos lá, ou a lembrança pura que, do fundo de nós mesmos, rege nossas lembranças, a linguagem é uma potência de erro, já que ela corta o tecido contínuo que nos liga vitalmente às coisas e ao passado e se instala entre ele e nós como um anteparo (Merleau-Ponty, 1964, p.166; 1992, p.122)¹

Esta é uma afirmação forte. Precisamos avaliar em que medida a linguagem é uma potência de erro, um obstáculo, uma parede de contenção, um impedimento a toda e qualquer conexão direta seja com o passado, em relação a nós mesmos, seja em geral, em relação ao mundo. É uma questão relevante, pois a linguagem é geralmente vista em sentido inverso, a saber, como o acesso ou o contato com outrem e com as coisas a partir do fenômeno da comunicação.

Ao examinar a questão, percebemos que este bloqueio nada mais é do que a frustração de todo escritor que deseja falar de forma definitiva, causar, com suas palavras, uma reviravolta sobre o mundo, provocando adesão cega e imediata ao que é dito. Como seria admirável esta linguagem adâmica, diamantina, falada pelos anjos... Nas mãos do escritor o sonho de encontrar o talismã da escrita, a palavra vitalícia e infalível. Eis a crença em uma linguagem salvadora ao escritor. De sua boca sai luz!

Ora, para chegar a este ponto seria preciso que o escritor suprimisse toda distância entre ele próprio e o mundo. Seria preciso coincidir com as coisas ou com os objetos a partir de uma linguagem capaz de alcançar a conexão íntima e absoluta. Este é o tipo de linguagem que Merleau-Ponty atribui a Bergson: a linguagem da simpatia, isto é, a identificação total entre o falante e seu objeto. O problema está em que a simpatia é, a rigor, muda, pois, se a coincidência fosse absoluta, só o silêncio exprimiria o outro ser em sua essência total e irrestrita. De fato, segundo Bergson, a metafísica exige uma linguagem intuitiva e, por isso, nem os grandes sábios, nem os místicos, falam muito...

Mas o escritor, longe de recusar a fala, usa e abusa da linguagem para se aproximar da meta. “É preciso crer que a linguagem não é simplesmente o contrário da verdade, o contrário da coincidência, que há ou poderia haver – e é com ela que o escritor sonha – uma linguagem da coincidência, uma maneira de fazer falar as coisas mesmas.” (Merleau-Ponty, 1964, p.167; 1992, p.123) Por isso a atenção que o escritor dispensa com a linguagem não é pequena. É preciso ter cuidado com as palavras. É preciso paciência, dedicação, labor. Então, se o escritor souber ouvir, isto é, colocar-se a serviço da linguagem, deixando-se moldar por ela, o fenômeno da expressão acontece. Este é o paradoxo. Se forçar a linguagem, suas palavras serão tão somente a projeção de sua subjetividade no exterior. Se apagar-se, isto é, souber se colocar em segundo plano, a linguagem leva-o até o sentido próprio da coisa.

Basta tomar também a linguagem no estado vivo ou nascente, com todas as suas referências, as que estão atrás dela, que a vinculam às coisas mudas que ela interpela, e as que ela envia diante dela e que fazem o mundo das coisas ditas – com seu movimento, suas sutilezas, suas inversões, sua vida – que exprime e multiplica por dez a vida das coisas nuas (Merleau-Ponty, 1964, p.167; 1992, p.123).

O que Merleau-Ponty quer dizer nesta passagem é que a linguagem possui diversos níveis ou camadas constitutivas. O sentido conceitual das palavras, definido pelo dicionário lexical, é apenas o primeiro grau, mais manifesto, seguido por relações laterais ou metafóricas que ampliam o arco semântico. Essa ampliação é tão relevante que Merleau-Ponty recorre à matemática para designá-la. Ele usa o verbo “*décupler*”. Em sentido literal: “decuplicar”, isto é, multiplicar por dez. O efeito desta multiplicação é relevante e representa o aumento elevado de sentido. Bem mais do que duplicar, triplicar, quadruplicar, etc, a atividade metafórica eleva a linguagem ao grau máximo. Trata-se de um aumento considerável. Do contrário, sem o aporte das metáforas, a linguagem é empobrecida, esvaziada, sem poder heurístico.

Mas o que a metáfora, como poder de ampliação semântica, significa? Ela significa que a força da linguagem está nas entrelinhas. Nas “Notas sobre o curso *A origem da geometria* de Husserl”, Merleau-Ponty (1998, p.11) afirma: “Lei do escritor, – não compreendida por grande parte do público diante de uma obra nova – o essencial não está dito”. [Em francês: “*l’essentiel n’est pas dit*”] Vê-se aqui a enorme chance do português em razão de sua ambivalência entre os verbos “ser” e “estar”, inexistente em grande parte das línguas. Neste ponto, a tradução em língua portuguesa diz mais e melhor do que o original, pois o verbo estar, diferente do verbo ser, é temporal e indica qualidades momentâneas, ao passo que o verbo ser é identitário e indica qualidades permanentes. Assim, em português, podemos dizer o que outra língua não diz tão claramente, a saber, que o que “é” dito não “está” dito, ou seja, há um grau de ocultamento ou de recuo sobre o ser. “É, mas não está”. Esta diferença é ontológica, pois, para dizer, ou para dizer melhor, é preciso não dizê-lo. O sentido da linguagem vale-se do que é dito necessariamente, mas para revelar o que não diz. O permanente, o essencial, não está dito. Ele aparece através de imagens ambíguas e fugazes, girando em torno de sua reservada emergência. Assim, o que o leitor vê não é o que está na forma explícita do texto. O que ele vê excede em grande medida a natureza

¹ As indicações bibliográficas de “O Visível e o invisível” levam em consideração a edição francesa (Ed. Gallimard, ano 1964), em primeiro lugar, seguida pela edição brasileira (Ed. Perspectiva, ano 1992). As citações seguem a tradução brasileira com algumas correções.



fria das palavras tomadas em si mesmas, ao pé da letra, pois que se abre ao imaginário. O sentido, portanto, transcende as palavras. E é surpreendente. A fala proferida resiste e nega, em primeira mão, mas para entregar o que vai além da matéria aparente.

A função da metáfora é revelar o fundo silencioso e originário de onde parte a significação. Neste sentido, a linguagem não é um fim em si mesmo, mas, apenas um meio, pois tem por pano de fundo a percepção. Merleau-Ponty diz: “Erram as filosofias semânticas ao fecharem a linguagem como se ela não falasse mais do que de si. Não, ela vive apenas do silêncio: tudo que lançamos aos outros germinou neste grande país mundo que não nos abandona.” (Merleau-Ponty 1964, p.167; 1992, p.123) Por filosofias semânticas entenda-se a filosofia analítica, o positivismo lógico, entre outras rubricas que possam se valer da carapuça. Aprendemos com Saussure que a linguagem é autorreferente, o que não quer dizer que vire de costas ao mundo vivido. Em outras palavras, a linguagem é estruturada pelo sistema de signos diacríticos que não fazem referência senão a si mesmos, embora este sistema ao mesmo tempo seja o meio utilizado para exprimir o que é irreduzível.

Ora, irreduzível é a percepção. Sabemos que o mundo da percepção está relacionado ao fenômeno da expressão, mas este nó górdio ou elo intrínseco com a linguagem não apaga o silêncio, as significações mudas, o pré-linguístico. Dito de outro modo, a linguagem é auto-referente e, por isso mesmo, em si mesma aponta, através da metáfora, o que ela não pode dizer. O indizível é uma camada interna ou o horizonte limite da linguagem. Sua sombra irrevogável. Sua referência permanente e necessária. A experiência da fala, assim, anda de mãos dadas com a impossibilidade de uma fala absoluta, por melhor que seja o escritor. Por essa razão, o dito está sempre acompanhado do não dito.

O que fica claro no capítulo de “O Visível e o invisível” que estamos acompanhando, a saber, *Interrogação e intuição*, é que o não dito, a impossibilidade de dizer tudo e o indizível não são índices negativos, ao contrário, são a garantia de uma linguagem que, se é verdade que não atinge o absoluto, tendo sempre que se refazer, é, por isso mesmo, aproximação à distância, deixando o objeto ser ele mesmo sem reduzi-lo a um conjunto de definições abstratas e inteligíveis. Por isso ali Merleau-Ponty diz: “Seria preciso voltar a esta idéia de proximidade pela distância, de intuição como auscultação ou apalpação em espessura, de uma vista que é uma vista de si, torção de si sobre si e que põe em causa a ‘coincidência.’” (Merleau-Ponty, 1964, p.170; 1992, p.125) A espessura não é outra coisa senão a opacidade, o ensombrecimento que oferece resistência à claridade sem, contudo, anular a luz. A linguagem nos oferece uma visada que conserva a distância, a posse impura, aliada à impossibilidade de redução completa ou de coincidência. Toda apreensão da meta possui um ponto de partida, um caminho a ser percorrido, cujo percurso não está dado *a priori*, ao contrário, é efeito de um trajeto que só aparece em exercício ou no ato de percorrê-lo, certo de que a errância não significa o fracasso, mas a visão aproximada e efetiva do objeto.

Nas “Notas sobre o curso *A origem da geometria de Husserl*”, Merleau-Ponty (1998, p.29) afirma que devemos conceber a linguagem a partir do conceito de “diferença” ou “desvio de nível” (*écart*). O conceito de diferença ou de desvio é fundamental para a articulação entre a fenomenologia da expressão e a ontologia do sensível de Merleau-Ponty e representa uma novidade fortemente presente nos cursos do final da década de 1950, sobretudo “O mundo sensível e o mundo da expressão” e “Husserl nos limites da fenomenologia”.

O que este conceito significa? Ele significa que a significação lingüística, assim como a percepção sensível, não se dá de forma direta, pois todos os objetos são visíveis de uma perspectiva variável. Assim como os objetos estão em perspectiva, ou seja, oferecem-se em um campo de fenômenos aberto a novas visadas, também os signos lingüísticos produzem uma significação nova a partir de um sistema instituído. Os signos são os mesmos, mas o sentido é novo, pois usamos as mesmas palavras para dizer algo diferente. Ora, é esta diferença, já contida na linguagem, que Merleau-Ponty leva à ontologia, pois a percepção é incoativa, isto é, sempre recomeça ou renova a visão do mundo, sem a possibilidade de completar-se, ou seja, atingir a visão absoluta.

A perfeição, o absoluto e a coincidência, o ponto 0, são ficções provenientes de projeção e representação de um invariável inteligível que falsamente crê fundar-se na evidência. A linguagem apodíctica, isenta de dúvidas, é efeito desta falsa crença, segundo a qual seria possível eliminar a ambigüidade e atingir a evidência. Dito de outro modo, a evidência e a certeza apodíctica devem ser pensadas a partir da opacidade do sensível, pois a opacidade, bem entendida, não é a obscuridade, mas a resistência do sensível, a variação e a diferença auto-producente da percepção eternamente em curso. Em outras palavras, a idealidade da idéia não é clara em si mesma. Pelo contrário, é uma petição de princípio. Todas as idéias possuem um fundo obscuro, sem o qual não poderiam existir, isto é, dar a ver, pois a visão não é a evidência de um objeto revelado em sua essência ou enteléquia. A visão é uma faculdade perceptiva que exige o olhar como atividade intencional inesgotável.

É por isso que o sentido, nas palavras de Merleau-Ponty (1988, p.29): “só aparece enterrado, escondido, isto é, claro lá”. Merleau-Ponty nos apresenta 3 metáforas nesta afirmação. Metáfora 1: “enterrado”; metáfora 2: “escondido”; metáfora 3: “claro lá”. A linguagem, como evento de operação da diferença ou do desvio de nível (*écart*), deve ser compreendida por meio destas metáforas. A primeira palavra que Merleau-Ponty utiliza é “enterrado” (*enfoui*): a metáfora é espacial e indica sentido profundo, não superficial, subentendido abaixo ou sob as palavras do enunciado; a segunda é “escondido” (*cache*): metáfora espacial, indica sentido oculto, latente, reservado a outro nível ou camada; a terceira: “claro lá” (*clair là-bas*): metáfora espacial e temporal, indica que o sentido é revelado em um ponto afastado de sua origem, além, adiante, depois. Esta metáfora pressupõe o deslocamento espacial (claro não aqui, mas em outro lugar) e temporal (duração de tempo até chegar a este lugar [lá]). Todo sentido verdadeiramente novo pressupõe o devir da expressão, isto é, o tempo que, com suas repetições ligeiramente modificadas, compreende o que é dito. O sentido não se revela de pronto, ao contrário, é nuançado a partir de sua retomada e persistência.



Mas isso não é tudo. O conceito de diferença (*écart*) como mudança de nível, revelação posterior (metáfora temporal) e à distância (metáfora espacial), entende que o sentido não é positivo, isto é, controlado a partir de conhecimentos técnicos. Operadores objetivos – provenientes de uma técnica de manipulação linguística (tal como acontece com a linguagem computacional) – constituem uma forma derivada ou limitada de expressão marcada pelo desejo de controle sobre o material verbal. Ocorre que a linguagem literária, onde está seu componente metafórico mais explícito, o sentido vai além do dado. O dado não é senão o pivô, a base, o apoio para uma freqüentação ilimitada de imagens. Ao evocar o imaginário, o sentido adquire outro nível, mais amplo e profundo. Ora, o conceito de diferença (*écart*) representa esta mudança de patamar, esta abertura ou ampliação em que os signos evocam um conjunto de imagens que funcionam em outra órbita, mais densa e adequada para a expressão do ser.

Nas “Notas sobre o curso *A origem da geometria* de Husserl”, Merleau-Ponty (1998, p.31) diz:

A *Stiftung* [fundação, criação] não é pensamento possuidor, mas pensamento aberto, não visado e *Vorhabe* [pré-possessão] do centro efetivo, mas ao lado, retificado (...). Impossível haver reativação total. E ainda assim o sentido do precedente passa ao seguinte. Nenhuma reativação se dá à parte (pois todos estão em cada uma como partes totais e podemos pensar a partir da ulterior).

A expressão linguística não ocorre por meio de controle prévio à significação. Ao contrário, de forma espontânea, ainda que não aleatória, o sentido aparece à margem, isto é, nas entrelinhas, anunciando-se de forma tímida e insegura. Dito de outro modo, o sentido aparece informalmente. Do mesmo modo como a visão de um vulto à distância é retificada por uma nova visada, mais próxima e definitiva, assim também a significação é uma aquisição que não é alcançada de chofre, mas, lentamente, por retomada e insistência de dizer algo que permanece sempre a ser dito. Impossível dizer tudo. Mas esta impossibilidade não é uma falha no coração do diamante, pois ao exprimir a parte, o conteúdo parcial porta nele mesmo o devir da expressão que se completará depois, quando for retomado, revisitado, incorporado a um novo conjunto de informações. O sentido não aparece de modo claro, não é evidente, mas se faz visível a partir de um campo que pressupõe preparação, retorno e continuação. Assim, o que não era claro passa a sê-lo depois de retomado, quando adquire a classe de algo estável, isto é, quando incorpora o tecido das significações sedimentadas da cultura.

No texto “A dúvida de Cézanne”, Merleau-Ponty (1984, p.118) afirma: “A expressão do que existe é uma tarefa infinita”. Em razão da dimensão sensível da percepção, o mundo é modificado a partir do retorno às coisas mesmas. Assim, o sentido do real nunca se completa, pois é sempre reaberto pela percepção sensível. A atividade de expressão configura um trabalho de reelaboração que não é total, ou seja, sem lacunas. Ao contrário, ele é barroco, isto é, retocado a partir de pequenas diferenças. Em outras palavras, a linguagem visa o sentido ideal, sem, contudo, esgotá-lo. A idealidade pressupõe o fenômeno da linguagem, sem a qual não pode ser fixada. O fundamento da idealidade não é a idéia, mas a opacidade do sensível como fonte de variação e de diferença ou de desvio (*écart*) em relação às coisas ditas.

Nas “Notas sobre o curso *A origem da geometria* de Husserl”, Merleau-Ponty (1998, p.40) diz: “Os atos de expressão têm duas camadas [*couches*]: sentido ideal e encarnação sensível. Resta saber como a fala tem duas camadas. Elas não estão justapostas. A fala tem *Doppelschichtig* [dupla camada] = ela é um só fenômeno em duas etapas.” Esta afirmação de Merleau-Ponty significa que a idealidade não é a edificação de cognatos inteligíveis à forma de *cogitata*, objetos de pensamento - ativados pela projeção de uma linguagem adequada para as coisas de ponta a ponta. Não são duas cartas, uma para as coisas, outra para a linguagem. Não há correspondência por justaposição dos planos: o plano linguístico, de um lado, e o plano sensível, de outro. O tecido da linguagem contém em si mesmo um conjunto de operações sensíveis. A percepção implica a expressão e a expressão está ligada à percepção de forma inextricável. A fenomenologia da percepção não se completa sem uma fenomenologia da expressão, pois estão ligadas entre si e implicadas na expressão do sentir. O sentido é duplo: corporal e linguístico. Poder-se-ia mesmo dizer, glosando uma famosa asserção kantiana, que “a percepção sem a expressão é cega, e que a expressão sem a percepção é vazia”. Trata-se de um *a priori* de correlação. Há um círculo virtuoso que conecta a percepção e a expressão, embora, como aponta Merleau-Ponty (1998, p.50): “A circularidade é palavra perigosa. Circularidade de Heráclito? Sim, pois ir a um sentido é ir de um lugar a outro. Há aqui uma identidade espessa, contendo certamente a diferença. Homem, linguagem mundo estão emaranhados, *verflochten* [entrelaçados].” Conclui-se disso que a essência do sentir é obra da linguagem, pois em nossa prosa estão as imagens do mundo humano em sua identidade espessa, isto é, profunda. Em outras palavras, o sentir corporal, que a rigor é silencioso, possui dimensionalidade, espessura, profundidade. O silêncio, em sua dimensão profunda, ecoa na linguagem que o afirma insistentemente como paradoxo e desejo de expressão.

É neste momento que a metáfora surge como elemento fundamental. A metáfora é a expressão de um sentimento sem conceito, anterior à separação entre o sujeito e objeto. Não é subjetiva, pois é a imagem ligada ao sentido cativo no objeto ainda sem equivalentes formais do entendimento; e não é objetiva, pois não tem a positividade de um dado comprovado de forma empírica. Merleau-Ponty (1998, p.45) pergunta: “Questão: é pelo horizonte humano que compreendemos a linguagem ou pela linguagem que compreendemos o horizonte humano? Possivelmente não se trata de escolher...” Certamente não se trata de escolher, pois não há clivagem, mas entrelaçamento entre a linguagem e o mundo como fenômeno bidimensional (sensível e linguístico). Por essa razão a metáfora é a forma privilegiada da linguagem, pois é ela que leva em conta a percepção do mundo em sua forma incoativa e latente. Mais ainda, a fala originária é a emergência do silêncio e de significações surdas, não contaminadas pela linguagem constituída.

Nas “Notas sobre o curso *A origem da geometria* de Husserl”, Merleau-Ponty afirma que há dois tipos de ver-



dade. A primeira verdade é lógica, que Merleau-Ponty também chama de verdade de conhecimento, fundada sobre a sedimentação de princípios revelados pela análise técnica de dados objetivos; a segunda, que Merleau-Ponty denomina de verdade filosófica, é definida como elucidação do campo pré-científico onde todo conhecimento se funda. Dupla fundação, portanto. Fundação objetiva, que não leva em conta todos os elementos constitutivos da história das idéias e das ciências, e fundação originária, que se ocupa com a possibilidade das ciências e de si mesma como acontecimento histórico. Assim, a filosofia não se ocupa com os dados objetivos, mas com o campo ou com o horizonte de possibilidade de todo e qualquer objeto, seja ele empírico (objeto real) ou de pensamento (objeto ideal).

Ora, esta análise, válida para a verdade filosófica, que é anterior à verdade objetiva, vale para a linguagem. Merleau-Ponty distingue a fala falante e a fala falada. A primeira é originária e representa o movimento de criação de um sentido novo, ainda não normalizado pela gramática. A segunda é derivada, resultante do controle sobre o material verbal. Representa a manipulação da linguagem a partir do conhecimento prévio e objetivo das palavras. A fala falante, ao contrário, não se reduz ao domínio técnico, sendo, em contraposição a este, abertura, novidade e desvio em relação quadro de significados conhecido. As operações lingüísticas atravessam os dois modelos, mas um deles é mais fundamental do que o outro na medida em que não é uma mera síntese de conteúdos formais, mas uma reflexão radical sobre o surgimento do sentido. A metáfora segue o modelo da ambigüidade, isto é, da indecisão sobre o sentido que continua nela encoberto, sem ser obscuro. É imprecisa, isto é, ambivalente. Não há como regimentar a metáfora, pois ela é variável e intensiva. Escapa à tentativa de controle. Incomensurável, atua fora da medida, não se deixando nivelar pelo conjunto de significações disponíveis. A metáfora ocupa, portanto, um lugar privilegiado no pensamento de Merleau-Ponty, pois não pode ser reduzida a conceitos e configura a dimensão qualitativa da linguagem. Mais ainda, a metáfora representa a aurora da linguagem, isto é, o nascimento da expressão ainda sem forma definitiva. É imagem ou configuração prévia a toda e qualquer forma. Anterior ao conceito ou a definições claras, é proto-forma ou proto-informe de algo a ser dito e que por essa razão será compreendida depois, com o devir da expressão. Toda metáfora começa viva e termina morta, ou seja, com o tempo, pela usura, se desgasta, sendo então incorporada ao léxico do dicionário.

Podemos agora nos conduzir às conclusões deste percurso.

Qual é o estatuto filosófico da metáfora enquanto imagem figurativa do mundo? Com o objetivo de revelar o lugar elevado da metáfora, percebe-se que a tradição filosófica deve reavaliar o grau e passo da metáfora se quiser fazer justiça ao fenômeno lingüístico. A metáfora é um recurso expressivo que leva a linguagem ao estado de potência máxima em razão de sua natureza intensiva. A qualidade da metáfora não é inferior ao caráter discursivo da linguagem, resguardado ao conceito. A divisão clássica entre conceito e metáfora é reavaliada pelo filósofo que considera a literatura de Marcel Proust valiosa por conter “idéias sensíveis”. O trabalho literário deve ser reconhecido entre outras atividades de interesse, pois a representação sensível não é, como deseja Hegel, um grau abaixo, uma forma impura de entendimento, a ser trazida para a generalidade do conceito. Este tipo de impasse se resolve se consideramos as idéias sensíveis da literatura como formas concretas da imaginação. A característica da metáfora é a concretude, ou seja, não sendo abstrata, carrega qualidades imanentes de figuras que fixam a imagem do mundo.

Conclui-se disso que é artificial a separação entre imaginação e reflexão. A faculdade da imaginação não é mais pobre ou deficitária do que entendimento. A arte, além da imaginação, segue a lógica de disposição de meios segundo os fins, ou seja, é constituída por princípios de causalidade nos termos de uma atividade técnica. Assim, o pensamento está na metáfora e a metáfora opera o pensamento sem que possamos separá-los.

Mas isso não é só. A literatura tem um campo de atuação bastante estreito junto à filosofia se quisermos considerar, malgrado a diferença que separa a metáfora do conceito, um grau de intercâmbio. Seria preciso compreender que a ferramenta específica aos domínios – metáfora para a literatura, conceito para a filosofia – não é pura ou transparente. Não é verdade que a filosofia não usa metáforas. Não é verdade, da mesma maneira, que a ciência não usa metáforas. A metáfora não é apenas uma imagem oriunda da imaginação criadora do poeta, pois se reveste de informações cognitivas provenientes da percepção sensível. Esta maneira de tratar do fenômeno literário – tomado a partir da natureza de suas implicações – nos permite considerar que a literatura realiza uma sorte de trabalho incompleto entre a imaginação e o entendimento. A literatura não trabalha por conceitos, mas conjuga imagem e pensamento. A dimensão poética da linguagem, no ponto de vista da fabricação – que o Renascimento chamou de “engenho” – esconde o conceito e revela a imaginação. Enquanto realização concreta de atividade ou de trabalho formativo, é uma produção híbrida, pois se estabelece como certa prática que não é a produção de conceitos do entendimento, mas que possui analogias, lógica interna e princípios formais de composição.

Trata-se de reconhecer que a imaginação não é uma atividade isenta de interesse e de preocupações com a forma do mundo. A imitação, por exemplo, enquanto teoria clássica da imaginação criadora, no que diz respeito a Aristóteles, pensa a imagem artística como verossímil e reservada à criação do mundo possível, mais amplo e aberto do que o mundo real. A concepção do possível, nesse caso, vale mais do que o real, e por uma razão muito simples: a verdade presta contas ao que existe, ao passo que o verossímil transgride as margens do mundo conhecido. A metáfora representa uma transgressão em relação ao conceito de verdade como adequação.

O pressuposto da evidência é o da visão apodíctica e universal. Visão de Deus como pleonasma totalizante da visão da idéia que é a idéia da visão e não a visão em si mesma. Ora, a idéia é tributária da sensibilidade, pois, de fato, não há idéia sem luz. Todavia, a visão encarnada não é evidente, pois se apóia sobre a imagem dos olhos, não da idéia, matriz abstrata da luz. Sensíveis são as coisas visíveis em si mesmas e não subtraídas ao olhar da consciência - operadora de inteligibilidade, isto é, visão do intelecto.

Assim, o que precisamos considerar, na direção de uma filosofia da metáfora, é o que ilumina na literatura,



apesar da clareza do conceito. A evidência não pode ser o único critério para a expressão do mundo. Esta é, como se sabe, a perspectiva cartesiana: o pensamento é o fundamento de si mesmo. Mas a opacidade do mundo exige categorias mais fundamentais do que a evidência. Ora, as relações metafóricas transgridem a lógica ou os princípios formais do entendimento. Ao se valer da analogia, a metáfora se produz à luz da diferença. Merleau-Ponty critica Descartes, pois foi alguém que se colocou diante de falsas dúvidas. Quer dizer que há, na via do filósofo, se for de tipo cartesiano, certa intencionalidade obsessiva que produz a regra mais do que o espírito, o método, mais do que os dados da experiência, o veículo, mais do que o caminho a ser percorrido. De fato, a evidência funda a certeza, mas é o caso perguntar se tem de fato direito a tal direito, uma vez não vem do mundo, mas de si mesma seu pretensão fundamento. A evidência é auto-evidente, isto é, vale apenas para si mesma. Isso é assim porque a evidência do cogito é performativa, ou seja, intuída no pensar, só existe para o pensamento voltado sobre si mesmo².

A evidência permanece fora da metáfora e, no entanto, a metáfora opera a visibilidade. É preciso considerar a capacidade compreensiva da simulação. A relação de similitude ou de similitude pressupõe a diferença. Ao contrário da evidência, a metáfora não exige adequação ou identidade. Por essa razão, é mais abrangente do que o conceito, pois é ambivalente. Não visa à delimitação e a clareza, mas o jogo da imaginação que projeta sobre a imagem a forma ambígua do mundo. Não tem a pretensão de ser verdadeira, mas, verossímil. Não opera a adequatio rei et intellectus, mas representa, pelo reconhecimento das imagens, aspectos essenciais ao mundo. Ora, como aponta Michel Guérin (1995, 127): “o real – o que quer que seja isto – quer a metáfora, porque não pode ser dito exatamente”.

O contraste entre a similitude e a identidade pode ser traçado entre o sentido literal e o figurado. A forma literal indica o entendimento correto da significação. A forma figurada provoca um curto-circuito, valendo-se do lado oposto, o reto-verso, o reverso da expressão. Trata-se do “como se” da metáfora, que sempre se oculta sobre o enunciado e sedimenta algo entre as linhas da expressão. O que ocorre é uma transgressão da linguagem, quando, a partir do procedimento direto – a expressão literal –, opera-se uma imagem que aponta para outra coisa, não visível na superfície da fala proferida. A significação não é imediata e é indiretamente reconstituída, em sentido irônico. “Como sempre na arte, mentir para ser verdadeiro, diz Sartre com razão” (Merleau-Ponty, 1960, p.71). A ironia entra em cena porque o sentido literal não comporta a novidade, não ensina a ver o mundo. O sentido literal é pobre de mundo. Ao diminuir-lhe a extensão, ganha a perspectiva de controle, ou seja, a garantia de dar ao mundo um domínio de sentido inteiramente claro e restrito.

Essa exigência metafórica da expressão do ser, que ultrapassa os sentidos literal e conceitual, marca a diferença de Merleau-Ponty em relação à tradição metafísica, que sempre procurou a expressão direta do ser. Essa, inclusive, é a crítica de Merleau-Ponty à racionalidade: não há visada direta do ser, não há mundo sem imagem, não há sentido sem opacidade e sem silêncio.

Referências

- Descartes, R. (1973). *Meditações Metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores).
- Guérin, M. (1995). *O que é uma obra?* Tradução de Cláudia Schilling. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *A dúvida de Cézanne*. In: Merleau-Ponty. *Textos escolhidos*. Tradução de Nelson Alfredo Aguilar. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores).
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l'invisible - suivi de notes de travail*. Texte établi par Claude Lefort. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1998). *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl - suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1992). *O Visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva.

Recebido em 03.06.2024 – Aceito em 26.08.2024

² Cf. *Meditações metafísicas*, II: “*Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso, pois poderia ocorrer que, se deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir.” DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 102.



HACIA UNA FENOMENOLOGÍA LITERARIA: MERLEAU-PONTY Y LA FILOSOFÍA DE LO SENSIBLE COMO LITERATURA

10.62506/phs.v6i2.241

Towards a Literary Phenomenology: Merleau-Ponty and the Philosophy of the
Sensible as Literature

MARTÍN BUCETA*

Por uma fenomenologia literária: Merleau-Ponty e a filosofia do sensível como
literatura.

Resumen: Existe una línea central del pensamiento de Merleau-Ponty que comienza a desarrollarse incipientemente desde finales de los años 40', cobra fuerza y se robustece durante la década del 50, convirtiéndose -desde ese momento y hasta su muerte en el año 1961- en el problema fundamental de su pensamiento. La mentada línea de pensamiento es aquella que desarrolla una exploración del lenguaje propio de la literatura y su capacidad para llevar a la expresión el mundo sensible. Esta indagación es la que lo lleva a proyectar Lo visible y lo invisible, estudio obturado por su muerte, en que habría de elaborarse una teoría de la verdad fundando una nueva ontología. La convicción que motiva ese libro es aquella que supone que el problema legado por Husserl sobre la posibilidad de llevar a la experiencia muda a la expresión propia de su sentido puede tener su resolución en la exploración del uso literario del lenguaje. En este artículo intentaremos reconstruir el itinerario de pensamiento merleauPontiano en torno al lenguaje propio de la literatura y buscaremos sugerir que es posible, mediante una indagación fenomenológica de la literatura, establecer las bases para una fenomenología literaria.
Palabras clave: Fenomenología – literatura – sensible - Merleau-Ponty

Abstract: There is a central line of Merleau-Ponty's thought that begins to develop incipiently from the late 1940s, gains strength and becomes robust during the 1950s, and from that moment until his death in 1961, becomes the fundamental problem of his thought. This line of thought explores the language of literature and its ability to express the sensible world. This inquiry leads him to project The Visible and the Invisible, a study interrupted by his death, in which he was to develop a theory of truth founding a new ontology. The conviction that motivates this book is the supposition that the problem left by Husserl regarding the possibility of bringing mute experience to the expression of its own meaning can be resolved through the exploration of the literary use of language. In this article, we will attempt to reconstruct Merleau-Ponty's line of thought concerning the language of literature and suggest that it is possible, through a phenomenological inquiry into literature, to establish the foundations for a literary phenomenology.

Keywords: Phenomenology – Literature – Sensible – Merleau-Ponty

Resumo: Há uma linha central do pensamento de Merleau-Ponty que começou a se desenvolver incipientemente a partir do final da década de 40, ganhou força e se fortaleceu durante a década de 50, tornando-se - a partir desse momento até sua morte em 1961 - o problema fundamental de seu pensamento. A linha de pensamento acima mencionada é aquela que desenvolve uma exploração da linguagem da literatura e sua capacidade de trazer o mundo sensível à expressão. Foi essa investigação que o levou a projetar O Visível e o Invisível, um estudo obstruído por sua morte, no qual uma teoria da verdade seria elaborada fundando uma nova ontologia. A convicção que motiva este livro é aquela que supõe que o problema legado por Husserl sobre a possibilidade de trazer a experiência muda para a expressão adequada de seu significado, pode ser resolvido na exploração do uso literário da linguagem. Neste artigo tentaremos reconstruir o itinerário do pensamento merleauPontiano em torno da linguagem da literatura e buscaremos sugerir que é possível, por meio de uma investigação fenomenológica da literatura, estabelecer as bases para uma fenomenologia literária.
Palavras-chave: Fenomenologia, Literatura, Sensível, Merleau-Ponty

* Universidad Católica Argentina (UCA) - Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas – Universidad Nacional de San Martín (LICH-UNSAM) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Email: tinbuceta@hotmail.com.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0679-641X>



Introducción

Este 5to Coloquio tiene la fortuna de celebrarse en el 60 aniversario de la publicación de uno de los libros de Merleau-Ponty más bellos y, al mismo tiempo, uno de los que ha traído más dolores de cabeza a los investigadores de la obra del autor que se sienten incómodos ante la falta de un sistema, de un orden, como aquel que el fenomenólogo francés había elaborado en sus primeras obras como *La estructura del comportamiento* o *Fenomenología de la percepción*. En 1964 vería la luz el mentado estudio inconcluso de Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, que dejaría, a quienes somos curiosos, un gran trabajo de reflexión sobre el programa que el autor prefiguraba para su devenir filosófico y que se ve bruscamente obturado por su muerte. ¿Cuál era ese programa?, ¿qué problemas inquietan al fenomenólogo francés a principios de los años 60?

Obviamente un pensador de la talla de Merleau-Ponty consideraba en su reflexión filosófica una diversidad muy amplia de temas. Pero me interesa sostener en esta conferencia que hay una línea central de su pensamiento que se viene desarrollando de modo incipiente desde finales de los años 40', cobra fuerza y se robustece durante la década del 50, convirtiéndose -desde la perspectiva de este humilde lector- hacia el final de esta década y hasta su muerte en el año 1961, en el problema fundamental de su pensamiento.

La mentada línea de pensamiento es aquella que desarrolla una exploración del lenguaje propio de la literatura y su capacidad para llevar a la expresión el mundo sensible. Este acercamiento de Merleau-Ponty a la literatura se advierte en sus textos de los años 40', como *Fenomenología de la percepción* en que se refiere, por ejemplo, en numerosas ocasiones a la obra proustiana para ilustrar o para elaborar algún problema particular, y cobra fuerza y lugar en su producción a finales de la década. No solo por apariciones en *Sentido y sin sentido* como el texto "Lo metafísico y la novela", sino porque a fines de los 40' y principios de los 50' Merleau-Ponty inicia la redacción (que abandonará luego) de un ensayo que se habría de titular *La prosa del mundo*. Sin embargo, este es solo el comienzo del itinerario de la línea de pensamiento en cuestión porque en la década del 50', a pesar del abandono de aquel ensayo que pretendía ser algo así como el famoso *¿Qué es la literatura?* de Sartre, Merleau-Ponty dedica cursos al problema de la reflexión sobre el uso literario del lenguaje y, al final de su vida, aún está escribiendo sobre este mismo problema¹.

Indaguemos entonces cuál es el problema al que Merleau-Ponty quiere dar respuesta y qué herramientas elabora o esboza para su posible resolución.

I. Una tarea que resolver: llevar a la experiencia muda a la expresión de su propio sentido.

Es significativo el hecho de que cuando Merleau-Ponty fue convocado para ocupar en el año 1952 la cátedra más prestigiosa de filosofía de Francia, aquella del Collège de France, decide dictar dos cursos ese año: uno sobre *El mundo sensible y el mundo de la expresión* y otro sobre las *Investigaciones sobre el uso literario del lenguaje*. Este suceso, que puede pasar desapercibido, es, en verdad, insoslayable. ¿Por qué Merleau-Ponty en su primer año a cargo de una de las cátedras más prestigiosas de filosofía decide dictar un curso sobre literatura? La respuesta a esta pregunta debe comprenderse en el marco de un proyecto más amplio que es posible advertir en el decurso del pensamiento del autor y del que puede señalarse su inicio con un problema heredado de su maestro.

En sus *Meditaciones cartesianas* E. Husserl había escrito en el parágrafo 16 que existe un problema que concierne a "la experiencia pura y, por así decirlo, aún muda, que debe ser llevada a la expresión pura de su propio sentido" (Husserl, 1950, p. 77). Este problema que señalaba el maestro alemán se centraba en el problema del pasaje del sentido del mundo mudo al mundo de la expresión. Podríamos decir que este problema desveló a Merleau-Ponty durante muchísimo tiempo y hasta el final de su vida. Esto queda evidenciado, tal como lo señala J. Taminiaux (1977), en el recorrido que puede trazarse de esta frase husserliana en la obra del fenomenólogo francés (pp. 90-115). El pasaje de las *Meditaciones cartesianas* puede hallarse por primera vez en el prólogo de *Fenomenología de la percepción*, allí Merleau-Ponty lo refiere en relación con el problema de la imposibilidad de una reducción completa y la noción de esencias que indagaba Husserl y anota que "es función del lenguaje hacer existir las esencias en una separación que, a decir verdad, solo es aparente, ya que gracias a él reposan también sobre la vida antepredicativa de la conciencia" (1945, p. X). Luego, aparecerá en el capítulo sobre "El sentir" en función de intentar explicar la relación de un sujeto finito con un ser opaco del que emerge (Merleau-Ponty, 1945, p. 254). Posteriormente, Merleau-Ponty se referirá al mentado problema en el tercer coloquio de Royaumont de 1957 dedicado a Husserl. Allí, luego de la exposición de A. de Waelhens, durante la discusión Merleau-Ponty afirma que,

(...) esa frase que, en lo que a mí respecta siempre me ha impactado mucho, dice más o menos, la cito de
¹ Para un acercamiento al problema de la presencia de la literatura en la obra de Merleau-Ponty véase: Apostolopoulos, D. (2018). "The Systematic Import of Merleau-Ponty's Philosophy of Literature", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 49:1, pp. 1-17.



memoria: «Es la experiencia aún muda que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido» Bueno, al fijar así la tarea de la fenomenología, evidentemente la fija como una tarea difícil, casi imposible: la experiencia aún muda, se trata de llevarla a expresar su propio sentido. Entre el silencio de las cosas y la palabra filosófica; en consecuencia, eso que es marcado aquí, no es una especie de acuerdo o armonía preestablecida, es una dificultad y una tensión” (AA.VV, 1959, pp. 157-158).

Pero también, y esto es lo curioso, esa misma frase aparecerá citada como cierre de uno de los capítulos de *Lo visible y lo invisible*. Allí Merleau-Ponty señala que la tarea de la filosofía supone la reconversión del silencio y de la palabra uno en otro y que el develamiento del Ser que está detrás de todas nuestras afirmaciones, negaciones e, incluso detrás de todas nuestras preguntas, refiere al problema de “la experiencia [...] todavía muda, que se trata de llevar a la expresión de su propio sentido” (Merleau-Ponty, 1964, p. 169)².

Recordemos que *Lo visible y lo invisible*, que en esta ocasión nos reúne, es una obra en la que Merleau-Ponty está trabajando a finales de los años 50’ y comienzos de los 60’. Es decir que podemos datar que este problema lo acompaña, al menos, desde *Fenomenología de la percepción*, año 1945, hasta el final de su vida, año 1961. Señalamos este lapso porque se corresponde con la aparición de una idea que también crece y se robustece en el mismo período. La línea de pensamiento que gana terreno en su obra y cada vez se torna más importante en esa década del 50’ hasta el final de su vida es aquella que explora el dinamismo propio del lenguaje literario. Pero ¿Qué relación guarda el problema del pasaje del mundo sensible al mundo de la expresión con la dinámica propia del lenguaje literario?

El vínculo entre ambas ideas salta a la vista rápidamente: el problema legado por Husserl sobre la posibilidad de llevar a la experiencia muda a la expresión propia de su sentido puede tener su resolución en la exploración del uso literario del lenguaje. Ya vemos que no es casualidad la elección de Merleau-Ponty de dictar, en el primer año académico a cargo de la cátedra de filosofía del Collège de France, los jueves un curso sobre el problema del *El mundo sensible y el mundo de la expresión* y los lunes otro que proponía emprender *Investigaciones sobre el uso del literario del lenguaje*. Además, puede agregarse aquí que en el año académico siguiente Merleau-Ponty dictará un curso sobre *El problema de la palabra* en el que indagará de modo directo la operación propia del lenguaje en el registro literario. Sin embargo, estos cursos de los años 1952-1954 deben comprenderse en el marco de un texto anterior que Merleau-Ponty está redactando a principios de los años 50 y que se publicará póstumamente: *La prosa del mundo*.

En esta obra está la clave para entender el programa de pensamiento que Merleau-Ponty elabora a partir de los años 50 y que delimitará en gran parte su trabajo de reflexión posterior. Claude Lefort, quien preparó el texto inédito para su publicación, nos explica que el proyecto de trabajo dentro del que se enmarca *La prosa del mundo* es más amplio y supone dos instancias dado que ese texto es “la primera pieza de un díptico -la segunda revestía un carácter francamente más metafísico- cuya ambición era ofrecer, como prolongación de la *Fenomenología de la percepción*, una teoría de la verdad” (Lefort en Merleau-Ponty, 1969, p. 1). Aquella segunda pieza, en torno al origen de la verdad, es lo que posteriormente habría de ser publicado, en el año 1964, bajo el título *Lo visible y lo invisible*. Este díptico estaba anunciado por Merleau-Ponty en un texto inédito en el que adelantaba sobre ese trabajo que: “con la finalidad de tratar completamente este problema en la obra que nosotros preparamos sobre *El origen de la verdad*, lo hemos abordado por su lado menos abrupto en un libro del que la mitad está escrito, y que trata del lenguaje literario” (Merleau-Ponty, 2000, p. 44). Estas indicaciones preliminares que nos otorga el fenomenólogo invitan a pensar que el libro que fue publicado póstumamente con el título *La prosa del mundo* funciona como la antesala de *Lo visible y lo invisible*. En la primera obra, Merleau-Ponty había proyectado elaborar una teoría de la expresión y para ello consideraba preciso indagar el funcionamiento de la palabra en la literatura; en la segunda parte del proyecto, hecha la reflexión sobre el modo propicio de expresión, se ofrecería una obra que elaboraba una teoría de la verdad. Lo que debe entonces leerse aquí es que *La prosa del mundo*, que busca explorar el uso literario del lenguaje que permitirá llevar a la expresión de su propio sentido a la experiencia aún muda, funciona como prólogo a la obra de “carácter francamente más metafísico” -como señalaba Lefort- que utilizará dicho lenguaje para el establecimiento de una *nueva ontología*. Esa obra no es otra que aquella que Merleau-Ponty comienza a delinear en las páginas de *Lo visible y lo invisible*.

Ya el título proyectado por Merleau-Ponty del inacabado manuscrito de los años 50’ nos da una idea bastante cabal del objetivo, dice Merleau-Ponty (2000) en ese inédito: “Nosotros titularemos *Introducción a la prosa del mundo* ese trabajo que debe, elaborando la categoría de prosa, darle, más allá de la literatura, una significación sociológica” (p. 45). Hay una prosa del mundo, es decir, es posible narrar el mundo. Esa narración no puede realizarse de cualquier manera o mediante cualquier lenguaje, sino que es el lenguaje literario en el que debe hallarse la clave para realizar dicha tarea. Por ello, para Merleau-Ponty, es menester primero abordar el costado menos abrupto del problema, lo referente al modo de decir, y emprende la tarea de escribir una *Introducción a la prosa del mundo* para luego poder enfrentar el desafío de elucidar el origen de la verdad, la prosa en sí misma del mundo, que intenta explicitar las relaciones entre lo visible y lo invisible.

² También, en el comienzo de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty refería a la “pequeña frase” husserliana sin citarla textualmente cuando escribía que: “Son las cosas en sí mismas, desde el fondo de su silencio, lo que la filosofía quiere conducir a la expresión” (Merleau-Ponty, 1964, p.18)



II. La literatura: el lenguaje propicio para expresar la experiencia.

En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty señalaba que “nadie ha superado a Proust en la instauración de las relaciones entre lo visible y lo invisible, en la descripción de una idea que no es lo contrario de lo sensible, que es su doblez y profundidad” (1964, p. 193). Esta famosa cita en que Merleau-Ponty elogia al escritor de *A la busca del tiempo perdido* no es arrojada al azar sino que tiene un trasfondo que explica el lugar privilegiado en que el fenomenólogo ubica a la literatura, en particular, a la proustiana. Tal como indicábamos en la primera parte de esta conferencia, Merleau-Ponty elabora un programa filosófico que ve en la literatura una posibilidad de expresión de la experiencia muda que se destaca sobre las demás formas de expresión. Esto quedará en evidencia por algunas de sus anotaciones que es menester referir para comprender por qué la literatura ostenta esta capacidad expresiva y de qué manera puede convertirse en un vehículo privilegiado para la expresión del mundo sensible. En el mencionado Inédito, Merleau-Ponty señalaba, en términos generales, que:

La comunicación en literatura no es un simple llamado del escritor a significaciones que formarían parte de un a priori del espíritu humano; más bien, las suscita por arrastre o por una suerte de acción oblicua. En el escritor, el pensamiento no dirige el lenguaje desde afuera; el escritor es él mismo como un nuevo idioma que se construye, se inventa los medios de expresión y se diversifica según su propio sentido. Lo que se llama poesía no es quizás otra cosa que la parte de la literatura donde esta autonomía se afirma con ostentación. Toda gran prosa es también una recreación del instrumento significativo, en adelante manejado según una sintaxis nueva. Lo prosaico se limita a tocar a través de los signos estipulados significaciones ya instaladas en la cultura. La gran prosa es el arte de captar un sentido que no había sido jamás objetivado hasta entonces y de hacerlo accesible a todos aquellos que hablan la misma lengua. (2000, pp. 44-45).

Esta cita central del Inédito es una toma de posición respecto del lenguaje literario a partir de la cual podremos, a continuación, indagar de modo más específico su naturaleza y la capacidad expresiva que le es inherente. Para ello me gustaría destacar tres puntos.

El primer punto es aquel que se encuentra en el final de la mentada cita en que Merleau-Ponty se refiere al concepto de *gran prosa*³ y señala que, a diferencia de lo prosaico que se limita a tocar a través de signos estipulados significaciones ya instaladas en la cultura, la gran prosa es el arte captar un sentido, objetivarlo y hacerlo accesible a todos aquellos que hablan la misma lengua. Pero ¿cómo es posible la captación, objetivación y accesibilidad de este sentido? La respuesta a ello se encuentra en la naturaleza propia del lenguaje literario. El lenguaje propio de la literatura es aquel que logra decir más de lo que está contenido bajo el sentido instituido. Sabemos que Merleau-Ponty distingue dos dimensiones dentro del lenguaje, el lenguaje hablado (*langage parlé*) y el lenguaje hablante (*langage parlant*). Escribe Merleau-Ponty (1969):

Digamos que hay dos lenguajes: el lenguaje adquirido, de que disponemos, y que desaparece ante el sentido en cuyo portador se ha convertido –y el lenguaje que se hace en el momento de la expresión, y que va justamente a hacerme deslizar desde los signos al sentido–; el lenguaje hablado y el lenguaje hablante. (p. 17).

El lenguaje hablado es aquel que contiene las significaciones ya adquiridas, cerradas, con que nos comunicamos de manera constante y natural. El lenguaje hablante es aquel que nos hace deslizar desde los signos al sentido, es el que, mediante un arreglo o desviación de los signos y significaciones ya disponibles, viene a segregar una nueva significación, a expresar. Y cuando la expresión es feliz la significación está preñada del sentido en que ha nacido y lo hace comunicable en tanto lo lleva sedimentado. Hace unos años escribía en *Merleau-Ponty lector de Proust* para profundizar esta capacidad del lenguaje y anotaba que:

El signo -instituido en la dinámica de un lenguaje operante- pasa del lado de las significaciones adquiridas para hacerse una herramienta más del cuerpo con la que decir su experiencia. Las palabras son paridas en medio del mundo y las conductas comunes de los sujetos hablantes. La significación naciente queda inseparablemente unida a ese mundo común en que se delinea el sentido de aquello que quiere ser expresado. El lenguaje recrea el paisaje de la percepción ya que sus elementos son el fondo sobre el que se destaca el sentido de una palabra, así como el contexto perceptivo es el nivel sobre el que se desvía el sentido de la cosa percibida. (Buceta, 2019, p. 88).

Esa palabra que queda inseparablemente unida al mundo común en que se delinea aquello que quiere ser expresado es la palabra propia del lenguaje literario que recoge las expresiones de una cultura común y

³ Para un análisis exhaustivo del concepto de gran prosa puede verse Buceta, M. (2020), “La gran prosa: Merleau-Ponty y la literatura como expresión de la verdad”. *Universitas Philosophica*, 37 (75), 73-99



las dispone de tal modo que logra que señalen un más allá del lenguaje en que se posibilite la expresión. Es la palabra que Merleau-Ponty llamó, hacia el final de su vida, palabra vertical. En una nota de abril de 1960 titulada “Palabra vertical”, un año antes de su muerte, Merleau-Ponty (2000) escribía:

La palabra vertical que recobrar [*retrouver*]. Es la experiencia muda expresando su propio sentido. Es la palabra del silencio. Es la palabra hablante y no hablada. Que es indispensable para comprender la palabra constituida [...] ¿Cómo restituir por la filosofía (i.e. en el orden de las significaciones) la palabra vertical (que está antes de las significaciones)? (p. 272)

No es casual el uso del verbo *retrouver* que, como sabemos, conforma el título de la colosal novela proustiana. *Retrouver* es la clave para comprender que la literatura es aquella palabra vertical que puede llevar a la experiencia muda a la expresión pura de su propio sentido, es la palabra del silencio, es la palabra hablante. La palabra instituyente, que se ostenta en la poesía y en la gran prosa, es aquella capaz de contener un sentido novedoso e instalarlo en el universo cultural de una comunidad, objetivándolo debajo de una significación, y haciendo ese sentido accesible a los hablantes. A esto se refería Merleau-Ponty cuando en sus notas de curso sobre *El problema de la palabra* escribía que: “el objeto de la literatura es transformar en ‘lenguaje universal’ el mundo vivido. Se trata de vocación de la verdad” (Merleau-Ponty, 2020, p. 179).

Dicho de una manera más cercana, esto que describimos es aquella emoción que sentimos al recorrer las páginas de una gran novela, al leer una poesía o al terminar un libro, en que se nos dijo algo que no puede ser dicho de otra manera porque su sentido está contenido en las redes literarias tejidas por el escritor que ha logrado disponer los signos de tal manera que ahora logran decir más de lo que antes podían decir y cristalizan un sentido que aún no había sido objetivado. Ese milagro del lenguaje, como Merleau-Ponty lo llama, solo sucede en el uso de la palabra literaria, aquella palabra vertical que recobra la experiencia muda y logra llevarla a la expresión propia de su sentido porque se ha forjado en medio de las vivencias, por ello logra entrañar su sentido. *Le temps retrouvé, El tiempo recobrado*, es un ejercicio literario que supone llevar a la experiencia aún muda, el pasado, a la expresión pura de su propio sentido. Esa expresión solo es posible mediante el uso de la palabra literaria que es capaz de sedimentar un sentido y en combinación con otros signos instalados en la cultura, configurar una narración en que se cristalice el sentido recobrado del pasado. Por esto afirmaba Proust en último tomo de su colosal novela que: “[I]o que llamamos realidad es cierta relación entre esas sensaciones y esos recuerdos que nos rodean simultáneamente (...) relación única que el escritor debe encontrar para encadenar por siempre en su frase uno a otro los dos términos diferentes” (Proust, 1989, p. 196). Y más adelante agrega:

(...) me daba cuenta de que ese libro esencial, el único libro verdadero, un gran escritor no tiene, en el sentido corriente del término, que inventarlo, puesto que ya existe en cada uno de nosotros, sino traducirlo. El deber y la tarea de un escritor son los de un traductor (Proust, 1989, p. 197).

El segundo punto que quiero resaltar sobre la toma de posición merleau-pontiana sobre el lenguaje literario es aquel que sostiene que la expresión es, en sí misma, creación. En un pasaje del Inédito más arriba referido Merleau-Ponty (2000) afirma que “el escritor es él mismo como un nuevo idioma que se construye, se inventa los medios de expresión y se diversifica según su propio sentido” (p. 45). La palabra literaria debe ser creativa para propiciar la experiencia del ser. La poesía, la prosa, son ámbitos de creación.

En una nota de trabajo titulada “Filosofía y literatura”, sin fecha pero que probablemente sea de junio de 1959, Merleau-Ponty escribía que “la filosofía, precisamente como «Ser hablante en nosotros», expresión por sí misma de la experiencia muda, es creación” (1964, p. 247). Más adelante agrega que dicha creación es “creación en un sentido radical: creación que al mismo tiempo es adecuación” (1964, p. 248). Y por último remata: “arte y filosofía *juntos* son precisamente, no fabricaciones arbitrarias en el universo de lo «espiritual» (de la «cultura»), sino contacto con el Ser justamente en tanto creaciones. El ser es *lo que exige de nosotros creación* para que tengamos experiencia de él. Hacer análisis de la literatura en ese sentido: como *inscripción del Ser*” (1964, p. 248)

La nota de trabajo es elocuente en sí misma y traza estructuralmente el programa que venimos describiendo. El título ya nos habla de la necesidad de aunar (por eso la conjunción “y”) filosofía y literatura (nos detendremos en esto en el próximo punto y en el tercer apartado de la conferencia). Luego Merleau-Ponty anota que la filosofía, si es comprendida como expresión de la experiencia muda, es decir como ser que habla en nosotros, tiene que ser entendida como creación. Pero ¿qué tipo de creación es de la que nos habla el fenomenólogo francés? Esa creación tiene que entenderse como adecuación, una adecuación que no es arbitraria sino que se hace al contacto con el Ser y vehiculiza su expresión. Esto implica que debemos crear los dispositivos, en este caso las significaciones del lenguaje, las obras artísticas, que posibiliten la manifestación del ser de lo sensible, su expresión. Por esto concluye con una afirmación contundente: “El ser es *lo que exige de nosotros creación* para que tengamos experiencia de él. Hacer análisis de la literatura en este sentido: como *inscripción del Ser*” (Merleau-Ponty, 1964, p. 248).

La literatura debe ser concebida entonces como el acto de creación de un dispositivo en que pueda



inscribirse el Ser. La literatura como quehacer supone la construcción de una obra, de una gran prosa, por ejemplo, en que el ser pueda venir a la expresión. Así logrará darse el pasaje del sentido mudo de la experiencia al sentido proferido. Cada obra, en este caso literaria, es una creación que da lugar a la expresión del ser, es un dispositivo en que el Ser puede *inscribirse*. Tal vez en esta característica propia de la expresión literaria los hombres se asemejen a Dios, en tanto que ambos crean con la palabra, reúnen lo disperso, lo confuso, lo caótico, y por medio de la palabra las cosas existen, son expresadas y por ello cobran sentido.

El tercer y último punto, avanza sobre la misma cita pero pone el foco en el agente de la expresión que Merleau-Ponty delimita. En el pasaje central de la cita que mencionamos, Merleau-Ponty afirma: “En el escritor, el pensamiento no dirige el lenguaje desde afuera; el escritor es él mismo como un nuevo idioma que se construye, se inventa los medios de expresión y se diversifica según su propio sentido” (2000, pp. 44-45). ¿Quién es el escritor, aquél que se inventa los medios de expresión y se diversifica según su propio sentido? Este sujeto de la acción de expresar debe ser entendido en sentido amplio, como agente que realiza la tarea de llevar a la expresión de su propio sentido a la experiencia aún muda. Ese agente no se limita solo a al ámbito explícito de la literatura, sino que lo que lo define tiene que ver con su quehacer, con sus modos de decir. En mayo de 1960 Merleau-Ponty escribe una nota de trabajo esencial a la que titula “La filosofía de lo sensible como literatura”. Esa nota afirma lo siguiente:

Lo sensible es [...] como la vida, un tesoro siempre lleno de cosas que decir para aquel que es filósofo (es decir, escritor) [...] El fondo del asunto es que, en efecto, lo sensible no ofrece nada que se pueda decir si no se es filósofo o escritor, pero eso no se debe a que sería un en-sí inefable, sino al hecho de que no se sabe *decir* (Merleau-Ponty 1964, p. 300).

La clave de esta nota es la disyunción inclusiva. Esa “o”, que reúne filósofo con escritor, nos indica que lo determinante a la hora de decir lo sensible no tiene que ver con su posible inefabilidad sino con los *modos* que elaboramos para decirlo. Para ello, el filósofo o el escritor detentan la capacidad para vehiculizar la expresión de lo sensible. El problema reside en que hasta ahora tal vez hemos errado los caminos para *decir* lo sensible. El tesoro de lo sensible puede ser expresado por aquellos que crean los dispositivos necesarios para que el Ser pueda inscribirse. Merleau-Ponty ve con claridad que la literatura lleva ventaja en eso y esta reside en el modo en que tiene de llevar a la expresión determinadas ideas. Por eso referíamos al principio ese pasaje central en que el fenomenólogo francés expresaba que “nadie ha superado a Proust en la instauración de las relaciones entre lo visible y lo invisible, en la descripción de una idea que no es lo contrario de lo sensible, que es su doblez y profundidad” (Merleau-Ponty, 1964, p. 193). La literatura, en este caso la proustiana, ha encontrado los caminos, los modos, de *decir* el tesoro de lo sensible. Por esto es que debemos redirigir nuestra atención al lenguaje literario, a la literatura, para poder aprender los caminos que nos lleven a propiciar la expresión del mundo mudo de la percepción.

Al agente de la expresión es menester llamarlo filósofo-escritor o escritor-filósofo⁴ en tanto que su acción no se circunscribe a una disciplina, sino como decíamos anteriormente, a un modo de expresar. El filósofo escritor es, como dice Merleau-Ponty en su curso sobre *El problema de la palabra*, aquel que

(...) hace existir un universo para el lector, deviene expresión en el sentido de testimonio, expresión en el sentido de creación, y, precisamente por esa razón, porque reconstituye delante de él la situación que traduce, aparece como diciendo un en sí. (Merleau-Ponty, 2020, p. 149).

El escritor-filósofo es aquel que expresa el en-sí, que se sospechaba inefable, utilizando una palabra vertical, hablante. El agente de esta filosofía de lo sensible como literatura es quien busca *decir* el en-sí, el tesoro de lo sensible, apelando al lenguaje literario. En otras palabras, el filósofo-escritor o escritor-filósofo es quien, mediante la invención de los medios de expresión, concibe un nuevo idioma que le posibilita narrar la *prosa del mundo* para dar con *el origen de la verdad*. Pero ¿cómo es la narración de este agente?, ¿cómo escribe una filósofo-escritor?

El agente de una filosofía de lo sensible como literatura es quien utiliza el lenguaje creativamente instalándose en el tejido de las significaciones comunes, de la palabra hablada, y las dispone de tal manera que logra llevarlas más allá, elaborando un dispositivo de expresión, una gran prosa, en que se ostenta un lenguaje operante, creativo, que desvía las significaciones instituidas haciéndolas decir más de lo que en ellas está contenido y señalando una región innostrada, un invisible que se muestra por medio de lo visible y que es inseparable de este. En esta ardua tarea de escribir el mundo, de *decirlo*, tendrá que apelar -como dice Merleau-Ponty- a

(...) ese lenguaje operante que no necesita ser traducido en significaciones y pensamientos, ese lenguaje-cosa que vale como arma, como acción, como ofensa y como seducción, porque hace aflorar todas las relaciones profundas de lo vivido donde se ha formado, y que es aquel de la vida y de la acción, pero también el de la literatura y la poesía. (1964, p. 166).

⁴ Sobre esta figura, su análisis y ejemplificación, puede verse Buceta, M. (2021). *Camus, Sartre, Baricco y Proust. Filósofos-escritores & escritores-filósofos*. Bs. As.: SB.



III. Hacia una fenomenología literaria.

En el final del prólogo de *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty señalaba que “la fenomenología es laboriosa como las obras de Balzac, Proust, Valéry o Cézanne, comparten el mismo género de atención y asombro, la misma exigencia de conciencia y la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente” (1945, p. XVI). Este modo de relacionar la fenomenología con el arte, en particular la literatura y la pintura, suponía implícitamente la consideración de que tanto la filosofía fenomenológica como la literatura tenían en común una tarea: captar el sentido del mundo y manifestarlo, intentar llevarlo a la expresión pura de su propio sentido. Esta afirmación de 1945, si se la ve a la luz de las reflexiones merleau-pontyanas ya señaladas en torno a la capacidad propia del lenguaje literario, explica por qué es posible pensar en una *fenomenología literaria*. Ahondemos un poco más en esta idea central de nuestra exposición y que aparece como corolario de la reflexión que venimos desarrollando.

Al explicar que el quehacer propio del literato supone la utilización de la palabra vertical mediante la cual es posible crear un dispositivo, aquel de la gran prosa, en que el ser pueda inscribirse, lo que advertíamos era el viraje de la reflexión merleau-pontyana hacia la literatura que elaboraba y profundizaba, en el análisis del dinamismo propio del lenguaje literario, en la tarea propia de toda filosofía, aquella de llevar a la experiencia pura y aun muda a la expresión de su propio sentido. Esta reflexión es la que justifica y abre la posibilidad de sentar las bases para delimitar una filosofía de lo sensible entendida como literatura o, mejor dicho, una fenomenología.

Es importante señalar, en este punto del análisis, que no es lo mismo hablar de una fenomenología de la literatura que de una fenomenología literaria. Es crucial focalizar la atención a la preposición “de”. Esta preposición indica una direccionalidad en que la fenomenología aborda la obra literaria, se hace una exploración fenomenológica *de* la literatura. Pero si en lugar de una fenomenología de la literatura (que puede prestarse a equívocos en relación con lo anteriormente mencionado) hablamos de una *fenomenología literaria* entonces la adjetivación implica una modificación del sustantivo fenomenología. Esto supone una transformación de la disciplina en función de los caracteres propios de la literatura. Lo que Merleau-Ponty descubre hacia el final de su obra es que es preciso elaborar una fenomenología con los rasgos distintivos, los elementos esenciales, de la literatura⁵, eso es a lo que asistimos en *Lo visible y lo invisible*.

En el primer capítulo de ese texto el fenomenólogo explicita los límites de una fenomenología clásica comprendida como reflexión sobre lo percibido señalando que en todo acercamiento al mundo no podemos dejar de distinguir la diferencia entre la cosa percibida y la reflexión sobre lo percibido. A este proceso en que una cosa percibida es neutralizada por el proceso reflexivo lo llama “conversión reflexiva” (pp. 59-60) y señala un problema vinculado a esta conversión cuando dice que es menester distinguir entre “una cosa percibida y una apertura a esa cosa que la reflexión ha neutralizado, transformadas en percepción-reflexiva y en cosa-percibida-en-una-percepción-reflexiva” (Merleau-Ponty, 1964, p. 59). Ese salto, no advertido en general, es aquel que nos hace tomar la cosa percibida en una percepción reflexiva por la cosa percibida como tal, aquel salto que *neutraliza* mediante la reflexión nuestro acercamiento al mundo, no deja de ser una interiorización inherente a nuestra condición, pero no tematizada ni referida, sino que obviada a la hora de hablar de nuestro acercamiento a la cosa percibida. Por esto mismo, es que Merleau-Ponty (1964) toma postura sobre el problema y señala:

Fundar esta sobre aquella, y la percepción de hecho sobre la esencia de la percepción tal como aparece a la reflexión es olvidar la reflexión misma como acto distinto de reanudación [*reprise*]. En otros términos, entrevemos la necesidad de otra operación diferente a la de la conversión reflexiva, más fundamental, una suerte de *metarreflexión* [*surréflexion*] que se consideraría también a sí misma y a los cambios que ella introduce en el espectáculo, que de tal modo no perdería de vista la cosa y la percepción brutas, y que finalmente no las borraría, no cortaría, por una hipótesis de inexistencia, los lazos orgánicos entre la percepción y la cosa percibida, y se impondría la tarea, por el contrario, de pensarlas, de reflexionar sobre la trascendencia del mundo como trascendencia, de hablar de ellas no según la ley de significaciones de palabras inherentes al lenguaje dado, sino por un esfuerzo, quizás difícil, que las utiliza para expresar, más allá de ellas mismas, nuestro contacto mudo con las cosas, cuando todavía no son cosas dichas. (pp. 59-60).

Quiero sostener que esa *metarreflexión*⁶ a la que Merleau-Ponty se refiere en este pasaje es lo que po-

⁵ Un primer esbozo del desarrollo de este programa merleau-pontiano de elaborar una filosofía de lo sensible a partir de los caracteres esenciales de la literatura puede hallarse en Buceta, M. (2020) “Merleau-Ponty y la filosofía de lo sensible como literatura”. *Tábano*, n.º 16, pp. 25-39.

⁶ El término original es *surréflexion* que se traduciría literalmente como *sobrerreflexión*. No obstante, hemos decidido utilizar el término *metarreflexión*. Esta elección se sostiene en que el prefijo “sobre-” puede generar equívocos en tanto da lugar a pensar la *surréflexion* como una reflexión posterior o, solamente, sobre la reflexión, y lo que Merleau-Ponty quiere decir es que la mentada *surréflexion* es una reflexión que puede dar cuenta de sí misma en tanto que piensa la cosa percibida, es decir, que se realiza considerando la incidencia que tiene a la hora de ir sobre la cosa. En este sentido, el prefijo “meta-” expresa mejor ese movimiento de una reflexión que a la hora de pensar y expresar la cosa percibida realiza el doble movimiento de pensar la cosa percibida y pensarse a sí misma pensando la cosa percibida.

No obstante, el uso de “meta-” no debe entenderse al modo en que lo hacemos cuando decimos, por caso, que la epistemología es una disciplina



dríamos denominar una *fenomenología literaria*. Él indica que esa disciplina o forma de encarar el problema de la percepción tiene que hablar de esta no según las significaciones inherentes al lenguaje dado sino por un esfuerzo que permita utilizarlas para expresar “más allá de ellas mismas, nuestro contacto mudo con las cosas”. Ya hemos visto que la literatura es capaz de jugar de esta manera con las significaciones adquiridas para hacerlas decir más de lo que ya está dicho. Además, explicita que esta *metarreflexión*, que se distingue de la conversión reflexiva, debe considerarse a sí misma en su práctica y los cambios que esta introduce en tanto no es ajena, no se acerca como sobrevolando las cosas, no cree poder cortar su relación con el mundo mediante una hipótesis de inexistencia, sino que mantiene los lazos orgánicos entre la percepción y la cosa percibida sin perder de vista que su acercamiento a la cosa percibida siempre está teñido de su situación. Tal *metarreflexión* no pierde de vista la cosa y la percepción brutas, sino que se sumerge en ella, ahonda en ese ser salvaje para expresarlo con los elementos de él surgidos. Estas características son propias también de la literatura que siempre aborda los fenómenos desde la perspectiva de un autor que sabe que su expresión del mundo de las vivencias es una traducción creativa del libro interior que siempre está signada por su situación, su modo de ver y su personalidad, y que no busca elevarse con sus significaciones por sobre las cosas sino que utiliza ese lenguaje-cosa, como lo llama Merleau-Ponty, que no necesita ser traducido en significaciones y pensamientos porque hace aflorar todas las relaciones profundas de lo vivido donde se ha formado.

La filosofía reflexiva que Merleau-Ponty critica -y de la cual quiere distinguir a la *metarreflexión* que acabamos de introducir- es aquella que realiza una conversión reflexiva de la cosa percibida y “parte del principio de que, si una percepción puede ser mía, es necesario que de ahora en adelante sea una de mis «representaciones»” (Merleau-Ponty, 1964, p. 66). De esta manera “la filosofía reflexiva remplace al «mundo» por «el ser pensado»” (Merleau-Ponty, 1964, p. 66) y así “metamorfosea en un solo acto el mundo efectivo en campo trascendental” (Merleau-Ponty, 1964, p. 67). Por esto denuncia esa actitud señalando que:

Una filosofía reflexiva, como duda metódica y reducción de la apertura al mundo de los «actos espirituales», a las relaciones intrínsecas entre la idea y *su* ideat, es tres veces infiel a lo que ella se propone esclarecer: al mundo visible, a quien lo ve y a sus relaciones con los otros «visionarios» (Merleau-Ponty, 1964, p. 61).

La *metarreflexión* no será entonces la literatura como tal, sino una filosofía que considere los elementos característicos del lenguaje literario y los incorpore a su acercamiento y expresión del mundo sensible. Esa disciplina es la que me parece propicio llamar: *fenomenología literaria*. En ella, según Merleau-Ponty:

Reflexionar no es coincidir con el flujo desde su fuente hasta sus ramificaciones últimas, es extraer de las cosas, de las percepciones, del mundo y de la percepción del mundo -sometiéndolas a una variación sistemática- los núcleos inteligibles que se le resisten, moverse de uno a otro de una manera que la experiencia no desmiente, pero que nos da sólo sus contornos universales, que deja, pues, intacto por principio el doble problema de la génesis del mundo existente y de la génesis de la idealización reflexiva y, finalmente, evoca y exige como su fundamento una *metarreflexión* en la que los problemas últimos serían tomados en serio. (Merleau-Ponty, 1964, p. 69)

Esos núcleos inteligibles que se le resisten son las ideas sensibles que no pueden ser desprendidas de lo visible en que nos son dadas. La literatura deja abierto el problema del origen del mundo existente y el de la idealización reflexiva, en tanto es la apertura a ambas génesis, que serán elaborados por una fenomenología literaria y por una eventual fenomenología, entendida en los términos clásicos. Por estas razones Merleau-Ponty vio en Proust a un primer exponente de esa *metarreflexión* o, en nuestros términos, de aquello que podríamos denominar fenomenología literaria. Por ello afirma sobre él en sus notas de curso sobre *El problema de la palabra*:

Él es uno de los primeros en haber concebido una fijación, una descripción, una transcripción de las cosas, de los otros, exactamente tal como le aparecían, de su contacto con ellos, sin introducir contenido nocional. Necesidad de fijar, conquistar por las palabras el contacto mudo. Idea muy precisa de un trabajo cuasi científico de ese género: volver accesible a los otros eso mismo que está mudo. Es perdonable que no haya visto enseguida que él tenía allí la «filosofía» i.e. una elucidación de la relación al mundo, a los otros, al tiempo, de la situación del espíritu en el mundo, etc.

Describamos pues esa experiencia fundamental que, ampliándose, devendrá «su filosofía», y que es justamente experiencia correlativa del silencio de las cosas y de la aparición de la palabra. (Merleau-Ponty, 2020, p.137).

IV. Conclusiones

meta científica o meta teórica. Cuando lo hacemos, dejamos en claro que la ciencia se refiere a la realidad que toma por objeto, mientras que la epistemología no se refiere de primera mano a esa realidad, sino al discurso de la ciencia *sobre* esa realidad: la epistemología es una meta ciencia porque no habla sobre átomos y moléculas sino sobre teorías de la física acerca de átomos y moléculas. En cambio, para Merleau-Ponty, la *metarreflexión* busca justamente un contacto (más fiel, menos distorsionado) con aquello que es el objeto de la reflexión.



Escribe Merleau-Ponty (1964) en *Lo visible y lo invisible*:

Mi acceso por la reflexión a un espíritu universal, lejos de descubrir finalmente lo que soy desde siempre, está motivado por el entrelazamiento de mi vida con las otras vidas, de mi cuerpo con las cosas visibles, por el recorte de mi campo perceptivo con el de los otros, por la mezcla de mi duración con las otras duraciones. Si por la reflexión yo finjo encontrar en el espíritu universal la premisa que desde siempre sostenía mi experiencia, solo puede ser olvidando ese no-saber del comienzo que no es una nada, que tampoco es la verdad reflexiva, y de lo cual también hay que dar cuenta. Yo no pude cuestionarme el mundo y los otros, y tomar el camino de la reflexión, sino porque primero yo estaba fuera de mí, en el mundo, junto a los otros, y a cada instante esa experiencia sigue nutriendo mi reflexión. Tal es la situación total de la cual una filosofía debe dar cuenta. (pp. 72-73).

Considero que la fenomenología literaria es aquella filosofía que puede dar cuenta, como bien dice Merleau-Ponty, de aquel mundo en el que me encuentro antes de elaborar una reflexión, de ese no-saber que puede propiciar el saber reflexivo. Por ello, llama metarreflexión a ese abordaje que posibilita la reflexión y que como tal supone sumergirse en el ser bruto para expresarlo mediante un dispositivo creativo que se construya a partir de las significaciones en medio de él nacidas. La fenomenología literaria será entonces el esfuerzo por la construcción de un modo de expresión mediante el cual llevar a la expresión propia de su sentido a la experiencia aún muda sin dejar de lado la incidencia que tal reflexión tiene sobre la cosa percibida como tal.

La fenomenología literaria pone el foco, una vez más, en el método, el modo, el camino por medio del cual realizar la filosofía. Esto nos remite a la mentada nota fundacional titulada “La filosofía de lo sensible como literatura” en que Merleau-Ponty llamaba la atención sobre la cuestión de la posibilidad de la expresión del en-sí señalando que este no es inefable sino que el problema reside en los *modos* que tenemos para decirlo. Tampoco es novedoso volver nuestra reflexión sobre el método para expresar lo sensible sin descuidar la situación y el punto de vista de quien realiza tal reflexión, si uno considera la inspiración fundamental de Merleau-Ponty cuando en aquel bellissimo prólogo a *Fenomenología de la percepción* en que señalaba que la fenomenología como revelación del mundo reposa sobre sí misma y agregaba que esta “tendrá por tanto que dirigirse a sí misma la interrogación que dirige a todos los conocimientos; se desdoblará, pues, indefinidamente; será, como dice Husserl, un diálogo o una meditación infinita, y justo en cuanto siga fiel a su intención no sabrá nunca a donde va” (Merleau-Ponty, 1945, p. XVI).

Referências

AA.VV. (1959). *Husserl. Cahiers de Royaumont*, Paris: Minuit.

Apostolopoulos, D. (2018). “The Systematic Import of Merleau-Ponty’s Philosophy of Literature”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 49:1, pp. 1-17.

Buceta, M. (2019). *Merleau-Ponty lector de Proust: lenguaje y verdad*, Bs. As.: SB.

Buceta, M. (2020). “La gran prosa: Merleau-Ponty y la literatura como expresión de la verdad”. *Universitas Philosophica*, 37 (75), 73-99.

Buceta, M. (2020). “Merleau-Ponty y la filosofía de lo sensible como literatura”. *Tábano*, n.º 16, pp. 25-39.

Buceta, M. (2021). *Camus, Sartre, Baricco y Proust. Filósofos escritores & escritores filósofos*. Bs. As.: SB.

Husserl, E. (1950). *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* (Vol. I). Den Haag: Nijhoff.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1948). *Sens et non-sens*, Paris, Nagel.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*, Paris, Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux 1951-1961*, Lonrai, Verdier.

Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l’expression. Cours au Collège de France. Notes 1953*, Genève, MétisPresses.



- Merleau-Ponty, M. (2013). *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes 1953*, Genève, MétisPresses.
- Merleau-Ponty, M. (2020). *Le problème de la parole. Cours au Collège de France. Notes 1953-1954*, Genève, MétisPresses.
- Proust M. (1989). *À la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé*, Collection Folio Classique, 1987-89. Édition publiée sous la direction de Jean-Yves Tadié. Paris : Gallimard.
- Taminaux, J. (1977). *Le regard et l'excédent*. La Haye : Nijhoff.

Recebido em 25.06.2024 – Aceito em 23.08.2024



DIFERENÇA E INDIVIDUAÇÃO EM MERLEAU-PONTY

10.62506/phs.v6i2.249

Difference and Individuation in Merleau-Ponty

ANDRÉ DIAS DE ANDRADE* **

Diferencia e individuación en Merleau-Ponty

Resumo: O artigo trata da ampla relação entre percepção e linguagem na obra de Merleau-Ponty, a partir de uma chave de leitura: a distinção entre animalidade e humanidade que também se descortina ao longo de sua obra. Partimos aqui da descrição que Merleau-Ponty realiza das formas (Gestalten) perceptivas e verbais para pensá-las como produtos de processos internos de diferenciação. 1) No nível perceptivo, a diferenciação baseia-se em valências distintas dentro do campo (em hyleen ou dados sensoriais que funcionam de modo diacrítico), sem a necessidade de estabilização de uma referência única. Este nível se estende à totalidade dos sinais e códigos animais. 2) No nível linguístico, a diferenciação opera em equivalências estruturais (já com signos diacríticos), progredindo em direção à referência propriamente dita ou, em linguagem fenomenológica, à “coisa mesma”. No limite, é possível compreender tanto a unidade quanto a diversidade entre seres a partir destes processos, trazendo à tona a especificidade do ente humano como um “animal referencial”, sem, contudo, cortar sua profunda conexão com a totalidade dos entes, naquilo que Merleau-Ponty denomina “carne” em seus últimos escritos. **Palavras-chave:** Merleau-Ponty; Carne; Diferenciação; Humano; Animal.

Abstract: The paper deals with the broad relationship between perception and language in the work of Merleau-Ponty, using a key interpretive approach: the distinction between animality and humanity, which also unfolds throughout his work. We begin here with Merleau-Ponty's description of perceptual and verbal forms (Gestalten) to consider them as products of internal differentiation processes. 1) At the perceptual level, differentiation is based on distinctive valences within the field (in hyletic or sensory data that function in a diacritical manner), without the need to stabilize a single reference. This level extends to the entirety of animal signals and codes. 2) At the linguistic level, differentiation operates in structural equivalences (already with diacritical signs), progressing toward proper reference or, in phenomenological language, toward the “thing itself.” Ultimately, it is possible to understand both the unity and diversity among beings through these processes, bringing to light the specificity of the human being as a “referential animal,” without, however, severing its deep connection with the totality of beings, in what Merleau-Ponty refers to as “flesh” in his later writings.

Keywords: Merleau-Ponty; Flesh; Differentiation; Human; Animal.

Resumen: El artículo aborda la amplia relación entre percepción y lenguaje en la obra de Merleau-Ponty, a partir de una clave de lectura: la distinción entre animalidad y humanidad que también emerge a lo largo de su obra. Partimos aquí de la descripción que Merleau-Ponty hace de las formas perceptivas y verbales (Gestalten) para pensarlas como productos de procesos internos de diferenciación. 1) En el nivel perceptivo, la diferenciación se basa en valencias distintas dentro del campo (en hyleen o datos sensoriales que funcionan diacríticamente), sin necesidad de estabilizar una referencia única. Este nivel se extiende a todos los signos y códigos animales. 2) En el nivel lingüístico, la diferenciación opera sobre equivalencias estructurales (ya con signos diacríticos), progresando hacia la referencia misma o, en lenguaje fenomenológico, la “cosa misma”. Al final, es posible comprender tanto la unidad como la diversidad de los seres a partir de estos procesos, sacando a la luz la especificidad del ser humano como “animal referencial”, sin por ello cortar su conexión profunda con la totalidad de los seres, en lo que Merleau-Ponty llama “carne” en sus escritos posteriores.

Palabras llave: Merleau-Ponty; Carne; Diferenciación; Humano; Animal.

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Email: andre8ada@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-596113-118065>

** Este trabalho contou com os apoios da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP – processo Nr. 2019/21515-5) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes - processo Nr. 88887.082797/2024-00).



Introdução

No percurso filosófico de Merleau-Ponty, a distinção entre a ordem humana e a natureza física e animal torna-se cada vez mais elusiva. O autor começa por descrever a encarnação da consciência no corpo em seus primeiros trabalhos e, posteriormente, aprofunda a relação de encarnação do corpo próprio no mundo. Alguns rotularam tal passo dado na sua “última” ontologia como uma forma de anti-humanismo ou, por outro lado, de retorno escandaloso da metafísica. Na primeira linha é possível ler, no comentário que Levinas faz de *O Filósofo e sua Sombra*:

Eis que o humano é apenas um momento ou uma articulação de um evento de inteligibilidade de que o homem não envolve mais ou abriga o coração. É preciso notar essa tendência anti-humanista ou não-humanista de referir o humano a uma ontologia do ser anônimo. Tendência característica de toda uma época que, refletindo a respeito da antropologia, desconfia do humano. Quanto mais indiferente ao drama das pessoas, mais defensável seria a doutrina reivindicada. (Levinas, 1987, p. 136).

O curioso é que, enquanto nesta perspectiva crítica falta a especificidade do humano na filosofia da carne, em outras ela é recuperada na sua versão mais sutil ou implícita e, por isso, implacável: a de uma transcendência que coordena toda experiência, que atua como fundamento desta. Do anti-humanismo ao antropocentrismo, até o próprio Levinas não escapa desta nova denúncia: “É o que se passa com Husserl e com muitos de seus sucessores, que descobrem no Outro ou na Carne o trabalho de toupeira do transcendente na própria imanência” (Deleuze & Guattari, 1991, p. 48). Em relação à Merleau-Ponty, o deslize estaria na reivindicação de uma *Urdoxa*, que insere todo vivente no mundo em uma medida própria, mas não auto-centrada, pois “opõe ao originário da consciência teórica o originário da nossa existência” (Merleau-Ponty, 1960, p. 207). Este fundamento da *Urdoxa* é precário, e, não por acaso, outros seres poderiam dele participar. Seria um ganho inclusivo, recuando aquém das camadas teoréticas e posicionais da consciência para uma relação de sentido de outra modalidade, não posicional e, portanto, incapaz de ser esgotada na sua apreensão. Tudo isso, é claro, sem abdicar do caráter “subjetivo” da experiência, e, por isso mesmo, fenomenológico. Mas o que parece avanço, na verdade, é o retorno da metafísica, pois não se avança substituindo o originário teórico em prol do originário doxal, já que o problema estaria no “originário” em si mesmo, como categoria que inevitavelmente determina a experiência.

A distinção do originário e do derivado não basta, por si mesma, para nos fazer sair do simples domínio da opinião, e a *Urdoxa* não nos eleva até o conceito [...] A fenomenologia queria renovar nossos conceitos, dando-nos percepções e afecções que nos fariam nascer no mundo: não como bebês ou como hominídeos, mas como seres de direito cujas proto-opiniões seriam as fundações deste mundo. [...]. Invocando o vivido primordial, fazendo da imanência uma imanência num sujeito, a fenomenologia não podia impedir o sujeito de formar somente opiniões que já reproduziriam o clichê das novas percepções e afecções prometidas (Deleuze & Guattari, 1991, p. 142)

Assim, é a uma falsa individuação a que se chega, já que o argumento da *Urdoxa* recoloca todos os entes em uma direção congênita e comum, ainda que pré-teorética. Trata-se de uma versão mais inclusiva do “bom senso” já criticado por tais autores, mas que, ainda, transgride a cláusula já posta em *Diferença e Repetição* de jamais admitir condições maiores do que aquilo que elas mesmas condicionam. Assim, não se atinge com a *Urdoxa* “condições da experiência real, que não são mais amplas que o condicionado e que diferem em natureza das categorias” (Deleuze, 1968, p. 94) Partindo da consciência, mesmo que nesta versão “carnista” dela, seria impossível não pensar o fundamento à sua imagem, de modo que aquilo que ele funda e, assim, todo o campo da experiência, encontra-se já determinado. A individuação não é pensada segundo seu processo, que culmina com entes perceptivos e linguísticos, humanos ou animais, mas segundo uma inclinação já dada. Ao invés do salto para o anti-humanismo denunciado por Lévinas, trata-se do humanismo exacerbado, de um salto “para trás”, metafísico.

Não obstante, é bem o surgimento de uma dimensão meta-física no interior da *physis*, vale dizer, da “autoprodutividade de um sentido” da natureza (Merleau-Ponty, 1995, p. 19), produtividade esta “que tem sempre a necessidade de produzir outra coisa” (Merleau-Ponty, 1995, p. 61), a qual permite compreender a experiência humana dentro desta ontologia, em sua relação com o conjunto de outras experiências possíveis. E, nisso, descrevendo sua *emergência*, ao invés de iniciar por ela, o que implica compreender seu processo de individuação e o conceito muito próprio de diferença que o sustenta. Assim, a hipótese da ontologia da carne como versão *sui generis* de uma filosofia da diferença possibilitaria dar conta da ontogênese como um todo. Contudo, se, e somente se, formos capazes de pensar como a natureza desdobra uma tal capacidade intrínseca de superação, descrevendo seus processos distintos de individuação, sobretudo na percepção e na linguagem.

Partiremos aqui da descrição que Merleau-Ponty realiza das formas (*Gestalten*) perceptivas e verbais para



pensá-las como produtos de processos internos de diferenciação. 1) No nível perceptivo, tal diferenciação baseia-se em *valências distintas* dentro do campo (em *hyleen* ou dados sensoriais que funcionam de modo diacrítico), sem a necessidade de estabilização de uma referência única. Este nível parece se estender à totalidade dos sinais e códigos mesmo animais, o que no final dos anos 1950 o autor denomina como um “simbolismo natural”. 2) No nível linguístico, a diferenciação também opera com *valências distintas* (signos diacríticos), mas nela é possível passar à *equivalências estruturais*, progredindo em direção à referência propriamente dita ou, em linguagem fenomenológica, à identidade da coisa mesma. No limite, é possível compreender tanto a unidade quanto a diversidade entre seres a partir destes processos, trazendo à tona a especificidade do ente humano como um tipo de *animal referencial*, sem, contudo, cortar sua profunda conexão com a totalidade do ser físico e animal, naquilo que Merleau-Ponty denomina “carne” em seus últimos escritos.

Mais do que posicionar o conceito de *chair* como um elemento comum a todos os corpos, é preciso descrever como este elemento se individua. Se pensamos a carne como princípio é menos por ser uma totalidade fechada em si mesma, como que por infinita contração, e mais como um “elemento”, e, como prossegue o autor, “aderente” à experiência, a um “aqui”, a um “agora” (Merleau-Ponty, 1964, p. 182). Esta remissão à compreensão pré-socrática de *arché* como “elemento”, obrigada a lhe conferir um caráter processual. Do mesmo modo que um elemento como a água, o ar, etc. é caracterizado pela diferença interna que o individua – e não por uma coincidência interna –, a carne é definida como “deiscência” ou “deflagração”, não como “matéria”:

Novamente, a carne de que falamos não é a matéria. Ela é o enrolamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tocante, que se atesta notadamente quando o corpo se vê [e] se toca ao ver e tocar as coisas, de sorte que, simultaneamente, ele desce por entre elas *como* tangível, domina-as *como* tocante e extraindo de si tal relação, mesmo esta dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa (Merleau-Ponty, 1964, p. 189).

Logo, a carne não é um princípio estanque, mas unido à sua fenomenalização, e o único modo de compreender tal união por diferenciação é atestar como ela está presente e deve ser descrita nos diversos níveis em que ocorre – na percepção, na linguagem, nas idealidades, ainda que de um modo próprio em cada um deles. Trata-se de uma teoria da individuação que situa os entes perceptivos e verbais (como formas ou *Gestalten*) como resultados de processos internos de diferenciação

Individuação Fenomenológica

Na obra de Merleau-Ponty encontramos um primeiro período de estudos focados na fenomenologia e em um debate com as teorias filosóficas e psicológicas da percepção, compreendendo desde a *Estrutura do Comportamento*, passando pela crucial *Fenomenologia da Percepção*, até os textos de *Sens et non-sens* e cursos na Sorbonne, o qual culmina em uma fase final na qual o autor propõe uma nova ontologia, sobretudo no manuscrito de *O Visível e o Invisível*, mas também esparsa em textos do mesmo período, como o prefácio de *Signos, O Filósofo e sua sombra* e *O Olho e o Espírito*. O que une estas duas pontas é uma releitura da noção de *Gestalt* e a incorporação de teses advindas da linguística estrutural, durante os anos 1950, ainda que mantendo o estilo fenomenológico da descrição¹. O período intermediário merece destaque, pois ele impossibilita uma disjunção completa entre início e fim de sua obra, na medida em que a ontologia final também permanece “fenomenológica” ao envolver uma posição significativa à respeito da subjetividade, compreendida a partir do corpo, e baseada na experiência tal como é vivida por este.

O caminho aqui proposto para explorar sua ontologia final é tratar da relação geral entre os entes, sem obliterar sua diversidade, a partir do caráter diferencial característico de tal ontologia. Bem entendido, esta intenção se verifica desde suas primeiras obras: tratar da antropogênese a partir do corpo ao invés de partir da posição inquestionável da subjetividade (com o *cogito*). Uma antropogênese não antropocêntrica, como se queira. Seria possível mesmo compreendê-la como uma posição “emergentista” mais do que humanista ou subjetivista, porque nela a ordem humana não é imediatamente dada, mas deve ser pensada a partir do corpo tal como vivido. Como escreve Colonna: “A estrutura do comportamento, é um ensaio audacioso de filosofia emergentista da natureza” (Colonna, 2014, p. 77). Na tese emergentista o humano existe ou i) tem sentido em si mesmo, mas possui uma “origem” (não é imediato, como uma força súbita que lhe perfaz antes de sua individuação), e a única maneira de apreender sua emergência, que atesta tanto sua filiação com a natureza quando a possível separação dela, é deslocar a análise para a questão da corporeidade. Assim, vale compreender como o corpo primeiramente é descrito.

Primeira Tentativa: O Corpo

Primeiro de tudo, é essencial entender que o corpo não é apenas um pedaço de matéria ou um feixe de correlações objetivas, mas um tipo de sujeito ou de experiência que tem seu próprio sentido. Ele é uma entidade

¹ Toda periodização envolve sempre um debate. Remetemos à nossa obra *Nas Margens da Presença: a questão do Logos em Merleau-Ponty* (Andrade, 2024), onde desenvolvemos a versão aqui proposta em sua minúcia.



intencional, antes que *extensional*, e, se há diferença entre a animalidade *estrita* e a animalidade *humana*, ela deve ser perscrutada 1) no corpo e, também, 2) na experiência ao qual franqueia o acesso.

Merleau-Ponty menciona os experimentos de Wolfgang Köhler, descritos no livro “A mentalidade dos símios” (Merleau-Ponty, 1967, p. 124), nos quais nota uma diferença crucial entre percepção humana e animal. O chimpanzé certamente não percebe apenas um objeto material; ele apreende objetos que possuem *sentido* e são investidos de *intencionalidade*. Utiliza uma caixa para alcançar um galho alto de bananas e, então, não vê a caixa como apenas um objeto físico, mas como *meio para atingir um fim*. Assim, animais não somente vêem, por terem olhos, mas vêem-algo-com-sentido, vêem-algo-como-X, ao invés de apenas decodificarem sinais químicos, visuais, acústicos, hápticos e elétricos. Eles compreendem sentidos e intenções.

Contudo, se o mesmo chimpanzé que aprende este comportamento, vale dizer, a apreender a caixa como uma ferramenta ou meio para alcançar o alimento, retorna ao mesmo ambiente e vê outro sentado na mesma caixa, ele não consegue mais usá-la do mesmo modo, pois passa a percebê-la como um *banco*, não como um aneparo. O ponto é que o animal apreende sentido e possui intencionalidade, mas não apreende uma *mesma coisa* que permanece constante através das experiências. Ele é incapaz de perceber a *mesma* caixa, que em determinado momento é um banco para repousar e, em outro, é algo para subir em cima. A capacidade de *ver-a-mesma-coisa-como-X-e-como-Y* seria característica da intencionalidade humana e então estabeleceria uma distinção fundamental entre dois tipos de comportamento. Esta “multiplicidade perspectiva” é bem descrita por Bimbenet, e é correlativa do “grau de objetivação do meio” (Bimbenet, 2004, p. 41). Humanos não apreendem apenas sentido, mas um mesmo objeto que persiste na pluralidade de perspectivas (a caixa em sua ipseidade, que é o polo-X dessa diferentes visadas e experiências).

Tal resposta atende bem à cláusula fenomenológica ao abordar a diferença antropológica a partir da intencionalidade. Não se trata de uma diferença metafísica, mas no modo como se vê o mundo, sendo que mesmo aos viventes não humanos se reserva à aptidão intencional. Contudo, ela permanece em certa medida antropocêntrica porque, ainda que estabeleça um fundo comum a partir do qual a experiência humana se soergue (a intencionalidade corporal), cria uma divisão visto que essa experiência é exclusivamente humana desde o ponto de partida. Os animais todos têm intencionalidade, mas somente nós temos intencionalidade no sentido forte: intencionalidade *noemática*. Se a definição provém dessa intencionalidade já dada, somos incapazes de apreender a sua emergência, a qual, dissemos, era crucial para dar conta da comunidade, mas também da diversidades entres os seres. E apesar das evidentes vantagens em deslocar a análise para o nível do corpo ao invés de começar imediatamente com a consciência, a singularidade humana ainda admite um nível de impostura. O próprio Merleau-Ponty parece reconhecer o ganho e a insuficiência de tal posição, conduzindo-o então a trilhar um caminho distinto em outros escritos, quando investiga o que é a *linguagem* em sua dinâmica própria de formação de sentido, e então se vê forçado a afrouxar a singularidade da espécie humana, recoloca-la em outro lugar.

Individuação Estrutural

Se animais como os estudados por Kohler não apreendem uma miríade discreta de sinais químicos, visuais, hápticos etc, mas conjuntos dotados de sentido, possuindo então uma relação intencional com seu entorno, estes conjuntos denominados “formas” ou “Gestalten” (sincréticas e amovíveis, como nota Merleau-Ponty neste ponto inicial de seu trabalho), já devem encaminhar a análise a respeito da relação que, porventura, vige entre eles e nossa própria animalidade. Tal encaminhamento se desenvolve cada vez mais, principalmente nos cursos devotados à noção de *Natureza*, entre 1956-1960, ainda que para apreender tal refinamento é preciso ao menos conceituar a noção de forma, tão cara e onipresente na filosofia de Merleau-Ponty.

A caracterização inicial de uma forma, fornecida pelo próprio autor, é a de uma entidade com sentido autônomo, indecomponível, na qual a totalidade não se reduz à soma das partes (Merleau-Ponty, 1942, p. 49). Um segundo importante atributo é o de que tais totalidades indivisíveis ainda podem se comunicar umas com as outras, através da propriedade de “transponibilidade”². Transponibilidade é o atributo da forma por meio do qual ela retém seu sentido quando suas partes ou elementos pontualmente se alteram, mas não o seu arranjo total. O exemplo clássico é o significado musical de uma melodia executada em tonalidades distintas: todas as notas “mudaram”, uma a uma, mas não a *relação* entre elas. Logo, a forma se preserva, de modo que *Gestalten* são i) totalidade intencionais e ii) transponíveis. Ambas as caracterizações, mais do que as famosas “leis” ou atributos gestalticos um a um, serão retomados por Merleau-Ponty ao longo dos seus escritos e aqui concorrerão crucialmente para nosso argumento. Importa notar que todas as nossas experiências, das mais simples, como meros reflexos, até as mais complexas, como aquelas que envolvem a inteligência ou o comportamento simbólico, devem ser entendidas deste modo, ao mesmo tempo i) holístico e ii) estrutural. Todos os comportamentos são formas, apreendem formas ou manifestam formas e devem ser entendidos como tal.

No livro de Goldstein, *A estrutura do Organismo*, o autor demonstra que mesmo um comportamento básico como o reflexo patelar depende de condições ambientes e nunca é repetido exatamente. “De modo algum é inva-

² Vide esta dupla definição: “...as ‘formas’ e, em particular, os sistemas físicos, definem-se como processos totais cujas propriedades não são a soma daquelas que possuiriam as partes isoladas - mais precisamente, como processos totais que não podem ser discernidos um do outro enquanto suas ‘partes’, comparadas, uma a uma, diferem em grandeza absoluta, em outras palavras, como todos transponíveis. [...] A forma é uma configuração sensível visual, sonora, ou mesmo anterior à distinção entre sentidos, na qual o valor sensorial de cada elemento é determinado por sua função no conjunto e varia com ele” (1942, pp. 49; 182).



riavelmente constante no mesmo indivíduo. Ele varia, dependendo, entre outros fatores, da posição do membro, do comportamento do resto do organismo, e se é dada ou não atenção a ele” (Goldstein, 1995, p. 70). Um comportamento complexo como a linguagem também funciona como forma e possui tais propriedades irredutíveis ao todo no qual se desdobra. É por isso que, no caso emblemático da afasia, um paciente incapaz de dizer certas palavras pode reproduzi-las quando a palavra ganha sentido em um contexto específico (cantando, quando as palavras são parte de uma expressão conhecida, recitando os dias da semana, e assim por diante). Um paciente afásico do Dr. Henry Head fica frustrado quando o médico insiste que ele repita certas palavras, como a negativa “não”, que ele é incapaz de repetir. Contudo, em sua frustração decorrente da impossibilidade em dizer a palavra “não”, o paciente se indigna e diz: “Não! É-me impossível dizê-la!” (Head *citado* por Guillaume, 1963, p. 319). Logo, a fala e a linguagem também são operações intencionais, e, como tais, formas. E se cada comportamento é uma forma, podemos encaminhar nossa análise nessa direção, a fim de compreender a distinção em questão: aquela do comportamento humano.

Segunda Tentativa: A Linguagem

Argumentamos aqui a respeito de uma distinção crucial entre as formas perceptivas e as formas linguísticas ou verbais. De modo que na linguagem encontramos uma maneira de desdobrar a especificidade da experiência humana. Esta parece ser uma das últimas estratégias de Merleau-Ponty, antes da interrupção súbita do seu trabalho, em *O Visível e o Invisível*. Na preparação deste livro que, apesar do seu inacabamento, destaca-se como uma das grandes obras de filosofia do século e da qual estamos longe de extrair todas as consequências, o autor salienta que compreende a percepção a partir de um princípio estrutural que ele retira da linguagem - “eu descrevo a percepção como sistema diacrítico, relativo, opositivo” - e, logo em seguida, que, apesar, desta aproximação, a diacrítica da percepção não opera como a da linguagem - “mas há também esta diferença entre a percepção e a linguagem, que vejo as coisas percebidas e que, ao contrário, as significações são invisíveis” (Merleau-Ponty, 1964, p. 263). Esta distinção tem o mérito de trazer junto dela o par que deu nome à obra póstuma: visível e invisível. Mas não apenas isso, porque ela impele o leitor a não repousar apenas nessa distinção que, por si mesma, não é esclarecedora, mas no fato de que ambas percepção e linguagem, apesar de suas especificidades, possuem valor diacrítico e, por isso, são fruto de processos de diferenciação. Em outra nota é também este o caminho do autor, quando escreve que “é preciso passar da coisa (espacial ou temporal) como identidade, à coisa (espacial ou temporal) como diferença, i.e. como transcendência, i.e. como sempre ‘atrás’, além, longínqua” (Merleau-Ponty, 1964, p. 246). cremos que esta intuição é tão disruptiva em seu pensamento quanto “antiga”, pois encontramos o germe de tal concepção de coisa *qua* diferença já nos manuscritos e cursos do início dos anos 1950, dado que, não por acaso, parece ter levado o filósofo a rever toda a sua teoria - não apenas da percepção, mas do sentido em geral.

Um exemplo inconfundível desta revisão está em “A linguagem indireta”, capítulo previsto para a obra *A Prosa do Mundo*, e publicado em *Signos* com algumas modificações. As formas da linguagem ali também são descritas como totalidades transponíveis (segundo a concepção já comentada). Mas é esta segunda característica da “transponibilidade” que diferencia a linguagem da percepção e permitirá, a partir de então, pensar uma distinção entre natureza e humanidade na ontologia dos seus escritos finais. Se as experiências verbal e perceptiva exibem uma qualidade estrutural (são ambas *gestalten*), sua estrutura não é bem a mesma, já que a transponibilidade dessas formas não ocorre da mesma maneira. A seguinte passagem, que discute a diferença entre a significância de uma entidade cultural, como uma “estátua”, e aquela de um “texto” antigo, como os fragmentos de Heráclito, evidencia tal distinção.

O texto de Heraclito³ lança para nós lampejos como nenhuma estatua aos pedaços poderia lançar, porque nele a *significação está depositada de modo diferente*, concentrada de modo diferente do delas, e porque nada iguala a ductilidade da palavra. [...] É que o enunciado pretende desvelar a coisa mesma, que ele se ultrapassa em direção daquilo que significa [...] A significação sem nenhum signo, a coisa mesma, esse auge de clareza seria o desvanecimento de toda clareza, e o que podemos ter de clareza não está no início da linguagem, como uma idade de ouro, e sim no final de seu esforço (Merleau-Ponty, 1960, p. 101-103).

Há uma *novidade* com relação à perspectiva inicial. Vimos que a distinção entre humanos e animais se baseava no fato de que a percepção humana apreendia uma mesma coisa na multiplicidade de perspectivas - a *coisa mesma* como *noema*, correlato de uma intencionalidade noemática. Pelo contrário, aqui, ela se torna um produto da linguagem, e se a persistência da identidade por entre a pluralidade de perspectivas ainda caracteriza a experiência “humana”, parece operá-la de outro modo. Torna-se exclusiva do domínio da linguagem e não da percepção, de modo que na percepção temos apenas acesso à diferentes perspectivas ou, melhor, à diferenças *entre* perspectivas, operação capaz de se generalizar à corporeidade em geral. A percepção estaria mais próxima daquela dos animais do que primeiramente suposto, até pelo próprio Merleau-Ponty. Contudo, ao mesmo tem-

³ No esboço do capítulo que comporia *A Prosa do Mundo*, cuja redação fora abandonada pelo autor, lê-se “Manuscritos rasgados, quase ilegíveis, e reduzidos a algumas frases, podem iluminá-la para nós como nenhuma estátua em pedaços poderia fazê-lo, porque neles a significação está depositada, concentrada de um modo diferente do que nelas, porque nada iguala a ductilidade da fala” (Merleau-Ponty, 1969, p. 144-145).



po, há uma diferença que deve ser considerada no nível da linguagem ou das formas verbais.

Na medida em que a percepção concede acesso à dados que possuem valor apenas a partir de suas diferenças, em *valências distintivas* entre cores, sons, valores táteis, sem a necessidade de estabilização da (mesma) cor “amarelo” ou do (mesmo) som correspondente à nota “Dó”, para que vejamos uma paisagem ou escutemos uma melodia, a linguagem permite a emergência de *equi-valências estruturais* entre tais aspectos distintivos. Aí, o amarelo pode aparecer como “mesma” cor, que é predicado de diversos objetos e superfícies – da cadeira, do sol, da roupa, bandeira –, assim como a mesma nota “Dó” passa a ser pensada em diferentes canções e instrumentos. Pois um dado sensorial “vale” e é percebido como um desvio no ambiente ou como uma variação do ambiente, como um *écart*, sem que possua uma significação positiva e sem que remeta ainda a uma coisa da qual, justamente, seria a qualidade o ou predicado. Seu valor é diacrítico e “vale” pela diferença que possui com outros dados sensoriais no campo, sem a necessidade da função designativa. Nesta, dados não apenas valem, mas “equi-valem”, já atrelados a um núcleo presuntivo de significação, da qual os signos são expressões parciais, e a um núcleo noemático, com a coisa, da qual as perspectivas são perfis parciais. Mas isto apenas em um segundo momento, como um desdobramento possível na individuação linguística, visto que para Merleau-Ponty a coisa como “geometral” é sempre fruto de um processo de abstração, através do qual concebemos, por exemplo, que as várias faces de um cubo se “equi-valem” como faces de um *mesmo* cubo. Tal passagem da valência diferencial para a equi-valência estrutural somente é possível pela linguagem e pela transponibilidade própria à sua forma.

Logo, enquanto na percepção prevalece a lógica da diferença, compartilhada por todos os corpos, na linguagem, além da lógica da diferença, é possível passar à lógica da identidade, à *Bedeutung* propriamente dita, da qual o corpo especificamente “humano” parece ser o portador em certo sentido. É por isso que a individuação linguística pode seguir este caminho onde a significação é transposta quase ao infinito, distinta de uma estátua, de uma pintura, de uma forma perceptiva cuja transponibilidade atrela-se à contiguidade do corpo.

Individuação Carnal

À guisa de esclarecimento, enumeramos os processos que são aqui descritos e adotados nesta última ontologia da seguinte maneira:

Individuação em nível perceptivo

A individuação em nível perceptivo ocorre através de processos de diferenciação entre dados sensoriais, geralmente denominados *hyleen* no vocabulário fenomenológico. Nesse contexto, tais dados entram em contato uns com os outros através de valências distintivas. A comunicação entre tais dados baseia-se naquilo que lhes distingue, em suas diferenças, sem a necessidade de remissão ou presunção de um centro coordenador de seu sentido. Não à toa, a nota de *O Visível e o Invisível* que sugeria considerar a coisa percebida como “diferença”, ao invés de “identidade”, prosseguia argumentando que “o próprio presente não é coincidência total absoluta sem transcendência, [e] até a *Urerlebnis* comporta não-coincidência total, mas coincidência parcial, porque há horizontes e ela não seria sem eles” (Merleau-Ponty, 1964, p. 246). Isto se deve menos à impossibilidade de fenomenalização da coisa, do que à impossibilidade de sua positividade intuitiva, em uma apreensão (*Auffassung*) em presença e em original, distinta, portanto, do processo de diferenciação pelo qual ela se torna primeiramente presente (como um desvio ou *écart* perceptivo) e que é vivido pelo corpo.

Portanto, a identidade presuntiva da “coisa” à qual uma variedade de “perfis” remete é então retirada da percepção e realocada no nível subsequente, aquele da individuação linguística.

Individuação no nível linguístico

A individuação em nível linguístico ocorre através de processos de diferenciação entre dados verbais, grafos, fonemas, morfemas sempre apreendidos pelo desvio ou *écart* verbal em consideração. Similar à percepção, tais dados interagem uns com os outros através de suas diferenças e *valências distintivas*. Seguindo os passos da linguística saussureana, Merleau-Ponty propõe que o valor dos signos é “diacrítico”⁴. Contudo a individuação adquire um aspecto distintivo comparado àquela sensorial. Nela, as diferenças pré-referenciais entre dados passam a apontar em direção de uma identidade. Como mencionado anteriormente, é aqui que o autor reestabelece o problema da “coisa mesma” em fenomenologia (de sua identidade como *Selbstheit*), uma vez que a linguagem é capaz de estabilizar os dados em direção de um centro virtual, denominado como sua “referência” (Merleau-Ponty, 1960, pp. 99-101).

Logo, enquanto Merleau-Ponty reconhece que o corpo apreende totalidades ou formas na percepção e na fala, sejam coisas ou significações, há uma propriedade que permite distinguir entre tais apreensões – a *transponibilidade* de tais totalidades ou formas. Na percepção, a transponibilidade depende da presença dos dados sensoriais e de seus traços distintivos, enquanto na linguagem, o corpo tem acesso a um tipo de “ausência” que produz a unidade ideal de uma significação. A forma verbal é mais “dúctil” e estável, a significação “é depositada de outra maneira nela” (Cf. 1969, p.104; 2013, p. 70-71). Um exemplo contribui para o argumento aqui exposto.

No texto de Émile Benveniste, intitulado “Comunicação Animal e Linguagem Humana” (Benveniste, 1966,

⁴ Perspectiva que não será abandonada, mas endossada na última obra, visto que “a análise saussuriana das relações entre significantes e das relações de significante à significado e das significações como diferenças de significações, confirma e reencontra a ideia de percepção como *desvio* em relação a um *nível*” (Merleau-Ponty, 1964, p. 252).



p. 56 ss), o autor descreve o sistema de comunicação entre as abelhas, por meio do qual uma abelha que encontrou comida é capaz de transmitir a localização desta fonte à outra através de uma série de micro-gestos, que funcionam como um mapa, como uma indicação, como um sistema de coordenadas que a outra compreende e é capaz de seguir. Entretanto, a segunda abelha que aprendeu o “caminho” não é capaz de transmitir a mensagem a uma terceira. Por que? Ela jamais esteve presente ao local, à fonte de alimento, e algo desta presença falta na “linguagem” da abelha. O que precisamente não se “transpõe” nas formas comunicadas? A *referência*, como aquilo que permaneceria nas variações e poderia ser expresso para uma terceira abelha. Por outro lado, é bem isso o que a fala e os sujeitos falantes são capazes de realizar.

Os gestos e sinais corporais funcionam como um sistema que comunica através das distinções que estabelecem entre eles. Signos linguísticos, como Saussure nos ensinou, também operam com base em diferenças que entretêm uns com os outros. Mas, nesse caso, a linguagem é capaz de também estabelecer equivalências entre sistemas de diferenciação, equi-valências estruturais, e é por isso que há inúmeras maneira de falar de algo, mesmo em outros idiomas, como nos usos de *sheep* e *mouton* para o significado “ovelha”, e mesmo em sua ausência, como no caso ao qual Merleau-Ponty alude, o da recuperação de um texto grego antigo, fragmentado, e ainda lido e discutido.

Considerações Finais

Tais pontos circunscritos permitem pensar a diferença lógica entre percepção e linguagem, a qual Merleau-Ponty denomina em seus últimos anos como *logos prophorikos* e *endiathetos* (Merleau-Ponty, 1995, p. 274; 1964, p. 220), além do porquê do resgate de uma tal denominação estoíca (Merleau-Ponty, 1968, p. 105-106). Como explica Bréhier, orientador de Merleau-Ponty durante seus anos de formação, tais autores antigos não admitem uma equivalência entre Ser e logos, estabelecendo para o último um caráter “intermediário”, ou seja, de mediação entre os homens e o Ser (ou Deus, já na passagem à Patrística, quando a distinção é retrabalhada profundamente por Filon de Alexandria⁵). Tal caráter intermediário do logos *acarreta* sua divisão interna, em *logos endiathetos* (silencioso e interno) e *logos prophorikos* (proferido e externo). Não há um só logos porque ele não é a palavra divina ou o discurso *do* próprio ser. E por não sê-lo, é incapaz de se fechar ou compor consigo mesmo, mantendo seu caráter mediador (mesmo “demiúrgico”, como Bréhier explica acerca de Filon de Alexandria).

Contudo, tal doutrina é apenas parcialmente conservada por Merleau-Ponty. Por um lado, é porque não há acesso direto ao ser que a sua ontologia final é denominada *indireta*, e, então, que a ontogênese se divide em entes perceptivos e entes verbais junto das idealidades (*Wesen* verbais). Neste sentido, concordaria que a percepção já figura como um tipo de linguagem com sintaxe própria, como um *logos* antepredicativo. Por outro, Merleau-Ponty recusaria a denominação desse como “interno”, em oposição ao *logos prophorikos* como “externo”. Antes, são duas maneiras pelas quais o ser sensível ou carnal se organiza em unidades, perceptivas e verbais, através da diferenciação. Na ontologia da carne há *um só ser, mas dois logoi*. Portanto, trata-se menos de um pluralismo do que de um indeterminismo ontológico, onde o ser não possui núcleo duro, capaz de ser conhecido diretamente, mas é ele mesmo interrogativo, é uma questão, é bruto, e se expressa de duas maneiras: dados sensoriais, que por diferenciação própria já são intencionais, assim como dados verbais, sinais, signos, grafos, etc. Todavia, como mostramos, cada um se intencionaliza e individualiza à sua maneira.

É imprescindível notar que tal distinção não é uma distinção de natureza, mas antes estrutural, ou seja, no modo como percepção e linguagem operam, e não como constituintes de realidades distintas. Como discorremos ao longo deste trabalho, Merleau-Ponty permite compreender a distinção com base em uma individuação fenomenológica, estrutural e, por fim, carnal, a qual permite revelar tanto i) um fundo comum, uma existência partilhada entre todos os seres, e ii) uma singularidade humana em seu modo de ser. Primeiramente, a *comunidade* depende desta propriedade ou princípio de diferenciação. *Arché* não dogmática, mas baseada no fato de que todos possuem ou mesmo *são* corpos, corpos que são intencionais e vividos, *Leiben* (na denominação de Husserl), *chair* (na reformulação inteiramente original de Merleau-Ponty). O corpo possui sua agência no *logos*, é carne, apenas através de seu caráter diferencial. De modo que, em segundo lugar, a *diferença* repousa no modo como o corpo humano se articula na linguagem e nas formas linguísticas, dando à luz à referencialidade. A transição está nas valências distintivas que, na percepção, coordenam uma relação de sentido que poderíamos denominar “presencial” e da qual todos os sistemas de sinais animais comungam de algum modo, em relação às equi-valências estruturais que estabelecem um tipo de “ausência”, proveniente da linguagem humana. Neste sentido, seria possível inclusive denominar os humanos como *animais referenciais* (não apenas referenciais, mas *também* referenciais).

Para Merleau-Ponty, o corpo ou a carne é um *princípio fenomenológico de diferenciação* responsável pela realidade (em geral, e pela humana, em particular). No fim, tal humanismo emerge do corpo tal como é vivido de modo particular, tal como se individua - no caso humano, com suas formas e transponibilidade próprias. Trata-se de uma posição moderada que culmina com o humano e sua “negatividade natural” (Merleau-Ponty, 1995, 280), a qual não depende de uma posição subjetiva prévia, seja reflexiva ou, mesmo, pré-reflexiva, que faria com que a fenomenologia imediatamente ascenda à humanidade.

Iniciamos com as críticas à recuperação da *Urdoxa* fenomenológica para advogar tal posição. Ela inevi-

⁵ Filon usa a mesma palavra para “a força que guia o mundo” e para “a fala divina revelada”, correspondentes ao discurso interno ou silencioso e ao discurso proferido ou iterado, e “é esse duplo sentido que forma a essência da noção Logos” (Bréhier, 1908, p. 101. cf. pp. 106; 232).



tavelmente contrabandearia a consciência e, na mesma feita, a consciência humana para o centro de todo o processo. Como repaginação do “bom senso” kantiano, afiançaria uma partilha, mas da qual outros entes ficam de fora. Tal *Urdoxa* permite a abertura ao mundo, mas faz dele mundo somente humano. Porém esta posição, bem avaliada, não resgataria aquele bom senso que ainda articula, para Husserl, subjetividade e objetividade. O termo sem dúvida é repleto de controvérsias e não é à toa que Merleau-Ponty prefere falar em “fé perceptiva” em *O Visível e o Invisível*, e não *Urdoxa*, quando, ao invés de comentar Husserl, escreve sua própria e última (porque inacabada) obra. A ausência do “originário”, do prefixo *Ur-*, não é gratuita, mas auxilia a dar a medida desta sua última filosofia. Não há nesta *foi perceptive* uma inclinação ou direção única, que todos nós possuiríamos de partida, pois, como vimos, a percepção se define pela diferenciação e, nela, não há ainda a distinção entre o mesmo e o outro. Esta é uma propriedade da linguagem, a qual, ademais, também provém de processos de diferenciação que jamais são superados em prol de idealidades ou significações puras.

Merleau-Ponty dizia mesmo, em *O Visível e o Invisível*, que o único modo de “apreciar o humanismo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 221) é compreender a linguagem e precisamente o que ela faz, ao invés de focar apenas no corpo, que, sem dúvida, prossegue como tema imprescindível. Apenas assim seríamos capazes de compreender o humano “interior” (1964, p. 221), objeto de um humanismo que, nessa medida, não seria antropocêntrico.

Referências

- Andrade, A. D. de. *Nas Margens da Presença: a questão do Logos em Merleau-Ponty*. Prefácio de Renaud Barbaras. São Carlos & Rio de Janeiro: EdUFSCar & EdUERJ, 2024, 324 pp.
- Benveniste, É. (1966) *Problèmes de linguistique générale I*. Paris: Gallimard.
- Bimbebet, É. (2004). *Nature et Humanité : le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- Bréhier, É. (1908). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Vrin.
- Colonna, F. (2014) *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*. Paris: Ed. Hermann.
- Deleuze, G. (1968) *Différence et répétition*. Paris, PUF.
- Deleuze, G; Guattari, F. (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Goldstein, K. (1995) *The organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*. New York: Zone Books.
- Guillaume, P. (1963) *Manual de Psicologia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Levinas, E. (1987) *Hors Sujet*. Paris: Fata Morgana.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960) *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964) *Le visible et le invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1967) *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1968) *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969) *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995) *La nature: notes de cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Saussure, F. de. (1995) *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot.

Recebido em 23.08.2024 – Primeira Decisão Editorial em 03.10.2024 – Aceito em 06.12.2024



VIBRANDO O CONTORNO DAS COISAS: VISÃO E CRIAÇÃO EM MERLEAU-PONTY

10.62506/phs.v6i2.251

Vibrating the contour of things: vision and creation in Merleau-Ponty
Vibrar el contorno de las cosas: visión y creación en Merleau-Ponty

AMAURI CARBONI BITENCOURT*

Vibrar el Contorno de las Cosas: Visión y Creación en Merleau-Ponty

Resumo: O presente texto tem como objetivo o de investigar a questão da visão e da criação artística na filosofia de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Este autor mostra que, não sendo apenas um ato unilateral, ocorre na visão algo muito significativo: percebemos que ao olhar para um objeto, este também nos olha. Reconhecemos, então, que há uma reversibilidade da visão. Assim, ao mesmo tempo em que vê as coisas o vidente percebe que é olhado por elas. Esta ação ambígua do olhar – ver e ser visto - é vivenciado como criação pelo artista. Não é uma experiência apenas do pintor, mas também do poeta, do escritor, do músico, do escultor e de todo aquele que prestar atenção na percepção do novo e original que surgem a todo momento diante de si, fazendo vibrar o contorno das coisas. Para desenvolver nosso estudo investigaremos os escritos de Merleau-Ponty em que trata sobre esse tema, especialmente a obra inacabada O visível e o invisível, além de recorrer aos relatos de alguns artistas. Ao final, procuraremos concluir que a experiência criativa permite-nos perceber a reversibilidade do olhar, o qual é paradoxal, enigmático e que não cessa de interrogar a nossa condição de ser no mundo.

Palavras-Chave: Reversibilidade; Criação Artística; Visível e Invisível; Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

Abstract: The present text aims to investigate the issue of vision and artistic creation in the philosophy of Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). This author shows that, not being just a unilateral act, something very significant happens in vision: we realize that when we look at an object, it also looks at us. We recognize, then, that there is a reversibility of vision. Thus, at the same time as the seer sees things, he realizes that he is being looked at by them. This ambiguous action of the gaze – seeing and being seen - is experienced as a creation by the artist. It is not just an experience for the painter, but also for the poet, the writer, the musician, the sculptor and anyone who pays attention to the perception of the new and original that emerges every moment in front of you, making the contours of things vibrate. To develop our study, we will investigate Merleau-Ponty's writings in which he deals with this topic, especially the unfinished work The Visible and the Invisible, in addition to resorting to the reports of some artists. In the end, we will seek to conclude that the creative experience allows us to understand the reversibility of the gaze, which is paradoxical, enigmatic and which never ceases to question our condition of being in the world.

Keywords: Reversibility; Artistic Creation; Visible and Invisible; Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

Resumen: El presente texto tiene como objetivo investigar la cuestión de la visión y la creación artística en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Este autor muestra que, no siendo sólo un acto unilateral, algo muy significativo ocurre en la visión: nos damos cuenta de que cuando miramos un objeto, él también nos mira. Reconocemos, entonces, que hay una reversibilidad de la visión. Así, al mismo tiempo que el vidente ve las cosas, se da cuenta de que ellas lo miran. Esta acción ambigua de la mirada –ver y ser visto - se experimenta como una creación del artista. No es sólo una experiencia para el pintor, sino también para el poeta, el escritor, el músico, el escultor y cualquiera que preste atención a la percepción de lo nuevo y original que emerge cada momento frente a ti, haciendo vibrar los contornos de las cosas. Para desarrollar nuestro estudio, indagaremos en los escritos de Merleau-Ponty en los que se ocupa este tema, especialmente la obra inacabada Lo visible y lo invisible, además de utilizar los relatos de algunos artistas. Al final, buscaremos concluir que la experiencia creativa permite comprender la reversibilidad de la mirada, que es paradójica, enigmática y que no deja de cuestionar nuestra condición de estar en el mundo.

Palabras clave: Reversibilidad; Creación Artística; Visible e invisible; Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

* Instituto Federal Catarinense - Rio do Sul, IFC
- Rio do Sul. Email: artesamauri@hotmail.com.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2095-9609>



Introdução

“Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos” (Merleau-Ponty, 2003, p. 15). É assim que Merleau-Ponty inicia o primeiro capítulo de seu livro, inacabado, *O visível e o invisível*. Parece ser uma fórmula simples, básica, e que traria a ideia de como o mundo funciona aos olhos do vidente. Penetraríamos, contudo, “num labirinto de dificuldades e contradições” (Merleau-Ponty, 2003, p. 15) se fôssemos questionar “as coisas”, “o ver” e “o mundo”. Neste caso, parece haver algo mais complexo e profundo que o simples fato de vermos, sejam as coisas, seja o mundo. No segundo parágrafo, ele afirma que “[a]o mesmo tempo é verdade que o mundo é o que vemos e que, contudo, precisamos aprender a vê-lo” (Merleau-Ponty, 2003, p. 16). Mais do que aprender a ver o mundo, precisamos reaprender a vê-lo¹. Isto implica em olhar o mundo como que pela primeira vez, como se estivéssemos nascendo a todo instante. Ademais, parece que somos apenas agentes ativos no fato de olhar, mas “[s]ão as próprias coisas, do fundo do seu silêncio, que deseja conduzir à expressão” (Merleau-Ponty, 2003, p. 16). Com isso, Merleau-Ponty nos insere a dinâmica do olhar: mais do que uma visão unilateral, ocorre nesse ato, algo muito mais significativo: percebemos que ao olhar para algo, este algo também nos olha. Reconhecemos, então, que há uma reversibilidade da visão. Ora, se “é acima da própria percepção que precisamos procurar a garantia e o sentido de sua função ontológica” (Merleau-Ponty, 2003, p. 18), então, cremos ser necessário investigarmos a questão da reversibilidade do olhar e os desdobramentos advindos dela.

Na obra *O visível e o invisível* Merleau-Ponty (2003, 20) diz que “[...] meus movimentos e de meus olhos fazem vibrar o mundo [...]”, que não está no campo da representação, mas são “pré-coisas”, que habitam o mundo primordial, o nascimento das coisas querendo vir à expressão. É neste lugar que muitos artistas “se instalaram” para criar suas obras. Paul Cézanne é o pintor que mostra ao filósofo não apenas as coisas, mas o “movimento da percepção” do mundo, a vibração das coisas querendo se mostrar, o qual podemos chamar de “percepção originária”. Esta “percepção originária” é a expressão do artista. Assim, a arte possibilita habitar o dentro e o fora, o avesso e o direito, o visível e o invisível, que para Merleau-Ponty, não são polos opostos, mas que fazem parte de um mesmo fenômeno. É dentro deste contexto que aparecem as noções de Ser bruto e Espírito Selvagem.

O Ser é bruto, pois é anterior à toda reflexão e análise, que ainda não foi classificado e rotulado; e o Espírito é selvagem, pois ainda não foi “domesticado” ou capturado. O Ser se mostra em partes, em perfis, semelhante às obras de arte que não conseguem expressar o todo do mundo visível, mas são recortes da percepção do artista. Assim, a pintura e a literatura são maneiras que Merleau-Ponty encontrou para falar do Ser. É dentro desta perspectiva que escreve Chauí (2002, p. 166):

A pintura revela que a experiência de pintar é experimentar o que em nós se vê quando vemos. [...] Experiência: algo age em nós quando agimos, como se fôssemos agidos no instante mesmo em que somos agentes. A obra de arte é a chave do enigma da experiência e do espírito e, desta maneira, ensina à filosofia a filosofar, ensinando-lhe a reversibilidade entre atividade e passividade, que a tradição julgava opostas. Através da arte podemos aceder a este mundo enigmático que a nossa percepção detecta na natureza.

Na experiência artística, Merleau-Ponty afirma que o vidente também sofre, “por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-se olhado pelas coisas, daí, minha atividade ser identicamente passividade [...]” (Merleau-Ponty, 2003, p. 135). De fato, todo objeto que olhamos lança sobre nós um olhar, interroga-nos, nos faz sentir que não somos os únicos agentes da ação. Assim, ao mesmo tempo em que agimos sofremos também a ação inversa. Então, correlativamente, entre olhar e ser visto, a visibilidade se dá entre um vidente e um visível. A visão não é a ação unilateral do olho para o objeto, aquilo que acontece de dentro para fora, do interior do vidente para o exterior do mundo visível, mas também ocorre pela conjuntura de “ser visto por ele, existir nele, emigrar para ele, ser seduzido, capturado, alienado pelo fantasma de sorte que vidente e visível” – bem como o espectador e a obra, ou o pintor e as coisas – “se mutuam reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto” (Merleau-Ponty, 2003, p. 135).

Isso acontece porque somos carne, porque o mundo inteiro é carne. “Se pudermos mostrar que a carne é uma noção última”, explica-nos Merleau-Ponty, “que não é a união ou composição de duas substâncias”, não é matéria, não é espírito, “mas pensável de *per se*, se há uma relação do visível consigo mesmo que me atravessa e me transforma em vidente, este círculo que não faço mas que me faz, este enrolamento do visível no visível”, que me leva a pensar que sou um agente entre tantos outros parecidos, “pode atravessar e animar tanto os outros corpos como o meu” (Merleau-Ponty, 2003, p. 136-137).

Meu corpo e o mundo visível são projetos dessa mesma carne que não são “corpúsculos de ser que se

¹ Este tema central já aparece na *Fenomenologia da Percepção*.



adicionariam ou se continuariam para formarem os seres” (Merleau-Ponty, 2003, p. 135). Ademais, “a carne (a do mundo² e a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma” (Merleau-Ponty, 2003, p. 142). Se pude compreender como nasce em mim a abertura, a reversibilidade entre o visível e o invisível, “como o visível que está acolá é simultaneamente minha paisagem”, então, “com mais razão posso compreender que alhures ele também se fecha sobre si mesmo, e que haja outras paisagens além da minha” (Merleau-Ponty, 2003, p. 137). Em outra passagem, Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 2003, p. 142-143) aprofunda a questão da carnalidade:

O que chamamos carne, essa massa interiormente trabalhada, não tem, portanto, nome em filosofia alguma. Meio formador do objeto e do sujeito, não é um átomo de ser, o em si duro que reside num lugar e num momento únicos: pode-se perfeitamente dizer do meu corpo que ele não está *alhures*, mas não dizer que ele esteja aqui e agora, no sentido dos objetos; no entanto, minha visão não os sobrevoa, ela não é o ser que é todo saber, pois tem a sua inércia e seus vínculos, dela.

Em sua descrição sobre a questão da carnalidade, prossegue Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 2003, p. 143): “é preciso pensar a carne, não a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas, dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral”. A carne é o Ser de indivisão, não pensado como algo maciço, sólido e fechado, mas um Ser de porosidade, esburacado, que contém o dentro e o fora, o direito e o avesso, zonas claras e opacas³...

Minha carne e a do mundo comportam, portanto, zonas claras, focos de luzes em torno dos quais giram suas zonas opacas; a visibilidade primeira, a dos *quale* e das coisas não subsiste sem uma visibilidade segunda, a das linhas de força e das dimensões, a carne maciça sem uma carne sutil, o corpo momentâneo, sem um corpo glorioso. (Merleau-Ponty, 2003, p. 144)

A noção essencial para a filosofia que Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 2003, p. 234) pretende fazer é a de carne como “sensível no duplo sentido daquilo que sentimos e daquilo que sente”. A minha própria carne, por sua vez, “é um dos sensíveis no qual se faz uma inscrição de todos os outros, sensível pivô do qual participam todos os demais, sensível-chave, sensível dimensional” (Merleau-Ponty, 2003, p. 234). A minha carne, ou o meu corpo, “é, no mais alto grau, aquilo que qualquer coisa é: um *isto dimensional*” (Merleau-Ponty, 2003, p. 234). Um “isto⁴” que não se consegue definir ou mensurar de fato, cujo entrelaçamento com a carne do mundo e com a carne de outrem acontece por generalidade e mútua imbricação (*empiètement*). Ademais, “meu corpo não é somente um percebido entre os percebidos, mede-os a todos, *Nullpunkt* [ponto nulo] de todas as dimensões do mundo” (Merleau-Ponty, 2003, p. 225).

Sendo um dos sensíveis do mundo, meu corpo habita o “entre” do dentro e do fora, do visível e do invisível. É nesse lugar que o artista se instala para elaborar suas criações. Em outras palavras: o artista faz vibrar o contorno das coisas querendo se mostrar ao mundo. Vale lembrar que não é um ato apenas dele, mas há algo que se instala na sua ação criativa o qual Merleau-Ponty chama de passividade. Assim há uma atividade que contém uma passividade. Disso trataremos mais adiante. Tratemos, antes, de aprofundar a reversibilidade do olhar.

Habitando o “entre” do dentro e do fora, do visível e do invisível

De acordo com Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 2004a, p. 35), quando estou em um avião e vejo o e claro que se forma entre as árvores próximas, e as distantes, ou quando observo a escamoteação das coisas umas pelas outras, que a técnica da perspectiva define, considera ele: “essas duas vistas são muito explícitas e não [me] suscitam questão alguma” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 35). O enigma da visão está na ligação entre suas partes. Ao ver diferentes coisas disputarem meu olhar, como se todas elas fossem apenas figuras e não fundo – porque todas aparecem ao mesmo tempo – vejo algo entre elas que não sei direito o que é, e que esta *Gestalt*, entrementes, apresenta-se ainda em formação, de forma selvagem, bruta, como um todo indivisível, e que ainda não fora refletida. Eu sentiria, no entanto, dificuldades de dizer onde exatamente cada parte se localiza. Para representar essa rivalidade na tela, o pintor tem que imprimir uma cena de tal maneira que estivesse passeando por entre os objetos pintados⁵.

2 “A carne do mundo não é explicada pela carne do corpo, ou esta pela negatividade ou pelo si que a habita – os três fenômenos são simultâneos” (Merleau-Ponty, 2003, p. 227). Contudo, “é através da carne do mundo que se pode, enfim, compreender o próprio corpo” (Merleau-Ponty, 2003, p. 227).

3 Escreve Manoel de Barros (2013, p. 278): “Há frases que se iluminam pelo opaco”.

4 Em *Água viva*, Clarice Lispector (1998, p. 74) escreve que “vou te dizer uma coisa: não sei pintar nem melhor nem pior do que faço. Eu pinto um ‘isto’. E escrevo um ‘isto’”. Em outro trecho afirma: “o que te escrevo é um ‘isto’. Não vai parar: continua” (Lispector, 1998, p. 95). O “isto” é utilizado pela autora para designar algo que não pode ser dito plenamente, mas que se insinua no próprio movimento criativo. De alguma forma, tanto o autor quanto o leitor percebem a existência deste algo que escapa à objetivação.

5 Ao falar do seu processo criativo e do observador, o pintor Francis Bacon enuncia: “gostaria que meus quadros dessem a impressão de que um ser humano passou entre eles, como uma lesma, deixando um rastro da presença humana e um traço dos acontecimentos passados, tal como a lesma deixa seu sulco. Creio que todo o processo desse tipo de forma elíptica depende da execução do detalhe e de como as formas são refeitas



A noção de reversibilidade está naquilo que Merleau-Ponty aponta como enigma, aquilo que liga diferentes partes de um mesmo mundo, fazem parte da mesma carne, e que ainda não foi cristalizado pela cultura. Sabemos que há algo entre as diversas coisas, contudo, não temos como objetivar o mundo percebido em seu momento de formação: só fazemos isso *a posteriori*. De toda sorte, a reversibilidade acontece porque há no próprio visível uma profundidade que permite ver o invisível. Este emblema nos é familiar e temos dificuldades em descrevê-lo, tal qual Agostinho ao falar do tempo⁶. Para entendermos melhor o tema em questão, a nota de trabalho de *O invisível e o invisível* (Merleau-Ponty, 2003, p. 237) esclarece:

Reversibilidade: o dedo da luva que se põe do avesso – Não há necessidade de um espectador que esteja *dos dois lados*. Basta que, de um lado, eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um por meio do outro (dupla ‘representação’ de um ponto ou plano do campo) o quiasma é isto: a reversibilidade –
Prossigue Merleau-Ponty (2003, p. 237):

É somente através dela que há passagem do ‘Para Si’ ao Para Outrem – Na realidade, não existimos nem eu nem o outro como positivos, subjetividades positivas. São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer – e ambos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do Ser.

O Para Si e o Para Outrem não existem como entidades autônomas, pois eles são o verso e o reverso um do outro. O que há é aquilo que margeia, que bordeia o Ser, como uma estrutura que nunca se mostra frontalmente. Porém, o que conseguimos, de fato, é vislumbrar algo em formação, meio escondido, que se oferece ao olhar por dentro: de tal forma que o espectador passa, assim, a ter uma experiência do Ser Bruto e do Espírito Selvagem. Vale ressaltar que não é uma experiência que um espectador absoluto teria – plena e absoluta do Ser –, mas um desdobrar de fenômenos visíveis que traz consigo outros visíveis latentes (invisíveis). É na fronteira entre o visível e o invisível que o olhar percebe que há algo ali que ele não consegue compreender completamente, mas sabe, de alguma forma, que um todo indivisível se insinua, cuja clareza ainda não está escancarada. O que vale salientar é que Merleau-Ponty (2003, p. 173) concebe o Ser de indivisão como sendo uma espécie de “pré-conhecimento, um pré-sentido, um saber silencioso”, uma espécie de “grandeza antes da medida”, que o mundo humano ainda não cristalizou. Aquilo que se apresenta como Ser de indivisão tem, na terminologia merleau-pontyana, o correlato de carne, Ser Vertical, Ser Bruto. O essencial, para Merleau-Ponty (2003, p. 192) é descrever a carne como “o Ser vertical ou selvagem como este ambiente pré-espiritual sem o qual nada é pensável, nem mesmo o espírito, e pelo qual nos interpenetramos uns nos outros, e nós próprios em nós para possuímos o *nosso tempo*”. Desta forma, por que somos feitos do mesmo tecido, do mesmo estofo, é que podemos dizer que somos seres intersubjetivos. Ou seja, não há uma ação nossa que não afete o mundo de outrem. Ele e nós habitamos um mesmo mundo e sofremos as mútuas interferências, quer de pontos parecidos e harmoniosos, quer de situações estranhas e obscuras. Há, assim, algo em outrem que não conseguimos alcançar: outrem está mais além do que aquilo que projetamos sobre ele.

É no interior do próprio visível que a expressão se mostra bruta e não lapidada. É criativa no sentido de ir fazendo-se quase por conta própria: exigindo, entretanto, o trabalho do pintor. Não é, entretanto, um atividade centrada apenas nas intenções dele próprio, mas é mergulhando⁷ no invisível do visível que ele ressurgem, liberta-se, renasce, como se tudo o que tivesse dito antes tivesse que ser dito de outra forma. Ora, não vemos relatos de escritores e artistas que sentiam que a arte tomava um curso meio autônomo⁸ após iniciarem seus trabalhos?

O escritor brasileiro, João Cabral de Melo Neto (2007, p. 704), por exemplo, discorre sobre a inspiração e o trabalho criativo:

[...] o ato de escrever o poema, que neles se limita quase ao ato de registrar a voz que os surpreende, é um ato mínimo, rápido, em que o poeta se apaga para melhor ouvir a voz descida, se faz passivo para que, na captura, não se derrame de todo esse pássaro fluido.

O poeta Mário Quintana (2007, p. 735), por sua vez, falou sobre a obra de Balzac:

ou colocadas levemente fora de foco para introduzir os traços da memória” (Bacon, 1999, p. 633). Em certo sentido, Bacon já aponta para a importância do espectador na retomada da obra de arte.

⁶ Isso nos faz lembrar da inquietação de Agostinho em relação ao tempo, comentada, aliás, por Merleau-Ponty (2003, p. 15) no início do primeiro capítulo de *O visível e o invisível*: “Agostinho dizia do tempo, que este é perfeitamente familiar a cada um, mas que nenhum de nós é capaz de explicar aos outros.”

⁷ “Ao mergulhar no mundo percebido, longe de termos estreitado nosso horizonte e de nos termos limitado ao pedregulho ou à água, encontramos os meios de contemplar as obras de arte da palavra e da cultura em sua autonomia e em sua riqueza originais” (Merleau-Ponty, 2004b, p. 65-66).

⁸ “Alto lá, meu livrinho! Devagar! Calma agora! Chegamos ao fim da jornada, e você ainda quer galopar adiante, sem controle, transpor a página derradeira, como se o seu serviço já não estivesse feito” (Marcial citado por Giannetti, 2008, p. 358). Em sua obra *Epigrammaton*, século I d.C., Marcus Valério Marcial já apontava para autonomia do texto ao ser escrito. Paulo Leminski, em um poema chamado *Desencontrários*, escreve sobre a “autonomia” da escrita: “Mandei a palavra rimar,/ ela não me obedeceu./ Falou em mar, em céu, em rosa,/ em grego, em silêncio, em prosa./ Parecia fora de si,/ a sílaba silenciosa” (Weintraub, 2006, p. 35).



Balzac inicia as histórias de um jeito que já no seu tempo devia ser sovadíssimo e, lá pelas tantas, dava-lhe de fazer umas digressões que ninguém conseguia acompanhar até o fim, exatamente por serem infindáveis. Bastava, porém, que o autor cedesse o papel a seus protagonistas e logo surgia diante de nossos olhos... um romance? Não. Mas o próprio mundo dos homens, fremente e palpitando a vida até hoje.

De fato, o artista precisa estar “em trabalho” para que a criação vá acontecendo, para que o fogo se acenda - a inspiração surja - e o procedimento pegue fogo, tornando possível a criação de um novo visível. No último tópico deste capítulo voltaremos a tratar a questão da passividade na criação. Por ora, é importante ressaltar que o artista aprende com a própria arte. De alguma forma, ele se impressiona com o resultado obtido após emergir do subsolo em que estava ao se aventurar na elaboração da obra. Afinal, ela torna-se maior que as intenções prévias dele mesmo.

E se o escritor pretende produzir obras que sejam experiências que desencadearão nas consciências dos leitores a profundidade do mundo da vida, que possam fazê-los adentrar em outros lugares que ainda não eram seus, então, a sua escrita deve mostrar um impensável. Entende-se por impensado aquilo que ainda não foi pensado pelo escritor. É assim que ele mostra, entre um signo e outro, o silêncio, o intervalo entre as palavras, que agarra o leitor, entrelaça-se com este, envolvendo-o num mundo novo e original. De forma semelhante se dá o processo criativo do pintor, do músico, do escultor, do dançarino... O pintor, por exemplo, ao buscar a expressão pela gênese da natureza - pela raiz do mundo - tenta dar conta do Ser Bruto e do Espírito Selvagem, que se oferece confusamente ao seu olhar. Por isso, Cézanne dizia “atacar” por todos os lados a tela: sua pintura ia se fazendo em todos os pontos da tela, de tal modo que não lhe aparecia bem definido o que fosse figura e o que fosse fundo. Sobre isso, escreve Chauí (2002, p. 154):

Ser Bruto e Espírito Selvagem estão entrelaçados, abraçados e enlaçados: o invisível permite o trabalho de criação do visível, o indizível, o do dizível, o impensável, o do pensável. Merleau-Ponty fala numa visão, numa fala e num pensar instituintes que empregam o instituído - a cultura - para fazer surgir o jamais visto, jamais dito, jamais pensado - a obra. O Ser Bruto era o que Cézanne desejava pintar quando dizia dirigir-se “à fonte impalpável da sensação” porque “a Natureza está no interior”. “Fonte impalpável”, o Ser Bruto é o originário, não como algo que se desejaria repetir ou ao qual se desejaria regressar, mas a origem como o aqui e agora que sustenta, pelo avesso, toda forma de expressão.

Junto ao Ser Bruto e Espírito Selvagem, bem como na aventura do artista ao pintar sua obra, é que percebemos a reversibilidade. Fato que aparece não só entre o vidente e o visível, mas também entre a mão que toca e a tocante, ou entre o verso e o reverso do olhar que esposa as coisas visíveis e tangíveis. A reversibilidade da visão, por exemplo é observada em *A ronda noturna*, de Rembrandt. Vemos nesta obra o avesso da mão do capitão a partir de sua sombra. Só a vemos porque somos espectadores de um mesmo mundo visível que possui espessura. Em todo caso, o espectador, mesmo vindo de um lado - o exterior -, percebe também o outro lado - o dentro -. Ver apenas do exterior é apreender apenas um perfil do objeto. Ele deve olhar, todavia, como que se estivesse também do lado de dentro. Mais do que isso, deve habitar a dobra entre o visível e o invisível, ou o “entre”⁹, o dentro e o fora. É nessa dobra que podemos perceber a fissão¹⁰ e a segregação do Ser.

Sobre a visão e o tangível, podemos, aqui, citar a passagem de Schilder no espelho¹¹, mostrada por Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 2004a, p. 22-23) em *O olho e o espírito*: “Schilder observa 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”.

Somente posso sentir a imbricação (empiètement) e a reversibilidade da visão e do visível, com o tangível, porque não há muita diferença entre o que vejo, o que é visto e o que sinto. Se posso sentir a textura na visão do espelho é devido ao fato de que “o fantasma do espelho puxa para fora minha carne, e ao mesmo tempo todo o invisível de meu corpo pode investir os outros corpos que vejo” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 23). Se consigo experimentar este fenômeno do espelho é porque esta ambiguidade também me permite considerar que há um ponto onde acontece a reversibilidade do visível e o invisível. Para melhor entenderemos este fato, voltemos nossa atenção para a análise da luva que Merleau-Ponty faz - e que citamos anteriormente -, do dentro e do fora, do avesso e do direito. Mais especificamente, afirma Merleau-Ponty (2003, p. 237):

9 “Não há que escolher *entre* o que vemos (com sua consequência exclusiva num discurso que o fixa, a saber, a tautologia) e o que nos olha (com seu embargo exclusivo no discurso que o fixa, a saber: a crença). Há apenas que se inquietar com o *entre*” (Didi-Huberman, 1998, p. 77).

10 “A visão [...] é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro à fissão do Ser, ao término da qual somente me fecho sobre mim” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 42). Sobre isso escreve Chauí (2002, p. 162-3): “Ao fazer falar a experiência como *fissão no Ser*, Merleau-Ponty leva-nos de volta ao recinto da encarnação, abandonando aquela maneira desenvolta com a qual a filosofia julgava poder explicá-la, perdendo-a. Doravante, não se trata, em primeiro lugar, de explicar a experiência, mas de decifrá-la nela mesma, e não se trata, em segundo lugar, de separar-se dela para compreendê-la. Somos levados ao recinto da experiência pelas artes, cujo trabalho é a iniciação que nos ensina a decifrar a *fissão no Ser*. [...] como divisão no interior da indivisão: a experiência se efetua como aquele momento no qual um visível (o corpo do pintor) se faz vidente sem sair da visibilidade [...]”. Enfim, fissão é a experiência que não separa.

11 Sobre o fenômeno da duplicação do visível através do espelho - ou pela visão indireta das coisas -, muitos pintores o abordaram em diversas obras clássicas. Basta ver o *Casal Adorfini*, de Van Eyck, ou o espelho enigmático da obra *As meninas*, de Velásquez. No primeiro exemplo, a pintura mostra bem que a imagem que o espelho reflete é realmente a do casal sendo pintada. Já no segundo caso, não temos como verificar, ao certo, se o casal que está aparecendo no retângulo retratado no meio da obra é um espelho refletindo o que está sendo pintado, ou se se trata apenas um quadro pendurado na parede. Velásquez torna esse detalhe ambíguo ao nosso olhar, dividindo a opinião dos comentadores da obra.



Dado somente o eixo – a ponta do dedo da luva é o nada, - mas nada que se pode pôr do avesso e onde então se veem *coisas* – O único ‘local’ onde o negativo pode existir verdadeiramente, é a dobra, a aplicação um ao outro do interior e do exterior, o ponto de virada –

O nada¹² aparece como o outro lado do Ser, como o negativo, a outra face do positivo, que, por uma espécie de quiasma, permite ligar ambas as partes; mas, um ligar que contém buracos, lacunas, brechas, cavidades, vazios. O quiasma eu-mundo e eu-outrem, em analogia, é “realizado pelo desdobramento do meu corpo em fora e dentro, – e o desdobramento das coisas (seu fora e seu dentro)” (Merleau-Ponty, 2003, p. 237). Ademais, “são estes 2 desdobramentos que possibilitam: a inserção do mundo entre as duas faces de cada coisa e o mundo” (Merleau-Ponty, 2003, p. 237). Não estamos nos reportando a um antropocentrismo, mas ao estudar os dois lados da luva – o dentro e o fora, devemos encontrar a “estrutura do ser” (Merleau-Ponty, 2003, p. 237). Merleau-Ponty não vê o Ser como positivo e o nada como negativo – como fez Sartre –, mas ambos são como os dois lados de uma mesma moeda: pertencem, portanto, a mesma estrutura do Ser.

A passividade na experiência criativa

O quiasma me projeta para um conhecimento para além de mim, como puro agente, e do outro, como sendo exterior a mim, bem como me permite perceber o ser e o nada como fazendo parte de uma única estrutura. Fornece-me, também, a ideia de que pertencemos a um mesmo mundo: que não é objetivo ou que haja apenas rivalidade de mim com outrem, mas algo como um “co-funcionamento”, de forma a percebermos que “funcionamos como um único corpo” (Merleau-Ponty, 2003, p. 200).

Merleau-Ponty (2003, p. 200) mostra que

o quiasma não é somente troca eu-[outrem] (as mensagens que recebe, é a mim que chegam, as mensagens que recebo é a ele que chegam), é também troca de mim e do mundo, do corpo fenomenal e do corpo “objetivo”, do que percebe e do percebido: o que começa com uma coisa termina com consciência da coisa, o que começa com “estado de consciência” termina como coisa.

A reversibilidade é a “animação interna” do visível, é o lugar onde podemos vivenciar a expressão no momento em que se faz gesto. Com ela percebemos que a pintura também está no corpo do pintor (e do espectador), como se eles estivessem infiltrados na obra, bem como a obra neles. “Em todas suas formas e em todas as partes, a expressão é sempre uma operação criadora e o expresso é sempre inseparável de um processo de criação” (Müller, 2001, p. 221). Lendo um texto, pintando, observando a natureza ou um quadro, a experiência da expressão se dá de maneira semelhante. Nesse processo expressivo, há uma passividade como um rastro que não pode ser alcançado, mas que possibilita a criação. Comenta Shepherdson

(2006, p. 121):

[...] na experiência do olhar, minha percepção é revelada em uma passividade fundamental – não uma passividade entendida como o familiar oposto de “atividade”, mantendo um dualismo simétrico e binário, mas outra, mais fundamental, uma passividade mais primordial, na base das quais ambas são possíveis: passividade e atividade.

O que aprendemos com Shepherdson, na esteira de Merleau-Ponty, é que a passividade, além de estar presente no procedimento criativo do artista, também aparece no olhar do espectador. Esta passividade fundamental atravessa toda e qualquer experiência humana, quer estejamos conscientes dela ou não. Afinal, somos passivos ao que dizemos, ao que vemos e ao que fazemos. Desta forma, não há um pensamento anterior que comanda a ação. “Nos atrás do pensamento está a verdade que é a do mundo”, afirma Clarice Lispector (1998, p. 85). Não há uma verdade lógica e linear, mas algo bruto e selvagem que está presente na atividade artística. Não sendo lógica e linear, a percepção que o artista experimenta na natureza torna-se, portanto, praticamente impossível dizê-la ou pintá-la objetivamente. Tampouco é da ordem do pensamento operativo. É de outro mote. Sua tarefa, por isso, não pode ser feita de maneira direta, mas indiretamente. É falando, pintando ou escrevendo o mundo em seu movimento

originário, como se tivesse compondo um mosaico de palavras ou de cores, que transforma o percebido em uma obra. Obviamente que as dificuldades são imensas e inúmeras, pois não são apenas as palavras e os aspectos picturais que devem aparecer, mas todos as nuances que se observa na natureza. Tarefa, diríamos, impossível, pois há algo que sempre escapa à percepção, ficando à margem daquilo que vemos ou sentimos. Percebemos, contudo, de alguma forma, que no percebido há muito mais coisas do que conseguimos captar.

É nesse ínterim entre aquilo que se mostra e que se ausenta, que aparece o quiasma, o verso e o reverso do olhar. “O quiasma, a reversibilidade”, nos diz Merleau-Ponty (2003, p. 238), “é a ideia de que toda percepção é forrada por uma contrapercepção [...] é ato de duas faces, não mais se sabe quem fala e quem escuta”. Não

¹² “Sobre o nada eu tenho profundidades” – escreve Manoel de Barros (2015, p. 125).



apenas isso, a reversibilidade está presente como algo que circula em torno de seu próprio eixo: “circularidade falar-escutar, ver- se visto, perceber-se percebido, (é ela que faz com que nos pareça que a percepção se realiza nas próprias coisas) – Atividade= passividade” (Merleau-Ponty, 2003, p. 238). Aqui, Merleau-Ponty relaciona a atividade como o outro lado, o avesso da passividade. Ménéasé, afirma também que

Se a passividade habita o movimento do pensamento, como o mundo habita o corpo, torna-se compreensível que a verdade de adequação, a verdade congruente com o definitivo, seja destituída para ser substituída por uma verdade emergente marcada pela modalidade da reversibilidade (Ménéasé, 2008, p. 237).

Somente podemos afirmar que a passividade está presente no movimento do pensamento se considerarmos este na fala, na operação de expressão, quando ele vai se formando como se não tivesse um norte pré-definido, de forma bruta e selvagem. Então ele faz- se nas coisas e é feito por elas, no momento presente, como um todo que se inscreve no mundo. Já a palavra escrita, se ela for refletida e analisada, ao contrário, torna-se instituição, é linguagem falada. A linguagem falante, criativa, se dá de maneira espontânea, como nas poesias de Michaux, Drummond ou nas de Manoel de Barros¹³, por exemplo, cuja significação está para além da própria palavra em sentido apofântico. A poesia elaborada por eles, e tantos outros, remetem-nos a um mundo inédito e estranho, inaugura a própria linguagem e inicia o leitor num outro lugar, fazendo vibrar seu lado de dentro. Parafrazeando Merleau-Ponty (2003, p. 207): “as palavras [do poeta] fazem-me falar e pensar porque criam em mim outro diferente de mim, um afastamento em relação a...”

Há também as escritas em prosa, onde percebemos semelhante elaboração de um inédito, cuja criação verificamos, também espontaneidade e passividade. Ao lermos alguns textos de Clarice Lispector, havemos de verificar essa nossa afirmação. Em uma nota introdutória ao livro *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*¹⁴, a autora diz: “este livro se pediu uma liberdade maior que tive medo de dar. Ele está muito acima de mim. Humildemente tentei escrevê-lo. Eu sou mais forte do que eu” (Lispector, 1999, p. 9).

No conto *O ovo e a galinha*, Clarice Lispector (1977, p. 81) fala da experiência da reversibilidade do olhar: “de manhã na cozinha sobre a mesa vejo o ovo. Olho o ovo com um só olhar”. Além desse olhar que se dirige ao ovo, este também lança o olhar sobre o vidente: “o ovo me vê. O ovo me idealiza? O ovo me medita? Não, o ovo apenas me vê” (Lispector, 1977, p. 81), considera a autora. Nesse trecho do texto, a autora chama a atenção para um olhar não analítico, mas que também, de alguma forma, mostra que somos olhados pelas coisas.

De maneira semelhante ao escritor, o pintor nos apresenta o todo indivisível, mostrando que a minha carne é similar à carne das coisas. “O grânulo da cor, o não-se-que que anima o contorno” (Merleau-Ponty, 2003, p. 193) da pintura de Cézanne, por exemplo, para Merleau-Ponty, é a própria carne. Esta carnalidade também pode ser verificada na ciência, “como nas experiências de Michotte”¹⁵ (Merleau-Ponty, 2003, p. 193) em que ele faz o retângulo rastejar.

O ato de ver como paradoxo

“O pintor vive na fascinação” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 22) em exprimir a sua relação com o mundo. Isso acontece porque o pintor se enlaça com as coisas, porque “suas ações mais próprias – os gestos, os traços de que só ele é capaz, e que serão revelação para os outros, porque não têm as mesmas carências que ele – parecem-lhe emanar das coisas mesmas, como o desenho das constelações” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 22). Parece que ele detém um saber e um imaginário e que os colocará na obra. O pensamento operatório – cristalizado – considera que sua criação seja uma comunicação de si com os dados do seu mundo vivido e pensado. Sabemos, contudo, pelo testemunho de vários pintores, que acontece algo de estranho e enigmático na elaboração da obra. O pintor, no entanto, é aquele que percebe que o mundo quer ser expresso. Sobre isso, afirma Merleau-Ponty:

13 O poeta Manoel de Barros (2013, p. 276-277), em *Uma didática da invenção*, destaca esta maneira de escrever criativa: “No descomeço era o verbo./ Só depois é que veio o delírio do verbo./ O delírio do verbo estava no começo, lá onde/ a criança diz: *Eu escuto a cor dos passarinhos.*/ A criança não sabe que o verbo escutar não funciona/ para cor, mas para som./ Então se a criança muda a função de um verbo, ele/ delira./ E pois./ Em poesia que é a voz de poeta, que é a voz de fazer/ nascimentos -/ O verbo tem que pegar delírio”.

14 Não é assombroso o fato de Clarice Lispector (1999, p. 11) iniciar um livro com uma vírgula, como se a narrativa já estivesse em curso? Parecendo dar prosseguimento em uma história, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* se inicia com “, estando tão ocupada, viera das compras de casa que a empregada fizera às pressas porque cada vez mais matava serviço, embora só viesse para deixar almoço e jantar prontos, [...]”. Outro aspecto importante é que o livro termina com dois pontos, como se história não terminasse ali, tal como o mundo que é inesgotável...

15 Sobre o interesse de Merleau-Ponty por Albert Michotte, recomendamos o artigo *Visão de causalidade: Merleau-Ponty em Michotte*, de Lester Embree. Em um dos trechos de seu artigo, Embree (2007, p. 223) escreve: “É uma das virtudes exemplares de Merleau-Ponty ter procurado aprender com cientistas experimentais, principalmente dos psicólogos da tendência gestaltista. Esse exemplo foi seguido, mais tarde, por colegas com respeito à Ciência Cognitiva, mas algum deles poderia desejar por mais consideração fenomenológica há algum tempo, como David Katz em relação à cor e ao tato, por exemplo. E, apenas a respeito de Michotte, existem títulos promissores após *La perception de la causalité* como *La perception de la fonction outil* (1951), *Perception et causation* (1955), e *Réflexions sur le rôle du langage dans l'analyse des organisations perceptives* (1959) que poderiam ter sido levados em consideração. Mas Merleau-Ponty parece se referir claramente apenas a *La perception de la causalité* e faz muito bem em *Structure et conflits de la conscience infantile*, mas se refere novamente mais significativamente em *A Natureza* e em *O Visível e o Invisível*.”



Entre ele e o visível, os papéis inevitavelmente se invertem. Por isso tantos pintores disseram que as coisas os olham, e disse André Marchand na esteira de Klee: “Numa floresta, várias vezes senti que não era eu que olhava a floresta. Certos dias, senti que eram as árvores que me olhavam, que me falavam [...] Eu estava ali, escutando [...] Penso que o pintor deve ser traspassado pelo universo e não querer traspassá-lo [...] espero estar interiormente submerso, sepultado. Pinto talvez para surgir” (Merleau-Ponty, 2004a, p. 22).

Assim, Merleau-Ponty nos mostra a reversibilidade do olhar experienciada pelo artista em seu processo criativo. Também conseguimos perceber, em muitos momentos da nossa experiência cotidiana, que os objetos nos comunicam. Alguns parecem estar cansados, outros riem de nossas ações, outros, ainda, querem dançar ao sabor do movimento do vento. Um detalhe importante na citação merleau-pontyana é a afirmação “pinto talvez para surgir”. Não basta apenas perceber o verso e o reverso do visível: há que se entrelaçar com ele de tal forma que haja necessidade da criação da obra para que se experiencie a liberdade.

Cumprir compreender que na ação perceptiva há uma espécie de reação-percepção da natureza. Os poetas sentiam isso acontecer e por diversas vezes expressaram-na em versos. Em um dos belos poemas de literatura brasileira, Mário Quintana (1997, p. 107) escreveu:

*Não sei
o que querem de mim essas árvores
essas velhas esquinas
para ficarem tão minhas só de as olhar um momento.*

Manoel de Barros também descreve esta mútua imbricação entre o homem e a natureza, cuja abertura se dá de maneira a ter uma melhor compreensão do mundo perceptivo. Escreve o poeta (Barros, 2013, p 266):

*Quando menino encompridava rios.
Andava devagar e escuro – meio formado em silêncio.
Queria ver a voz em que uma pedra fale.
Paisagens vadiavam no seu olho.
Seus cantos eram cheios de nascentes.
Pregava-se nas coisas quanto aromas.*

“O que vemos só vale – só vive – em nossos olhos pelo que nos olha”, escreveu Georges Didi-Huberman (1998, p. 29). Não apenas isso, “inelutável porém a cisão que separa dentro de nós o que vemos daquilo que nos olha”. O ato de ver, então, para Didi-Huberman (1998, p. 29), é um paradoxo que “só se manifesta ao abrir-se em dois”. Podemos experienciar o paradoxo da visão ao olharmos, por exemplo, uma pintura mostrando o horror da guerra, de Kathe Kollwitz. *Mortalidade infantil*, de 1925: nesta imagem, os traços expressam uma pessoa em estado de tristeza profunda, cuja atitude é de impotência perante a barbárie humana na guerra. Kollwitz explora a tragédia da perda através de uma mãe que em desespero segura nas mãos um caixão que faz crer tratar-se da morte de seu filho. Ao olharmos para essa xilogravura em preto e branco – o que acentua ainda mais os traços fortes e contundentes da cena –, entramos em contato com a nossa própria morte. Com e através dessa pintura, somos levados a pensar no sofrimento que sentimos e presenciemos diante de alguém que passa por esta tragédia humana. Afinal, sabemos que um dia iremos morrer e que também presenciaremos muitos dos nossos familiares e amigos passarem por tal situação. Este é um fato incontestável, mesmo por aqueles que acreditam existir vida pós-morte. Não é apenas a nossa própria morte e a morte de outrem que o quadro faz ver. É, sobretudo, a questão social da degradação da espécie humana que a obra nos escancara. A mãe que segura a morte parece querer entregar o sofrimento a nós num movimento que se desdobra em dois: como se, como espécies da raça humana, tivéssemos participação neste ato ou, por outro lado, querendo dividir a emoção arrebatadora que a vida lhe impõe. O drástico contraste das linhas verticais e horizontais, bem como o branco impresso em um fundo negro acentuam a ambiguidade que a obra faz ver. O quadro me olha “porque impõe em mim a imagem impossível de ver daquilo que me fará o igual e o semelhante desse corpo” (Didi-Huberman, 1998, p. 38), que em breve passará por uma experiência similar. Assim, diante da pintura, eu mesmo caio na angústia que a morte me traz. Talvez seja por conta disso que preferimos, na maior parte das vezes, obras coloridas e alegres ao invés de sombrias e tristes.



Daquilo que nos causa angústia queremos nos afastar. De qualquer forma, a pintura nos abre para um vazio existencial. Ela que nos olha, mostra nossa fragilidade diante da morte e do sofrimento, lançando-nos “à questão de saber (na verdade, de não saber) o que vem a ser [nosso¹⁶] próprio corpo, entre sua capacidade de fazer volume” (Didi-Huberman, 1998, p. 38), e experimentar a finitude como um horizonte possível da nossa existência.

Poderemos tentar preencher os buracos, “saturar a angústia que se abre em nós diante da [morte], e por isso mesmo nos abre em dois” (Didi-Huberman, 1998, p. 38). Seria isso possível? Será que podemos resolver o problema existencial da angústia que nos atravessa constantemente? “Ora, saturar a angústia não consiste senão em recalcar”, afirma Didi-Huberman (1998, p. 38). De alguma forma, ela se apresenta escancarada na obra. Ou melhor, a obra faz ver a nossa própria angústia.

Considerações finais

Em diferentes épocas, os pintores nos apresentaram objetos estranhos em suas pinturas, cujos emblemas nos fazem entrar em contato com a finitude de nossa existência. O objeto, por excelência, utilizado por eles para ilustrar que um dia também iremos morrer é, sobretudo, a caveira. Este símbolo nos adverte que tudo o que existe neste mundo é passageiro e fugaz. Um dos exemplos da utilização da caveira para mostrar a mortalidade humana é a pintura *As vaidades da vida humana*, de Harmen Steenwyck. Esta pintura do mestre holandês do século XVII é “cheia de referências à morte ao vazio da vida, e quanto mais a analisamos, mais ela parece um sermão visual baseado nos ensinamentos do livro do Eclesiastes, do Velho Testamento” (Cumming, 2010, p. 52). A pintura de Steenwyck apresenta vários objetos perturbadores que escancaram que o poder, a riqueza e as vaidades da vida humana um dia acabarão, pois, de fato, todos iremos deixar este mundo. Atualmente, pode ser que não olhemos o quadro com tamanha seriedade e estranheza. Na época, todavia, em que fora pintado, a sociedade holandesa passava por uma alta mortalidade infantil em que “morte por males que consideramos triviais e tratamento médico rudimentar para combater as doenças faziam da caveira de dentes à mostra uma realidade sempre presente” (Didi-Huberman, 1998, p. 38).

O que nos interessa, aqui, entretanto, não são as significações advindas da obra, mas perceber que ao olharmos determinada pintura – ou a natureza – sentimo-nos olhados por ela também. Entre esse olhar do vidente e do visível, há algo que escapa da nossa percepção e do nosso entendimento. Ou seja, não conseguimos abarcar todas as nuances e situações que permeiam o ato ambíguo do olhar.

Marcos Müller-Granzotto (2008, p. 12) faz uma reflexão que visa esclarecer o tema da reversibilidade em Merleau-Ponty:

[...] a reversibilidade é muito mais (ou muito menos) que o consórcio entre irmãos. Trata-se da paradoxal vivência de um negativo, de uma ausência, de um duplo errante. Não posso localizar esse negativo em lugar algum, nem dentro, nem fora, nem à frente ou atrás. Ainda assim posso experimentá-lo como uma sorte de descentramento, decaída do meu ser em um domínio de generalidade onde não há mais centro”.

Uma das melhores maneiras de percebermos o “negativo”, a “ausência” ou o “duplo errante”, é olhando uma obra de arte. Se de um lado não podemos “localizar” essas vivências, de outro, podemos experimentá-las, entrelaçando-nos com experiências de criação. No seio da invisibilidade, a partir do quadro, posso perceber, em certo sentido, a presença de uma esquizo. A arte não busca a reflexão em primeira instância, mas, antes de tudo, experimentar o novo, o inédito, o inaugural. Também lida com o que é estranho, que não se deixa objetivar, com o “selvagem”. A obra de arte, mais além de imprimir a imagem de um mundo percebido e pensado, mostra aquilo que faz mancha, quebrando, vazando e descentrando o nosso mundo ordenado e instituído.

Referências

- Bacon, F. (1999). “Entrevista, 1963”. In: H. B. Chipp (Org.). *Teorias da arte moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Barros, M. (2013). *Poesia completa*. São Paulo: LeYa.
- Barros, M. (2015). *Meu quintal é maior do que o mundo*: Antologia. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Chauí, M. S. (2002). *Experiência do pensamento – ensaios sobre a obra de Merleau- Ponty*. São Paulo: Martins Fontes.
- Cumming, R. (2010). *Arte em detalhes*. Trad. Maria da Anunciação Rodrigues. São Paulo: Publifolha.

16 Adaptamos para a primeira pessoa do plural.



- Didi-Huberman, G. (1998). *O que vemos, o que nos olha*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Embree, L. (2007). Visão de causalidade: Merleau-Ponty em Michotte. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 13 (2), p. 222-227. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672007000200006
- Lispector, C. (1998). *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Lispector, C. (1999). *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. São Paulo, Rocco.
- Lispector, C. (1977). "O ovo e a galinha". In *A Legião Estrangeira* (p. 81-84). São Paulo: Ática.
- Melo Neto, J. C. (2007). *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Ménasé, S. (2008). "Passividade e criação: pintura e abertura, a partir de Merleau-Ponty". Trad. Leandro N. Cardin. In: *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. (2004a). *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria E. Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify.
- Merleau-Ponty, M. (2004b). *Conversas: 1948*. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes.
- Müller, M. J. (2001). *Merleau-Ponty acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Müller-Granzotto, M. J. (2008). Merleau-Ponty e Lacan a respeito do estranho. *Revista AdVerbum* 3 (1) Jan a Jul de 2008: pp. 3-17.
- Quintana, M (2007). *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Quintana, M. (1997). *Antologia poética*. Porto Alegre: L&PM.
- Sheperdson, C. (2006). Uma libra de carne: A leitura lacaniana d'O visível e o invisível. *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*. nº 36.
- Weintraub, F. (2006). *Poesia marginal*. São Paulo: Ática.

Recebido em 20.08.2024 – Primeira Decisão Editorial em 03.10.2024 – Aceito em 20.01.2025



CORPO E LINGUAGEM NA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

10.62506/phs.v6i2.252

Body and Language in Merleau-Ponty's Phenomenology

NILO RIBEIRO JUNIOR*

Cuerpo y Lenguaje en la Fenomenología de Merleau-Ponty

Resumo: A investigação tem como escopo refletir sobre a questão do corpo e da linguagem salientando-se a viva interação entre esses dois polos no âmbito do pensamento de Merleau-Ponty. Levar-se-á em conta o fato de que a intriga existente entre os escritos em torno da Fenomenologia da percepção (1945) como àqueles que constelam ao redor da ontologia indireta do Ser Vertical abordada na obra *O Visível e o invisível* (1961) e aos *Escritos Inéditos* (2013s), se revele profundamente instigante para uma inesgotável e renovada indagação a respeito da temática do corpo e da linguagem desde uma filosofia genuinamente encarnada. Nesse contexto, a categoria de expressão assume um divisor de águas no horizonte do pensamento do filósofo. Ela põe em questão qualquer equívoco de se associar corpo e linguagem à ideia da mera representação. Após apresentar os termos fundamentais que constelam em torno da categoria de corpo-próprio indissociável de uma autêntica existência carnal de sujeitos falantes, tratar-se-á de evidenciar a maneira como o filósofo coloca em xeque os limites da linguagem comum em prol do ineditismo do caráter diacrítico da linguagem que, doravante, lhe permite vincular a linguagem indireta à linguagem literária e estas à nova forma de fazer filosofia na contemporaneidade.

Palavras-chave: Corpo; Linguagem; Fenomenologia; Literatura; Ontologia.

Abstract: The research aims to reflect on the question of the body and language, highlighting the lively interaction between these two poles in Merleau-Ponty's thought. It will take into account the fact that the intrigue between the writings around the *Phenomenology of Perception* (1945) and those around the indirect ontology of Vertical Being addressed in *The Visible and the Invisible* (1961) and the *Unpublished Writings* (2013s), proves to be deeply instigating for an inexhaustible and renewed inquiry into the theme of the body and language from a genuinely embodied philosophy. In this context, the category of expression is a watershed in the philosopher's thinking. It calls into question any misconception of associating the body and language with the idea of mere representation. After presenting the fundamental terms surrounding the category of body-self, which is inseparable from the authentic carnal existence of speaking subjects, we will try to highlight the way in which the philosopher challenges the limits of ordinary language in favor of the unprecedented diacritical character of language, which henceforth allows him to link indirect language to literary language and these to the new way of doing philosophy in contemporary times.

Keywords: Body; Language; Phenomenology; Literature; Ontology.

Resumen: La investigación pretende reflexionar sobre la cuestión del cuerpo y del lenguaje, haciendo hincapié en la viva interacción entre estos dos polos en el pensamiento de Merleau-Ponty. Tendrá en cuenta el hecho de que la intriga entre los escritos en torno a la Fenomenología de la Percepción (1945) y aquellos en torno a la ontología indirecta del Ser Vertical abordada en *Lo visible y lo invisible* (1961) y los *Escritos inéditos* (2013s) se revela profundamente instigadora para una inagotable y renovada indagação sobre el tema del cuerpo y del lenguaje a partir de una filosofía genuinamente encarnada. En este contexto, la categoría de expresión marca un antes y un después en el pensamiento del filósofo. Pone en tela de juicio cualquier idea errónea de asociar el cuerpo y el lenguaje a la idea de mera representación. Tras presentar los términos fundamentales en torno a la categoría del cuerpo-sí mismo, inseparable de la auténtica existencia carnal de los sujetos hablantes, trataremos de destacar el modo en que el filósofo desafia los límites del lenguaje ordinario en favor del inédito carácter diacrítico del lenguaje, que le permite en adelante vincular el lenguaje indirecto al literario y éstos a la nueva forma de hacer filosofía en la época contemporánea.

Palabras clave: Cuerpo; Lenguaje; Fenomenología; Literatura; Ontología.

* Universidade Católica de Pernambuco.
Email: prof.ribeironilo@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1100-718X>



Introdução

Como é de notável reconhecimento no mundo intelectual, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) é considerado um dos mais proeminentes representantes da Fenomenologia francesa na atualidade. Seu pensamento se destaca no cenário da filosofia contemporânea não apenas por entabular um intenso diálogo com a Fenomenologia alemã de Husserl e de Heidegger, mas também por reintroduzir no âmago de sua reflexão fenomenológica¹ um vivo debate com alguns dos filósofos mais renomados da tradição francesa tais como René Descartes, Maine de Biran, Henri Bergson e Jean-Paul Sartre, todos autores que, de um modo ou de outro, problematizaram a questão filosófica do corpo.

Da mesma forma, é de se notar o grande esforço do pensador francês em aproximar sua fenomenologia da filosofia da linguagem, em especial da “semiótica de Ferdinand de Saussure” (Merleau-Ponty, 1962, p. 58), bem como de se servir da Literatura moderna francesa de um Stéphane Mallarmé, Marcel Proust, Paul Valéry, Gaston Bachelard, Stendhal e outros, com a intenção de propugnar a refundação da filosofia menos focada na exaltação unilateral da Razão moderna. Pois, se essa encontra-se em franco declínio no Ocidente visa-se postular o advento de uma “outra filosofia sob impacto da linguagem da tradição poética moderna” (Merleau-Ponty, 2020, p. 65). Com isso, Merleau-Ponty trata de enaltecer uma filosofia literária e de promover uma literatura filosófica no seio da contemporaneidade.

Dito de outro modo, nosso filósofo pretende abandonar o que ele denominara de uma “filosofia triunfante” dos conceitos para praticar uma “filosofia militante” (Merleau-Ponty, 1962, p. 236) da *carnação* na e pela qual o corpo e a linguagem se revelam por si mesmos como portadores de sentido, uma vez que o autor constata que,

O meu corpo não é apenas um objeto entre os outros objetos, um complexo de qualidades entre outros, ele é um objeto sensível a todos os outros, que ressoa para todos os sons, vibra para todas as cores, e que fornece às palavras a sua significação primordial através da maneira para qual ele as acolhe (Merleau-Ponty, 1999, p. 317).

Levando-se, pois, em consideração o fecundo cruzamento de saberes que constituem o modo de filosofar de Merleau-Ponty há de se constatar, de saída, que seu pensamento assume contornos muito próprios se comparado à fenomenologia histórica que o antecede, a ponto de se poder atribuir a ele a façanha de ter provocado uma genuína *viragem carnal do pensamento* na contemporaneidade. Este acontecimento se deve ao fato de o corpo e a carne ocuparem desde então o centro da fenomenologia e, sem os quais, a filosofia não passaria de um Idealismo ou de no máximo um empirismo de segunda categoria.

Da mesma forma essa *inflexão* carnal reverbera na maneira de se conceber a própria linguagem visto que, doravante, carne e palavra não são realidades estanques e sem referência à fenomenologia que as abriga num mesmo *locus* de significação, já que o filósofo francês se revela partidário de um “novo humanismo” plasmado no seio da contemporaneidade.

O humanismo de hoje não tem nada já de decorativo nem de elegante. Não gosta já do homem contra o seu corpo, do espírito contra a sua linguagem, dos valores contra os fatos. Só fala do homem e do espírito sobriamente, com pudor: o espírito e o homem não são nunca, transparecem no movimento pelo qual o corpo se faz gesto, a linguagem obra, a coexistência verdade (Merleau-Ponty, 1962, p.365).

Tendo-se, pois, como horizonte o supramencionado arcabouço da filosofia merleau-pontyana, visa-se, em seguida, dar novos passos que possibilitem explicitar amiúde alguns elementos que constituem o grande mosaico de um pensamento filosófico que se mostra profundamente provocativo e instigante graças à abordagem fenomenológica do corpo e da linguagem.

1. A Percepção como Foco da Fenomenologia

Em princípio, urge recordar que, se no contexto da fenomenologia histórica, respectivamente, a consciência (Husserl) e a existência (Heidegger) ocuparam o centro das atenções por parte do método da redução fenomenológica, em Merleau-Ponty o corpo desponta como o *ponto zero* da subjetividade. Em função disso,

1. Somos partidários da tese de alguns dos estudiosos atuais da obra de Merleau-Ponty dentre eles a de Emmanuel de Saint-Aubert (Saint-Aubert, 2021, p.21) de que não há ruptura/separação entre os escritos da juventude em torno da **Fenomenologia da percepção** (Merleau-Ponty, 1999) e os escritos da maturidade em torno da **Ontologia** indireta do Ser vertical do *O visível e o invisível* (Merleau-Ponty, 2009). Nesse caso, mesmo em se tratando de referir-nos ao caráter fenomenológico do pensamento de Merleau-Ponty não descartamos o impacto desse sobre a ontologia da negatividade e vice-versa, da presença da questão ontológica já desde à fenomenologia da percepção, mantendo-se assim viva espécie de “dialética aberta” entre a fenomenologia e a ontologia na obra do autor.



sua fenomenologia se foca imediatamente na reabilitação da *percepção* de sorte que ser sujeito significa ser um *Eu posso indissociável do corpo e de sê-lo*, assim, na condição de um corpo-próprio em contato com o Mundo Sensível que o envolve e o mobiliza de todos os lados por todos os sentidos. Contando com essa reabilitação do corpo, o filósofo francês sublinha:

O nosso século apagou a linha de divisão entre o corpo e o espírito e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre interessado, até nas maneiras carnis, nas relações das pessoas. No fim do século XIX, para muitos pensadores o corpo era um bocado de matéria, um feixe de mecanismos. O século XX restaurou e aprofundou a noção da *carne*, quer dizer, do *corpo animado* (Merleau-Ponty, 1962, p. 345, grifo nosso).

Ora, pelo movimento/poder que caracteriza o corpo, seja pela motricidade, seja pelas sensações cines-tésicas levadas a termo graças a um “esquema corporal” (Merleau-Ponty, 1999, p.317) que subjaz à toda experiência do/no mundo, nosso corpo está imediatamente orientado ao Mundo sensível dos objetos e ao Mundo cultural (palavra, linguagem). Pois, como constata o filósofo francês,

Quando dirijo minha mão para um objeto, sei implicitamente que meu braço se distende. Quando movo os olhos, levo em conta seu movimento sem tomar consciência expressa dele, e compreendo através dele que a desordem do campo visual é apenas aparente (Merleau-Ponty, 1999, p. 233).

Dessa forma, pode-se atribuir ao sujeito a concreta condição de uma existência corporalmente vivida e de uma intencionalidade corporal experimentada no Mundo de significações.

Graças, portanto, a essa íntima vinculação entre corpo, subjetividade e mundo, o filósofo se apressa em salientar que “o corpo não se reduz a um objeto” como assim o concebia a filosofia moderna de corte idealista-cartesiano e/ou de corte empirista (Merleau-Ponty, 1999, p. 269). Nesse caso, precisamente, contra a filosofia reflexiva, a fenomenologia centrada na *percepção*, para a qual o corpo é evento no mundo, insiste que “não há outro modo de conhecê-lo [corpo] senão de vivenciá-lo desde a sua existência dramática” a ponto de se “ter de confundir-se com ele” (Merleau-Ponty, 1999, p. 269). Logo, assinala Merleau-Ponty (1999), “ser corpo é estar atado a um certo mundo” (p.208) de sorte que “eu não estou diante de meu corpo, mas estou *em* meu corpo, ou antes, *sou* meu corpo” (p.208).

Disso decorre que, ao defrontar-se com a ênfase ainda posta no Espírito – enquanto ser é identificado a uma espécie de *êxtase* da ec-sistência – por parte da Fenomenologia alemã em detrimento do corpo, no âmbito da percepção, o corpo-próprio emerge como lugar mesmo do *sentido* (fenomenologia) antes atribuído à consciência e ao Ser. E além disso, ao confrontar-se com o problema do dualismo latente corpo/alma da filosofia reflexiva para a qual se “tem” um corpo, a fenomenologia focada na *percepção* tratará de colocar ênfase na condição ontológica do “ser” corpo (Merleau-Ponty, 1999, p.208).

Em outras palavras, se o corpo já não pode ser comparado a um objeto físico ou reduzido à *parte extra parte* do cartesianismo, Merleau-Ponty (1999) prefere assemelhá-lo a uma “obra de arte” (p. 208). Isso se deve ao fato de ele identificar-se a uma “existência corporal” (p. 229) que se significa numa abertura à existência indeterminada do Ser bruto ou do Ser selvagem, fonte inesgotável de sentido. Além disso, o corpo se associa um modo/estilo (estética) de vida ou de ser no mundo, visto que ele não está referido a algo que não seja sua própria “existência carnal” (Merleau-Ponty, 1962, p. 265).

Nesse caso, é de se assinalar, que a fenomenologia focada na *percepção* joga constantemente com o fato de o corpo assegurar tanto sua própria significação a partir de seu *acontecimento* no mundo (fenomenologia), como de o corpo ser ele mesmo a “produção de sentido”. Ele não se reduz a mero instrumento do pensamento, do Espírito e, por antonomásia, refém das representações que lhe designam um significado advindo de fora de sua experiência no mundo.

Pode-se dizer que o corpo é “a forma escondida do ser próprio” ou, reciprocamente, que a existência pessoal é a retomada e a manifestação de um dado ser em situação. Portanto, se dissermos que a cada momento o corpo exprime a existência, é no sentido em que a fala exprime o pensamento [...]. É dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele (Merleau-Ponty, 1999, p. 229).

Aliás, a propósito disso, Merleau-Ponty (1962) tem em vista a crítica à solução cartesiana a respeito da unidade do composto corpo/alma para o qual

O extraordinário acordo do exterior e do interior somente é possível graças à mediação de um infinito positivo, ou infinitamente infinito. É nele que comunicam ou se soldam a existência efetivas das coisas partes extra partes e a extensão pensada por nós que, ao invés, é contínua e infinita [...]. A ideia de infinito positivo é assim o segredo do grande racionalismo e este somente durará enquanto aquele vigorar [...]. Descartes supera definitivamente a negatividade quando anuncia que a ideia do infinito precede nele a do finito e que todo o pensamento negativo é uma sombra nesta luz (p.223).



Pois, se na visão do racionalismo moderno resta a Deus ou à ideia do infinito de assegurar a significação do finito, já na fenomenologia da percepção se busca o sentido do finito no próprio finito, isto é, na significância mesma da significação e não ao contrário.

Corpo e expressão na fenomenologia da percepção

E além disso, se é verdade que a fenomenologia se vincula imediatamente à *percepção*, pondo-nos assim em contato com o corpo enquanto fenômeno no mundo, é preciso reconhecer que, pouco a pouco, Merleau-Ponty (1999) passe a sublinhar que a “expressão” caracterize a especificidade intrínseca do corpo (p. 229) a ponto de esse não se deixar circunscrever à “mera *representação* tal como formulada especialmente Jean-Paul Sartre” (Merleau-Ponty, 2009, p. 87). Diga-se de passagem, em Sartre, o corpo é opaco, intransponível se se o toma desde o olhar (da visão). Pois, diante do que é visto e daquilo que é abordado de frente não nos é dado ultrapassar à condição de corpo-objeto e/ou corpo-objetivo e, por conseguinte, resta-se no âmbito do corpo meramente representado pelo saber.

Em contrapartida, ao rebater à visão redutora de Sartre a respeito do corpo, Merleau-Ponty (2009) insistirá que o corpo é inseparável de sua *gestualidade* antes mesmo de ele se pôr a ver, isto é, de explorar, de conhecer e de nomear as coisas dadas no Mundo sensível. Eis, pois, que diante disso, num dado momento da reflexão, em vista de justificar o caráter intrinsecamente *expressivo* do corpo contra a visão *reificante* de Sartre, Merleau-Ponty retoma a experiência das “mãos que se tocam” (p. 130), isto é, a relação do tocante/tocado para fazer emergir “a *carne* como um Elemental” (Generalidade) e como um “quiasma” (p.136), uma vez que a carne subjaz às nossas experiências corporais assim como “nos vincula ao mundo e aos outros corpos próprios” (de outrem) no mundo (p. 138).

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um “elemento” do Ser [...] Se minha mão esquerda pode tocar minha mão direita enquanto ela apalpa os tangíveis, tocá-la tocando, voltar para ela sua palpação, por que, tocando a mão do outro, nela também não tocaria o mesmo poder de esposar as coisas que toquei na minha? (p.137-138).

Afinal, na *reversibilidade* do tocante/tocado se está diante de uma passividade (tocado) que, agora, de tocado passa a atividade e, que, portanto, *expressa-se* nessa condição, ele mesmo como tocante sem referir-se à “significação que porventura pudesse vir de fora da experiência do corpo com o propósito de conferir-lhe um sentido” ou uma significação (Merleau-Ponty, 2009, p.138). Nesse sentido, instaura-se a convicção de que o corpo é da ordem da *expressão* ontologicamente constituída segundo à carnalidade de Ser. Logo a ênfase posta na carne do corpo permite a Merleau-Ponty (2009) de reforçar a ideia de que o corpo debruça sobre si mesmo dispensando-se assim de ter de referir-se à significação ou mesmo à negação dela, que viria de fora da própria experiência do corpo enquanto um “ser” de carne (p.139). Em função disso o filósofo faz questão de sublinhar:

Com a reversibilidade do visível e do tangível abre-se pois, se não ainda o incorporal, ao menos um ser intercorporal, um domínio presuntivo do visível e do tangível, que se estende além das coisas que toco e vejo atualmente [...] Uma vez que vemos outros videntes, não temos apenas diante de nós o olhar sem pupila [...]; doravante somos plenamente visíveis para nós mesmos, graças a outros olhos [...] Mas se estou bastante próximo do outro para [também] ouvir-lhe o alento, sentir-lhe a efervescência e a fadiga, assinto quase, nele como em mim, ao terrível nascimento da vociferação. Assim como há uma flexibilidade dos movimentos da fonação e do ouvido, eles possuem sua inscrição sonora, as vociferações têm em mim seu eco motor. Esta nova reversibilidade e a emergência da carne como expressão constituem o ponto de intersecção do falar e do pensar no mundo do silêncio (p. 138-140).

Doravante, a categoria de *carne* em Merleau-Ponty (2009) vem reforçar a ideia ontológica subjacente ao *corpo* pois o “ser” (existência) do corpo se constitui na reversibilidade da carne, isto é, no movimento síncrono da atividade/passividade subjacente ao próprio corpo-próprio a ponto de lhe conferir sentido a partir de sua *expressão* e de sua linguagem própria. Nesse horizonte, a *expressão* assume um traço fundamental da concepção de corporeidade em Merleau-Ponty contra o *non-sens* atribuído “a opacidade da carne advinda das considerações sartreanas” (p.216).

Em suma, o corpo no seio de uma fenomenologia dedicada à *percepção* se revela como um fenômeno, isto é, um *acontecimento* cujo sentido vem de sua própria *significância* no mundo, de sorte que não se “tem” um corpo mas se “é” um corpo, isto é, o “ser” do corpo se manifesta como uma realidade “enigmática” (Merleau-Ponty, 1962, p.259), pois, ao mesmo tempo que é visível em sua manifestação fenomenal, é também invisível pela condição ontológica de um corpo expressivo cuja “carnalidade do mundo do qual ele é feito, o mantém atado ao Ser Vertical” (Merleau-Ponty, 2009, p.207). Eis, pois, que somente no contato de “negatividade”, isto



é, de “profundidade” (Merleau-Ponty, 2009, p.216) com a carne [do qual é feito o corpo] é que se terá acesso à invisibilidade de que o corpo é portador, porque segundo nosso filósofo,

O problema da negatividade é o problema da profundidade. Sartre fala de um mundo que é, não vertical, mas em si, isto é, plano, e para um nada que é abismo absoluto. Nele não há, finalmente, profundidade, porque ela é sem fundo [...]. Meu ponto de partida está onde Sartre tem seu ponto de chegada, no Ser retomado pelo para Si – Este é seu ponto de chegada porque ele parte do ser e da negatividade e constrói sua união. Para mim é a estrutura ou a transcendência quem explica, e o ser e o nada (no sentido de Sartre) são duas propriedades abstratas. Para uma ontologia do interno, não há que construir a transcendência, ela existe de início, como Ser forrado de nada, e o que há a explicar é o seu desdobramento [...] Em Sartre sou sempre eu que faço a profundidade, que a cavo, que tudo faço e me fecho dentro da minha prisão – Para mim, ao contrário, mesmo os atos caracterizados, as decisões não é um não-ser que se faz ser (Merleau-Ponty, 2009, p.216-217).

1.2 Do corpo como expressão ao corpo como linguagem

É de se acrescentar, a partir da própria experiência do corpo-próprio como *expressão* que, assim como o corpo carrega consigo sua própria *significação* enquanto se cumpre como fim em si, o mesmo se poderá dizer da *linguagem*. Graças, portanto, a essa descrição fenomenológica do corpo como *expressão*, o filósofo francês poderá associar imediatamente a fala, a palavra e a linguagem ao corpo e à carne.

Acentua-se, segundo esta visão que “a *fala* não é senão uma outra forma específica de *expressão* do corpo-próprio” (Merleau-Ponty, 1999, p. 237). É também por isso mesmo que o Merleau-Ponty (1999) poderá reconhecer que “o corpo é que fala” e não o espírito que viria fazê-lo em nome de um corpo originariamente mudo. Pois, não há mais separação entre “corpo animado e espírito encarnado desde à *expressão*, bem como a fala, desde então, é fala *do* corpo” (p.317). A fim de mostrar como Merleau-Ponty articula o trinômio corpo, expressão e linguagem urge evocar, nos passos seguintes, a abordagem dessa temática em torno de uma fenomenologia da percepção e de uma fenomenologia da linguagem.

1.2.1 A intriga entre corpo e palavra na fenomenologia da percepção

Em primeiro lugar, faz-se necessário recordar a perspectiva aberta pela fenomenologia da *percepção* a respeito do corpo, a saber, a de que o corpo que *sou* emerge como textura comum de todos os objetos e, portanto, a de ele despontar como instrumento geral de minha compreensão do mundo percebido. Daí o fato de que somente e graças ao corpo se poder compreender o mundo. Nesse caso, recorda Merleau-Ponty (1999), o “meu corpo dá um sentido não apenas ao objeto natural, mas ainda *dá sentido aos objetos culturais como as palavras*” (p.315). Desde então, se pode vislumbrar a intrínseca relação existente entre *corpo* e *palavra* tal como fora reivindicada pelo filósofo ao longo de sua obra filosófica.

Haja vista, a título de exemplificação, que quando o sujeito falante pronuncia a palavra “quente” essa induz uma experiência do calor [no corpo] que “forma uma espécie de halo significativo em torno da palavra” (Merleau-Ponty, 1999, p.316). Do mesmo modo o uso da palavra “duro” suscita uma espécie de rigidez das costas e do pescoço antes de se projetar no campo visual/auditivo e de adquirir sua figura de signo ou de vocábulo. Disso decorre que, antes mesmo de a palavra ser o índice de um conceito como se sucede no horizonte de um Eu penso do cartesianismo, ela, a *palavra*, emerge primeiramente como um *acontecimento que se apossa de meu corpo* enquanto um Eu posso. E suas “ações [da palavra] sobre meu corpo circunscrevem a zona de significação à qual a palavra se reporta” (Merleau-Ponty, 1999, p.317).

A partir dessas premissas há de se constatar que desde uma fenomenologia focada na *percepção*, na qual o corpo é considerado o ponto zero da subjetividade, a Palavra não se separa jamais do corpo. Pois a palavra que profiro/declaro reverbera no corpo pelo fato de aquela induzir no corpo uma experiência, um sentimento e deflagrar nele uma *ação* que mobiliza/remaneja o “esquema corporal” e não a mente propriamente dita (Merleau-Ponty, 1999, p.317). Logo, a Palavra ganha significação a partir de sua própria dinâmica corporificada a provocar atitude/conduta no corpo. Disso decorre que a palavra se refere ao corpo de sorte que só assim há *sujeito falante*, pois, “o corpo é que fala” e não o Espírito mobilizado pelas ideias que se serviria da palavra para as comunicar.

Em suma, a Palavra é da ordem da *expressão* uma vez que ela é inseparável do impacto, da atitude, da conduta e da ação suscitadas no corpo antes de ela ser da ordem das imagens e, por conseguinte, do âmbito da *representação* (conceito). Ora, se se soma a isso o fato de o corpo [gestual] se circunscrever ao âmbito da *expressão* e jamais poder ser reduzido a um objeto transparente entregue ao Espírito, logo, *corpo* e *palavra* partilham do mesmo chão comum da *expressão* e do *sentido*, distanciando-se, ambos, seja do conceito, seja da significação ou da representação

1.2.2 A redução fenomenológica da fala

Entretanto, se do ponto de vista fenomenológico pareceria evidente tal vinculação linguageira entre corpo e palavra ou entre Logos e carne, não foi assim que a tratou o pensamento moderno, seja porque situou



a fala no horizonte de um Eu pensante (Descartes), seja porque a concebeu em torno do Eu senciente (Locke) e, portanto, em função do caráter meramente fonológico da fala. A partir dessa dupla visão constata-se que “a Palavra não tem nenhuma *significação* real, isto é, ela não traz seu *sentido* nem dispõe de uma potência interior” (Merleau-Ponty, 1999, p.240).

Ora, isto se justifica, porque, de um lado, ao partir do Eu penso [e não do corpo como um Eu posso], o fato é que se tende a dar primazia ao pensamento em detrimento da fala de modo que a palavra recebe um significado derivado ou secundário em relação àquele. Afinal, nesse horizonte, a palavra se encontra a serviço do pensamento, da alma, do Espírito. Nesse caso, a palavra ainda está desprovida de uma eficácia própria porque emerge apenas “como signo exterior de um reconhecimento interior (pensamento)”-assinala o filósofo (Merleau-Ponty, 1999, p.241).

Em última instância, radicalizando a perspectiva racionalista constata-se que o pensamento pode realizar-se sem necessidade da palavra uma vez que essa não acrescenta nada àquele. Pois, afinal, se parte de “uma consciência pura, tratando a linguagem como um peso morto, negligenciando a função ativa da fala” (Merleau-Ponty, 1997, p.57)

De outro, se se toma em consideração a perspectiva *empirista*, falar diz respeito aos “estímulos ou estados de consciência que convocam a palavra segundo as leis da mecânica nervosa ou segundo as leis de associação sem que a palavra disponha de alguma potência interior” (Merleau-Ponty, 1999, p. 240). Nesse caso, a linguagem se reduz à simples existência efetiva de “imagens verbais ou de traços deixados em nós pelas palavras pronunciadas ou ouvidas” (Merleau-Ponty, 1999, p. 238) provenientes do “fenômeno psíquico, fisiológico ou mesmo físico cuja explicação advém de uma causalidade objetiva” (Merleau-Ponty, 1999, p.240).

Enfim, na ótica do empirismo, as palavras apenas designam marcas sensíveis e articuladas de algumas ideias privadas no interior da mente apreendidas, portanto, conforme “o uso constante e arbitrário traduzindo, univocamente, uma conexão sonora com tais ideias” (Merleau-Ponty, 1999, p. 203).

Diante dessa dupla visão reducionista de linguagem da Modernidade, Merleau-Ponty (1999) nos encaminha para uma constatação não menos realista e fundamental, a saber, a de que,

Não há “sujeito falante” pois não há alguém que fale, antes, há um fluxo de palavras que se produzem sem qualquer *intenção* de falar que as governe [...] A fala não é uma *ação*, não manifesta possibilidades interiores do *sujeito*: o homem pode falar do mesmo modo que a lâmpada elétrica pode tornar-se incandescente (p. 238).

Daí a premência de se ter de voltar às “coisas como elas são”, isto é, de se ter de praticar uma *fenomenologia da linguagem* que permita suspender os equívocos do pensamento moderno a despeito da fala. Trata-se, com isso, de se dar acesso àquilo que se manifesta na própria experiência da linguagem, a saber, ao fenômeno do sentido, sendo que esse aparece por sua vez indissociável do “sentido do corpo e da carne da existência” (Silva, 2009, p.43).

1.3 A Fenomenologia da linguagem e seu método

Em contato vivo com o pensamento de Merleau-Ponty, a pergunta que deve nos mover a fim de dar um novo passo na reflexão, é a de saber se na linguagem, a exemplo do que constatamos a respeito do corpo-próprio, há uma *expressividade* ontológica ou uma significação propriamente *metafísica* que faça com que a linguagem deixe de estar associada ao caráter meramente instrumental, técnico, operacional, explicativo, tal como ocorrera no contexto da linguagem na Metafísica do Sujeito? (Silva, 2023). Ou seja, se a linguagem tem um *sentido* que não é derivado ou que procede de uma significação alheia ao próprio fenômeno².

Em primeiro lugar, deve-se ressaltar aquilo para o qual o próprio filósofo francês chamava a atenção quando se referia à palavra, a saber, que “a palavra tem um sentido” porque a “palavra é viva”, isto é, está em pleno exercício (Merleau-Ponty, 1999, p.206) de modo que ela “transborda de um *sentido* que não pode ser fixado absolutamente” de fora. Nesse caso, trata-se de interrogar no *movimento* mais próprio da linguagem, “a *potência* de um *sentido* que transcende, naquela, seus limites puramente conceituais ou empíricos” (Merleau-Ponty, 1999, p.462).

E, é, exatamente, esse alcance fenomenológico que o sentido revela, a saber, “o sentido da palavra não é feito de certo número de características físicas do objeto, ele é, antes de tudo, o aspecto que o objeto assume em uma experiência humana”, assevera Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1999, p.462). O sentido linguístico é, por excelência, o fenômeno manifesto de uma experiência mais viva perfazendo um uso inédito, do qual a linguagem constituída só desempenha, subsidiariamente, um papel na operação de expressão, como as cores na pintura (Silva, 2023). Ao invés de ser um meio de fixação do objeto ou do pensamento, a *palavra antes encarna a própria presença desse pensamento* no mundo sensível. Isso se torna compreensível porque, segundo Merleau-Ponty,

² Em seu artigo *A dobra carnal do Logos: Merleau-Ponty e o prodígio da linguagem*, o autor (Silva, 2023) assinala que em Merleau-Ponty “opera-se um deslocamento essencial: a linguagem se institui, não na ordem do “ter”, mas do “ser”. Ela recebe outro estatuto: para além de sua acepção puramente instrumental (nível do ter), a linguagem se revela como experiência; ela é um ser de práxis” (p.272).



A denominação dos objetos não vem depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento, pois quando fixo um objeto na penumbra e digo: “É uma escova”, não há em meu espírito um conceito de escova ao qual eu subsumiria o objeto e que, por outro lado, estaria ligado à palavra “escova” por uma associação frequente, mas a *palavra traz o sentido* e, impondo-o ao objeto, tenho consciência de atingi-lo (Merleau-Ponty, 1999, p.207).

Logo, desde a “suspensão de juízo” que se pratica a partir de uma fenomenologia da linguagem, evidencia-se que o *sentido* não emana de uma ligação constituinte ou representativa do espírito como pensam os idealistas. Também “não provém de um ato intelectual, nem ainda se obteria mediante uma livre associação psíquica como pensam os psicólogos-empiristas” (Silva, 2023, p.273).

1.3.1 A linguagem e seu uso como jogos linguísticos

Disso decorre que a linguagem não se aprende, pois, mediante um método de ensino ostensivo, *repetitivo*, antes, “é preciso ver como de fato a linguagem *funciona*” (Silva, 2023, p.272). Nessa esteira, compreende-se que a fenomenologia vise exatamente nos pôr em contato com o *uso* [interno] da linguagem e não em remetê-la a algo que, de fora desse *uso*, definiria o seu sentido. Por isso, o filósofo francês insistirá que “o sentido da palavra só aprendemos como aprendemos o *uso* de um utensílio, isto é, vendo-o empregado no contexto de uma certa situação” (Merleau-Ponty, 1999, p. 462). É, pois do *uso* da linguagem, qual um “jogo linguístico”, que advém o Sentido e não da referência da linguagem a algo exterior à sua própria *práxis*, vindo, portanto, o sentido, de uma *teoria*, de um pensamento ou da mente que o conceberia desde uma significação (Silva, 2023, p.272),

Dando-se um passo além, é possível assinalar um outro aspecto não menos significativo da “suspensão de juízo” subjacente à fenomenologia da linguagem de Merleau-Ponty (2002) e, que não pode ser abstraído de nossa reflexão. Trata-se de “colocar entre parênteses a linguagem própria do algoritmo” (p.147). Há de ter presente que o filósofo reconhece que “sendo ela inteiramente definida e puramente informativa, não deixa de ser estéril já que um elemento de lógica é reintroduzido a posteriori pela prática da linguagem” (Merleau-Ponty, 2001, p.47;71;73). Pois como enfatiza Merleau-Ponty (2002), o algoritmo,

Fala das coisas, só supõe no seu interlocutor ideal o conhecimento das definições, *não procura seduzi-lo*, não espera dele nenhuma cumplicidade, e, em princípio, o conduz como que pela mão do que ele sabe ao que deve aprender, sem que tenha de deixar a evidência interior pela *sedução da palavra*. Se mesmo nessa ordem das puras significações e dos puros sinais, o sentido novo só sai do sentido antigo por uma transformação que se faz fora o algoritmo, que é sempre suposta por ele [...], a mais forte razão devemos admitir que o conhecimento linguageiro suscita nas significações dadas transformações que só ali eram contidas como a literatura francesa é contida na língua francesa [...] – e definir como a própria *função da palavra seu poder de dizer no total mais do que diz palavra por palavra* (p 165).

Portanto, na contracorrente do uso meramente instrumental da linguagem informativa do algoritmo pela qual está ausente ou pela qual desaparece o *sujeito falante*, “a palavra em sua *essência* é como um instrumento definido por certo *uso*, sem que possamos atribuir a esse *uso* uma fórmula conceitual exata” (Merleau-Ponty, 2001, p.47;71;73).

1.3.2 A redução eidética da linguagem e seu caráter diacrítico

Nesse contexto em que o *sentido* da linguagem fora sistematicamente repostos após a crítica ao pensamento moderno e ao pensamento lógico da linguagem do algoritmo, não se pode deixar de chamar atenção para o fato inédito de que Merleau-Ponty (2020) tenha se aproximado decisivamente do “*caráter diacrítico* presente na *semiótica de Ferdinand de Saussure*” (p.64-66). Tratava-se com isso de reforçar o caráter *ontológico* da linguagem e de tomar distância da tendência do senso comum, das ciências e da filosofia modernas de reduzirem a linguagem ao caráter meramente *instrumental*, isto é, de abstrair da linguagem seu caráter metafísico (Merleau-Ponty, 1962, p.62).

Nesse sentido, esclarece Merleau-Ponty (1962) que a novidade da semiótica de Saussure está em postular “um significado indireto ou alusivo à linguagem” longe de reduzi-la a sua função derivada da significação direta dos conceitos (p.63). Eis que a partir daí emerge o ineditismo daquilo que a fenomenologia visa trazer à tona com a intenção de *descrever a essência* mesma da linguagem.

Num primeiro movimento, Merleau-Ponty (1962) parte da constatação da estrutura *diacrítica* presente na própria história da cultura (nas ciências, nas artes e na poética) na qual o “Sentido nascente” emerge da borda dos signos de modo a revelar a eminência do “todo nas partes” (p.64). Tomando-se como contraponto o pensamento hegeliano, para o qual Ser e Pensar se identificam, e a partir do qual o “todo pode ser pensado no conceito” (p.65) tendo-se assim acesso à significação a partir de fora, do todo, a *semiótica* por sua vez insistirá exatamente no contrário, a saber, no sentido que procede do singular, nas partes em questão. Segundo a semiótica, é propriamente no contato e na relação dos signos que se tocam e se diferenciam entre si que o todo se faz presente e o *sentido* irrompe em sua profundidade.



Desse modo, é desde as partes, isto é, no contato dos signos que se tocam entre si que o *sentido* está a se *produzir* ou está sempre a nascer; ele é da ordem de um *por-vir*. Isto se justifica porque, segundo Saussure, “os signos não são meramente uma ‘soma’ numa frase a entregar uma significação” (Merleau-Ponty, 1962, p.55), de modo a estabelecer uma vinculação lógica direta entre signos e significação. Antes, “os signos se encontram tensionados entre si porque nesse contato lateral, na diferença e no hiato entre eles, está a se *produzir*, aí mesmo nesse *dever*, o sentido, e não fora dessa relação” (Merleau-Ponty, 1962, p.56). Doravante, se se quiser ampliar o significado *diacrítico* associando-o à linguagem propriamente dita, percebe-se que o *sentido nascente* provém do próprio “uso” da linguagem. E esta, por sua vez assume o caráter de uma ontologia indireta com relação à visão clássica de linguagem concebida como meio, instrumento, etc.

Aplicando-se agora a estrutura diacrítica à íntima relação entre *linguagem* e *palavra* pode-se constatar com Merleau-Ponty (1962) que,

Se é verdade que a relação lateral/indireta do signo com o signo torna ambos significantes, o *sentido* só aparece na *intersecção* e como que no intervalo das palavras. Isso nos proíbe de conceber, como estamos habituados, a distinção e a união da linguagem e de seu sentido. [...] Se o signo só quer dizer algo na medida em que destaca dos outros signos, seu sentido está totalmente envolvido na linguagem, a *palavra* intervém sempre sobre um fundo de palavra, nunca é senão uma dobra do imenso tecido da *fala*. Para compreendê-la [...] basta que nos deixemos envolver por sua vida, por seu movimento de diferenciação e de articulação, por sua gesticulação eloquente. E o sentido só aparece na linguagem engastado nas palavras. [...] *Por isso muito mais do que um meio, a linguagem é algo como um ser* (p.62).

Com isso, o filósofo francês faz perceber que a *linguagem* deixa de ocupar o lugar de meio ou de significação, para assumir a condição de ser, de *dever*, de sentido. E a relação do sentido com a palavra já não pode ser a de correspondência ponto por ponto que sempre temos em vista, pois “a verdade é que, em vez de sê-lo por uma palavra, é por um ‘branco’ entre as palavras que passa a fazer parte da linguagem” (Merleau-Ponty, 1962, p.63).

2. Corpo, linguagem e literatura

Enaltecida a *especificidade* da linguagem no horizonte da fenomenologia [da percepção] em função da irrupção do sentido nascente e colocado em suspensão de juízo a linguagem significativa [da modernidade e do algoritmo], é possível dar um outro passo em direção à *Literatura* a fim de se poder evidenciar a maneira como ela incorpora em si traços da linguagem *diacrítica* tida como lugar do *sentido* em consonância com a expressão e com a palavra enquanto *práxis*. Trata-se, igualmente, de mostrar que no âmbito da Literatura, o corpo tem recebido um lugar ímpar se comparado ao da *consciência* [na linguagem comum] pelo fato de, intrinsecamente, o mesmo corpo ser considerado “o *humus* da palavra antes do que *meio/instrumento* a serviço dos conceitos [da mente]” (Merleau-Ponty, 1962, p.356).

2.1 O protagonismo do corpo na literatura moderna

Em primeiro lugar, há de sublinhar que já na virada do século XX durante a qual se passa a valorizar sobremaneira a encarnação e a Sensibilidade em detrimento da Inteligibilidade e o saber reflexivo, nos deparamos com a fecunda produção literária de escritores da carne, tais como Marcel Proust, André Gide, Paul Valéry. Segundo Merleau-Ponty, esses escritores “deram início a um relato incansável do corpo”, uma vez que por meio de sua literatura, “constatam-no, consultam-no, escutam-no [o corpo é que fala] como a uma pessoa, espertam as intermitências de seu desejo”, e como se diz, de seu fervor antes de se dedicarem à produção de ideias e a concatenação de pensamentos” (Merleau-Ponty, 1962, p. 350).

Salta aos olhos, que, especialmente, em Marcel Proust, o corpo – por meio da evocação dos sentidos mais do que a das imagens da mente – se torna “o guardião do passado uma vez que o acesso ao passado não se dá via lembranças, mas por meio de memórias afetivo-corporais” (Merleau-Ponty, 1962, p. 356). E é também na [sua] escritura do corpo, apesar das alterações que o tornam quase irreconhecível, que “se mantém de quando em quando uma relação *substancial* [não abstrata] entre nós e o nosso passado” (p.356). Além disso, recorda Merleau-Ponty, o interesse de Proust “em analisar com a mesma emoção as pinturas de artistas de sua época – quadros de Elstir e a vendedora de leite vista numa estação ferroviária do interior – evoca aqui e ali a mesma estranha experiência”, a saber, a da “*expressão* menos do que a da *representação*, exatamente no momento em que a cor e a carne começam a falar aos olhos e ao corpo” (Merleau-Ponty, 1962, p. 351).

De igual maneira, destaca-se nesse cenário da poética da carne, André Gide, pois o escritor, em várias oportunidades e circunstâncias enumera em sua literatura o que havia amado e padecido na vida. Afinal, “o poeta havia retratado de maneira plástica a vasta experiência da dor e do prazer enlaçada ao corpo” (Merleau-Ponty, 1962, p. 351). Graças a isso, assevera Merleau-Ponty, “o corpo e a carne antes que pensamentos, ocupam lugar central na narrativa de Gide deixando entrever a íntima relação entre corpo e linguagem poética por conta da matriz dos afetos e dos sentimentos que envolvem a ambos” (Merleau-Ponty, 1962, p. 351).



Acrescenta-se a esse rol da poética a literatura da carne em Paul Valéry, pois ela não deixa de chamar a atenção do leitor contemporâneo por conta de “o escritor conceder amplo espaço ao corpo ao descrevê-lo como de um ser de duas faces, responsável por muitos absurdos, mas também por nossas mais seguras realizações” (Merleau-Ponty, 1962, p. 352). Além disso, referindo-se à força da literatura de Valéry, Merleau-Ponty enfatiza que “o poeta/autor quando escreve o faz com o rigor de seu corpo”. Prova disso, segundo Merleau-Ponty, é que, especificamente, na obra *Maus pensamentos*, Valéry chegue a dizer que “o artista leva seu corpo, recua, coloca e retira algo, comporta-se com todo o seu ser como seu olho, e torna-se por inteiro um órgão que se acomoda, se deforma, procura o ponto, o ponto único que pertence virtualmente à obra profundamente procurada – que nem sempre é aquela que se procura” (Merleau-Ponty, 1962, p. 352 citado por Valéry). Nesse contexto, sobressai a convicção subjacente ao pensamento do filósofo de que a façanha relativa à literatura de tipo encarnada na contemporaneidade só seja possível graças ao corpo que se inscreve na letra poética, isto é, na *expressão* e não na *significação* que advém do mundo das ideias e da mente para o qual o corpo objetivo é mero suporte daquelas.

2.2 Da linguagem significativa à linguagem literária

Soma-se a isso o fato de o filósofo francês ressaltar, que um dos traços mais significativos das últimas décadas de nossa cultura ocidental, diz respeito ao aparecimento da literatura moderna no cenário da produção artística contemporânea. Essa, como tal, reage tenazmente à “linguagem comum [linguagem pura ou a linguagem empírica] que julga poder fazer com que a cada palavra ou signo corresponda uma coisa ou uma significação que possa ser e ser concebida sem nenhum signo”, isto é, uma linguagem que se erige sem corpo, abstrata, sem carne (Merleau-Ponty, 1962, p.357).

Em contrapartida, ressalta Merleau-Ponty (1962), a Literatura moderna tem se revelado em nosso ambiente como aquela que “vem libertar a linguagem do controle das evidências de modo que o literato confia na linguagem para inventar e conquistar relações de sentidos novos” (p.353). Dessa forma, a *linguagem como expressão* assim concebida “deixa de ser a serva das significações para ser o próprio ato de significar”. Nela, o sujeito falante ou o escritor não tem de governá-las mais voluntariamente do que “o homem vivente tem de premeditar o pormenor ou os meios de seus gestos” (p.354). Nesse caso, ao passar da *linguagem significativa* à *linguagem poética*, a literatura liberta-se da semelhança com as coisas e do ideal de arte plena, por meio de uma “linguagem *obliqua*”, indireta e, por conseguinte, uma linguagem marcada pelo afã a procura do sentido (Merleau-Ponty, 1962, p.131).

A propósito da arte inacabada e da linguagem indireta ou a linguagem como expressão – aliás, em sua íntima vinculação com o *corpo como uma obra de arte* – presente na Literatura moderna, Merleau-Ponty (1962) a exemplifica recorrendo à plasticidade do romance *O vermelho e o Negro* de Stendhal (1830) a partir da qual se mostra igualmente o ineditismo da “linguagem literária entregue à expressão ou à produção do sentido” (p.116). Segundo o filósofo, via de regra um romance exprime tacitamente como num quadro. E, pode-se, inclusive, nesse caso, se antecipar a narrativa e resumir o tema do romance como o do quadro; pode-se ainda apressar-se e entregar o enredo ou o desfecho de um romance qualquer e assim mantê-lo sob a égide da *significação* dada a priori (significante), sem referência à *significância* mesma da obra, tal como ocorre numa “literatura clássica entregue à temas bem circunscritos” (Merleau-Ponty, 1962, p.110).

Entretanto, o que de fato importa a um romance moderno não é o *telos* da narração, isto é, de saber que o protagonista (Julien Sorel) ao se sentir traído pela amada (Madame de Rênal) se desloque do lugar em que se encontra para ir (Verrières) vingar de morte, a amada. Do ponto de vista da *expressão*, o que interessa é o *dever* do romance, ou melhor ainda, aquilo que *resta* depois da notícia, a saber, “o que de fato está a significar: o silêncio, a viagem de sonho, a certeza sem pensamentos, a resolução eterna” (Merleau-Ponty, 1962, p.110).

Ora, nessa esteira, recorda Merleau-Ponty (1962), o que *resta* (essência) do romance de fato não está dito em nenhum lugar pois ele é da ordem do *dever* que está a se processar entre *as* palavras.

Não há necessidade de “Julien pensava”, “Julien queria”. Basta, para exprimi-lo, que Stendhal se insinue em Julien e faça aparecer diante de nossos olhos, na velocidade da viagem, os objetos, os obstáculos, os meios, os acasos. Basta que decida narrar numa página em vez de narrar em cinco. Essa brevidade, essa proporção inusitada das coisas omitidas para as coisas ditas nem sequer resulta de uma escolha. Consultando sua própria sensibilidade em outrem, Stendhal encontrou-lhe imediatamente um corpo imaginário mais ágil que o seu próprio corpo, fez com que numa segunda vida a viagem a Verrières segundo uma cadência de paixão seca que escolhia por ele o visível e o invisível, o que havia a dizer e a calar (p.110).

E, graças a essas considerações, pode-se inferir que é exatamente no *dever*, no meio, isto é, entre as palavras, ou no hiato entre elas que *está a se produzir sentido*; um sentido *diacrítico* que se associa imediatamente a uma “linguagem *conquistadora*” (Merleau-Ponty, 1962, p.112).

Em outras palavras trata-se de dar vazão a uma linguagem eminentemente oblíqua que vem atravessar (*dever*) a escritura e anunciar (porvir) o sentido que emerge de uma linguagem indireta destituída da clareza (direta) dos conceitos. E, é por isso que Merleau-Ponty pode reafirmar diante do romance de Stendhal que



“a vontade de morte (de Julien) não está em parte alguma das palavras: está entre elas, nos vãos de espaço, de tempo, de significações que elas delimitam” (Merleau-Ponty, 1962, p.110).

Enfim, a linguagem literária dispensa terminantemente a posse das ideias que se têm a respeito do romance; outrossim, ela dispensa “a linguagem que só busca reproduzir as próprias coisas” (Merleau-Ponty, 1962, p.110). Pois, por mais importante que ela seja, esgotaria o seu poder de ensino nos enunciados de fato. Ao contrário disso, a linguagem literária transporta-nos “do mundo já dito para outra coisa ou para um não-dito a se dizer de outro modo” (Merleau-Ponty, 1962, p.112).

2.3 Corpo, sentido e literatura

Nesse contexto, resta por evocar, ainda que brevemente, uma derradeira afirmação advinda da escrita do filósofo na medida em que ela vem certificar o percurso feito a respeito da íntima relação que se pode estabelecer entre *corpo*, *sentido* e *literatura* desde a sua fenomenologia.

Assim como nosso *corpo* não nos guia *entre* as coisas a não ser que paremos de analisá-lo [para experimentá-lo em seu drama] para *utilizá-lo*, a linguagem não é literária, isto é, produtora, a não ser que paremos de pedir-lhe a todo instante justificações para *segui-la aonde ela vai* [produtora de sentido], a não ser que deixemos as palavras [uso da linguagem] e todos os meios de expressão do livro se *envolverem* nessa auréola de significação que devem à sua disposição singular, e o escrito inteiro vire para um valor secundário em que quase assume a irradiação muda da pintura (Merleau-Ponty, 1962, p. 112, glosa e grifo nosso).

Eis que, subjacente às palavras do filósofo sobressai sua convicção de que não há sentido referir-se ao corpo a não ser que o *sentido* esteja a se produzir na imediação mesma da experiência do corpo no mundo. Desse corpo que, segundo sua condição primeva, é indissociável de sua *expressão* e não da *representação* do corpo. Não se trata, portanto, de procurar a *significação* fora da *utilização* do próprio corpo num para além do vivido uma vez que a *expressão* é inseparável da *fala* do corpo. Logo, o *sentido* está a se produzir no bojo mesmo da experiência encarnada do corpo/linguagem. Do mesmo modo, a literatura moderna prima pela exaltação da linguagem *expressiva* da obra [literária], cujo acesso se dá pelo próprio contato com a escritura/leitura ou entre o autor. o leitor na obra. Nesse contato é que se está a produzir *sentido*, cujo sentido não se dissocia da *carnalidade* das palavras que estão a se tocar no ato da leitura literária. Portanto, esse contato carnal das palavras entre si não poderá mais ser dissociado do *sentido* que está a se produzir na fala que é o corpo e na fala do corpo em contato com a literatura. É, pois, a *práxis* da palavra do corpo e do corpo como *expressão* e o *uso* linguístico presente na linguagem literária que nos dão acesso à *essência* do corpo inseparável da linguagem. E graças a isso tem-se acesso à *essência* da Literatura inseparável da carne e do corpo-próprio. Logo, para Merleau-Ponty, o *sentido* ocupa lugar central aquando da procura de se nomear a *essência* do corpo e da obra literária.

3. A intriga entre filosofia e literatura na fenomenologia do sentido

Nossa reflexão está a se encaminhar para o fim, e não se poderia deixar de assinalar o impacto que a fenomenologia do corpo e a fenomenologia da linguagem têm provocado sobre o modo de se propor e de se fazer Filosofia na contemporaneidade. E como se observou ao longo desse percurso que, segundo Merleau-Ponty (1962), a literatura encarna ao modo de *cumprimento* a primazia dada à linguagem como expressão e como “palavra conquistadora” (p.63) em detrimento da linguagem pura ou comum focada na representação, é bem verdade que, doravante, filosofar significa ter de levar em conta a premência de se ter de centrar o saber filosófico em torno de ao menos dois elementos estruturantes provenientes da fenomenologia tal como a propugna Merleau-Ponty, a saber, a *percepção* e o *sentido*.

O filósofo francês, trata, portanto, de propor uma “filosofia militante” (Merleau-Ponty, 1962, p. 237) nucleada em torno da constelação de elementos tais como o corpo próprio, a carnalidade do mundo, a sensibilidade, o ser selvagem bem como aqueles outros linguísticos que constelam em torno da palavra viva, da linguagem como expressão e da poética como produção de sentido, a fim de fazer frente a uma “filosofia triunfante” (Merleau-Ponty, 1962, p.237) marcada, prevalentemente, pela lógica da Razão, do Espírito e da linguagem significante da modernidade.

Nesse estágio da reflexão, já não se pode mais olvidar que Merleau-Ponty tenha se deparado com o drama da crise da filosofia moderna bem como com os problemas derivados daquele, ao mesmo tempo que mantivera vivo contato com a novidade da Literatura moderna francesa e de seu respectivo alcance filosófico. Portanto, esse ambiente filosófico-literário de fundo o conduziu, ainda que de maneira velada, a vislumbrar a possibilidade de se poder praticar uma Filosofia literária em consonância com uma Literatura filosófica tal como a sugere o renomado escritor francês Paul Valéry no arco de sua obra literária (Merleau-Ponty, 1962, p.119).



Em primeiro lugar, vale enaltecer o fato de que a partir da experiência cultural de sua época, Merleau-Ponty (1962), tenha visto na Literatura uma nova “porta de entrada” para uma Filosofia *outramente*. A modalidade de saber que se produz no bojo da Literatura moderna marcada pela ênfase no “mundo da linguagem” consoante à expressão e à “linguagem conquistadora” (p.116) – a exemplo do corpo que em contato com o mundo sensível deixa de ser mero corpo-objeto para se tornar corpo-*expressivo* e sujeito-falante – a faz distanciar significativamente da linguagem de sobrevoos do Espírito sem carne e sem palavra que subjaz à filosofia da modernidade.

Doravante, sob impacto da Literatura tratava-se outrossim de a Filosofia esforçar-se por desvincular-se do imaginário do saber que se encontra sob a égide do Logos ou da Razão moderna na e pela qual a linguagem emerge como “serva das significações” ou como aquela que está a serviço das ideias, a fim de instalar-se no interior da palavra viva ou da linguagem que faz “pensar mais do que se pensa” de modo a se poder ter, assim, acesso ao caráter genuíno do *sentido* para além das significações.

Por conseguinte, uma vez desencastelada do Logos sem palavra, ou da linguagem sem sujeito falante, colapsado que se encontra no contexto da contemporaneidade, a Filosofia despontará no cenário do pensamento atual como sendo inspiradora até mesmo para a própria compreensão da *Literatura*. Pois, agora, desde o horizonte de uma filosofia focada na *percepção*, trata-se, em primeiro lugar, de despertar a Literatura para a urgência de ela ter de se manter indissociável da inteligibilidade da Sensibilidade, do corpo, da carne, enfim, da carnação a fim de se evitar que ela, a Literatura, passe a se constelar em torno de temas, ideias e conceitos claros e distintos a ponto de ela “destituir-se da fecundidade de sua linguagem indireta consoante ao Sensível” (Merleau-Ponty, 1962, p. 63).

E, em segundo lugar, já que a Literatura tem em vista a busca do *sentido*, e essa se vincula à própria inteligibilidade que procede do *devoir* ou do *meio* das palavras, isto é, do interior dos jogos linguísticos, eis que se revela também aí a necessidade de se manter vivo na Literatura a preocupação pela coexistência entre seu estatuto eminentemente linguístico (razoável) e sua congênita destinação *filosófica*. Afinal, a exemplo da Filosofia cabe à Literatura viver de indagar-se e de buscar justificar o advento do sentido que, por sua vez esteja a se produzir [o sentido] desde o “uso” da linguagem, isto é, “entre as palavras e não fora delas” (Merleau-Ponty, 1962, p. 65). Ora, como constata Merleau-Ponty (1962), um dos limites intransponíveis da filosofia reflexiva moderna se encontra exatamente no fato de ela constelar-se em torno da referência à ideia de perfeição ou à ideia do infinito, e, portanto, de buscar estabelecer o sentido abstraindo-se do próprio “fenômeno de sentido” em detrimento da supervalorização da significação (p.62).

Considerações finais

Tendo-se presente o percurso feito ao longo da investigação, urge enaltecer à guisa de conclusão, a potência de um pensamento filosófico que, em certo sentido, ousa ressignificar ou reinventar a tradição filosófica ocidental, mesmo que esta não tenha sido a intenção de Merleau-Ponty. Entretanto, como se pode vislumbrar, o esforço de reabilitação da percepção e, por antonomásia, a redescoberta do corpo próprio – na contracorrente de um pensamento filosófico que tende a supervalorizar a razão e desprezar os sentidos e a Sensibilidade e sua linguagem –, conferem ao pensamento de Merleau-Ponty um lugar de destaque no cenário de uma filosofia que se quer cada vez mais vinculada ao mundo e à facticidade da existência. E além disso, como a filosofia de Merleau-Ponty procurou nos devolver para o lugar de uma fenomenologia que não se separa de sua *ontologia da negatividade* (do Ser vertical) para a qual a carnalidade emerge como lugar da reversibilidade, da intercorporeidade por uma dialética aberta entre o visível e o invisível, a investigação pode encaminhar-se para as questões do sentido que se revelam inseparáveis da própria experiência do corpo, da carne, da linguagem e da literatura. Estas, por sua vez assumiram no contexto da obra de Merleau-Ponty um significado ímpar se comparadas à redução científica do real ou mesmo à tradição do pensamento reflexivo da filosofia moderna, acostumados a tratar de maneira reificante o corpo e a linguagem.

Em função disso, ressaltou-se ainda que Merleau-Ponty está preocupado em salientar, por um lado, que a Literatura moderna *interpela* a Filosofia, especialmente, a filosofia *reflexiva*, em crise na contemporaneidade, para a qual “o Espírito/pensamento preside o *sentido*” (Merleau-Ponty, 1962, p.113). Por outro, segundo o pensador, se a partir de então a Filosofia [da percepção] é requalificada por uma inteligibilidade advinda da própria lógica imanente “ao uso das palavras ou aos *gestos* linguísticos tal como sugere a Literatura moderna” (Merleau-Ponty, 1962, p.117), essa mesma Filosofia viria reforçar na Literatura a urgência de ela ter de manter-se vigilante e crítica em relação ao sentido, a fim de não resvalar no rol da “literatura clássica de temas” (Merleau-Ponty, 1962, p.112), ou no âmbito da linguagem direta, da representação, em oposição ao mundo da *percepção*. Em vista disso, enfatizou-se ao longo da investigação que na ótica de Merleau-Ponty, a Literatura moderna não pode renunciar a sua vocação filosófica que brota da própria lógica [linguageira] implícita à linguagem poética à qual ela está intimamente ligada. Pois, ao manter-se imersa no âmago da linguagem *conquistadora*, a Literatura não correria o risco de perder de vista a inteligibilidade do sentido que se mostra indissociável do “caráter *diacrítico* da linguagem” (Merleau-Ponty, 1962, p.58).

Em suma, em vista de assegurar a fecunda intriga entre Literatura e Filosofia e de se evocar seu caráter eminentemente *disruptivo* – com relação à filosofia moderna e à literatura clássica –, sublinhou-se que, segun-



do a perspectiva assumida por Merleau-Ponty, a Literatura (filosófica) mantém-se vinculada àquela razoabilidade do “sentido que brota oblíquo e indiretamente da borda das palavras” (Merleau-Ponty, 1962, p.60) e de que a Filosofia (literária) permanece atada à linguagem poética na qual se dá vazão à “produção de sentido” (Merleau-Ponty, 1962, p.62). Desse modo, insistiu-se que desde o olhar do filósofo expressa em sua obra, evita-se a todo custo de a Filosofia ceder à tentação de se entregar a busca das “significações inócuas uma vez extrínsecas ao próprio exercício/uso da linguagem”, tal como se pratica na recorrente e desacreditada filosofia reflexiva e no Idealismo moderno (Merleau-Ponty, 1962, p.118), cujo imaginário ainda está a exercer forte influxo sobre nosso modo de pensar, falar e agir na contemporaneidade.

Referências

- Merleau-Ponty, M. (2002). *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*. Paris: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France: notes, 1953*. Genève: MétisPresses.
- Merleau-Ponty, M. (2020). *Le problème de la parole: cours au Collège de France, notes, 1953-1954*. Genève: MétisPresses.
- Merleau-Ponty, M. (2009). *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Paris: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *Recherches sur l'usage littéraire du langage: cours au Collège de France: notes, 1953*. Genève: MétisPresses.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Sinais*. Lisboa: Minotauro.
- Saint-Aubert, E. (2013). *Être et chair. Du corps au désir: l'habitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin.
- Saint-Aubert, E. (2021). *Être et chair. L'épreuve perceptive de l'être: avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2021.
- Silva, C.A.F. (2023). A dobra carnal do Logos: Merleau-Ponty e o prodígio da linguagem. *Perspectiva Filosófica*, 50(3), 261-282.
- Silva, C.A.F. (2009). *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia.

Recebido em 22.08.2024 – Primeira Decisão Editorial em 03.10.2024 – Aceito em 20.02.2025



SENTIR O INVISÍVEL: EM TORNO DA PRESENTIFICAÇÃO DA VIDA*

10.62506/phs.v6i2.254

Feeling the invisible: around the presentification of Life

JOSIANA HADLICH**

Sentir lo invisible: en torno a la presentificación de la Vida

Resumo: O artigo apresenta a pretensão de aprofundar a temática da invisibilidade e da afetividade trazendo o diálogo entre Merleau-Ponty e Michel Henry, na busca de compreender como a Vida henryana poderá se manifestar a partir de uma releitura do quiasma visível-invisível merleau-pontiano. Nossa leitura para essa tese se fará a partir do entendimento sobre a afetividade henryana e uma interpretação ontológica da sensibilidade no trabalho que Merleau-Ponty vinha construindo no O visível e o invisível, a fim de elencarmos pontos possíveis de continuidade à sua obra, e para questionar um invisível que pudesse ser compreendido como impulso afetivo que realiza uma atividade na passividade da consciência. Uma vez que a Vida é pura imanência em Michel Henry e o âmbito do Sensível em Merleau-Ponty, sugerimos uma alternativa que não custasse a relação originária com o mundo nem que falhasse na apreensão concreta do sujeito, mas que possibilite um movimento dialético entre imanência e transcendência, que impulsionado pelo invisível que nos afeta, dá sentido à Vida manifesta.

Palavras-chave: invisível; afetividade; sensibilidade; Vida.

Abstract: The article intends to deepen the theme of invisibility and affectivity by bringing the dialogue between Merleau-Ponty and Michel Henry, in the search to understand how Henry's Life can manifest itself through a reinterpretation of the Merleau-Ponty visible-invisible chiasm. Our reading for this thesis will be based on the understanding of Henry's affectivity and an ontological interpretation of sensitivity in the work that Merleau-Ponty was building in *The Visible and the Invisible*, in order to list possible points of continuity to his work, and to question an invisible that could be understood as an affective impulse that carries out an activity in the passivity of consciousness. Since Life is pure immanence in Michel Henry and the scope of the Sensible in Merleau-Ponty, it is suggested an alternative that would not cost the original relationship with the world nor would it fail in the concrete apprehension of the subject, but that enables a dialectical movement between immanence and transcendence, which, driven by the invisible that affects us, gives meaning to manifest Life.

Keywords: invisible; affectivity; sensitive; Life.

Resumen: El artículo pretende profundizar el tema de la invisibilidad y la afectividad trayendo el diálogo entre Merleau-Ponty y Michel Henry, en la búsqueda de comprender cómo la Vida de Henry puede manifestarse a través de una reinterpretación del quiasma visible-invisible de Merleau-Ponty. Nuestra lectura para esta tesis se basará en la comprensión de la afectividad de Henry y una interpretación ontológica de la sensibilidad en la obra que Merleau-Ponty había ido construyendo sobre *Lo visible y lo invisible*, para enumerar posibles puntos de continuidad en su obra, y cuestionar un invisible que podría entenderse como un impulso afectivo que realiza una actividad en la pasividad de la conciencia. Siendo la vida pura imanencia en Michel Henry y alcance de lo sensible en Merleau-Ponty, sugerimos una alternativa que no costaría la relación original con el mundo ni fracasaría en la aprehensión concreta del sujeto, pero que posibilita una dialéctica. movimiento entre imanencia y trascendencia, que, impulsado por lo invisible que nos afecta, da sentido a la Vida manifiesta.

Palabras-clave: invisible; afectividad; sensibilidad; Vida.

* Este trabalho é fruto da pesquisa de doutoramento financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

** Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. Email: josianah.deoliveira@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0471-963X>



Introdução

Existe para a Fenomenologia algo que está aquém dos limites do aparecer? O aparecer fenomenológico é entendido como o aparecimento de um objeto ou fenômeno à consciência e seria, então, limitado ao não adentrar por trás do fenômeno? Como poderíamos denominar aquilo que possibilita o próprio aparecer do fenômeno? Poderíamos denominar isso de “Vida”, o “algo” ou invisível em sentido ontológico? Tais questionamentos mostram o voo que essa pesquisa pretende arremeter, sem desviar-se das linhas da Fenomenologia, mas indo às suas raízes na tentativa de um encontro com o fundamento do próprio aparecer.

Em razão disso, investigaremos as nuances do invisível nos pensamentos de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e Michel Henry (1922-2002), apontando diferenciações e críticas às suas concepções, bem como buscaremos propor um caminho para que se possa pensar um diálogo entre ambos no qual o invisível henryano – a Vida que é pura imanência – teria melhor consistência se apresentasse um correlato transcendente no viés de um *chiasme* merleau-pontiano trazido no *Le visible et l'invisible*¹. Portanto, nossa leitura para essa tese se fará a partir do entendimento sobre a afetividade henryana e uma interpretação ontológica da sensibilidade no trabalho que Merleau-Ponty vinha construindo em seu inacabado livro, a fim de elencarmos pontos possíveis de continuidade à sua obra, e para questionar um invisível que pudesse ser compreendido como um alicerce para uma ontologia da vida.

Se “a radicalização da fenomenologia deve nos levar, necessariamente, a uma fenomenologia do invisível” (Zahavi, 1999, p. 223), a investigação dessa esfera da invisibilidade exige uma resposta acerca de como e se o invisível é vivenciado, e se poderíamos entendê-lo através de uma nova concepção de afetividade pré-intencional. Merleau-Ponty, em uma nota de trabalho de maio de 1960, escreve: “*Aquilo que ela [a consciência] não vê, é por razões de princípio que ela não o vê, é por ser ser consciência que ela não o vê. Aquilo que ela não vê, é aquilo que nela prepara a visão do resto*” (Merleau-Ponty, 2001, p. 296). Ora, o não-visto considerado como o invisível é o negativo que torna possível o Ser de transcendência (*Idem*, p. 278). Embora, em Merleau-Ponty, o invisível não se desvincule de seu correlato visível, estamos de acordo de que ele não será visto enquanto objeto, bem como para Henry “nunca ninguém viu a vida e jamais a verá” (Henry, 2004, p. 192). Então, seria o *sentir* uma forma de presentificá-la?

Quiasma Visível e Invisível

A Fenomenologia é colocada em outro patamar quando Merleau-Ponty expande a concepção fenomenológica tradicional de Husserl ao mostrar que a intencionalidade também ocorre de modo corporal. Desde *Phénoménologie de la perception*, o filósofo buscava apontar o porquê de se manter entre o objetivismo científico e o intelectualismo da filosofia. Nos fragmentos de *VI* ele tenta escapar desses dois extremos: do pensamento da ciência que sobrevoa os fenômenos do mundo e da filosofia subjetivista que encontra certezas apenas nas operações do Eu, fazendo do mundo mera soma de representações para o sujeito. Porém, Merleau-Ponty caminha em direção a um âmbito mais original em que os polos opostos da tradição ainda não tenham se consolidado, um lugar em que coisa e consciência ainda se apresentem entrelaçadas primariamente e possam ser filosoficamente pensadas em sua propriedade, mesmo que se apresentem de modo confuso. A partir da reabilitação ontológica do sensível poderá se atingir o “há” primordial, designado como Ser Bruto que é o ser da indivisão e do enlace não submetido às operações do *cogitare*.

Pensar um estofo comum entre o corpo e o mundo é isso o que o Ser Bruto permite. Essa elucidação do pacto corporal com o mundo é anterior a qualquer relação de consciência, é pré-tético, e revela a Carne (*chair*) como elemento de uma maneira de ser (Cf. Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 191), como *tecido* sensível que nos ata ao mundo. Para compreender a Carne é preciso vê-la “não a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 191), como configuração da nervura do Ser, como condição de possibilidade das coisas na qual permite o envolvimento do ser humano com elas, em uma abertura para que o corpo e as coisas sejam visíveis na mesma medida em que são videntes. A Carne apresenta um paradoxo do corpo próprio como ser de duas faces: “coisa entre as coisas e, ademais, aquilo que vê e toca” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 178). Por isso, a vida sensível do corpo é um lugar de acontecimento do sentido. Mas é preciso compreender que “a carne não é matéria [...] não é fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao lugar e ao agora. Ademais, ela é inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 182), ela é a espessura que constitui a visibilidade.

¹ Ao longo do texto usaremos abreviações para as obras de Merleau-Ponty, a saber: “*PhP*” para *Phénoménologie de la perception* e “*VI*” para *Le visible et l'invisible*.



O visível enquanto dimensão aberta é explicado a partir da topologia do Ser, ou seja, como um “espaço topológico” que permite a localização e o entendimento dos quiasmas, pois é onde se “circunscrevem relações de vizinhança, de envolvimento [...] é também constitutivo da vida” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 260) e do Ser bruto/selvagem. Visto como espécie de dobradiça entre o visível e o invisível, o quiasma permitirá levar o corpo a um outro status diferente daquele da *PhP*, pois o corpo que toca e olha pode sentir-se tocado e olhado já que está envolvido pela carnalidade do mundo enquanto Sensibilidade absoluta. Assim sendo, não é mais o corpo que se reconhece sensível, mas a sensibilidade antecessora o faz sentir-se imerso numa corporeidade latente que o habita. À vista disso, Merleau-Ponty “deixa para trás qualquer risco tanto de subjetivar o corpo como de reificar o mundo pelo fato de ambos estarem imersos na carnalidade que, por sua vez, é da ordem da invisibilidade daquilo que é visível no corpo e no mundo” (Júnior, 2017, p. 175), radicalizando o sentido do corpo próprio “de maneira a evitar qualquer possibilidade de atrelá-lo às malhas da intencionalidade” (Júnior, 2017, p. 174).

Em uma nota de maio de 1960, Merleau-Ponty (1964/2001, p. 306) afirma: “o sensível, o visível, deve ser para mim a ocasião de dizer o que é o nada – o nada não é nada mais (nem nada menos) que o invisível”. O invisível não é a negação do visível, como em Sartre, nem seu contraditório. A separação ou oposição entre Ser e Nada faz surgir uma filosofia da negatividade, uma negatividade radical que suprime o outro e torna o Ser em absoluta positividade. Mas Merleau-Ponty se opõe a tal posição, pois “o pensamento do negativo puro ou do positivo puro é, pois, um pensamento de sobrevoos que opera sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantém em sua posse” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 97). A atitude da filosofia da negatividade pura impede pensar uma articulação entre o ser e o nada, ou entre o visível e o invisível.

Parece haver em Sartre uma ressignificação do Ser bruto no movimento da consciência que se direciona ao mundo na ânsia de poder-ser, mas ocorre um despojamento do contato pré-reflexivo do corpo para com o Ser. A facticidade em Sartre denuncia duas formas do existir, a saber: o caráter bruto da existência humana e a responsabilidade pela condição existencial. No primeiro caso, a facticidade mostra que não temos a liberdade de não estar no mundo, que a existência é um fato que independe da escolha e da vontade; já no segundo caso, se não tivemos a escolha de existir, caberia a nós a responsabilidade do que faremos na existência e nos projetos de vida que construiremos.

Se para Sartre a facticidade não pode constituir a consciência ou o Eu como *sendo*, mas “a facticidade é apenas uma indicação que dou a mim mesmo de ser que devo alcançar para ser o que sou” (Sartre, 1943/2011, p. 133), então, como interpreta Merleau-Ponty, a facticidade é caracterizada pela tese de que o Ser é absoluta positividade e o Nada é pura negatividade sem conteúdo ontológico. Portanto, no momento em que o Eu é puro negativo e o mundo é puro positivo, “não há mais interação, caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o Ser e eu nada sou” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 77).

À vista disso, não ocorre a identificação entre sujeito e corpo em Sartre. A premissa merleau-pontiana de que “eu sou o meu corpo” é impossibilitada em Sartre ao pensar a conjectura do ego sem a conjectura do mundo. Faz-se na filosofia da negatividade pura e da positividade pura, um “pensamento de sobrevoos, que opera sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantém em sua posse” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 97). Todavia, por mais que Sartre reconhecesse, ao final de *L'être et le néant*, a necessidade de alargar o sentido do Ser, englobando o Em-si e o Para-si, não há indício da superação dessa oposição antes realizada.

Uma marca diferencial de Merleau-Ponty relativamente a Sartre se evidencia justamente pela noção de Carne. Em síntese,

a carne é princípio de diferenciação sensível entre o dentro e o fora, de um mesmo corpo ou de um corpo e outro: meu corpo (e o do outro) é um tocante-tocado, vidente-visível, sentiente-sensível, sem que esses dois lados possam se fundir um no outro, o que eliminaria sua manifestação, que se faz entre eles. Essa dimensão ontológica, inaugurada pela percepção, não é um nada ou um vazio, frisa Merleau-Ponty, para marcar sua diferença com Sartre. (Furlan, 2011, p. 102)

A invisibilidade ou negatividade, faz com que “o corpo não seja fato empírico”, mas que tenha “significação ontológica” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 303). Daí vem a radicalização do corpo na carnalidade enquanto imanência do ser, que é subjacente à reversibilidade entre visível e vidente, a qual se justifica pela “deiscência” da carne como um movimento de emergência e imergência (Chauí, 2002, p. 155), de quiasma entre o visível que oculta à visão a profundidade do invisível e este que torna possível a manifestação daquele. Pois, “o visível não é nada de objetivo, da ordem do em si, ele é transcendente, e isto significa dizer, na pena de Merleau-Ponty, que ele é carregado de um sentido invisível” (Moutinho, 2004, p. 16).

Em sua imersão na carnalidade anônima e originária, ausente de representação do mundo vivido, o corpo perde a condição de sujeito para receber um estatuto “ontológico enquanto ser encarnado” (Júnior, 2017, p. 178). Partindo da premissa que a carne é movimento – deiscência – que atravessa toda a realidade, podemos encontrar em Merleau-Ponty o esboço de uma *vida* aberta que não é apenas oferecida à visão, mas de uma vida irrefletida como espaço no qual o corpo próprio, enquanto corpo vivido, apercebe-se na passividade.

Há lugar para a experiência dessa vida em Merleau-Ponty. Vida que, embora irrefletida, poderá ser sentida na sua invisibilidade através do corpo que vivencia o mundo de possibilidades e afecções. Merleau-Ponty apro-



funda a investigação do invisível e de como ele estabelece nosso ambiente vivido por meio do quiasma com o visível na co-doação de ambos na dinâmica da experiência humana.

Chegando nessa discussão é preciso ressaltar alguns pontos que nos parecem importantes para a nossa tese. Primeiro, aparentemente, a visão no sentido adotado por Merleau-Ponty, a saber, como movimento que releva as coisas ao nelas penetrar ou como movimento entre o corpo e o olho que desvela o invisível através da arte – no caso da pintura –, não promete uma genuína compreensão do invisível como aqui pretendemos, pois ele é compreendido apenas direcionado à transcendência, à sua manifestação no mundo. Um segundo ponto é que a forma como a visão trabalha, isto é, intencionando também o perfil ausente no processo perceptivo, traz uma ocultação, um invisível que virá a aparecer, e não o invisível como correlato imanente do visível, por isso sua abordagem acerca da visão pode ser transformada em uma filosofia da sensibilidade que seja mera sensação epistêmica, não conduzindo para uma sensibilidade ontológica que permite o quiasma entre o interno-externo. Quando se trata de invisibilidade, procuramos uma outra noção de invisível que não seja o oculto ou o ausente, mas uma invisibilidade pensada de forma mais complexa que “significa investigar se o aparecer é a situação fenomenológica prevalente em que vivenciamos o invisível” (Nitsche, 2020, p. 550).

Não obstante, Merleau-Ponty não nos dá esperança de que haveria em seu último livro uma reflexão voltada diretamente à imanência. Mesmo fazendo uma leitura da carnalidade do corpo enquanto passividade, o filósofo não busca perfazer, nem em suas notas de trabalho, o percurso de uma imanência absoluta que levaria a questionar a radicalização do sentido do corpo imanente e vivido abordado por Henry. Ora, isso não impede de que possamos articular um sentir imanente e pressentido da consciência que possibilitaria retirar a Vida da pura imanência henryana para consolidar as bases argumentativas desta presentificando-a. Lançar luz sobre a metamorfose entre o visível e o invisível é elucidar sobre o gesto ou a expressão mais originária do enigma da estrutura da consciência e da própria intencionalidade. Nesta perspectiva, Michel Henry refere-se ao invisível como essência da Vida automanifesta se manifesta sem se oferecer à visão, aquém da encenação do palco do mundo, como uma revelação infinita que é identificada com a afetividade que reina na intimidade da Vida. Talvez, o erro de Merleau-Ponty foi não dar-se conta dessa afetividade originária.

O Invisível e a Autoafecção

Por sua vez, Michel Henry apresentará uma carnalidade independente do Sensível, já que “nosso corpo é ele mesmo poder absoluto da vida sem porque” (Henry, 2003, p. 32). O corpo teria como característica a capacidade de se autoafectar, sentindo-se a si mesmo, sendo originariamente corpo impressivo. Tal corpo é corpo vivido não ligado à estesia ou ao mundo, mas à própria Vida. Dessa maneira,

Há uma quebra no modo de fazer fenomenologia do corpo, pois, a tarefa não parte da soberania do cogito para pensar sobre o corpo. Agora, o corpo não será mais lido e nem visto como um puro pensamento ou extensão. Henry drasticamente e ousadamente, inverte esse modo de pensar. Ao interpretar o pensamento de Biran, afirma que o ser encarnado não constitui primeiramente o ego para depois instituir seu corpo. Pois, se assim procedesse, o corpo seria apenas um meio para o ego agir. (Grzibowski, 2019, p. 56)

Não é possível, nesse sentido, distanciar-se do autoafectar do corpo imanente para poder sentir a partir da relação intencional com o mundo do sensível. O autoafecto em Henry está ligado a uma forma de passividade e sofrimento originários (*souffrir originaire*), ou seja, a um *páthos* que caracteriza a subjetividade e sem o qual ela não estaria viva. O *páthos* refere-se à uma natureza fechada em si mesma, por isso autoafectiva, e que caracteriza a subjetividade concebida como Vida, como essência marcada pelas tonalidades fundamentais do fruir e do sofrer.

Isso implica que a Vida é “afetividade originária” (Henry, 2014, p. 92) por proporcionar ao vivente (*vivant*) a experiência de si mesmo. Sendo assim, o corpo na autoafecção, segundo a ideia de uma vida que é pura imanência, caracteriza-se pela *impressividade* originária. Associá-lo à expressão através do sensível nega sua condição de vivente, e esse é o problema para Henry: “as teorias não percebem o que se passa no ser subjetivo, ou o percebem longinquamente [...] o ser-em-situação constitui-se a partir da sua imanência pura e não o contrário” (Grzibowski, 2019, p. 56) e quando “idealizado pelo pensamento não há vida própria, subjetiva, mas constituída, pensada” (Grzibowski, 2019, p. 57). Diferentemente de Merleau-Ponty para quem o corpo envolve a relação sensível-senciente, visível-vidente, o corpo em Michel Henry “se inscreve na ‘afetividade’ absoluta contra qualquer referência ao mundo e ao sensível que o afeta” (Júnior, 2017, p. 171).

A “fenomenologia material” de Henry pode ser caracterizada como *hylética* na medida em que faz referência ao conceito de *hylé* husserliano com uma diferença importante: Henry inverte a relação entre *hylé* – dados sensíveis brutos – e *morphè* – forma intencional que molda a *hylé* – de tal modo que a *hylé* terá sua própria forma de (auto)aparecer como afetividade independente da intencionalidade, e esta será fundamentada naquela. Henry, em sua obra *Philosophie et phénoménologie du corps*, inspirou-se em Maine de Biran (1766-1824) para conectar o tema da essência original da manifestação ao do corpo subjetivo² como núcleo de afetividade imanente. Por isso, 2 Os principais conceitos da fenomenologia do corpo de Michel Henry estão em sua obra *Philosophie et Phénoménologie du Corps*, de 1965. Neste trabalho, Henry se utiliza de termos e argumentos de Maine de Biran para conceber um corpo subjetivo como revelação do próprio ser e do próprio ego na imanência pura. Assim, Henry reivindica a necessidade de uma ontologia da subjetividade ou ainda uma ontologia fenomenológica do corpo, onde o corpo subjetivo se constitui de manifestações originárias imanentes que se dão no corpo objetivo, possibilitando o verdadeiro conhecimento de si mesmo.



“vida” não terá um significado biológico, senão fenomenológico em seu modo de autoaparecer, encerrada em si mesma, como condição de possibilidade de experiência do outro, de uma *heteroafecção*.

Ao elaborar a “fenomenologia da vida”, o filósofo parte da crítica à intencionalidade e da ênfase à imanência. A crítica à fenomenologia husserliana é construída por meio da argumentação de que a fenomenologia se preocupa com a forma como os objetos aparecem e não com o próprio aparecimento do aparecer. Se as coisas aparecem e visto que não se tornam fenômenos por si mesmas, há algo que as faz aparecer. A intencionalidade como “consciência de algo” e único modo de aparecer segue a tendência de um monismo ontológico que atravessou a história da filosofia, reduzindo a subjetividade humana ao ser que se dirige para fora, igualando-se à exterioridade ou à “transcendência do mundo” (Henry, 2003, p. 109). Como escreve Henry (2008, p. 81):

Essa entrega de si [...] é estruturalmente diferente de “relacionar-se com”. Não é em si um “relacionar-se com”, mas o exclui insuperavelmente de si mesmo. Não está fora de si, mas em si mesmo, não é transcendência, mas imanência radical. E é somente com base nessa imanência radical que algo como a transcendência é possível.

Henry elucida os motivos que o levaram a questionar a fenomenalidade da vida a partir de uma manifestação imediata e não *ek-stática*. A essência da manifestação é uma afetividade ontológica pura, uma imanência que lança luz ao mundo no qual se mostra o *phainomenon*. Assim, o pensamento henryano nos conduz ao reconhecimento de um âmbito invisível da fenomenalidade que sustenta a possibilidade do aparecer, pois a essência da manifestação, o Ser do ego – subjetividade absoluta – não se manifesta na visibilidade do mundo exterior. Dita como “obscura e invisível, e é exatamente neste ponto que a radicalidade do pensamento de Henry é revelada [...] a automanifestação da subjetividade absoluta deve ser caracterizada exatamente como uma *revelação invisível*” (Zahavi, 1999, p. 230). A invisibilidade não deve ser interpretada, em Henry, como um modo de não manifestação, pois sendo invisível não se revela à luz do mundo nem nega a fenomenalidade, mas se constitui como um tipo de “manifestação primária e mais fundamental” (Zahavi, 1999, p. 231).

O interessante no conceito fenomenológico de invisível em Michel Henry é que, para ele, o invisível não está escondido atrás dos fenômenos, nem é algo que está prestes a se tornar visível; ele aparece junto com o aparente como sua essência determinante e oculta. Essa “revelação original da essência a si mesma, que é constitutiva de sua realidade, é o invisível. [...] o invisível não é o conceito antitético da fenomenalidade, é antes, sua determinação primeira e fundamental.” (Henry, 2003, p. 550). Por conseguinte, a automanifestação tende a sua imanência, a saber: invisibilidade, imediatismo do Ser e sua própria autoafecção.

Analisando toda essa conjectura formulada por Henry, parece-nos haver uma crítica contundente por ele dirigida à chamada “fenomenologia histórica”. Uma nova condição do aparecer é elaborada pelo viés da vida imanente, um outro conceito de corpo e de vivência surgem destacados do mundo. No entanto, há incômodos latentes em alguns fenomenólogos acerca de tais concepções. Dominique Janicaud, referindo-se à última fase da obra de Henry, à qual este desenvolve uma filosofia do cristianismo³, criticou-o polemicamente ao chamar a filosofia henryana de “virada teológica” (Janicaud, 2009, p. 42) na fenomenologia francesa. A crítica de Janicaud não se refere à teologia na fenomenologia de forma explícita, mas é contra a tentativa de radicalização fenomenológica que a leva além do seu escopo de aparição do objeto e da intencionalidade. Por isso, ele comenta acerca da

estranha obstinação de querer instalar esta investigação (essencialmente frágil, secreta, senão esotérica) no centro de um dispositivo disciplinar cujos princípios são formulados precisamente nos mesmos termos racionais, unificadores e ocidentais que se pretendem rejeitar. (Janicaud, 2009, p. 62)

Enquanto Janicaud questiona se isso que Henry apresenta pode ser incluído no escopo da fenomenologia, ou se deveria ser chamado de metafísica ou teologia, Dan Zahavi argumentou que “não há qualquer razão para negar que o movimento em direção ao invisível seja fenomenologicamente motivado” (Zahavi, 1999, p. 236). Porém, juntamente com Zahavi, também sustentamos que é necessária uma consistência argumentativa para legitimar a vida imanente e autoafectada. Henry, diz Zahavi (1999, p. 232-233),

opera com a noção de automanifestação absolutamente autossuficiente, não extática e irrelacional, mas ele *nunca* nos apresenta uma explicação convincente de como uma subjetividade essencialmente caracterizada por tal completa autopresença pode estar simultaneamente na posse de um elemento de articulação temporal interno; como pode ser capaz de reconhecer outros assuntos; [...] como pode estar na posse de uma exterioridade corporal.

A temporalidade, reflexividade, corporeidade e intersubjetividade são atributos importantes da nossa subjetividade, e não deixar espaço para isso na análise da automanifestação a torna insatisfatória (Cf. Zahavi, 1999, p. 232-233). Na última fase de sua obra, Henry desenvolveu uma filosofia da religião e do cristianismo baseada em sua fenomenologia. Essa foi a “virada” explícita de Henry em direção a uma filosofia do Cristianismo como sua reafirmação da possibilidade de uma fenomenologia radicalizada na qual tal filosofia está fundamentada. Com a publicação de *C'est moi la Vérité: Pour une philosophie du christianisme* em 1996, a fenomenologia da vida foi estendida a uma leitura filosófica do cristianismo. O desenvolvimento de sua fenomenologia o levou a descobrir nas Escrituras – e não o contrário – uma intuição de vida que corresponde ao seu próprio conceito fenomenológico de afetividade imanente. De uma perspectiva filosófica, o ponto de inflexão que leva Henry a sua interpretação do Cristianismo é a necessidade de dar conta da subjetividade individual como enraizada na vida, uma vida que é comum a todos os vivos e, portanto, transcende os vivos enquanto permanece ao mesmo tempo imanente.



p. 233). Seguindo nessa perspectiva, Nilo Ribeiro Júnior (2017) pergunta se não há um esquecimento da cultura e da história, daquilo que Henry admite ser o regramento da autorrevelação, nessa teoria de um corpo imanente que não se distancia de si graças à autoafecção. E, corroborando com Janicaud, “parece não haver propriamente espaço para a linguagem ‘ontológica’ do corpo” (Júnior, 2017, p. 185), pois a maneira em que a vida imanente é descrita parece inadequada “porque faz uso das categorias da ‘transcendência’” (Júnior, 2017, p. 186).

Pensamos que Merleau-Ponty pode ser restituído aqui em alguns aspectos: 1) visto que há uma acusação à filosofia henryana acerca de como haveria a correlação entre a história da Vida e a história do mundo, o pensamento merleau-pontiano permite que a Vida se manifeste na história, pensada na carnalidade e na sensibilidade; 2) é possível pensar numa relação interior-exterior, imanência-transcendência sem que precisemos refutar a afetividade henryana. Ora, se há pretensão de se escrever acerca da Vida como manifestação da relação entre imanência e transcendência, sobre o invisível enquanto condição do visível, precisamos de um corpo que não seja apenas impressividade, mas expressividade. Uma vez que não negamos que se *é* no mundo e que a vida não se reduz a ele, faz-se necessário esboçar uma nova noção de afetividade que seja uma simultaneidade entre a afecção e o sentir de tal maneira que a vida seja presença e presente.

A Vida Presentificada: Sentir o Invisível

Michel Henry desfaz os laços entre o aparecer e o que aparece trabalhando com o conceito de *manifestação* concebido de uma maneira totalmente nova, sem os laços limitantes da aparência dos objetos e voltado ao fenômeno em si ou sua própria fenomenalidade. Ao contrário disso, Merleau-Ponty não adota essa perspectiva nem quando formula sua ontologia da Carne e fala sobre a essência ou Ser Bruto, permanecendo fiel à sensibilidade mesmo naquelas anotações de trabalho anexadas ao final de *VI*. No entanto, é fato que para ambos o invisível aprofunda a dimensão de toda visibilidade, o que nos permite entendê-la mais do que uma esfera de possibilidades da aparência. Esses fenomenólogos pensam o invisível sem se concentrarem no que aparece para descreverem o visível como ambiente de manifestação. Em Merleau-Ponty, o invisível “é o ponto ou grau zero de visibilidade, a abertura de uma dimensão do visível” (Merleau-Ponty, 1960/1991, p. 21), podendo ser entendido como uma “latência” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 299) ou brotamento. Henry afirma que “esse invisível, não é o inconsciente. Não é a negação da fenomenalidade, mas sua primeira fenomenalização. Não é um pressuposto, mas sim a nossa vida em seu *páthos* não estático, mas inegável” (Henry, 1990/2008, p. 81).

Desde a publicação de *L'essence de la manifestation*, em 1963, Henry se dedicou ao desenvolvimento de uma fenomenologia chamada de “fenomenologia da vida”⁴, “fenomenologia material” ou ainda “fenomenologia radical”. O filósofo argumenta que a maneira como os fenômenos aparecem não podem se restringir à “ter consciência de”, mas que a consciência intencional deve ser fundada em algo mais fundamental que é precisamente não intencional ou pré-intencional, pois seria preciso analisar a condição do próprio aparecer, a saber: a afetividade imanente ou a “Vida”. Como já dito, a Vida interpretada como anterior à *ek-stasis* seria a manifestação do ser e do corpo subjetivo em sentido mais originário, revelando-se como imanência absoluta, em uma automanifestação ou autoafecção, “vívida a partir da interioridade e não da exterioridade” (Grzibowski, 2019, p. 56).

Ao abordar a Vida via afetividade, há uma busca por uma verdade primeira da Vida de maneira acósmica e sem exterioridade de si, pois a Vida não reside em um fora de si nem pode ser considerada um objeto no horizonte de transcendência. A afetividade imanente ou a Vida designa uma primordial forma de aparecer, sendo a condição de possibilidade do mundo e da consciência. Assim, “a vida não é nada do que se experimenta a si mesmo sem diferir de si, de modo que essa experiência é uma experiência de si e não de outra coisa [...] é uma afetividade originária e pura” (Henry, 2014, p. 92). Por esse caminho, não é o que nos chega que determina a afetividade, mas a afetividade é que torna possível a determinação daquilo que vem até nós.

Embora Henry coloque em diálogo a subjetividade, o movimento, o sentir, etc., partindo de uma reflexão acerca do corpo, inscrevendo tal diálogo na imanência da vida, não obstante tal corporeidade se apresenta fora do horizonte da carnalidade ontológica, numa esfera “de revelação da presença do corpo próprio presente nessa esfera da subjetividade” (Praseres, 2017, p. 94). Ora,

Henry insiste sobre o suceder-se da vida e do corpo entre o fruir e padecer alegando uma descontinuidade na continuidade da vida enquanto ipseidade. Isso, porém, parece conduzir a uma evidente oposição entre o transcendental e o transcendente na maneira de abordar a vida em sua imanência resvalando num dualismo corpo/alma ao qual se contrapõe veemente em seus escritos. (Júnior, 2017, p. 185)

Diferentemente de quando Merleau-Ponty apresenta o exemplo das mãos que se tocam reciprocamente, em que propõe a Natureza como o solo sensível primordial de todo entrelaçamento quiasmático. Inclusive, se toda reflexão

tem por modelo a mão palpante através da mão palpada, é porque precisamente aí já nos encontramos circunscritos num novo domínio; aquele de uma generalidade aberta, prolongamento do volante do corpo,

⁴ Um contraponto a Michel Henry, seria a fenomenologia da vida de Renaud Barbaras que traz a tentativa de explicitação concreta da correlação fenomenológica entre a imanência e a transcendência. Tentativas anteriores fracassaram seja não superando a abstração do polo subjetivo – Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty priorizaram a abertura de mundo na percepção e falham na apreensão da concretude do sujeito da percepção –, seja em prejuízo do polo transcendente – como na fenomenologia de Henry que apreende o lado concreto do polo subjetivo à custa da relação originária com o mundo.



à medida que a experiência do corpo testemunha o caráter de unidade de nós mesmos. (Silva, 2016, p. 109)

Na sua *nouvelle ontologie*, Merleau-Ponty propõe compreender a imbricação na qual o corpo vivido qualifica-se como capaz de sentir-se a si mesmo em um movimento de distância e aproximação. Em seus últimos cursos intitulado *La Nature*, Merleau-Ponty pretende compreender o corpo como “folha ontológica” (1995, p. 269) a partir de sua inerência de si ao mundo e vice-versa. Tal inerência é expressa no termo *Ineinander* – tomado de Husserl – que traduz uma pertença comum do corpo e da consciência.

Se, por exemplo, refletirmos acerca da experiência que entrelaça a consciência ao corpo e consequentemente ao mundo, notaremos que é possível a sua compreensão a partir da revelação do seu próprio conteúdo afetivo (Cf. Furtado, 2008, p. 243). O campo afetivo diz respeito a toda experiência do sentir, e este encontro visceral do corpo com o mundo que compõe o movimento da existência em sua totalidade. Sendo o corpo o local primordial pelo qual perpassa a existência, ele funda também a realização da dialética, pois

no próprio instante em que vivo no mundo, em que me dedico aos meus projetos, a minhas ocupações, a meus amigos, a minhas recordações, posso fechar os olhos, estirar-me, escutar meu sangue que pulsa em meus ouvidos, fundir-me a um prazer ou a uma dor, encerrar-me nesta vida anônima que subtende minha vida pessoal. Mas, justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. O movimento em direção ao outro, em direção ao futuro, em direção ao mundo pode recomeçar, assim como um rio degela (PhP, 1945/1972, p. 192).

Elaborando a noção de Carne, Merleau-Ponty preferiu compará-la à ideia de elemento, em um retorno claro aos pré-socráticos que buscavam nos elementos da natureza (*physis*) o princípio ordenador do universo (*arché*). Nesse sentido, a Carne parece ser uma *arché* da existência em geral, do Ser. Se assim for, a Carne é elemento do Ser, é o princípio de encarnação do Ser no tempo e no espaço que permite a afetividade mútua entre as coisas, o corpo e o mundo. Disto, infere-se que a reversibilidade da Carne tem como produto a própria facticidade, ou seja, o movimento de aparição de todo fenômeno a partir do entrelaçamento entre o visível e o invisível. Por esse viés, se a Vida for automanifestação e o constante afetar-se a si mesma, ficaremos apenas pensando na ideia de uma Vida originária, e se for algo referente à representação, seremos meros espectadores da Vida. Porém, se for tomada como abertura, movimento e relações quiasmáticas, a sensibilidade aloja-a no mesmo tecido comum da carne.

No entanto, nasce um desconforto quando tentamos apreender a Vida em sentido henryano ou a Natureza primordial merleau-pontiana como “nossa vida” e esse pertencimento parece não se concretizar. Uma vez que a Vida é pura imanência, como chegamos até ela sem um processo de redução ou sem o custo da relação originária com o mundo? Precisaríamos de uma *fé autoafectiva* em oposição à *fé perceptiva* merleau-pontiana? Se, por outro lado, a apreensão da Natureza privilegia a transcendência (heteroafecção) sem se voltar à imanência (autoafecção), falhando na assimilação concreta do sujeito, não seria a sensibilidade enquanto movimento e elo do quiasma aquilo que revelaria ou tornaria possível falar em uma afetividade imanente do sujeito? Provavelmente não conseguiremos dar todas as respostas sobre essas questões em um único trabalho, por isso daremos ênfase a essa última questão e evidenciaremos que o debate com Merleau-Ponty coloca, implicitamente, o pensamento do corpo, da carne e da afetividade diante de um extremo e externo oposto que em Henry “podem se tornar reféns da univocidade de sentido, o que de *per se* compromete a própria novidade da vida que, em sua imanência, se esconde da categorização e da visibilidade do discurso ontológico” (Júnior, 2017, p. 187).

Parece-nos oportuno pensar na distinção e na ideia que estamos propondo de afetividade e sensibilidade. A afetividade não pertence ao âmbito do sensível, mas ela torna a sensibilidade um elemento seu, como se a sensibilidade se fundasse imanentemente na afetividade. Pois, ao entendermos a sensibilidade como aquilo que nos coloca em relação com a possibilidade de transcendência, é necessário algo que desperta a consciência para fora de si mesma. Então, temos o papel fundamental da afetividade num processo mais imanente e interno da consciência, onde a afetividade seria aquilo que realiza o movimento da passividade para atividade da consciência.

Isso se dá na medida em que mesmo estando em contato com o mundo pela corporeidade, não é qualquer coisa do mundo que nos desperta a atenção, ativando nossa consciência e nos conduzindo ao ato intencional. Evidencia-se tal proposta quando percebemos que não amamos qualquer pessoa, que não temos sentimentos ou emoções em qualquer situação, que não desejamos ser engenheiros mas filósofos, que não é tudo no mundo que nos atormenta ou agrada. Assim, a heteroafecção só adquire sentido quando o “algo”, aquilo que é invisível, aquele “não sei o porquê”, aquele “apenas é”, afeta-nos e envolve de tal maneira que a consciência passiva realiza uma atividade, impulsionando-nos à transcendência. Acreditamos que a Vida possa ser presentificada dessa forma, num movimento dialético entre transcendência e imanência, entre heteroafecção e autoafecção, onde o invisível é o impulso que desabrocha a afetividade, possibilitando a passagem da passividade à atividade da consciência.

À vista disso, o pensamento de Merleau-Ponty permite a elaboração de um sentir do invisível já que não podemos “considerar o invisível como *outro visível* ‘possível’” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 278). Queremos e precisamos pensar além do invisível de *VI*, além do invisível que perderá seu sentido quando o visível sobrevém. Defendemos que a relação do visível com o invisível mostra que o invisível reside nessa situação relacional sem ser objeto, pois o invisível não está por detrás do visível; ele é o sentido da visibilidade iminente, ou seja, ele se



apresenta no despertar intencional da consciência quando o visível carece de sentido.

Ao colocarmos o mundo visível de um lado e o mundo invisível de outro, não é possível falarmos em relação de entrelaçamento. Uma Natureza comum ou uma mesma carne permite o corpo como ser-em-situação e a sensibilidade como ponte entre o visível e a profundidade do invisível. E a Vida não é assim invisível de fato, mas pela sensibilidade ela se conecta ao próprio visível que sustenta. No entanto, “não é que a vida seja uma potência do ser ou um espírito. É que nos instalamos no ser percebido, no ser bruto, no sensível, na carne onde não há mais alternativa em-si – para-si, onde o ser percebido está eminentemente no ser” (Merleau-Ponty, 1995, p. 272). A Vida se exprime na visibilidade e carrega o sentido dado por aquilo que é invisível, por isso o olhar que interroga as coisas não o faz distanciando.

Posto que para Merleau-Ponty a Carne é relação e movimento que atravessa a realidade, é possível fazer o processo oposto de Henry ao ir do corpo próprio à carne para perceber sua imersão na Natureza originária. Este pressuposto parece nos garantir mais uma filosofia da vida ou do invisível do que o seu inverso, pois seguindo Henry acabamos caindo no debate crucial a respeito do modo como o corpo próprio se ata a essa Vida imanente à corporeidade.

Ao falarmos de Vida falamos de movimento. Essa perspectiva advinda de Aristóteles compreende o corpo como o quiasma do afetar-se e ser afetado, transformando o corpo em um sistema de potências, de brotamento de sentido, da linguagem como expressão silenciosa que constituirá o discurso e a comunicação. Tudo isso se realiza na movimentação afetiva entre a passividade e a atividade da consciência impulsionada pelo invisível que nos afeta e, por fim, projeta-nos da autoafecção de volta à heteroafecção, realizando uma *afetividade dialética* em meio a qual a Vida se manifesta e é sentida.

Para uma melhor compreensão disso, é preciso pensar a relação entre autoafecção e heteroafecção dialeticamente. Mas por que pensar a afetividade envolvida nessa relação de forma dialética? Ao longo do nosso estudo tomamos consciência de que Merleau-Ponty, de uma forma ou de outra, sempre trouxe a ideia de dialética em suas principais obras. Em *La structure du comportement*, o filósofo nos apresenta reflexões onde a noção de estrutura proporciona uma dialética entre o vital, o físico e o psíquico (Cf. Merleau-Ponty, 1942/1967, p. 199). Em sua obra doutoral *Phénoménologie de la perception*, a dialética é apresentada enquanto dialética existencial entre subjetividades que não se caracteriza como uma relação entre contradições, mas é a “tensão de uma existência em direção a uma outra existência” (Merleau-Ponty, 1945/1972, p. 195) que se sustentam na afirmação pela familiaridade ou na negação pela estranheza. Por fim, em sua obra final *Le visible et l'invisible*, emerge a noção de “hiperdialética” enquanto uma dialética que não comporta síntese por ser abertura radical às possibilidades, “é um pensamento que, ao contrário, é capaz de verdade, pois encara sem restrição a pluralidade das relações e o que chamamos ambiguidade” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 127).

No entanto, defendemos que falta na ontologia de Merleau-Ponty uma afetividade que sustente ou fundamente todas as relações quiasmáticas, uma afetividade que confirme o movimento entre autoafecção e heteroafecção, cujo surgimento advém da ideia de que o sujeito é, simultaneamente, uma entidade que se experimenta de dentro e que é continuamente tocado por um mundo que o envolve e o excede. Essa dialética se produz numa afetividade entre os opostos do quiasma que estão envolvidos numa conexão entre imanência e transcendência, autoafecção e heteroafecção, consciência e mundo, invisível e visível, possibilitando que o invisível não se esgote no âmbito da imanência nem se reduza ao que é visível, pois é ele faz o sujeito voltar-se para a transcendência e que possibilita o entendimento da consciência como intencional.

O que denominamos como *afetividade dialética* é um processo dinâmico, onde a autoafecção mantém a vivacidade e a unidade do sujeito enquanto a heteroafecção permite que ele se constitua em relação ao outro. Para tal definição, seguimos o viés barbarasiano e sua abordagem que não separa de forma rígida o sujeito do mundo, mas propõe uma integração dinâmica, onde a afetividade se desdobra tanto internamente quanto externamente, sendo a autoafecção, portanto, o modo como o ser humano se sente a si mesmo, em um nível pré-reflexivo e pré-intencional. Em nossa metodologia “dialético-fenomenológica” está pressuposta tanto a relação entre passividade e atividade, quanto a relação imanência e transcendência, mas essencialmente a ideia de que há movimento em todas essas relações. Pois, o invisível possibilita a atividade na passividade a partir da heteroafecção entendida como abertura constante e dirigida à autoafecção, e por conseguinte, a autoafecção já em atividade se volta à heteroafecção, originando a intencionalidade. Isso é dialético, não é estático. Por isso, a afetividade é dialética, é movimento que não cessa. A própria intencionalidade só marca presença nesse movimento, uma vez que não há ato intencionalmente dirigido sem essa movimentação afetiva.

Os fenomenólogos cujas teorias foram aqui expostas dão ênfase em um dos lados da mesma moeda, ora na autoafecção, ora na heteroafecção. Contudo, no nosso entendimento acreditamos em uma combinação desses dois aspectos, onde um necessita do outro para adquirir sentido fenomenológico. Daí a dialética entre autoafecção e heteroafecção. Como estamos em constante abertura ao mundo, o tempo todo estamos receptivos e apreendendo entes pela sensibilidade, mas somente quando o invisível nos afeta, a autoafecção obtém seu sentido na medida em que a consciência busca compreender o porquê se afeta, entrando em atividade. Então, o fato de termos sido afetados por algo, leva nossa consciência a se voltar para a busca do sentido da heteroafecção ao arremessar sua intencionalidade para algo mais determinado e presente no mundo. Na *afetividade dialética*, a autoafecção depende da heteroafecção para entrar no jogo e a heteroafecção depende da autoafecção para seguir jogando.



Em suma, sendo o invisível aquilo que desperta a autoafecção, a afetividade é justamente a chave da dialética entre a passividade e atividade da consciência, e a sensibilidade é o elemento relacional entre o invisível e o visível, ou seja, entre a imanência e a transcendência, é aquilo que faz lançarmos nossos fios intencionais ao mundo, uma vez que a sensibilidade “não é outra coisa senão a união do ‘dentro’ e do ‘fora’, o contato em espessura de si consigo” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 315-316).

Consequentemente, a *afetividade dialética* que aqui esboçamos, ao possibilitar o sentir do invisível abre espaço para o sentimento de pertencimento ao mundo e à própria presentificação da Vida. Em Renaud Barbaras, a Vida é associada à ideia de pertencimento na medida em que a carne é presença em sentido ontológico. Diz Barbaras (2011, p. 78-79):

Uma vez que a carne própria é o lugar da experiência do mundo, a reversibilidade do tocar significa que a experiência do mundo envolve, por essência, um pertencimento a esse mundo. [...] Esse sentido ôntico desemboca num sentido ontológico. Como a passagem efetua-se na obra do último Merleau-Ponty? Por uma extensão do modo de ser da minha carne com base no pertencimento do meu corpo ao mundo.

Barbaras, na tentativa de ir além de Merleau-Ponty, trabalha em torno da ideia de desejo e pertencimento. O foco desse atual filósofo francês é entender o modo de existir do corpo enquanto ente que é, além da experiência fundamental a que remete esse ente. Em seu artigo *O pertencimento: em direção a uma fenomenologia da carne*, Barbaras explana que o pertencimento é uma experiência fundamental, pois

ter um corpo significa exatamente pertencer ao mundo. É de se notar que o recurso à encarnação para pensar o corpo tem esse sentido: encarnar-se é vir ao mundo – só que, no mundo, já estamos. Se se desiste de empregar categorias ontológicas não interrogadas, cabe reconhecer que o corpo não é senão aquilo “em” e “porquê” pertence ao mundo, de tal modo que a experiência do corpo nos leva à do pertencimento (Barbaras, 2019, p. 118).

Somos capazes de vislumbrar um pouco disso em Henry na afirmação de que

seres encarnados não são, pois, corpo inertes que não sentem e não experimentam nada, sem consciência de si mesmos e das coisas. [...] são atravessados pelo desejo e pelo medo, e que sentem toda a série de impressões ligadas à carne. (Henry, 2014, p. 13)

Ora, “nunca temos diante de nós puros indivíduos [...] nem essência sem lugar e sem data” (Merleau-Ponty, 1964/2001, p. 152), por isso a Vida se presentifica na carne através do movimento de buscar na existência a essência, direcionando o imanente ao transcendente numa dialética constante.

Pertencendo à Vida e ao mundo, pertencemos também à sua história. O modo como a Vida é construída no cotidiano, nos gestos e nas relações, essa é a vida que vai tomando espaço pela sensibilidade, é essa vida “que tece inelutavelmente a trama da história; e que pertence a nós, os vivos, para construir paisagens futuras” (Revel, 2015, p. 143), “donde possibilidades de uma aventura comum e de uma história como consciência” (Merleau-Ponty, 2003, p. 45) formam o vínculo carnal que une os seres humanos uns aos outros, ou seja, o quiasma enquanto possibilidade de compreensão das relações intrínsecas entre determinação e invenção concernente à história, que correspondem aos valores, à cultura e aos princípios partilhados. Assim sendo, como bem analisa Barbaras (1998, p. 85), “a carne não caracteriza um modo de doação; ela é, antes, a presença originária sobre o fundo da qual toda doação pode ser pensada”; ela é o campo onde o sentido invisível da Vida consegue se presentificar corporalmente enquanto sentimento e afecção. A priori, a Carne não seria somente autoafecção pura uma vez que “o autoconhecimento do sentir e o conhecimento do corpo pelo sentir são indistinguíveis [...] a autoafecção é heteroafecção” (Barbaras, 1998, p. 143).

Embora não seja qualquer coisa que nos afeta e em um primeiro instante não saibamos o porquê de algo estar nos afetando, pois este porquê seria invisível, é pela heteroafecção que a autoafecção se torna movimento de atividade na passividade, assim como é pela autoafecção que a heteroafecção adquire sentido. Nota-se que há dois movimentos presentes que estão em quiasma: primeiro, o momento em que a invisibilidade impulsiona a autoafecção; segundo, aquele momento em que a atividade da consciência encarna a sensibilidade no sensível e acaba se descobrindo feito da mesma carne. Assim, “o movimento pelo qual o sentir se faz mundo só tem sentido na medida em que ele é identicamente movimento pelo qual o mundo advém ao sentir” (Barbaras, 2001, p. 186).

Uma *afetividade dialética* seria assim pensada enquanto o sentido do sentir de uma carnalidade na qual a Vida aparece, como o fenomênico desembocando no ontológico. Então, o invisível não precisa ser pensado como essencialmente oculto ou absolutamente puro como faz Henry, pois estando em “harmonia fenomenal com o visível”, a ordem do invisível “significa ser capaz de localizar nossas próprias experiências dentro da dimensão desta harmonia” (Nitsche, 2020, p. 555), isto é, de sentir o invisível e vivenciar corporal e carnalmente a Vida como manifestação da transcendência na imanência e da imanência na transcendência.

Referências



- Barbaras, R. (2011). *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba, PR: UFPR.
- Barbaras, R. (1998). *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- Barbaras, R. (2019). *O pertencimento: em direção a uma fenomenologia da carne*. Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica - XXV (2) - 117-123.
- Furlan, R. (2011) *Carne ou Afecto: fronteiras entre Merleau-Ponty e Deleuze-Guattari*. In: dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, p. 99-130.
- Furtado, J. L. (2008). *A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia*. Dissertatio, p. 231-249.
- Grzibowski, S. (2017) *Fenomenologia do corpo em Michel Henry: uma leitura a partir da imanência subjetiva*. Voluntas – Revista Internacional de Filosofia: Santa Maria, v.10, n.1, p. 53-61.
- Henry, M. (2004) *Auto-donation*. Entretiens et conférences: Paris Beauchesne.
- Henry, M. (2003). *De la Phénoménologie*. Tome I, *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF.
- Henry, M. (2000/2014). *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações Editora.
- Henry, M. (1975/2012). *Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia Biraniana*. São Paulo: É realizações.
- Henry, M. (1963/2003). *L'Essence de la manifestation*. Paris: PUF.
- Henry, M. (1990/2008). *Material Phenomenology*. Nova York: Fordham University Press.
- Janicaud, D. (2009) *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Eclat, Paris, p. 41-66.
- Júnior, N. R. (2017) *Sensibilidade e Carnalidade: entre Michel Henry e Merleau-Ponty*. In: Colóquio Internacional Michel Henry. Lisboa: Universidade Católica Editora, p. 164-188.
- Merleau-Ponty, M. (1995) *La Nature: Notes de cours du Collège de France, 1956-1960*. Editions du Seuil: Paris.
- Merleau-Ponty, M. (1942/1967) *La structure du comportement*. 6ª ed. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1964/2001). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France, 1954-1955*. Paris: Belin.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1972). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960/1991) *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvao Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes.
- Moutinho, L. D. S. (2004). *O invisível como negativo do visível: A grandeza negativa em Merleau-Ponty*. Trans/Form/Ação: São Paulo, p. 7-18.
- Nitsche, M. (2020). *The Invisible and the Hidden within the Phenomenological Situation of Appearing*. Open Theology, p. 547–556.
- Praseres, J. S. (2017) *Filosofia do corpo e fenomenologia da carne em Michel Henry*. Intuito: Porto Alegre, v.10, n.2, p. 86-95.
- Revel, J. (2015) *Foucault avec Merleau-Ponty: ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris: Vrin.
- Sartre, J.-P. (1943/2011). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 20. ed. Petrópolis: Vozes.
- Silva, C. A. F. (2016). *Do cogito tácito à carne: Merleau-Ponty e a "sucessão" do "sujeito"*. Educação e Filosofia, v. 30, n. Especial, p. 87-114.
- Zahavi, D. (1999). *Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible*. Continental Philosophy Review, p. 223–240.

Recebido em 27.08.2024 – Primeira Decisão Editorial em 13.2.2024 – Aceito em 11.03.2025



UMA LEITURA DECOLONIAL DO VISÍVEL E O INVISÍVEL: DIÁLOGOS SOBRE O ENCOBRIMENTO*

10.62506/phs.v6i2.262

A Decolonial Reading of the Visible and the Invisible: Dialogues about the
Eclipsing

FRANCIANE INDIANARA NOLASCO**
JOANNELIESE DE LUCAS FREITAS***

Una Lectura Decolonial de lo Visible y lo Invisible: Diálogos sobre el En-
cubrimiento

Resumo: Na ocasião dos 60 anos de *O visível e o invisível* de Merleau-Ponty, o presente ensaio revisita esse trabalho tardio do filósofo com o objetivo de colocá-lo em diálogo com o pensamento decolonial, como uma forma de se pensar as condições de possibilidade das existências entendidas como periféricas à modernidade europeia. A proposta é pensar junto à fenomenologia e não a partir dela, para que possamos, com um gesto fenomenológico crítico, fissurar compreensões já naturalizadas e visibilizar existências que, apesar de frequentemente não aparecerem como fenômenos para nós, constituem o nosso mundo-vida. Para tanto, são cotejados o trabalho de Merleau-Ponty e, em especial, de Dussel, de modo a permitir tessituras e reflexões sobre as possíveis aproximações e distanciamentos entre o gesto de visibilização do sensível e do negativo em Merleau-Ponty e o gesto de denúncia do encobrimento do outro em Dussel. Concluímos ser necessária a reflexão sobre a instituição de lacunas em nossas experiências e saberes, os quais são instituídos (em termos merleau-pontianos) na carne do mundo, no quiasma da intercorporeidade, colaborando com situações de invisibilização de populações do sul do globo.

Palavras-chave: Invisível; Sensível; Encobrimento; Fenomenologia; Decolonialidade

Abstract: On the occasion of the 60th anniversary of Merleau-Ponty's *The Visible and the Invisible*, this essay revisits this late work by the philosopher, aiming to place it in dialogue with decolonial thinking, as a way of thinking about the conditions of possibility of existences understood as peripheral to European modernity. The proposal is to think along with phenomenology and not from it so that we can, with a critical phenomenological gesture, crack already naturalized understandings and make visible existences that, despite often not appearing as phenomena to us, constitute our life-world. To this end, we compare the work of Merleau-Ponty and, in particular, Dussel to allow for discussions and reflections on the possible approximations and distances between Merleau-Ponty's gesture of making the sensitive and the negative visible and Dussel's gesture of denouncing the concealment of the other. We conclude that it is necessary to reflect on the institution of gaps in our experiences and knowledge, which are instituted (in Merleau-Ponty's terms) in the flesh of the world, in the chiasm of intercorporeality, collaborating with situations of invisibilization of populations in the global south.

Keywords: Invisible; Sensible; Eclipsing; Phenomenology; Decoloniality

Resumen: En ocasión del 60 aniversario de *Lo visible y lo invisible* de Merleau-Ponty, este ensayo revisita esta obra tardía del filósofo con el objetivo de ponerla en diálogo con el pensamiento decolonial, como una forma de pensar las condiciones de posibilidad de existencias entendidas como periféricas a la modernidad europea. La propuesta es pensar junto con la fenomenología y no a partir de ella, para que podamos, con un gesto fenomenológico crítico, fisurar comprensiones ya naturalizadas y hacer visibles existencias que, a pesar de muchas veces no aparecernos como fenómenos, conforman nuestro mundo-vida. Para ello, comparamos la obra de Merleau-Ponty y, en particular, la de Dussel, con el fin de permitir discusiones y reflexiones sobre las posibles aproximaciones y distancias entre el gesto de Merleau-Ponty de hacer visible lo sensible y lo negativo y el gesto de Dussel de denunciar el ocultamiento del otro. Concluimos que es necesario reflexionar sobre la institución de lagunas en nuestras experiencias y conocimientos, que se instituyen (en términos de Merleau-Ponty) en la carne del mundo, en el quiasma de la intercorporeidad, colaborando con situaciones de invisibilización de poblaciones del sur global.

Palabras clave: Invisible; Sensible; Encubrimiento; Fenomenología; Decolonialidad

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

** Universidade Federal do Paraná (UFPR). Email: francianeinolasco@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2577-7444>

*** Universidade Federal do Paraná (UFPR). Email: joanne@ufpr.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0856-3460>



Introdução

O visível e o invisível (1964/2003), obra inacabada de Merleau-Ponty devido à sua morte prematura, nos ensina a ver a partir de uma nova perspectiva, ou ainda, a partir da profundidade. Alterando a compreensão fenomenológica sobre o aparecer do fenômeno, o filósofo dedica essa obra à interrogação ontológica do negativo que se faz presente no Ser (Moutinho, 2004). O fenômeno, a partir dessa leitura, não pode mais ser transparente à consciência, pois toda visibilidade comporta uma não-visibilidade. Entretanto, há que se tomar cuidado, pois, esse invisível não é um intocado ou um ainda não visto, mas aquilo que torna possível o que se vê, o que se torna fenômeno para nós, a condição de possibilidade do Ser. O que se vê (o que se fenomenaliza) e o que não se vê (o invisível) caminham e se engendram conjuntamente. Ou ainda, o que se vê é um engendramento de um vínculo entre visível e invisível que se configura no sensível, em uma relação promíscua e de intromissão entre corpo e mundo e, portanto, não pode ser desvelado apenas pela racionalidade, especialmente a de sobrevoo, contrariando a fé perceptiva que se fia no que vê. Essa proposição merleau-pontyana deu espaço a distintas contribuições nos campos da filosofia, das artes, da psicologia e de diversas outras áreas.

Recentemente, a fenomenologia tem sofrido uma virada crítica que busca vislumbrar o impensado em seu próprio campo, investigando as condições de possibilidade para que certos objetos apareçam para nós e outros não, bem como evidenciando uma certa tendência universalista na área, que não permite que estruturas políticas e de poder sejam fenomenologizadas como engendrantes de nossas experiências singulares e coletivas e como parte daquilo que se mostra nos fenômenos (Ahmed, 2006; Guenther, 2020; Weiss, Murphy, & Salamon, 2020). Nesse esforço, há uma compreensão de que certas condições estruturais e sociais precisam aparecer na compreensão do engendramento dos fenômenos, tanto por seus desdobramentos ontológicos quanto, principalmente, pelos desdobramentos de opressão e violência que atravessam algumas existências e seus modos de ser-no-mundo. Ou seja, a proposta é de construir uma fenomenologia que se abra para as diferenças e que não apenas descreva, mas também mude o mundo (Weiss, Murphy, & Salamon, 2020). Assim, entendemos que a compreensão sobre o invisível articulada por Merleau-Ponty, especialmente em *O visível e o invisível* (1964/2003), torna-se uma ferramenta interessante não apenas para problematizar tais engendramentos, como também para desenhar possibilidades de novos sentidos e novos campos de articulação que reivindiquem mudanças sociais necessárias para a transformação da vida e da sociedade.

No território em que vivemos, não nos passa despercebida uma proposta desta monta. O Brasil, assim como a América Latina, é parte de um sistema-mundo organizado e estruturado desde a colonialidade, com especificidades culturais e estruturais que engendram nossa situação existencial, com repercussões ontológicas para os povos que aqui habitam. A situação colonial e seus desdobramentos existenciais já foi o solo do pensamento de vários autores e autoras, destacando-se aí, por exemplo, o trabalho de Franz Fanon (1952/2008). Considerando esses estudos sobre a colonialidade, no presente ensaio propomos pensar junto com Merleau-Ponty (1964/2003) o problema do invisível e do lacunar no contexto da colonialidade e suas consequências para as existências localizadas no sul do globo. O fazemos como uma forma de questionar a universalidade fenomenológica e uma certa pretensão de neutralidade, ao mesmo tempo que reconhecemos que o gesto fenomenológico nos permite abrir horizontes de sentido sobre o familiar e o impensado, ambos elementos caros à reflexão sobre existências que escapam à hegemonia europeia, como é o caso das populações latino-americanas. Para tanto, propomos um diálogo entre o pensamento decolonial, em especial, sobre a condição de encobrimento de certas existências e o estatuto do invisível e do lacunar nessa tão importante obra. Para promover essa tentativa de diálogo, antes, há que se apresentar algumas considerações relevantes para que tal aproximação se faça minimamente possível. A primeira delas é que não queremos de modo algum conceber a ideia de que Merleau-Ponty pode ser considerado um autor fora do contexto da colonialidade, entretanto, o que propomos neste trabalho é que possamos nos desprender da fenomenologia de modo a exercitarmos um pensar junto com ela e não a partir dela. Tudo isso para que possamos, a partir deste desprendimento, fissurar compreensões já dadas e visibilizar existências que, apesar de frequentemente não aparecerem como fenômenos para nós, constituem o nosso mundo-vida. Assim, esse texto não deixa de ser uma tentativa de descolonizar o pensamento fenomenológico sem, no entanto, assumir uma postura ingênua, mas crítica de suas possibilidades para mostrar e fazer aparecer fenômenos, vidas e existências fora do centro.

O Visível, o Invisível e a Epistemologia da Carne

As questões sobre o corpo e a percepção sempre estiveram presentes no gesto fenomenológico de Merleau-Ponty, seja de modo seminal em seus primeiros escritos ou entranhadas em sua filosofia tardia, quando o autor se afasta de suas formulações iniciais sobre tais questões, tal como presentes na *Fenomenologia da percepção* (1945/2011). Nas linhas de *O visível e o invisível* (1964/2003), conforme se afasta dos resquícios da noção de consciência constitutiva, é notório o deslocamento de seu exercício fenomenológico que alcança, para além do gesto



descritivo, o projeto interrogativo de uma ontologia e seus imbricamentos ao que veio nomear como a *carne* (Merleau-Ponty, 1964/2003).

Ainda que este projeto chegue até nós de modo inacabado devido ao falecimento precoce do autor, são evidentes os esforços de Merleau-Ponty (1964/2003) para desvelar a gênese do pensamento e do visível no sensível, da linguagem no silêncio. Em contrapartida ao argumento da consciência intencional como doação de sentido ou da consciência intencional como perceptiva, o fenomenólogo busca descrever as condições de aparecimento desse sensível em sua condição de negatividade, ou melhor, em suas juntas, suas membruras, sua imbricação (Moutinho, 2004) com o nada, com o vazio e o lacunar.

Radicalizando a ideia de reversibilidade, o filósofo dissolve as dicotomias consciência *versus* mundo, consciência *versus* corpo, eu *versus* outrem e, sobretudo, percebido *versus* impercebido, presença *versus* ausência, e coloca essas relações se entrelaçando e se perfazendo como quiasma. Esse entrelaçamento só é possível pela dimensão orgânica do meu corpo no sensível do mundo: “La chair est l’oeil et l’ esprit. [A carne é o olho e o espírito]” (Saint Aubert, 2006, p. 207). A partir daí, se estabelece uma topologia da carne, segundo Saint Aubert (2006):

Cette topologie de la chair veut décrire les paradoxes de la respiration qui nous anime: la pulsation du dedans et du dehors, la doublure passive-active, la réversibilité de l’ouverture et du repli [O objetivo desta topologia da carne é descrever os paradoxos da respiração que nos anima: a pulsação do interior e do exterior, o duplo passivo-ativo, a reversibilidade da abertura e da retração]” (p. 207).

Nessa topologia da carne, o autor salienta a presença do sujeito anônimo que já sempre somos em nosso entrelaçamento com o mundo e, dando um novo estatuto à relação entre corpo e mundo, Merleau-Ponty (1964/2003) caracteriza como nos fazemos na condição de carne do mundo. A carne do mundo se dá por meio do peso, da espessura e do tempo do sensível do próprio mundo, ao passo que é experienciada por mim apenas e na condição de seu interior (Merleau-Ponty, 1964/2003). Em outras palavras, o impercebido a que Merleau-Ponty se refere é sempre o lacunar *deste* mundo, carne universal do sujeito anônimo, precisamente daquele que habito, que sustenta e se torna percebido aos olhos de outrem em lacunas que, para mim, jamais poderão receber contornos a não ser por seu olhar. Nessa condição quiasmática, eu e outrem somos entrelaçados sem podermos ser reduzidos um ao outro, sem podermos ser exatamente dois ou, ainda, como distintos não mais apartados (Merleau-Ponty, 1968). O interessante que se destaca aqui é a radicalização do outro com um estranho de mim: “quando digo que vejo o outro, acontece sobretudo que objetivo meu corpo, outrem é o horizonte ou o outro lado dessa experiência – é assim que se fala ao *outro*, embora só se tenha relação consigo” (Merleau-Ponty, 1964/2003, p. 278).

É dessa espessura da carne do mundo de onde brotam as articulações do sensível que se expressam não apenas entre corpos no mundo, mas, sobretudo, na condição da intercorporeidade. Nesta, segundo o fenomenólogo, o ser não se encontra diante de mim, mas nos envolve e nos atravessa em solidariedade ao lacunar *deste* mundo. Fazendo, deste modo, com que o perceber e o ser percebido, o tangível e o que toca, o senciante e o sensível necessariamente se deem em uma reversibilidade estreita e irreconciliável em que o mostrar-se é sempre um mostrar-se ocultando-se (Merleau-Ponty, 1964/2003).

Se o ser se mostra ocultando-se, significa que o lacunar da experiência não pode ser ultrapassado nem depurado pelas metodologias científicas e epistemologias clássicas, que têm como fundamento o projeto da neutralidade. Nelas, depurar significa tratar tal lacunar como um erro irreparável que necessita do controle da racionalidade como um processo que o sobrevoa e o ultrapassa (Merleau-Ponty, 1964/2003). Este projeto, segundo o filósofo, ao negar tal entrelace solidário e a participação do invisível na manifestação do conhecido, recusa também o mundo perceptivo o tomando como dado de antemão, assim como tomando os “objetos” científicos como dados em si mesmos, ou seja, como possuidores de verdades que se dão ao próprio objeto anteriormente e depois ao olhar da ciência. A isso, Merleau-Ponty (1964/2003) chamou de fé perceptiva, isto é, um movimento que, ao recusar o lacunar da experiência como articulação da manifestação do conhecer, jamais interroga a si mesmo a partir daquilo que encontra no campo da intercorporeidade a ponto de não conseguir descobrir aquilo que ainda não é em seu gesto de conhecer.

Em contrapartida, uma proposta fenomenológica sustentada nas interrogações da ontologia da carne de Merleau-Ponty (1964/2003), nos convoca a abdicarmos do movimento tético de reduzir aquilo que a carne e o quiasma solidarizam e a permanecer no lócus de confusão entre o que é classicamente na ciência nomeado como sujeito e objeto. Abrindo mão dessa atitude de redução, o autor nos convida a permanecermos neste solo em que as experiências ainda não foram trabalhadas — dado o quiasma como campo primordial de união radical de ambos —, uma vez que é nele que se encontram as potencialidades de um método fenomenológico do vivido que descentraliza o sujeito pesquisador reavendo-o à generalidade da carne *deste* mundo. É aí que se abre, segundo Merleau-Ponty (1964/2003), a interrogação da experiência por meio do campo do percebido e do impercebido, implicada em uma temporalidade e espacialidade primordiais. Trata-se de uma interrogação que se dá precisamente para sabermos como a experiência nos abre aquilo que ainda não somos em nossa relação com o que desejamos conhecer, movimento este que se apresenta como possível com nossa saída de uma posição de dominação sobre o mundo e pelo acesso a nosso co-pertencimento nele.



Pensamento Decolonial, Fenomenologia e Mundo

Por volta da década de 1950, na América Latina, os estudos pós-coloniais começaram a surgir em paralelo a movimentos semelhantes que ocorriam em outros continentes colonizados. Esses estudos passaram a questionar e reconhecer os efeitos da colonialidade nas experiências vividas nos países colonizados, especialmente seus efeitos para as populações que enfrentaram escravização e genocídio, bem como para os descendentes dessas populações (Ballestrin, 2013; Vigoya & Navia, 2021). Anos mais tarde, após estudos pioneiros como os de Aimé Césaire e Frantz Fanon, surgiram intelectuais que aprofundaram e radicalizaram tais argumentos, confrontando aqueles conhecimentos acadêmicos que, embora sejam produzidos na e para a América Latina, têm como raízes epistemológicas e metodológicas as filosofias e ontologias originadas em países que foram colonizadores (Almeida & Silva, 2015; Ballestrin, 2013).

Tendo se originado no âmago deste movimento na década de 1970, o trabalho do filósofo argentino Enrique Dussel (1977) nos apresenta a necessidade de situarmos a gênese político-ideológica de qualquer tipo de saber, recusando a ideia de neutralidade do saber. Dussel foi, por um lado, fortemente influenciado pelos estudos do fenomenólogo Emmanuel Lévinas e, por outro, crítico e contestador das fenomenologias de autores como Husserl, Merleau-Ponty e Heidegger, o que o levou a caracterizar o campo fenomenológico como ingênuo.

Em *Filosofia da Libertação na América Latina* (1977/1982), Dussel evidencia esse caráter de ingenuidade da fenomenologia quando demarca que, embora reivindique certa universalidade, ela é também localizada. Localizada como uma filosofia que se encontra enraizada em uma certa posição do espaço político-ideológico hegemônico que, como tradição filosófica europeia, garante e sustenta sua centralidade em relação ao pensamento considerado periférico, ou seja, oriundo de países periféricos à Europa, conforme suas origens e posições estabelecidas e mantidas desde os processos de colonização. Se, por um lado, temos uma fenomenologia enraizada e garantida por um espaço pacificado em termos de posição de centro, por outro, na América Latina:

Estamos em guerra. Guerra fria para os que a fazem; guerra quente para os que a sofrem. Coexistência pacífica para os que fabricam as armas. Existência sangrenta para aqueles que são obrigados a comprá-las e usá-las. O espaço como campo de batalha, como geografia estudada para vencer estratégica ou taticamente o inimigo, como âmbito limitado por fronteiras, é algo muito diferente [...] do espaço existencial da fenomenologia. (Dussel, 1977/1982, p. 8)

Neste espaço de guerra, surgem outras posições que divergem da compreensão de horizonte fenomenológico e da compreensão sobre o que torna possível o aparecimento de certos objetos, ou sua fenomenologização. Para Dussel (1977/1982), na colonialidade, os objetos e as vidas se constituem como existentes¹ dentro e a partir da totalização dada em sistemas-mundo hegemônicos, que organizam o mundo em países centrais e periféricos, nos quais os centros impõem sistemas organizadores dos distintos mundos nos âmbitos do poder, do ser e do saber, a partir das esferas econômicas, políticas e culturais. Essa é uma perspectiva diversa daquela dada pela fenomenologia, que vislumbra o horizonte como condição de aparecimento das possibilidades de Ser, como desdobradas de uma espacialidade orgânica e sem contradições, uma vez que confronta a ideia de que o aparecer possa se dar independentemente de suas condições. Em outras palavras, por meio da ideia de sistema-mundo, Dussel evidencia a necessidade de confrontarmos tal ingenuidade fenomenológica, de que o mundo pode ser acessado sem ser situado politicamente. Também defende a necessidade de compreendermos as consequências desse sistema para determinadas populações e de propormos transformações junto às existências que ainda enfrentam as heranças dos tempos coloniais – e que precisam (r)existir para sobreviver – dentro de um sistema que as constitui e as posiciona continuamente como existências periféricas, em detrimento de vidas consideradas e garantidas em posição de centro (Dussel, 1977/1982).

Em sua tarefa, notamos que o filósofo se movimenta de modo ambíguo em relação à própria fenomenologia, sendo tanto influenciado pela perspectiva fenomenológica, interrogando-se e se aproximando do mundo-vida quanto questionando sua posição ingênua em relação ao espaço político-ideológico que participa, que engendra um sistema totalizante. Trata-se de uma totalidade configuradora de referenciais qualificadores das condições de como vidas colonizadas estão sob condição de encobrimento no sistema da colonialidade.

É possível compreendermos que, diferentemente do que sempre nos ensinou o pensamento não situado em seu espaço político-ideológico, a colonialidade persiste para além dos anos da colonização e encontra sua manutenção ao longo do tempo conforme

[...] se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna [se mantém viva nos manuais de aprendizagem, no critério do bom trabalho acadêmico, na cultura, no bom senso, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos súditos e em tantos outros aspectos da nossa experiência moderna]. (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).

¹ É importante demarcar que tal explicitação faz parte de nossa interpretação e argumento, mas que Dussel (1977/1982) não se propõe a pensar em termos ontológicos justamente por sua crítica a este tipo de projeto e sua impossibilidade de saída da totalidade do sistema-mundo.



Essa persistência ocorre, principalmente, pelo sentido do projeto colonizador que se estabeleceu pelo controle do poder, do ser e do saber. Pela colonialidade do poder, na qual as relações de poder foram instauradas segundo os critérios inventados de raças e da sustentação de hierarquias naturalizadas entre essas, justificando os processos pelos quais raças consideradas inferiores foram desde o início da colonização destinadas a papéis inferiores, previamente localizados no sistema social e de trabalho (Quijano, 2005). Pela colonialidade do saber, na qual se deu e ainda se perpetua a manutenção dos saberes, conhecimento, histórias, culturas e modos de relação com o mundo considerados válidos de serem perpetuados, segundo o projeto civilizatório europeu, em detrimento do apagamento daqueles considerados periféricos, inferiores e que necessitavam de evolução (Mignolo, 2014). Finalmente, pela colonialidade do ser, na qual se sustentam, desde a colonização, processos de invisibilização de determinadas existências. Nesse processo de invisibilização, a única forma de aparecimento de tais existências diz respeito àquela em que seu aparecer é engendrado pelas referências interpretativas (hermenêuticas, estéticas, científicas e ontológicas) do centro, fazendo-as aparecer já de antemão por meio de patamares de acontecimentos existenciais distintos daqueles considerados o referencial do que seria o ser humano (Dussel, 1977/1982; Maldonado-Torres, 2007).

Se a filosofia europeia e suas conseqüentes epistemologias eurocentradas jamais pensaram sobre as situações de vidas tornadas periféricas pelo sistema da colonialidade, segundo Dussel (1977/1982), é preciso pensá-las, então, como o não-filosófico. No sentido de que, ao situarmos as ciências e as ontologias em sua gênese no espaço ideológico eurocentrado, é preciso nos aproximarmos da realidade dos povos oprimidos e colonizados ao mesmo tempo em que garantimos que elas não sejam interpretadas ou apreendidas pelas totalidades de sentidos advindas dos sistemas historicamente centrados e hegemônicos. A partir disso, o autor defende que os movimentos ontológicos e epistemológicos situados nessa condição de centro precisam ser confrontados pela *realidade histórica nova*, aquela que nunca foi por eles incorporada. Dussel (1977/1982) enfatiza que por realidade histórica nova não devemos entender o negativo da história antiga ou hegemônica no sentido dialético em que as populações colonizadas são tomadas como os Outros do centro. Mas no sentido analético, em que compreendemos por realidade histórica nova o aparecimento dos povos oprimidos que estão para além do centro e cuja existência precisa estar refletida como filosofia (Dussel, 1977/1982). A ultrapassagem do modelo dialético é proposta por Dussel (1977/1982) pela necessidade de enfrentamento do modo como a colonialidade tematiza esses Outros como exterioridades, isto é, como periferias já sempre constituídas em relação aos referenciais do centro. Nestes referenciais, o outro é apreendido não como alteridade, mas pelo processo de espelhamento ao si-mesmo do sujeito colonizador e aquilo que ele apresenta no interior da história universal por ele inventada (Dussel, 1993). Para o autor, uma filosofia que não reflete a realidade dos povos oprimidos, no sentido de que não é fissurada em seus enraizamentos na totalidade do sistema, é uma filosofia que não passa de um exercício de abstrações conceituais e teóricas (Dussel, 1977/1982). Isso significa que a realização da tarefa de saída da linha hegemônica da história e tradição colonizada no âmbito acadêmico é condicionada, em um primeiro momento, pela necessidade de reconhecermos e questionarmos o sentido da colonização do poder, do saber e do ser para as existências no território da América Latina, sentido este abordado por Enrique Dussel (1993) em seu exame do mundo da vida dos povos colonizados sob a ótica do *Encobrimento do Outro*.

O Encobrimento do Outro

Em sua obra *1492 - O Encobrimento do outro (a origem do "mito da modernidade")* (Dussel, 1993), Dussel desmantela o discurso retórico dos colonizadores sobre o descobrimento das Américas ao caracterizar a colonização a partir da realidade histórica e do resgate da perspectiva dos povos colonizados e marginalizados. O autor inicia essa tarefa pelo desvelamento do campo da tradição filosófica europeia originária dos séculos das chamadas Grandes Navegações, como aquela que se beneficiou desse momento histórico. Segundo o autor, essa tradição teve seu estabelecimento junto à consolidação da Europa como centro hegemônico, uma vez que ofereceu elementos de interpretação dos povos não-europeus que justificavam a necessidade de conquista e civilização empreendidas pela Europa sobre estes povos, cujas imagens encontravam-se agora fixadas como povos atrasados e inferiores. Ao mesmo tempo, nesse horizonte de consolidação do eurocentrismo, essa tradição passava a ser considerada como o saber cujos critérios e postulados eram os mais avançados para pensar o sentido das sociedades, histórias e culturas, além da essência do ser humano e de seus modos de existir (Dussel, 1993). Esse desvelamento de Dussel (1993) se concretiza em um giro de descolonização quando o filósofo encontra a perspectiva dos povos colonizados sobre esse mesmo evento, resgatando algumas dessas histórias, culturas e formas de ser no mundo dos povos originários e nos instigando a um giro de reorientação diante deste projeto colonial. Neste giro, passamos a compreender tal projeto junto ao vivido dessas populações e, portanto, a contá-lo como a história da afirmação da Europa como centro mundial concretizada por meio das invasões, genocídios, escravização, exploração dos territórios e populações das e nas Américas — ao que Dussel (1993) sistematiza, em termos de desprendimento da retórica do descobrimento, como movimentos de encobrimento daqueles que, pela perspectiva dos centros hegemônicos, eram considerados como os Outros.

Segundo esta lógica do encobrimento, se o europeu nasceu no berço de uma categoria egóica privilegiada, sua marcha rumo à conquista e, posteriormente, à colonização desses Outros se justificava pela criação de uma linha histórica universal em que as sociedades não mais se localizavam a partir de seus próprios tempos (alguns adiantados em relação à Europa em certos aspectos). Mas necessitavam, agora, que suas histórias fossem compreendidas e deslocadas para o sentido de uma história universal, da qual a Europa era a que mais detinha o caráter do padrão de



uma civilização, expresso, em última instância, pela vontade do sujeito livre que abria os primórdios do sujeito da modernidade às custas dos processos de encobrimentos (Dussel, 1993). Nos escritos de Dussel (1993), percebemos que os desdobramentos da noção de encobrimento desarticulam a ideia romântica e colonizada de que a exploração e civilização advindas do projeto de estabelecimento da Europa como centro se deram no formato de encontros entre mundos. O que figura aí é uma ideia que sustenta a perspectiva de vidas em espaços de paz e em relações de equilíbrio em detrimento aos espaços de guerra e contradições que os estudos decoloniais descrevem.

Os encobrimentos se deram pelo sentido da descoberta, da conquista e da colonização expressas como negação, apagamentos, ocupações, extermínio e escravização das populações originárias e dos povos africanos em termos de domínio e controle dos corpos e do espaço vivido (Dussel, 1993). São corpos e espaços vividos constitutivos, segundo o exercício fenomenológico de Dussel (1993), do mundo-vida (*Lebenswelt*) dos colonizados. Essa conquista e colonização do mundo-vida se sustentou, segundo o autor, pela forma como esses ditos Outros apareceram e ainda aparecem como aqueles que nada são para além do si-mesmo do europeu, sendo destituídos, de antemão, de sentido ontológico que sustenta suas existências e seus mundos e sendo posicionados em relação ao centro desde sempre como periféricos. São os Outros que, para se tornarem civilizados, ou anteriormente, para terem suas vidas e a vida dos seus preservadas (ainda que na condição de vidas inferiores) precisaram abandonar ou transformar seus modos de ser no mundo-vida. Conforme Dussel (1993) menciona, este processo

Foi um “choque”, e um choque devastador, genocida, absolutamente destruidor do mundo indígena. Nascerá, apesar de tudo, uma nova cultura [...], mas uma cultura sincrética híbrida, cujo sujeito será de raça mestiça, longe de ser o fruto e uma aliança ou um processo cultural de síntese, será o efeito de uma dominação ou de um trauma original (que, como expressão da própria vida, terá a oportunidade de uma criação ambígua). (p. 64).

Este “choque”, chamado por Dussel de “a outra face da Modernidade” (1993, p. 159), neste espaço de guerra na América Latina fez e ainda faz desaparecerem muitas existências e formas de ser no mundo, principalmente pela aglutinação dos povos colonizados neste grande Outro homogêneo. Neste sentido, influenciado pela fenomenologia de Lévinas, Dussel (1977/1982; 1993) compreende que o rosto do oprimido representa a manifestação visível da alteridade radical, isto é, daquele que está fora dos sistemas de poder e que sofre as consequências da dominação. Seu aparecimento significa, portanto, o confronto com a vulnerabilidade e a saída de uma posição do outro como um ser universal e generalizável, constituindo antes de mais nada um encontro em que necessariamente há um apelo ético que desafia a indiferença e a cegueira moral das estruturas de poder da colonialidade. Trata-se antes de mais nada de um chamado às ações concretas de responsabilidade ética e política, à solidariedade e à luta pela justiça social, buscando sempre reconhecer e respeitar a dignidade dos que sofrem sob sistemas de opressão (Dussel, 1993).

O Invisível e o Encoberto

Quais as possibilidades de aproximação entre a compreensão do invisível e a do encoberto? Entre o exercício fenomenológico de Merleau-Ponty (1964/2003) de recolocação do conhecimento no emaranhado do vivido no quiasma intercorporal e o exercício decolonial de Dussel (1993) de visibilização das existências encobertas pela colonialidade, encontramos a convergência de um gesto de questionamento do naturalizado por percepções hegemônicas historicamente estabelecidas, que engendram as impossibilidades de aparecimentos de certos fenômenos. De um lado, pelo questionamento da fé perceptiva e da transparência, do outro, pela denúncia dos modos de invisibilização de existências que garantem a existência do centro hegemônico.

Ainda que seus enfretamentos e questionamentos não possam ser nivelados, chamamos a atenção para o fato de que ambos os autores se debruçam sobre tarefas de compreensão das condições de possibilidade que permitem a fenomenologização da existência. Merleau-Ponty (1964/2003), em sua crítica ao projeto de neutralidade presente nos pressupostos teóricos, epistemológicos e metodológicos dos modelos científicos da tradição, aponta para o modo como tal projeto tenta ultrapassar o campo da experiência vivida, buscando inferir sobre uma suposta realidade sustentada em si mesma por meio de um conhecimento também pressuposto como claro e distinto. O fenomenólogo aponta que, neste movimento, o sujeito científico deixa de se haver com aquilo que acrescenta no espetáculo do mundo, sobrepondo suas teorias, métodos e epistemes àquilo que deseja conhecer. Por meio dessa crítica, Merleau-Ponty (1964/2003) desconstrói a possibilidade de um conhecimento claro, distinto e acabado, uma vez que este jamais poderia se dar para além do campo da experiência vivida, um campo em que o aparecimento se dá solidarizado ao que é invisível e lacunar. Por meio dessa desconstrução, o filósofo contesta como poderia tal modelo nos servir de caminho para sustentarmos o conhecimento ontológico que temos sobre o mundo, uma vez que nos pressupostos desse modelo, o sensível desaparece em seu entrelaçamento com a experiência, para ser apreendido como objeto do pensamento que o sobrevoa. É um gesto que fenomenologiza o invisível e o lacunar. Já nos exercícios de visibilização de Dussel (1993), o campo da descolonização se concentra na tarefa de fenomenologizar aquilo que a colonialidade encobre, sejam seus próprios modos de manutenção de poder, sejam as vidas e existências que lhe servem nesse processo.

Apesar de suas diferenças, o que nos interessa aqui são seus movimentos de visibilização de experiências, nos quais encontramos a possibilidade e a potência de um diálogo tensionado ou de uma tensão dialogada. Pois, embora



Merleau-Ponty (1964/2003) tenha nos deixado a convocação e os primeiros apontamentos para a radicalização da antiga questão do corpo e da intersubjetividade, ele ainda assim não nos ensinou a pensar o não-filosófico apontado por Dussel (1977/1982). Ao passo que, embora Dussel (1977/1982; 1993) nos ensine que no horizonte da colonialidade as relações vividas no sistema-mundo são atravessadas e engendradas pelos movimentos de encobrimento, seus ensinamentos, a nosso ver, ainda podem ser aprofundados pela perspectiva da intercorporeidade tal como tratada na profundidade do pensamento de Merleau-Ponty (1964/2003). Em outras palavras, embora saibamos que o projeto decolonial preveja torsões nas possibilidades de nos apropriarmos de filosofias europeias, torsões com as quais também confluímos no presente ensaio, isso não significa necessariamente uma convocação ao seu abandono total. Sendo, pelo contrário, uma convocação para que sejam explicitadas tanto a coerência dessas filosofias quanto suas consequências e implicações para os gestos de visibilização das experiências ou das juntas e membruras que engendram os sentidos em países colonizados, como em nosso caso.

Um primeiro diálogo e tensionamento entre a radicalidade do pensamento tardio de Merleau-Ponty (1964/2003) e as críticas e giros decoloniais empreendidos por Dussel (1977/1982; 1993) pode se dar, portanto, por meio de dois sentidos de movimento: por um lado, enraizamos a potência do exercício fenomenológico de visibilização do sensível, ao mesmo tempo em que, por outro, o envolvemos em nossas experiências e o fazemos a partir do comprometimento com existências que encontram-se em situação de encobrimento no Brasil. O que se assiste aí é um diálogo realizado sob condições de desnorteamento e circularidade em nosso modo de nos orientarmos entre os saberes, o que significa que, ao mesmo tempo em que realizamos esse exercício fenomenológico, inscrevemos neste gesto clássico o seu envolvimento com a situação de experiência a que estamos entrelaçadas, assim como o convocamos a partir de e junto às vidas que são sistematicamente violentadas por situações que se estruturam (Silva, 2024) de diferentes modos ao longo das histórias dos diferentes territórios e populações no país.

Conforme mencionamos, na radicalidade do pensamento tardio de Merleau-Ponty (1964/2003) encontramos que o gesto que interroga pelo conhecimento de algo sempre é realizado no emaranhado entre o *visível* e o *invisível*, junto ao percebido e ao impercebido, não podendo ultrapassar o sentido lacunar e intercorporeal da experiência originária no interior da carne do mundo. Neste sentido, para o autor, uma epistemologia fenomenológica precisa se reaver com o horizonte da tradição filosófica e científica que resguardou o sentido de verdade àquela ciência que a alcança se sustentando sobre a fé perceptiva, sobre a tese do mundo em-si e na ratificação de metodologias e epistemes de purificação do mundo-da-vida. Abandonar este horizonte significa, sobretudo, a saída do campo do modelo de uma consciência que constitui o mundo, instaurada no pensamento ocidental desde as reflexões cartesianas sobre o *ego cogito*, reflexões que a fenomenologia critica desde seu nascimento, mas que Merleau-Ponty (1964/2003) sugere a superação a partir de nosso enraizamento como sujeitos anônimos no quiasma intercorporeal que já sempre somos.

Merleau-Ponty (1964/2003) nos mostra, portanto, que na experiência vivida aquilo que aparece o faz também se ocultando e que se reaver com nosso emaranhamento ao mundo e aos outros, em se tratando de epistemologias, significa sustentar o desconhecido e o inacabamento constitutivos daquilo que aparece. Não apenas daquilo que aparece, mas, sobretudo, do que somos, pois isso significa, em primeira instância, permanecermos na temporalidade e espacialidades em que o lacunar engendra os sentidos do vivido. Salientamos, entretanto, o ponto que a nosso ver é fundamental na demarcação da proposta de Merleau-Ponty (1964/2003), a saber, o fato de que o lacunar do vivido e este peso temporal e espacial lhes são conferidos não apenas pelo mundo, mas por *este* mundo (grifo do autor, p. 146). Isso significa que sua noção da carne nos dá espaço e nos convoca a nos reavermos com *este* mundo já sempre revestido da carne que aqui compartilhamos.

Nesse âmbito, a crítica de Dussel à espacialidade e ao mundo fenomenológicos, nos incita a percebermos a possibilidade de nos situarmos e nos reavermos na carnalidade *deste* mundo. Destarte, aqui não se trata apenas de enfrentarmos e sustentarmos as críticas e ultrapassagens do *ego cogito*, da fé perceptiva e da tese do mundo em si, tarefa que nos auxilia na saída dos sistemas científicos clássicos e seus projetos de neutralidade. Mas, também, de nos emaranharmos na carnalidade *deste* mundo — do mundo vivido da América Latina, mais especificamente do Brasil e seus encobrimentos. Mundo este atravessado por suas distintas e desiguais condições de existência, de experiência e aparecimento diante do outro. Significa, portanto, além de sustentarmos o lacunar e permanecermos no vivido, confrontarmos nosso lacunar o interrogando acerca dos movimentos de encobrimento que ele realiza, uma vez que o espaço *deste* mundo é dado por relações hierarquizadas, generificadas, racializadas, etaristas, capacitistas, lgbtfóbicas, cosmo-fóbicas dentre outras aberrações afetivas² criadas pela colonização em nosso território.

Em outras palavras, para que possamos sustentar um olhar fenomenológico que de fato visibilize experiências na condição *deste* mundo, não falaremos apenas daquilo que aparece ocultando-se, dado o caráter lacunar da experiência, mas seremos convocados pelo que está encoberto e não tem lugar para ser *visível* senão apenas por meio das lacunas. São lacunas produzidas em nosso sistema-mundo-vida por meio de mais de 500 anos de processos históricos de apagamentos, silenciamentos, escravização e genocídios. São ainda lacunas que não podem ser lidas apenas em termos daquilo que sustenta o aparecimento dos fenômenos no mundo compartilhado, mas que engendram encobrimentos na medida em que nessa intercorporeidade territorializada as alteridades tornadas pe-

2 O termo “aberrações afetivas” é primeiramente descrito por Fanon (1952/2008) em seus estudos pós-coloniais, tendo surgido como um termo que denuncia aquilo que as condições de mundo engendradas pelo racismo oferecem às experiências de pessoas negras em termos de relações. Nos utilizamos de empréstimo deste termo devido ao fato dele melhor nos aproximar, a nosso ver, desses traços de colonialidade para os quais apontamos.



riféricas não são nada para além do si-mesmo do sujeito hegemônico, em outras palavras o sujeito universal branco, europeu ou do norte do globo, homem, cis, hetero, capaz e adulto. *Neste* mundo, as alteridades lidas estritamente como exteriores e Outras estão muito mais em condição de um espaço da carne contraditório, disputado, “conquistado” ou em “choque” como descreve Dussel (1993) sobre o mundo-vida colonizado.

Neste sentido, podemos compreender que no âmbito da visibilização dos encobrimentos o ato de sustentarmos nosso inacabamento junto ao lacunar, como nos ensina Merleau-Ponty (1964/2003), significa também interrogarmos quem somos nós na história das heranças coloniais no Brasil — tanto em termos pessoais como a partir do campo acadêmico herdeiro da fenomenologia, seja na filosofia, psicologia ou ciências humanas. Isto significa problematizarmos a instituição de lacunas em nossas experiências, as quais são instituídas (em termos merleau-pontyanos) na carne do mundo, no quiasma da intercorporeidade, colaborando com situações de invisibilização. Além disso, significa nos interrogarmos sobre as lacunas no conhecimento institucional produzido na academia, questionando como a colonialidade do saber opera na manutenção do lugar dos *Invisíveis* — aqueles Outros que permanecem encobertos nas intercorporeidades também em situações de pesquisa. Em especial, nos campos onde a fenomenologia se situa, incluindo-se aí, filosofia, psicologia, psiquiatria e outros campos, dado que vivemos em um país colonizado como o Brasil. Encobrimentos estes que ocorrem seja pelo fato de estarmos perdidos nas abstrações filosóficas tal como as nomeadas por Dussel (1977/1982), seja por suas vidas historicamente invisíveis que não aparecem para nós enquanto não nos deslocarmos de nossa totalidade ou ainda pelo fato de apenas nos aproximarmos dessas existências refazendo o gesto colonizador de manutenção de seu lugar de Outros.

Considerações Finais

Partindo de uma primeira aproximação entre o invisível de Merleau-Ponty (1964/2003) e o encoberto de Dussel (1993) consideramos que, embora o filósofo francês proponha ultrapassarmos o horizonte da tradição científica e filosófica que centraliza o sujeito apartando-o do mundo, ainda mantém em sua tarefa uma centralidade do mundo a partir do sensível situado na totalidade do sistema-mundo eurocentrado, não abrindo espaço em seu horizonte de pensamento para a compreensão de existências consideradas periféricas a este sistema. Embora ele inclua no seu ato de fenomenologizar o que não está tematizado, o sensível, não há um questionamento sobre a possibilidade de que os sensíveis também se alterizem. Neste sentido, para tematizarmos as experiências vividas *neste* mundo, precisamos nos haver com os estudos, saberes e sensíveis pós-coloniais, decoloniais ou contra-coloniais na América Latina que têm descrito processos de apagamentos e de resistência em se tratando da questão da colonialidade do ser.

Estes aspectos situam as filosofias de ambos os autores como práticas particulares em que, ao passo que Merleau-Ponty se interroga (1964/2003) pela possibilidade de uma ontologia em entrelaçamento ao ser que mostra ocultando-se, Dussel (1977/1982) quer realizar a analética de denunciar a totalidade do sistema-mundo eurocentrado pensando as existências que nunca foram pensadas pela filosofia europeia em sua condição de centro a não ser por apreensões sempre enraizadas na totalidade que os condiciona. Compreendemos, portanto, que não basta apenas modificarmos a noção de mundo e importarmos novamente o mesmo modelo ontológico do *visível* e do *invisível* tal como vislumbrado por Merleau-Ponty (1964/2003), pois para falamos da carne *deste* mundo e de fato nos aproximarmos das experiências com as quais trabalhamos sem as encobrimos é preciso compreendermos que as condições de aparecimento do Ser *neste* mundo são dadas desde a colonização por modelos de encobrimento. No sentido de que se Merleau-Ponty (1964/2003) sustenta que o fenômeno é aquilo que aparece ocultando-se, dado o caráter lacunar da experiência, queremos falar sobre aquilo que é encoberto e não tem lugar para ser *visível* senão apenas por meio das lacunas. Para tanto, salientamos que as consequências para nosso campo de atuação é que ao lançarmos mão do gesto fenomenológico decolonial é preciso territorializarmos ou aterrarmos este pensar no emaranhado na carne *deste* mundo.

Referências

- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology*. Duke University Press.
- Almeida, E. A. & Silva, J. F. (2015). Abya Yala como território epistêmico: pensamento decolonial como perspectiva teórica. *Revista Intertérios*, 1(1), 42-64. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/intertorios/article/view/5009>
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, 89-117. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>
- Dussel, E. (1982). *Filosofia da libertação*. (L. J. Gaio, Trad). São Paulo: Loyola. (Trabalho original publicado em 1977).
- Dussel, E. (1993). *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. (Jaime A. Clasen Trad.). Petrópolis: Vozes.



- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. (R. Silveira Trad). Salvador: EDUFBA. (Trabalho original publicado em 1952).
- Weiss, G., Murphy, A. V., & Salamon, G. (2020). *50 concepts for a critical phenomenology* [50 conceitos para uma fenomenologia crítica]. Evanston: University Press.
- Guenther, L. (2020). Critical phenomenology [Fenomenologia crítica]. Em G. Weiss, A., V. Murphy, & G. Salamon. *50 concepts for a critical phenomenology* [50 conceitos para uma fenomenologia crítica] (pp.11-16). Evanston: University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto [Sobre a colonialidade do ser: Contribuições ao desenvolvimento de um conceito]. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Orgs), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* [O giro decolonial: Reflexões para uma diversidade epistêmica para além do capitalismo global] (pp.127-168). Siglo de Hombre.
- Mignolo, W. (2014). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* [Desobediência epistêmica: Retórica da modernidade, lógica da colonialidade e gramática da descolonialidade]. Buenos Aires: Del Signo.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *O visível e o invisível*. (J.A. Giannotti & A. M d'Oliveira Trad.). 4ª ed. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1964).
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Fenomenologia da percepção*. (C. A. R. de Moura Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1945).
- Moutinho, L. D. S. (2004). O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty. *Trans/formação*, 27(1), 7–18. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732004000100001>
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em E. Lander (org). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais* (pp. 117-142). Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
- Saint Aubert, E. (2006). *Vers une ontologie indirecte*. Paris: J. Vrin.
- Silva, C. A. F. (2024). As duas faces de Janus: Merleau-Ponty e a noção lévistaussiana de estrutura. In: C. A. F. Silva, & R. Furlan (Org.). *Figuras da carne: diálogos com Merleau-Ponty* (pp. 169-194). São Paulo/São Carlos: Cultura Acadêmica/Pedro & João, v. 1
- Vigoya, M. V., & Navia, A. M. F. (2021). Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire: Uma chave de leitura feminista latino-americana descolonial. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*. 8(14), 1-16. <https://doi.org/10.21680/2446-5674.2021v8n14ID23828>

Recebido em 01.09.2024 – Primeira Decisão Editorial em 03.12.2024 – Aceito em 02.01.2024



DE LA INALIENABILIDAD DE LOS OTROS A LAS RECAÍDAS EGOLÓGICAS EN MERLEAU-PONTY

10.62506/phs.v6i2.269

Da inalienabilidade dos outros às recaídas egológicas em Merleau-Ponty

MARCOS JOSÉ MÜLLER*

From the inalienability of others to egological relapses in Merleau-Ponty

Resumen: A la luz de las lecturas críticas hechas por el Psicoanálisis lacaniano, se trata de cuestionar la forma como Merleau-Ponty describe la presentación de la otredad en la experiencia perceptiva y en el diálogo. La pregunta dirigida a las reflexiones de Merleau-Ponty es relativa a la sospecha lacaniana de que, a pesar de reconocer la inalienabilidad de los otros, Merleau-Ponty sigue vinculado a la creencia de que pueda haber una suerte de coincidencia entre las otredades y el sujeto que las percibe o interpela. Se trataría de una estrategia para obnubilar el hecho de que, en su descripción de la carnalidad de la experiencia perceptiva y dialogal, Merleau-Ponty sigue orientándose a partir de la idea del primado de un vidente, lo que reedita una suerte de subjetivismo que no perdonó ni siquiera el Psicoanálisis.

Palabras-clave: El otro; Lo otro; Extraño; Vidente; Descentralización

Resumo: Considerando as leituras críticas feitas pela Psicanálise Lacaniana, este artigo busca questionar o modo como Merleau-Ponty descreve a apresentação da alteridade na experiência perceptiva e no diálogo. A pergunta endereçada às reflexões de Merleau-Ponty está relacionada à suspeita lacaniana de que, apesar de reconhecer a inalienabilidade de outrem, Merleau-Ponty permanece preso à crença de que pode haver uma espécie de coincidência entre a alteridade e o sujeito que a percebe ou a questiona. Esta seria uma estratégia para obscurecer o fato de que, em sua descrição da carnalidade da experiência perceptiva e dialógica, Merleau-Ponty continua a se orientar a partir da ideia da primazia de um vidente, o que reedita um tipo de subjetivismo que não poupou nem mesmo a Psicanálise.

Palavras-chave: O outro; Outrem; Estranho; Vidente; Descentralização

Abstract: Considering the critical readings made by Lacanian Psychoanalysis, this article seeks to question the way in which Merleau-Ponty describes the presentation of otherness in perceptive experience and dialogue. The question addressed to Merleau-Ponty's reflections is related to the Lacanian suspicion that, despite recognizing the inalienability of otherness, Merleau-Ponty remains attached to the belief that there may be a kind of coincidence between otherness and the subject who perceives or questions it. This would be a strategy to obscure the fact that, in his description of the carnality of perceptive and dialogical experience, Merleau-Ponty continues to orient himself from the idea of the primacy of a seer, which re-edits a kind of subjectivism that has not spared even Psychoanalysis.

Keywords: The other; Someone else; Stranger; Seer; Decentralization

* Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
Email: mjmullergranzotto@gmail.com. Orcid:
<https://orcid.org/0000-0001-9698-075X>



Introducción

Las reflexiones de Merleau-Ponty sobre la percepción del otro y el diálogo promovieron muchos debates entre los lectores del filósofo y el Psicoanálisis. Eso porque, de manera cercana a las ideas de Jacques Lacan, Merleau-Ponty reconoce el primado del otro en la génesis del sentido compartido en la percepción y en el lenguaje. De donde no se sigue que los psicoanalistas estén de acuerdo con Merleau-Ponty. A la raíz del interés de Lacan concerniente a la forma como Merleau-Ponty piensa el rol de la otredad en la génesis de la experiencia subjetiva de la pasividad (ante la mirada ajena), Jacques-Alain Miller ha promocionado muchas críticas, como aquellas que se pueden leer en la vigésima lección del seminario *Silet: las paradojas de la pulsión de Freud a Lacan*, impartido entre 1994 y 1995. Algunas de ellas pueden parecer raras a los lectores que conocen los escritos de Merleau-Ponty, especialmente aquellos producidos después de los años 1950. Pues, si es verdad que es en el campo del otro que uno alcanza a distinguir la diferencia entre lo suyo y lo ajeno, según Merleau-Ponty; desde ahí no se sigue que el filósofo defendiera la tesis de que hubiera, entre un cuerpo visto y su alteridad vidente, una suerte de coincidencia en lo mismo, según acusa Miller. El otro no es – para Merleau-Ponty – un imaginario pleno de sentido, en el que cada cuerpo habría de heredar una identidad precisa.

Sin embargo, aunque pueda haberse equivocado en este análisis, Miller (2005, p. 290) logró resaltar un aspecto que sí puede denunciarse, si no un límite, al menos una inconsistencia en la forma en que Merleau-Ponty aborda el tema de la otredad. Se trata de la prevalencia del sujeto corporal como lugar privilegiado para la manifestación de los otros, lo que, de alguna manera, vincula la lectura de Merleau-Ponty con aquella que se ha hecho conocer como subjetivismo filosófico. Desde mi punto de vista, aunque Miller (2005, p. 296) no lo admita, tal inconsistencia tiene que ver con algo que afecta al propio psicoanálisis, en la medida en que, mismo cuando se trata de hablar de un sujeto sin consistencia ontológica, de un sujeto barrado o dividido, aun así, el psicoanálisis sigue presentando tal sujeto falta-en-ser como potencia de síntesis concerniente a lo que se inscribe desde el Otro.

En el caso de Merleau-Ponty, a pesar de haber demostrado que el sujeto corporal no atañe a lo que podría ser su identidad esencial o interioridad, sino todo lo contrario, el cuerpo está investido de una dimensión íntima que es a la vez extraña, pues conlleva la co-presencia de un “fondo inmemorial” (1964b, p. 86), el que hace de cada “yo” un “otro-mí-mismo”, lo que significa decir, un “yo” descentrado de sí mismo (1964a, p. 258-9); el filósofo sigue todavía insistiendo en la tesis de que, en algún momento, debe haber un “sujeto” –aunque descentrado– para el que este fondo (como forma íntima de la alteridad) se presenta como extraña. Incluso habiendo abandonado la idea de un *cogito* que acompañaría la experiencia, Merleau-Ponty reinvierte un lugar de reflexión, que va en contra de lo que había asegurado la idea de otro-mí-mismo, a saber, la inalienabilidad de los otros.

Asimismo, siquiera las interpretaciones plásticas de lectores como Emmanuel de Saint-Aubert y Étienne Bimbenet, o la radicalización de la perspectiva merleau-pontyana en términos de una fenomenología da la vida, según la versión de Renaud Barbaras, lograron neutralizar la reincidencia de un paradigma de transcendencia entre el cuerpo como sujeto y el cuerpo como otredad, lo que ha reintroducido los problemas clásicos de la metafísica de la presencia de sí para sí mismo: ¿cómo puede haber “otro sí” para el “sí mismo”? Se trata, entonces, de demostrar, a la raíz de las críticas del Psicoanálisis a la filosofía de la otredad de Merleau-Ponty, la reincidencia de un subjetivismo que no preservó ni mismo a el Psicoanálisis.

Mirada de lo otro como extraño

Tal como lo he demostrado en otro artículo (Müller, 2008, p. 3), todavía para tratar de otro tema, en sus estudios sobre la “función de la mirada del Otro en la causalidad del sujeto del Psicoanálisis”, Jacques-Alain Miller cree encontrar en Merleau-Ponty el contrapunto a partir del cual puede esclarecer en qué sentido, para Lacan, la mirada del Otro está siempre relacionada con los fenómenos del extrañamiento (*Unheimlichkeit*).

Según Miller (2005, p. 292), a diferencia de Lacan, Merleau-Ponty reconoce en la experiencia empírica de percepción de las alteridades una suerte de familiaridad (*Heimlichkeit*) como principio, la cual ya sería experimentada en nuestro contacto con las cosas. Es como si, a partir de una fenomenología de la percepción –cuyo empeño, sin embargo, consistiría en la elaboración de una ontología orientada a partir de nuestra inserción intencional en



el mundo de la vida-, Merleau-Ponty entendiera, en la experiencia intersubjetiva, la ocasión de esclarecer nuestra co-pertenencia al mismo ser de indivisión, lo cual sería una forma de designar la fluidez, plenitud y serenidad de nuestras relaciones de reversibilidad en un contexto de homeostasis fundamental. Motivo por el cual, Miller vendría a definir la filosofía de Merleau-Ponty como una descripción metódica de lo imaginario. Lo que pondría a Merleau-Ponty en rumbo de colisión con los estructuralistas: donde estos últimos ven discontinuidad -la palabra viene a romper con el curso de la naturaleza- Merleau-Ponty concibe la continuidad articulada en términos de una relación reversible, en la que, al igual que la visión anticipa un pensamiento, los pensamientos retoman ideas inscritas en la visibilidad.

A diferencia de Merleau-Ponty, Miller (2005, p. 293) cree que Lacan (2005, p. 169) buscaría mostrar la presencia de un irreductible, al que llama de Otro. No se trata de las imágenes compartidas en la naturaleza y en el enlace social, sino de la incidencia de un agujero, que es la mirada extranjera, en la medida en que ella causa disonancia, angustia, desbordamiento, exceso en la reversibilidad imaginaria característica de la vida animal como modo de ser (*Zoë*), haciéndole una “mancha” (Lacan, 2005, p. 179). Tal como Jano, se trata de un Otro investido de “dos rostros” (Lacan, 1979, p. 194-195). Uno de ellos representado en cuanto “falta de consistencia” de los significantes para explicar qué es la vida animal (Lacan, 1979, p. 187). Otro de ellos marcado por la presencia de un “resto” - a que Lacan llama *objeto a* (1979, p. 178) - y que es un objeto surgido de la misma vida animal, pero que, a diferencia de ella, se mostraría opaco, en la medida en que fue separado del flujo de la vida animal por el lenguaje. De todos modos, en ambas presentaciones el Otro sería un límite, o una interdicción del continuo especular y homeostático de la vida como ser (*Zoë*), según Lacan (1979, p. 193-194).

Ahora bien, la lectura que puedo hacer de textos de Merleau-Ponty pone en duda la hipótesis interpretativa de Miller. Desde *La structure du comportement*, Merleau-Ponty (1942, p. 186) nos advertía sobre la existencia de un tipo de intencionalidad operativa enraizada en el mundo de la percepción y en el mundo intersubjetivo establecido por el lenguaje. Es una red de intenciones significativas experimentadas, que son anteriores e independientes de la formación de la conciencia representativa. Esta red de intenciones no estaría contenida en la interioridad de un continente cerrado, como una conciencia yoica, sino que tendría lugar en la trascendencia, en la medida en que el cuerpo perceptual y simbólico se enajenaría en la figura de otro cuerpo, ya sea ese otro cuerpo una cosa o una persona. Por medio de la otredad, el cuerpo perceptivo y simbólico se experimentaría a sí mismo como una diferencia relativa. Merleau-Ponty incluso compara esta intencionalidad con el deseo, afirmando que:

El deseo podría referirse al objeto deseado, el deseo al objeto deseado, miedo al objeto temido sin esta referencia, incluso si todavía implica nunca un núcleo cognitivo, se reduce a la relación de representación a representado. Los actos de pensamiento no serían los únicos en tener un significado, en contener en ellos el conocimiento previo de lo que buscan; habría una suerte de reconocimiento ciego del objeto deseado por el deseo y del bien por la voluntad. Es por este medio que se le puede dar a otra persona al niño como centro de sus deseos y miedos. Ante el largo trabajo de interpretación que lo deduciría de un universo de representaciones, - que conjuntos sensoriales confusos pueden ser, sin embargo, muy identificados precisamente como los puntos de apoyo de ciertas intenciones humanas (Merleau-Ponty, 1942, p. 187).

El otro, según Merleau-Ponty, es para el niño un punto de apoyo de ciertas intenciones humanas, lo que no significa tratarse de representaciones claras. Antes de garantizar un núcleo cognitivo, el otro ofrece al niño un horizonte en el que emerge una suerte de reconocimiento ciego del objeto deseado por el deseo, o del bien buscado por la voluntad.

De igual manera, años más tarde, Merleau-Ponty vuelve al tema de la percepción y del diálogo para decir que no hay coincidencia con el otro, como se puede encontrar en *La prose du monde* (1969). Si es cierto que - en esos textos - Merleau-Ponty se preocupa por caracterizar un ser de indivisión expresiva en continuo movimiento de desdoblamiento, que recuerda esa dimensión compartida entre humanos y otros seres vivos y que, según Lacan, concierne al mutuo espejarse imaginario de realidad de los cuerpos, si es cierto que Merleau-Ponty dice que las experiencias que tengo de mi cuerpo y del cuerpo del otro son las dos caras de un mismo Ser bruto, esto no quiere decir que proponía una identidad negativa entre el “sujeto”, su “similar” y el mundo, o que desconocía la pertinencia de una otredad radical, como la “extrañeza” (*Unheimlich*) descrita por Freud (1976, p. 295). Por el contrario, en la medida en que Merleau-Ponty marca una diferencia entre lo que se expresa (o se muestra ultra-visiblemente) y lo que silencia (o desaparece de manera invisible), Merleau-Ponty (1969, p. 186) distingue entre el otro (*autre*) como correlato imaginario de lo “vidente” y *lo otro (autrui)* como alteridad radical, lo que implica admitir que, en el seno de la indivisión carnal compartida entre los visibles, hay para Merleau-Ponty un límite que no se puede ver ni traspasar, una suerte de “invisibilidad” comparable al extrañamiento (*Unheimlichkeit*) de Freud (1976, p. 302).

En este sentido, hay un error en se considerar que la noción de ser de indivisión correspondería a un punto de convergencia armónica entre el vidente y *lo otro*. En palabras de Merleau-Ponty (1964a, p. 131):

[...] una maravilla poco percibida es que cada movimiento de mis ojos, más aún, cada movimiento de mi cuerpo tiene su lugar en el mismo universo visible, que detallo y exploro a través de ellos, como, por el contrario, cada visión tiene lugar en algún lugar de espacio táctil. Hay una topografía doble y cruzada de lo visible en



lo tangible y lo tangible en lo visible, los dos mapas son completos y, sin embargo, no se confunden. Las dos partes son partes totales y, sin embargo, no pueden superponerse...

Es decir, si es cierto que, para Merleau-Ponty, nuestra participación en un todo indiviso nos permite siempre ser reversibles y, por extensión, participar de un horizonte de diferenciaciones posibles y virtuales, que constituyen la dimensión expresiva de nuestra carnalidad; tal participación no conlleva que podamos lograr identidad, superposición, coincidencia con lo que para nosotros es trascendencia. Ahora, Merleau-Ponty pregunta: “¿dónde está el otro en este cuerpo que veo?” (1964a, p. 263). A lo que él responde:

Lo otro es (como el significado de la oración) inmanente al cuerpo (no se puede destacarlo para ponerlo en separado) y, sin embargo, es más que la suma de los signos o significados que contiene. Es aquello de lo cual los significados son siempre una imagen parcial y no exhaustivo –, y que, sin embargo, da fe de estar plenamente presente en cada uno de ellos. Encarnación inacabada siempre en curso (1964a, p. 263).

La fórmula de Merleau-Ponty es: “Yo y el otro somos como dos círculos casi concéntricos, distinguidos por una ligera y misteriosa diferencia”. (1968, p. 186) Este parentesco – nótese bien, el parentesco revestido de una ligera diferencia – “es lo que nos permitirá comprender la relación con el otro, que de otro modo sería inconcebible si trato de acercarme al otro de frente y desde su lado empujado” (1968, p. 187-188). Ahora bien, el otro al que se refiere Merleau-Ponty no es el otro imaginario y objetivado. Es, más bien, el otro que “no está en ninguna parte del ser” (1968, p. 190). Más que eso, es el otro yo, y que, en este sentido, expresa un yo que es otro: un yo que es generalizado y que encuentro cada vez que cuido mi cuerpo o presto atención a mis propias paradojas. Aquí también es lo invisible, ahora presentado como “otro”: “cuando digo que veo al otro, sucede sobre todo que mi cuerpo es objetivo, el otro es el horizonte o el otro lado de esta experiencia – esto es cómo hablamos con el ‘otro’, ‘el otro’, aunque uno sólo tenga una relación consigo mismo” (1964a, p. 278).

A pesar de mi generalidad sensible, *lo otro* persiste una imposibilidad de facto, una alteridad radical, que es la forma en que Merleau-Ponty habla de lo extraño: anonimato de mí mismo y de los demás como videntes, anonimato del mundo como origen. Por eso, en la filosofía de la carne de Merleau-Ponty, no hay figura de un estrato del que pueda derivarse todo lo demás. En lugar de lo que podría ser una síntesis fundante o constitutiva, Merleau-Ponty menciona *ello* como *lo otro*, como el anonimato de cada uno - este punto indecible desde el que no se puede inferir otra cosa sino el extrañamiento.

Aun así, en términos de una noción de ipseidad que de algún modo anticipa aspectos de las formulaciones lacanianas para pensar el sujeto del psicoanálisis, Merleau-Ponty insiste en subordinar la presentación de los otros a la experiencia perceptiva, lo que lamentablemente restituye, en beneficio de la idea de un sujeto vidente, un privilegio que, como tesis, había sido deconstruido con la admisión de la ocurrencia de “*lo otro*”. Es como si aún existiera –en las reflexiones posteriores de Merleau-Ponty– una apelación a la reflexividad de un sujeto ante el cual el extraño se haría reconocer en su alteridad, lo que al final, le devuelve a Merleau-Ponty los problemas clásicos del “pensamiento convencional de la identidad”, neutralizando lo que él mismo había logrado a través de la noción de *lo otro* como extraño.

Vidente universal

Si el autor de *Le visible et l'invisible* fue incomprendido en su forma de pensar sobre la indivisión no coincidente que caracteriza la emergencia de *lo otro*, hasta el punto de ser acusado de defender la tesis de un punto de coincidencia entre “yo” y *lo otro*; parte de la responsabilidad de este malentendido proviene del mismo Merleau-Ponty, o más precisamente, de su teoría del “yo”, lo que implica que tal “yo”, incluso descentrado, podría confundirse o fusionarse con *lo otro*, transformándose en él, lo que introduce por la puerta trasera la noción de identificación que precisamente la admisión de la ocurrencia de *lo otro* había echado a través de la puerta principal. El error de Miller –al no reconocer la inalienabilidad atribuida por Merleau-Ponty a *lo otro*– estuvo posiblemente inducido por la forma en que su antiguo maestro resucitó, en términos de una egología recalcitrante, la posibilidad de un punto común, aunque descentrado, extraño, no transparente. Esta nueva “mala ambigüedad” en las formulaciones de Merleau-Ponty fue inmediatamente denunciada por Lacan, en cuanto tuvo acceso a la obra póstuma de su amigo.

De hecho, a principios de 1964, poco después de la publicación por parte de Claude Lefort de la recopilación de algunos textos y notas sobre la obra de Merleau-Ponty titulada póstumamente *Le visible et l'invisible*, Miller –que había sido alumno de Merleau-Ponty– decidió obsequiar a Lacan con una copia. Lacan, en ese momento, fue invitado a enseñar por primera vez a un público universitario, en la *École normale*, por iniciativa de Fernand Braudel, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser y otros. El título entonces escogido para su seminario – “Los fundamentos del psicoanálisis”, luego publicado como “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis” – denotaba un nuevo comienzo para Lacan; el comienzo de una lectura propiamente lacanianamente de Freud. Y no por casualidad, su lectura de *Le visible et l'invisible* de Merleau-Ponty se escuchó justo después de las primeras sesiones del nuevo seminario. Después de todo, Lacan había encontrado en el texto póstumo de Merleau-Ponty una nueva forma de describir el encuentro con lo real pulsional, que para Lacan es el Otro como *objeto a*, sin que tal encuentro implicara una renuncia o ruptura con las identificaciones imaginarias y las producciones simbólicas del sujeto inconsciente. Eso porque,



a diferencia de cómo Lacan había descrito hasta ese momento este encuentro, para Merleau-Ponty lo real pulsional (como mirada ajena o *objeto a*) no es algo para buscar, como si para atraparlo tuviéramos que rasgar las cortinas de la realidad simbólico-imaginaria. Por el contrario, como lo describe Merleau-Ponty, lo real pulsional –que es la mirada extraña del “vidente que no soy yo”– se presenta como una visita inesperada que no necesitaba ser convocada. El malestar de esta situación, aunque en un momento posterior podamos encubrirlo con una fantasía de alegría o de fastidio, se impone por sí mismo, vaciando todas nuestras defensas históricamente construidas, como lo revela nuestra expresión facial, al principio incrédula o sorprendida.

Aun así, dice Lacan (1979, p. 72), “el campo que nos regala Maurice Merleau-Ponty [...] se presenta con sus incidencias más ficticias, si no las más superadas”. Después de todo, a partir de su análisis de la diferencia entre el ojo y la mirada, el filósofo introduce el tema de la pasividad ante la mirada ajena, que de alguna manera se comunica con la noción freudiana de pulsión de muerte; por otra parte, en la medida en que se había retraído en su forma de hablar de *lo otro*, como si en algún momento el yo también pudiera mirarlo, Merleau-Ponty renuncia a lo conquistado.

Es decir, “lo que se trata de circunscribir” en la obra de Merleau-Ponty, dice Lacan (1998b, p. 72) “es la preexistencia de la mirada – yo veo solo desde un punto, pero en mi existencia soy visto por todos los lados”. Y esto significa decir que, sin hacer demasiado esfuerzo, “somos los seres mirados en el espectáculo del mundo” (Lacan, 1998b, p. 74-5). Y aquí está el sentido en el que, como indican claramente los comentarios de Shepherdson (2006, p. 106-107), a quién hago referencia en otro artículo (Müller, 2012, p. 200), donde podríamos esperar que Lacan “tome la obra de Merleau-Ponty en términos de la categoría de lo imaginario y su papel en la formación del cuerpo – explorando el concepto de Gestalt y la cuestión del campo visual como una formación imaginaria que va más allá de las teorías clásicas de la percepción”; o bien, dónde cabría esperar que Lacan acentuara el carácter simbólico presente en las elaboraciones de Merleau-Ponty, celebrando “el acercamiento de Merleau-Ponty y Saussure”, o finalmente criticando a Merleau-Ponty por “abordar la cuestión del lenguaje sin prestar suficiente atención al inconsciente” entendido como la falta o incapacidad de los significantes para significar su propio funcionamiento en el campo del gran Otro; o, aún, donde cabría esperar que Lacan comentara sobre el “remarcable análisis de la relación entre lo visual y lo verbal” o el “impresionante escrito sobre pintura, en el que Merleau-Ponty muestra cómo el color, la textura y la disposición material de la pintura ya tienen un ritmo, una armonía, un lenguaje y un sistema que contienen su propia lógica”; Lacan nos sorprende con una aproximación insólita entre los análisis de la mirada de Merleau-Ponty (en su diferencia en relación con el ojo) y las distintas formas de pulsión tal como las había descrito Freud en *Tres ensayos sobre la sexualidad* (1972), o en *Las pulsiones y sus vicisitudes* (1974), precisamente las pulsiones orales, anales y fálicas, agregando a esta lista otras dos formas, a saber, la pulsión de voz y la pulsión visual, esta última, a su vez, ilustrada con precisión a partir de las descripciones merleau-pontyanas.

Pero si ese es el caso, como demostró Shepherdson (2006, p. 116), ¿por qué Lacan se distancia de Merleau-Ponty? Según un pasaje al que Shepherdson (2006, p. 117) le da un hincapié, Lacan argumenta como si, en Merleau-Ponty, lo que estuviera en juego, más que la presencia de la mirada ajena, fuera el vínculo ontológico que pueda existir entre la visibilidad y lo invisible. Y aun sin decirlo explícitamente, Lacan insinúa que incluso la experiencia de encontrarse con una mirada ajena puede deducirse de la dialéctica visibilidad-invisibilidad. Por eso, para Lacan (1998b, p. 72-3):

[...] no es entre lo invisible y la visibilidad que tenemos que pasar. La *esquize* que nos interesa no es la distancia que existe entre lo que existe en formas impuestas por el mundo y contra lo que nos dirige la intencionalidad de la experiencia fenomenológica [...]. La mirada solo se nos presenta bajo la forma [...] de nuestra experiencia, a saber, la falta constitutiva de la agonía de la represión. El ojo y la mirada, tal es para nosotros la *esquize* en la que la pulsión se manifiesta a nivel del campo visual.

Al mismo tiempo que elogia a Merleau-Ponty por su osadía al aceptar, dentro de una narrativa filosófica, la presencia de algo que se impone como ausencia de sentido (y que el psicoanálisis llama de Otro como *objeto a*), Lacan cree que Merleau-Ponty no fue capaz de sostener su intuición. Si, por un lado, como dice Lacan (1998b, p. 79). “[...] la función de mirar se ubica [...], en la obra que acaba de ser publicada como [...] *Le visible et l'invisible*”; por otro lado, Merleau-Ponty se retractó, atribuyéndole una función ontológica a la noción de mirada ajena, como la de servir de modelo para la producción de todo tipo de objetos. La justificación presentada por Lacan (1998b, p. 81) es que:

[...] si remiten al texto [de Merleau-Ponty], verán que es en este punto donde él elige retroceder para proponernos volver al camino de la intuición sobre la visibilidad y la invisibilidad, volver a lo que está antes de toda reflexión, tética o no, para marcar el surgimiento de la visión misma. Para él, se trata de restaurar [...] el camino por el cual, no del cuerpo, sino de algo que él llama la carne del mundo, pudiera surgir el punto original de la visión.

O, según Lacan (1998b, p. 74-5), es como si, para Merleau-Ponty, “el espectáculo del mundo” se nos apareciera como “*panóptico*”. De modo que corremos el riesgo de encontrar de nuevo, en Merleau-Ponty, una alusión a un “vidente universal”, apenas que, descentralizado en el Otro, como si mi pasividad fuera el reconocimiento de mi mirada a partir de *lo otro*.



Vidente universal como “sujeto” descentralizado

En efecto, incluso en sus últimos textos, Merleau-Ponty sigue hablando de un sujeto que operaría como un “yo”. Como bien lo demuestra Silva (2009, p. 292-295), ciertamente Merleau-Ponty distingue entre i) el “yo” marcado por el signo de la transparencia y ii) el “yo” descentrado de sí mismo en su relación con el prójimo. El “yo” descentrado no es transparente a sí mismo. Por el contrario, a causa de esta relación descentralizada, él se encuentra acompañado, desde el principio, por lo que no se comprende en sí mismo y que le vuelve por medio del semejante: *lo otro*. Si el “yo” es aquí un sujeto, se trata de un enigma, que es la relación misma de descentralización que podemos experimentar entre nosotros y lo que en-nosotros (o de nuestros semejantes) es *lo otro*. Es, por lo tanto, un yo que ha estado siempre acompañado, descentrado por el torbellino de intenciones surgidas de un invisible, que es *lo otro*. Es este “yo”, desde el principio descentrado, lo que Merleau-Ponty llama “sujeto”. O, si puede haber algo así como un “sujeto” en la visibilidad, es un sujeto marcado por la presencia de una sombra, un extraño que impide la coincidencia de sí mismo consigo mismo. En este lugar “subjetivo”, lo que sucede es la experiencia de extrañamiento, que no es más que la pasividad de “yo” (como una de las formas de la visibilidad) a lo que se muestra como “*lo otro*”.

Por eso, al hablar del “sujeto”, Merleau-Ponty (1964a, p. 299) se apresura a distinguirlo del sujeto reflexivo de la tradición cartesiana.

Es necesario comprender la reflexividad a través del cuerpo, a través de la relación consigo misma del cuerpo, de la palabra. La dualidad hablar-escuchar permanece en el centro del Yo, su negatividad no es más que el vacío entre hablar y escuchar, el punto en el que se produce su equivalencia – La dualidad negativo-cuerpo o negativo-lenguaje es el sujeto.

Para Merleau-Ponty el sujeto no es lo que reúne, en una síntesis intelectual, las diversas dimensiones de la experiencia. Es, a lo sumo, la experiencia de la diferenciación, el paso de una dimensión a otra. Lo que tal vez nos permita establecer una aproximación con la noción lacaniana de sujeto falta-en-ser. Después de todo, también en Lacan de la década de 1960, el sujeto no designa algún subsistente, sino que marca ese lugar social de diferenciación simbólica en el campo del Otro. Más aún, el sujeto falta-en-ser designa la capacidad activa de los significantes para significar la falta de ser en el campo del Otro y, así, establecer un efecto de falta en la cadena en que se enajenan. El sujeto falta-en-ser es, a la vez, presencia de una ausencia (o sea, cosa que muestra otra cosa, significante instituido por el saber del otro), pero también indicación de otro saber, que es un saber otro, fuera del campo del Otro, que es la *extimidad*.

En todo caso, independientemente de la presunta equivalencia entre las nociones de cuerpo descentrado y sujeto falta-en-ser, lo que resulta evidente en la forma en que fueron formuladas estas nociones es que, tanto para Merleau-Ponty como para Lacan, a pesar del descubrimiento de una alteridad inalienable (como *objeto a*, o como *lo otro*), ambos no renuncian a concebir un “punto en que se procesa la equivalencia” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 299), un punto de “basta”, o un “punto de relleno” (Lacan, 1998c, p. 505) en el que los significantes, en un momento posterior (*après-coup*), luego de establecer el “patrón de toda búsqueda de sentido”, se explicitan con un significado.

Para Lacan, al igual que para Merleau-Ponty, la significación solo se hace posible a partir de la manifestación de todos los significantes, lo que solo es posible en términos de un deslizamiento de sentido en la extensión de la cadena significante. Según Vicenzi (2009, p. 31), “mientras no se hagan explícitos todos los significantes de una oración, no se puede establecer el significado”. De modo que también para los significantes debe existir ese lugar privilegiado, en el cual la inconsistencia ontológica que los caracteriza se manifiesta en términos de un “para-sí”, que es para ellos su sujeto falta-en-ser. Conforme con Lacan, “solo un sujeto puede entender un sentido; a la inversa, todo fenómeno de sentido implica un sujeto” (Lacan, 1998, p. 105). Lacan pronunció estas palabras en un informe teórico presentado en el XI Congreso de Psicoanalistas de lengua francesa a mediados de mayo de 1948, llamada “Agresividad en el psicoanálisis”, cuando aún tenía una perspectiva fenomenológica sobre el proceso de constitución del sujeto. Sin embargo, esta perspectiva se mantuvo incluso después del encuentro con el estructuralista, en la medida en que “el interés vital del proyecto lacaniano desde sus inicios es proteger un sentido del sujeto como sujeto del sentido” (Silveira, 2005, p. 106). Hay, en este sentido, una relación fundamental entre el sujeto y el significante: “nuestra definición del significante (no hay otra) es: un significante es aquello que representa al sujeto ante otro significante” (Lacan, 1998a, p. 833). Esto significa que “este significante será, por lo tanto, aquél para el que todos los demás significantes representan el sujeto: es decir, en ausencia de este significante, todos los demás no representarían nada” (Lacan, 1998b, p. 833). Por supuesto, para Lacan (2003), según la Lección 12/05/65 del *Seminario 12*, “no es como un supuesto apoyo de un conjunto armonioso de significantes del sistema que se funda el sujeto”. Por el contrario, es “en la medida en que en algún lugar” en esta cadena “hay una falta – que yo articulo para vosotros como siendo la falta – de un significante”, por ejemplo, la falta de un significante para pensar en el ser de los cuerpos en general, que se puede pensar en un sujeto como un tema que unifica la cadena. En este sentido, dirá Lacan: “Es esta articulación la que nos permite reunir la articulación freudiana más simplemente para sacar su fuerza esencial”. Lo que es lo mismo que decir que la falta todavía sigue siendo pensada por Lacan como una función unificadora, por la cual funcionará la cadena en su conjunto, en la medida en que cabe a la cadena de significantes llenar esta falta, por lo que Lacan se refiere a la falta como un sujeto. El sujeto sigue siendo aquí una exigencia de sentido unificado.



En el caso de Merleau-Ponty, aunque descentrado en el ámbito de una carnalidad que no es más que un flujo de diferenciaciones mutuamente implicadas, que no coinciden entre sí, el sujeto delimita un punto de inflexión parcial, en el que la diferenciación da paso a una identidad. Es un yo siempre lidiando con un “narcisismo fundamental”, en la forma en que experimenta una ausencia de sí mismo para sí mismo, una invisibilidad radical, de la que brota una espontaneidad impersonal, extraña, que es su clarividencia. Según el pasaje de *Le visible et l'invisible* ya citado en páginas anteriores, Merleau-Ponty (1964a, p. 135) dirá que:

Mi cuerpo como cosa visible está contenido en el gran espectáculo. Pero mi cuerpo que ve subtiende este cuerpo visible y todos los visibles con él. Hay una inserción y un entrelazamiento recíprocos de uno en el otro. O más bien, si renunciamos, como es necesario una vez más, a pensar en términos de planos y perspectivas, hay dos círculos, o dos remolinos, o dos esferas concéntricas cuando vivo ingenuamente y, mientras me lo pregunto, un poco fuera de centro en relación unos con otros [...]. De modo que el vidente, estando atrapado en lo que ve, sigue viéndose a sí mismo: hay un narcisismo fundamental de toda visión; por eso sufre también, por parte de las cosas, la visión que ejerce sobre ellas; de ahí, como han dicho muchos pintores, el sentimiento de ser mirado por las cosas, de ahí que mi actividad sea idénticamente la pasividad – lo que constituye el segundo y más profundo sentido del narcisismo: no ver desde fuera, como los demás, el contorno de un cuerpo habitado, pero sobre todo ser visto por él, existir en él, emigrar a él, ser seducido, capturado, enajenado por el fantasma, de modo que el vidente y lo visible se entrelazan recíprocamente, y ya no se sepa quién ve y quién es visto”. (Merleau-Ponty, 1964a, p. 135).

O, como afirmó anteriormente en *Signes*, en un momento en que también se preocupaba por pensar en qué términos es posible la percepción del otro-yo, Merleau-Ponty (1960, p. 118-119) afirmará que:

Evidentemente, en una conducta de la que soy espectador, no es mi cuerpo como organismo el que me enseña a ver el surgimiento de un otro-yo; a lo sumo, podría reflejarse y reconocerse en otro organismo. Para que me aparezca el alter ego y el otro pensamiento, es necesario que yo sea el yo de este cuerpo mío, el pensamiento de esta vida encarnada. El sujeto que realiza la transgresión intencional solo puede hacerlo mientras está situado.

Eso equivale a decir, como afirma Merleau-Ponty (1960, p. 119) en la continuidad, que el “sujeto que realiza la transgresión intencional solo puede hacerlo mientras está situado. La experiencia del otro es posible en la medida exacta en que la situación forma parte del *Cogito*”. Si bien es un *Cogito* del que “forma parte” una situación que incluye la alteridad, no deja de ser una recurrencia egológica de Merleau-Ponty. En ese sentido, continúa Merleau-Ponty (1960a, p. 29), “no hay palabra (y, en última instancia, personalidad) excepto un ‘yo’ que lleva en sí este germen de despersonalización”. Motivo por el cual incluso la “despersonalización” es una prerrogativa de un “yo”. En *La prose du monde*, al volver a la temática de la percepción del otro, Merleau-Ponty (1969, p. 188) añade que:

Mi esencia única como propiedad fundamental de sentirme yo paradójicamente tiende a desparramarse. Precisamente porque soy una totalidad, puedo colocar al otro en el mundo y verme limitado por él. El milagro, por tanto, de la percepción del otro reside en primer lugar en que todo lo que puede contar como ser a mis ojos sólo se produce accediendo, directamente o no, a mi campo, apareciendo en la balanza de mi experiencia, entrando en mi mundo.

Estrategias de ocultamiento del sujeto vidente

No estoy de acuerdo con Silva (2009, p. 206) y Ballabio (2018, p. 114), según quienes, en su forma de pensar la percepción del otro, al proponer la tesis del descentramiento del yo en el otro, Merleau-Ponty logró quitarse de encima sus compromisos con la filosofía de la conciencia, que es aquella que sujeta todos los fenómenos a la inmanencia del yo, aunque se tratara de un yo alargado o esparcido, un “sí y no sí a la vez” (Silva, 2009, p. 304), como una “universalidad siendo individuo” (Ballabio, 2018, p. 112). Al contrario, Merleau-Ponty no hace más que multiplicar los poderes del yo, como si, una vez descentrado, pudiera albergar en sí mismo la alteridad.

Ese mismo intento de diluir el protagonismo del yo se puede leer en la interpretación de Saint Aubert (2005, p. 28), según quién, en la percepción de las cosas y, especialmente del otro,

[...] el pasaje se hizo, hay pasaje, o mejor hubo pasaje. Lo cual significa que nosotros somos siempre antes o después, que no asistimos a él. Lo individual es irrecusable y, por lo tanto, como un cristal su propia agua-madre, lleva siempre en sí lo pre-individual, como rasgo de lo que lo ha precedido y germen de lo que lo superará.

Saint-Aubert cree que habría, en la individualidad, una semilla de pre-individualidad, lo que implicaría una previa apertura a lo distinto, lo que asegura la posibilidad de que haya otro. O sea, no es que el otro se imponga, sino que el yo lo permite por su naturaleza pré-individual.



Es cierto que en un nivel tan primitivo la frontera entre cuerpo y mundo no estará claramente trazada y que es más fácil decir que en este estado una parte del cuerpo está dentro del mundo y una parte del mundo dentro del cuerpo: en otros términos, que en este estado, tal como el pensamiento adulto puede concebirlo, el cuerpo se proyecta en el mundo y el mundo se introyecta en el cuerpo (Saint-Aubert, 2013, p. 128).

Por ese motivo, argumenta Saint-Aubert (2004, p. 248):

Toda percepción es una comunicación y una comunión, la reanudación o conquista que hacemos de una intención extraña o, por el contrario, la realización en la esfera exterior de nuestras facultades perceptivas es como un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas.

El yo, como subjetividad, no es un poder de síntesis mental o una interioridad psíquica, sino más bien un esquema corporal, un repertorio de comportamientos que no se distingue del entorno en el que está enraizado y donde coincide con otros comportamientos, que son precisamente los comportamientos de los otros.

A medida que elaboro, constituyo mi esquema corporal, a medida que adquiero una experiencia mejor organizada de mi propio cuerpo, en esa misma medida la conciencia que tengo de mi propio cuerpo dejará de ser un caos en el que me estancaré y me brindaré. una transferencia al otro. Y, como al mismo tiempo, el otro que hay que percibir ya no es una psique cerrada en sí misma, sino una conducta, un comportamiento en relación con el mundo, se ofrece en la toma de mis intenciones motrices [...]. Es esta transferencia de mis intenciones al cuerpo del otro y de las intenciones del otro a mi propio cuerpo, esta alienación del otro de mí y de mí al otro lo que hace posible la percepción del otro (Saint-Aubert, 2013, p.136).

De donde se seguiría una visión de la subjetividad como experiencia a la vez propia y pública, en una palabra, deseante, o sea:

[...] ni simple representación, ni simple emoción, ni puro estado cognitivo o afectivo, el deseo no es reducible a un estado psíquico, porque es una disposición del esquema corporal, un comportamiento fundamental de la carne. Una forma de ser, en el sentido verbal del término. Y la percepción es, a su vez, una entrada privilegiada a una filosofía del deseo ya que nos sitúa en la sutura de lo cognitivo y lo afectivo, junto a los fundamentos sensoriomotores de nuestra apertura al mundo donde la vida deseante está siempre en acción. desde el principio apoyado en los juegos relacionales y existenciales que vienen a animar nuestras superestructuras intelectuales y voluntarias (Saint-Aubert, 2013, p. 124).

Bimbenet comparte con Saint-Aubert el mismo entendimiento, cuándo dice que, en Merleau-Ponty, el erotismo y el deseo hacia el otro son expresiones “de una visión ciega y arcaica” (Bimbenet, 2011, p. 134), en la que emerge el punto de vista del “espectador extranjero” (Merleau-Ponty, 1957-60/2000, p. 13). Para Bimbenet, se trata de una perspectiva ya presente en *La phénoménologie de la perception*, en la que Merleau-Ponty afirma que el cuerpo sería como un campo transcendental, el que

[...] se abrió desde mi primera percepción [al nacer el cuerpo en el mundo] y en el que cada ausencia es sólo el reverso de una presencia [...] me siento entregado a un fluir inagotable de vida de los cuales no puedo pensar ni el principio ni el fin, ya que todavía soy yo mientras vivo quien los piensa, y ya que de esta manera mi vida siempre se precede y se superpone a sí misma. (Merleau-Ponty, 1945, p. 488)

Según Bimbenet (2011, p. 146), es como si hubiera un “carácter plenamente constitutivo de la subjetividad animal”, en la que no existe, en general, una relación objetiva entre el organismo y el medio, sino más bien un cuerpo marcado por carácter de “devaneo intrínseco al ser vivo”.

[...] no hay una, sino múltiples experiencias; la solidaridad de espacio y cuerpo que manifiestan el sueño, el mito o la esquizofrenia, así como la sinceridad inherente a cada uno de sus testimonios, terminan por fragmentar nuestra experiencia del espacio; Habrá el espacio de lo loco, como el de los sueños o el del mito, y como es necesario dar crédito a cada una de estas experiencias, entonces volvemos a una “subjetividad radical” de toda nuestra experiencia. Radicalizados a través de mundos antropológicos (Bimbenet, 2004, p. 190).

Es precisamente en este campo del devaneo que el otro puede emerger espontáneamente, tal como en la ensoñación las figuras oníricas emergen sin que necesiten ser evocadas. Pues, el carácter de “éxtasis” característico del cuerpo pondría en evidencia una “experiencia de vértigo del hombre ante su proximidad al mundo” (2011, p. 282) y a los otros. He ahí lo que permitiría, según la descripción que hace Bimbenet, que “el niño que golpea dice que ha sido golpeado”, o “el que ve caer al otro, llora” (2011, p. 278). De una manera imprecisa y en la forma del devaneo, cada cuerpo estaría abierto al otro.



No es que el niño, al comienzo de su vida, no sea capturado por los demás, en particular por sus padres. Al contrario, él es cuerpo y alma; 'entre él y quienes lo rodean no hay más que guiones (*traits d'union*)'. En las protoconversaciones del bebé con el adulto, no hay conocimiento de un "yo" seguido de la deducción de un "él", sino un "yo" y un "tú" emocionalmente resonantes, asociados miméticamente y por consiguiente contemporáneos entre sí. (Bimbenet, 2011, p. 279).

Asimismo, en una interpretación semejante, que se quedó conocida como *Fenomenología de la vida*, Renaud Barbaras (2008) va a decir que la percepción de las cosas y de las instituciones humanas, en las que se ubica la alteridad, tienen su fundamento en el "arraigo genético" del cuerpo en la dimensión anónima de la vida. Pues "no se trata de considerar la vida como la piensa la tradición, y más bien entenderla, de otra manera, como deseo, es decir, como una apertura original a trascendencia, verdad de la intencionalidad" (Barbaras, 2003, p. 23).

El cuerpo así concebido, según Sacrini, es un objeto puro desprovisto de significado subjetivo. El corresponde a En-sí inalcanzable para la conciencia, en el que el Ser se hace sensible más allá del puro ejercicio de poderes de una unidad reflexiva u orgánica, una vez:

[...] si no nos resignamos a decir que no es nada el mundo del que serían sacadas las conciencias, o que una Naturaleza sin testimonios no habría sido y no sería, es necesario que de alguna manera reconozcamos al ser primordial que aún no es ni el ser sujeto ni el ser objeto, y eso desconcierta la reflexión en todos los sentidos (Sacrini, 2007, p. 20).

Esa perspectiva de alguna manera nos hace recordar lo que piensa Arthur Schopenhauer en el *Mundo como voluntad y representación*. Conforme con las palabras de Merleau-Ponty, "habría una unidad del 'mundo de la voluntad' que se escondería detrás de las divisiones del 'mundo de la representación', como diría Schopenhauer (Merleau-Ponty, 2000, p. 301). O, entonces, según la observación de Manzi concerniente a la lectura ontológica que hace Merleau-Ponty de Melanie Klein, habría para los niños de muy corta edad una "dinámica del tejido mismo del mundo en el que los cuerpos se entrelazan entre sí, en el que no hay un afuera y un adentro, sino una relación dentro-fuera indivisa" (Manzi, 2011, p. 91). Eso es el motivo por lo que, para el niño, el otro ya estaría dado desde adentro.

En todas estas formulaciones, sin embargo, se sigue resonando un subjetivismo alargado, como si la dilución del yo en el otro o del otro en el yo fuera suficiente para dirimir los problemas relativos a la metafísica de la presencia de un testigo que opera la síntesis a través de la cual la trascendencia se vuelve sentido. Al mantener la idea de un lugar privilegiado en el que el sentido se dona a un testigo, aunque descentralizado, deseante, como un En-sí inalcanzable que devanea, Merleau-Ponty y sus intérpretes reinvierten todos los problemas clásicos sobre la percepción de los otros, como ellos fueron apuntados por Husserl en la quinta de sus *Meditaciones Metafísicas*. Después de todo:

¿Cómo es que mi ego dentro de su propio ser puede constituir de algún modo al "otro" precisamente como siendo "ajeno" a él; ¿es decir, darle un sentido existencial que lo sitúe fuera del contenido concreto del "yo" concreto que lo constituye? (Husserl, 1931, p. 121)

A lo que Merleau-Ponty (1960, p. 117) **él mismo** contesta diciendo que:

[...] la posición de *lo otro* como otro-mí-mismo no es posible si es efectuada por la conciencia: tener conciencia es constituir. Por lo tanto, no puedo tener conocimiento de otro, ya que eso sería constituirlo en constituyente respecto del acto mismo por el cual lo constituyo. Esta dificultad de principio, puesta como límite al comienzo de la Quinta Meditación cartesiana, no se resuelve en ninguna parte.

Ahora bien, Merleau-Ponty tampoco ha podido resolver este problema. A pesar de todos los esfuerzos por pensar la experiencia de percepción de los otros a partir de una ampliación de lo que él mismo leyó en Husserl, como si entre el yo y *lo otro* existiera una complicidad de principio en el ámbito de la carnalidad de la experiencia, a pesar de sus esfuerzos para mostrar que, en el ámbito de esta carnalidad, *lo otro* no es un objeto, sino lo que vuelve a mí como mi propia invisibilidad, Merleau-Ponty sigue considerando al otro como "mi" experiencia. Ciertamente una experiencia ambigua y difusa, por consiguiente, descentrada; sin embargo, "mía". En términos de un sujeto pensado desde su inserción en la carnalidad del Ser bruto, Merleau-Ponty recae en una egología. Lo que podría decirse también de la teoría lacaniana del sujeto. Después de todo, así como en Merleau-Ponty, también en Lacan, lo extraño (*Unheimlich*) acaba siendo sometido al régimen del "reconocimiento"; reconocimiento de una identidad. Y eso es equivalente a decir que, a pesar de ser descrito como lo que produce extrañamiento o malestar, *lo otro* no es para Merleau-Ponty una presencia "en carne y hueso", sino lo que se reconoce (como efecto de descentramiento o extrañamiento) en algún "pensamiento de identidad", que es la ipseidad de un yo como vidente; del mismo modo que en Lacan, el *objeto a* es siempre relativo al sujeto falta-en-ser que lo retoma o delimita. **¿Habría alguna forma de que *lo otro* se presentara sin necesidad de ser reconocido por un "yo"?**



Conclusión

No obstante el hecho de que haya desarrollado una presentación de la transitividad o implicación de los cuerpos entre sí, en la medida en que no logró neutralizar el formato subjetivo implícito en la figura de una “mirada que ve” o de un “sujeto que habla”, porque el vidente, así como el hablante, siguen siendo puntos de convergencia entre diferentes dimensiones de la carnalidad; Merleau-Ponty siguió teniendo dificultades para pensar las otredades sin reducirlas a ilustraciones de los poderes de trascendencia de un testigo investido de la capacidad de fusionarse con lo presuntamente distinto. Aunque descentrado por la cercanía del otro, como si a la vez lo habitara y por él fuera albergado, el vidente-hablante siguió siendo el espectador de un espectáculo del que mal se distingue y con el que comparte e intercambia las funciones de sujeto y objeto. De otra manera y otra vez Merleau-Ponty se sumergió en las dificultades enfrentadas por Husserl para explicar como una conciencia habría de percibir otra conciencia en cuanto conciencia. La experiencia de percepción de la otredad siguió siendo una paradoja, pues si soy yo quién “experimenta” al otro, aunque esparcido en el mundo como “nosotros”: ¿en qué sentido el otro es diferente de mí? Si yo habito al otro y él a mí, ¿qué nos distingue? He ahí el reto que podría ser leído a la vez como un límite en las reflexiones de Merleau-Ponty.

Según un recorte de un pasaje ya mencionado, en cuanto admite que “mi cuerpo como cosa visible está contenido en el gran espectáculo”, en cuanto admite que hay un “cuerpo vidente” que “subtiende este cuerpo visible y todo lo visible”, con “la inserción y entrecruzamiento recíproco del uno en el otro”, al punto que podemos decir que los dos son como “dos círculos, o dos vórtices, o dos esferas concéntricas cuando vivo ingenuamente y, como mientras me pregunto, levemente descentrado el uno en el otro” (1964a, p. 182), Merleau-Ponty lleva a pensar que el anonimato del descentramiento aún podría ser vidente, lo que significa que en ese lugar de intersección, podría haber una especie de visión que uno no conoce, un poder de ver irreflexivo o inconsciente. Estoy seguro de que Merleau-Ponty no lo propone explícitamente en ninguna parte, por eso las lecturas de Lacan y Miller son gravosas e injustas. Pero, al mismo tiempo, por no haber renunciado – como tampoco ha renunciado el psicoanálisis – al formato “subjetivo” en la presentación de lo que podría ser la mirada irreductible de *lo otro*, que solo se reconoce por el efecto de pasividad que produce junto a un cuerpo vidente como ipseidad o “yo”, en la medida en que esta ipseidad sigue situándose como punto de inflexión entre lo activo y lo pasivo, ella sigue -incluso descentrada- induciendo la comprensión de que “*lo otro*” es una variación del “para-sí”, ya sea el diabólico o paradisiaco, extraño o familiar.

Referencias

- Ballabio, A. (2018). Ontología indirecta e individuación en el último Merleau-Ponty. *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, 10(1), 93-116. DOI: 10.17533/udea.rp.v10n1a04.
- Barbaras, R. (2003). *Vie et intentionnalité: Recherches phénoménologiques*. Paris: J. Vrin.
- Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: J. Vrin. 2008
- Bimbenet, E. (2011). *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard, coll. Folio Essais.
- Freud, S. (1976) “Um pequeno distúrbio na Acrópole”, In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão, Rio de Janeiro: Imago. (Vol. XXII).
- Freud, S. (1972). *Três ensaios sobre a sexualidade*, In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago. (Vol. VII).
- Freud, S. (1974). *Os instintos e suas vicissitudes* In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago. (Vol. XIV).
- Husserl, E. (2012) *Mediações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Lacan, J. (1998a). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998b). Subversão do sujeito e dialética do desejo, in: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998c). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2005). *O seminário: livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1979) *O seminário – livro 11*. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Versão de M. D. Magno. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2003) *O Seminário, livro 12: Problemas cruciais para a psicanálise*. Publicação não comercial para circulação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife.



- Manzi, R. F. (2011). O Inconsciente como Sentir – Uma interpretação de Merleau-Ponty. *Revista Digital AdVerbum*, v. 6, n.1, p. 89-102.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960) *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2000) *A natureza*. Texto editado por Dominique Séglaard. São Paulo: Martins Fontes.
- Müller, M. J. (2008). Merleau-Ponty e Lacan: a respeito do estranho. *Revista AdVerbum* 3 (1) Jan a Jul de 2008: pp. 3-17.
- Müller, M. J. (2012). Esquisse et pulsion, le Regard selon Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 14, 2012, p. 195-215
- Miller, J-A. (2005). *Silet – Os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Trad. Celso Rennó Lima: texto estabelecido por Angelina Harari e Jésus Santiago – Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sacrini, M. (2007). “O realismo metafísico de Merleau-Ponty”. In: *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 1, p. 7-30.
- Saint-Aubert, E. (2004). *Du lien des êtres aux éléments de l'être*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Saint-Aubert, E. (2005). De l'Être brut à l'homme. Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 7, 25-28.[2005]
- Saint-Aubert, E. (2013). *Être et Chair: Du Corps au Désir: L'Habilitation ontologique de la chair*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 2013
- Shepherdson, C. (2006). Uma libra de carne. *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 36. 2006. p. 95-126.
- Silva, C. A. de F. (2009). *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo (RS), Nova Harmonia.
- Silveira, L. (2005). Ainda o sujeito – nota sobre o conflito determinação x subjetividade em Jacques Lacan. In: *Rev. Filos. Aurora, Curitiba*, v. 17 n.20, p. 99-124, jan./jun.
- Vicenzi, E. Psicanálise e linguística estrutural: as relações entre as concepções de linguagem e de significação de Saussure e Lacan *Ágora* (Rio de Janeiro) 12 (1). Jun 2009. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982009000100002.9>

Recebido em 17.09.2024 – Primeira Decisão Editorial em 19.02.2025 – Aceito em 20.02.2025



MERLEAU-PONTY E A INTERDEPENDÊNCIA ENTRE O SENSÍVEL E A NATUREZA: UM DIAGNÓSTICO ACERCA DA SUA ÚLTIMA ONTOLOGIA

10.62506/phs.v6i2.259

Merleau-Ponty and the Interdependence between the Sensible and Nature: A Diagnosis about his Latest Ontology

ELOÍSA BENVENUTTI DE ANDRADE*

Merleau-Ponty y la Interdependencia entre lo Sensible y la Naturaleza: Un Diagnostico sobre su ultima Ontología

Resumo: Nos escritos póstumos que formam O Visível e o Invisível Merleau-Ponty é taxativo quanto à problemática da concepção do ser-sujeito, afirmando que, assim como a concepção do ser-objeto, ela não constitui alternativa, pois o mundo percebido está aquém ou além da antinomia. De tal maneira, é urgente a revisão de nossa ontologia. Neste artigo apresentaremos um diagnóstico acerca da análise do mundo sensível e do mundo natural na última ontologia de Merleau-Ponty. O propósito é explicitar, sobretudo, como ela fundamenta a reabilitação da ideia de sensível e de natureza para a descrição da carne. Veremos as consequências da fundação da ontologia do ser bruto à luz dos comentadores, suas dificuldades, sua abrangência e estrutura e, conseqüentemente, a importância da sua elaboração para a filosofia e para a fenomenologia contemporânea enquanto abertura para o mundo.

Palavras-chave: Fenomenologia; Merleau-Ponty; Natureza; Ontologia; Sensível

Abstract: In the posthumous writings that form the *The Visible and the Invisible*, Merleau-Ponty is adamant about the problematic of the conception of the being-subject, stating that, just like the conception of the being-object, it does not constitute an alternative, as the perceived world falls short or beyond antinomy. Therefore, it is urgent to review our ontology. In this article, we will present a diagnosis of the analysis of the sensible world and the natural world in Merleau-Ponty's last ontology. The purpose is to explain, above all, how it grounds the rehabilitation of the idea of sensible and nature for the description of flesh. We will see the consequences of the foundation of the ontology of brute being in the light of commentators, its difficulties, its scope and structure, and, consequently, the importance of its elaboration for philosophy and contemporary phenomenology as an opening to the world.

Keywords: Phenomenology; Merleau-Ponty; Nature; Ontology; Sensible

Resumen: En los escritos póstumos que forman *Lo Visible y lo Invisible*, Merleau-Ponty se muestra inflexible sobre la problemática de la concepción del ser-sujeito, afirmando que, al igual que la concepción del ser-objeto, no constituye una alternativa, en la medida en que el mundo queda corto o se sitúa más allá de la antinomia. Por tanto, es urgente revisar nuestra ontología. En este artículo presentaremos un diagnóstico sobre el análisis del mundo sensible y del mundo natural en la última ontología de Merleau-Ponty. El propósito es explicar, sobre todo, cómo fundamenta la rehabilitación de la idea de sensible y de naturaleza para la descripción de la carne. Veremos las consecuencias de la fundación de la ontología del ser bruto a la luz de los comentaristas, sus dificultades, su alcance y estructura y, en consecuencia, la importancia de su elaboración para la filosofía y la fenomenología contemporánea como apertura al mundo.

Palabras-Clave: Fenomenología; Merleau-Ponty; Naturaleza; Ontología; Sensible

* Faculdade Cásper Líbero – SP, Brasil. Email: ebandrade@casperlibero.edu.br . Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9149-1770>



Introdução

Em seu escrito póstumo, *O Visível e o Invisível* (1964/1971), precisamente no primeiro capítulo intitulado “O Visível e a Natureza: A interrogação filosófica”, Merleau-Ponty afirma que não estava mais seguro em acreditar na natureza como um sistema contínuo trazido pela fé num mundo oriundo da noção de percepção. Segundo ele, a ideia que tínhamos da natureza (ou melhor, desse sistema de fatos naturais, muito bem unido e contínuo), que incorporava todas as coisas, inclusive a própria percepção que a ele nos conduzia, nos dias atuais não convence aquele que desconfia do solo em que repousa o psiquismo. Merleau-Ponty escreve:

Hoje não mais acreditamos que a natureza seja um sistema contínuo desse gênero; com mais forte razão, estamos longe de pensar que os ilhéus de “psiquismo”, que nela flutuam aqui e ali, estejam secretamente vinculados por meio do solo contínuo da natureza. Impõe-se-nos, portanto, a tarefa de compreender se e em que sentido o que não é natureza forma um “mundo” e, antes de tudo, o que é um mundo, finalmente, se há mundo, quais podem ser as relações entre o mundo visível e o mundo invisível. Esse trabalho, por mais difícil que seja, é indispensável para sairmos da confusão em que nos deixa a filosofia dos cientistas (Merleau-Ponty, 1971, p. 36).

Sendo assim, a proposta merleau-pontyana é a de reconsiderar “a distinção do *that* e do *what*, da essência e das condições de existência, reportando-se à experiência do mundo que a precede” (Merleau-Ponty, 1971, p. 37). Merleau-Ponty explica, na obra em questão, cujo o pré-projeto intitulava-se “A Origem da Verdade”, que quando se trata do visível é fácil restabelecer a unidade e a concordância no mundo, seja pelos inúmeros fatos que o sustentam, seja pela possibilidade de divergentes testemunhos. No entanto, quando se trata do invisível parece que cada homem habita sua própria ilha, sem ao menos transitar, ora em uma, ora em outra, mesmo quando acontece de concordarem com alguma coisa qualquer (Merleau-Ponty, 1971, p. 24-25). Merleau-Ponty reitera, neste escrito inacabado, que, a menos que o pensamento esteja instalado numa ordem pré-empírica (e, portanto, aquém da experiência), ele não pode ignorar sua história aparente e o problema da gênese de seu próprio sentido. Se tal façanha fosse possível o pensamento não seria mais pensamento, uma vez que o pensamento é a nossa realidade – caso o entendamos como a abertura inicial para nosso campo de visão, de futuro e passado.

Estas dificuldades mencionadas acerca do visível e do invisível não são, contudo, dificuldades exclusivas desta última ontologia elaborada por Merleau-Ponty. As preocupações referentes a elas, ou seja, ao verdadeiro domínio do ser, podemos encontrar já no primeiro momento da obra merleau-pontyana, na concepção das noções de mundo percebido e sujeito encarnado do filósofo francês. Na sua tese *Fenomenologia da percepção*, publicada em 1945, a visão fundava o pensamento, uma vez que a relação com o mundo percebido era algo absolutamente insuperável. Em outras palavras, a exterioridade radical fundante, por exemplo, do mundo cartesiano, era naquele momento contraposta por Merleau-Ponty à evidência do mundo sempre *ali*, causando-lhe certo prejuízo. Mesmo assim, a expressão mais intensa de sua empreitada ontológica aparece nos escritos da década de 1950, período em que o âmbito de busca do ser foi ampliado, estendendo-se à historicidade, à temporalidade e à cultura, processos nos quais o homem está sempre envolvido. A perspectiva ontológica merleau-pontyana, nesta ocasião, passou então à consideração do todo e suas junções (Merleau-Ponty, 1996, p. 47), isto quer dizer, à uma dimensão mais ampla do que operavam as categorias da metafísica moderna clássica. Isto porque Merleau-Ponty se propôs a refundar a tarefa do filósofo, e por conseguinte, a da filosofia, mesmo que para isso fosse necessária a reformulação das noções e conceitos tradicionais, para que fosse possível compreender o nosso vínculo vivo com a natureza sem depender, contudo, da definição de corpo como objeto do pensamento ou de uma noção da percepção sem corpo como a do psiquismo – como afirmava o paradigma clássico da percepção e como enunciava sua tese *Fenomenologia da percepção*.

No ensaio *Em toda e nenhuma parte*, constante em *Signes* (1960/1980), Merleau-Ponty escreve que “a filosofia está em toda e nenhuma parte, até mesmo nos ‘fatos’, e em parte alguma e em *domínio* algum se acha preservada do contágio da vida” (Merleau-Ponty, 1980, p. 212). Não obstante, a proposta filosófica para este novo paradigma aparece apenas na obra inacabada, *O Visível e o Invisível*, cuja a tarefa é possibilitar um exame radical de nossa presença no mundo vivido. Defronte a perspectiva das noções de visível e invisível, Merleau-Ponty enuncia que pretende



apurar certa *reversibilidade*¹ daquele *que vê* e daquilo *que é visto*. Em outras palavras, o objetivo de Merleau-Ponty é alcançar um cenário original, e isto quer dizer abarcar a expressão do domínio do vivido, já pré-formulada formulada nos escritos intermediários. Ainda assim, podemos perceber que tal propósito já estava enunciado nos escritos da década de 1940, ocasião da sua tese *Fenomenologia da percepção*. Como observa Moura (2001): “Ora, na medida em que esse projeto ontológico visa a garantir um lugar natural para o conceito merleau-pontyano de ‘expressão’, o seu resultado será, na verdade, a potencialização máxima do próprio código fenomenológico de interpretação da experiência” (Moura, 2001, p. 289). O comentador explica que o projeto ontológico levado a cabo por Merleau-Ponty conduzirá “à instalação do logos até o menor detalhe do mundo”, detalhe que poderá ser *visto* a partir deste momento, qual seja, momento da última ontologia, como “representação de alguma coisa” (Moura, 2001, p. 289). Para Moura, aquele que se propor a interpretar os conceitos presentes na obra merleau-pontyana da década de 40, com efeito suas ideias sobre “percepção”, “linguagem” ou “sentido”, estará diante do que o fenomenólogo chama, em sua última empreitada, de “ser bruto.”² Vejamos os limites e a pertinência de tal diagnóstico à luz da interdependência dos conceitos de sensível e de natureza.

O Sensível e a Natureza

Pela concepção merleau-pontyana, a relação entre *ser* e *mundo* não se reduz ao encontro com um *objeto* como no modelo clássico, mas, sim, com uma dimensão de *ser* – *visível* e – mais *bruta* que os atos e operações do ser-sujeito da metafísica moderna clássica, àqueles que outrora compuseram as chamadas “filosofias da consciência”. Por esta via, surge então em sua última ontologia, a ideia do *corpo-carne*, que é um corpo passível de *ver* e *ser visto*, que atuaria como *reflexibilidade* numa dimensão do *mundo* na qual a situação do sujeito se modifica, numa tentativa de propor uma alternativa às ontologias clássicas, principalmente dos tipos cartesiana e/ou kantiana. Para Merleau-Ponty, tanto “a carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma” (Merleau-Ponty, 1971, p. 142). Tal *carne* não deve ser pensada “a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas, dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral” (Merleau-Ponty, 1971, p. 143).

Esta situação do *ser* se apresenta, no que chamamos aqui de última ontologia, como sentimento, percepção, vidência e latência, que busca tratar da experiência (ou melhor, das relações e junções que envolvem homem e mundo vivido) como uma *universalidade* sensível, ou generalidade do sensível em si, e não como um ato subjetivo do sujeito como no modelo clássico supracitado. A ideia é a de um *ser bruto* que é forma universal, enquanto é região do *sensível* que antecede as representações do mundo, que, por sua vez, é *expresso*.

Como supramencionado, tal cenário tem sua origem entre os anos de 1940, e elaboração efetiva nos anos de 1950, momento que trata da maturação do projeto ontológico já iniciado com a *Fenomenologia da percepção* e sua noção de encarnação. É, entretanto, por meio da revisão da ideia de *sensível* e de *natureza* que tal maturação da obra merleau-pontyana pode ser explicitada ou, pelo menos, ambas as ideias-conceitos são o ponto de partida para um refinamento do projeto iniciado na *Fenomenologia da percepção*. Isto porque, argumento, na *Fenomenologia da percepção* a questão da união da alma e do corpo foi tratada à luz das relações entre fisiológico e psicológico, empírico e transcendental e, como aponta-nos Bimbenet (2004), a ambiguidade entre particular e universal, direcionando o pensamento de Merleau-Ponty às ordens da *archè* e de um *télos*.

Bimbenet (2004) nos explica que a existência de uma consciência atrelada ao corpo ali (a união de um *cogito* pré-reflexivo com o corpo) não resolveu o problema do intelectualismo, pelo contrário, manteve Merleau-Ponty nesta problemática e forneceu apenas uma “(...) imagem tranquilizadora” (Bimbenet, 2004, p. 179). Embora, na *Fenomenologia da percepção* o corpo próprio e sua relação com o mundo percebido revelaram uma concepção diferente da ontologia clássica do sujeito e objeto, a figura do corpo próprio mostrou a importância da experiência e do solo comum da expressão, no entanto, o problema era até que ponto o que ocorria não passava apenas de uma mistura entre núcleo sensível (centração vital) e a natureza onde se assentava a intenção racional (Bimbenet, 2004, p. 203-204). Em outras palavras, em que medida a *instituição*, como alternativa à *constituição* do sujeito encarnado, na *Fenomenologia da percepção*, não retornaria à discussão sobre a finalidade da razão (*télos*), enquanto razão capaz de

1 Reversibilidade: o dedo da luva que se põe do avesso – Não há necessidade de um espectador que esteja *dos dois lados*. Basta que, de um lado, eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um por meio do outro (dupla “representação” de um ponto ou plano do campo) o quiasma é isto: a reversibilidade – E continua: É somente através dela que há a passagem do “Para si” ao “Para Outrem” – Na realidade, não existimos nem eu nem o outro como positivos, subjetividades positivas. São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer – ambos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do Ser. (Merleau-Ponty, 1971, p. 237, grifo do autor – original: Merleau-Ponty, 2004a, p. 311).

2 Ratificando o que fora dito pelo comentador lembremos a seguinte passagem da *Fenomenologia da percepção* (1945): “(...) a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, e é no mundo que ele se conhece” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 6). Lembremos também que nesta ocasião, para Merleau-Ponty, o *cogito* é coesão da vida, ou seja, ele é resultado do irrefletido que, ao se exprimir, realiza-se como linguagem. Portanto, o que existe é uma percepção segunda ou empírica, exercida com frequência por todos, que mascara este fenômeno, uma vez que esta percepção se encontra impregnada de antigas aquisições e acostumada a operar na superfície do ser. Segundo o filósofo, é por este motivo que as coisas são dadas como significações, e por isso que o juízo natural cartesiano não pode conhecer suas regras, pois ele mesmo as cria. Merleau-Ponty argumenta: “Na certeza do presente, há uma intenção que ultrapassa a presença, que antecipadamente o põe como um ‘antigo presente’ (...) e a percepção enquanto conhecimento do presente (...) torna possível a unidade do eu (...) a ideia da objetividade e da verdade” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 76).



livrar o *ser* da contingência. Por outro lado, o próprio Merleau-Ponty enunciava na tese de 45 que o desafio era encontrar o estatuto deste “eu penso” que nos acompanha, ciente, portanto, de tal diagnóstico (Merleau-Ponty, 2006a, p. 227). Por isso, a hipótese aqui é a de que o desafio de Merleau-Ponty estava calcado na transformação da relação e das noções do sensível e a da natureza que apontavam para a interdependência entre ambos.

Para Bimbenet (2004), na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty elaborou a ideia de humanidade a partir da oscilação entre *natureza* e *consciência*, que não promovia uma reconciliação, mas era projetada na existência. Para o comentador, o homem merleau-pontyano queria ainda se fazer resultar da natureza porque o que estava em seu acabamento essencial era impotente na tarefa de ultrapassar isso. Isto provinha, segundo Bimbenet (2004), de uma consciência objetivante toda-potente, que estabelecia o espírito como um poder exaustivamente criticado, mas ainda supremo, e a natureza como um poder invocado, mas que esperava ainda sua eficácia (Bimbenet, 2004, p. 201-202). Porém, é prudente lembrar que Merleau-Ponty não dispunha, na sua empreitada filosófica, do repertório necessário para ultrapassar o intelectualismo apontado pelo comentador. Entretanto, o motivo disto, pontua Bimbenet, seria justamente a definição, defendida neste momento por Merleau-Ponty, de *natureza*. É-nos, portanto, apontado que, de um lado, teríamos a perspectiva em direção à *archê* – que visava apreender a atitude natural da consciência, desdobrando-se narcisisticamente sobre a vida fechada em si mesma, consequentemente incapaz de descentrar-se em direção de uma objetivação mediadora –, e, de outro lado, a atitude categorial, de maneira implícita, a se oferecer como uma instância de *desvio*. Assim, as esferas da percepção, tais como as esferas da motricidade e da linguagem, garantiram, de antemão, a possibilidade de ultrapassagem da natureza em direção à consciência.³

Entretanto, Saint-Aubert (2005) nos indica que definindo a carne como *adesão ao ser*, ou seja, a carne como *sensível*, Merleau-Ponty reabilita a contradição operante, a coexistência vital e espiritual que outrora também fora o cerne da suposta confusão da mistura em Descartes (Saint-Aubert, 2005, p. 159-160).⁴ Assim, o quiasma, que aparece na última ontologia, seria a resposta merleau-pontyana para a fuga desta problemática advinda do cartesianismo. Em *O Visível e o Invisível* Merleau-Ponty escreve que existe um *corpo do espírito* e um *espírito do corpo* e um quiasma entre os dois, e ressalta que o espírito do corpo deve ser compreendido não como no pensamento objetivo ao modelo cartesiano, mas na direção de uma profundidade e de uma dimensionalidade que não são as da extensão (Merleau-Ponty, 2004a, p. 307). Mas, como isso é possível?

No artigo *O Filósofo e sua Sombra* (1980c) Merleau-Ponty retoma o projeto fenomenológico de Husserl e destaca a seguinte definição para a ideia de *sensível*: o sensível não é feito somente de coisas. É feito também de tudo que nelas se desenha, mesmo no oco dos intervalos, tudo que nelas deixa vestígio, tudo que nelas figura, mesmo a título de desvio ‘écart’ e como uma certa ausência (Cf. Merleau-Ponty, 1980c, p.252). Isto quer dizer que a totalidade do *ser* não se encerra em sua presença como experiência ou doação visível ao olhar: o *sensível* não é um conjunto de dados positivos, existem antes dimensões de negatividade que estariam incrustadas nos dados positivos (Merleau-Ponty, 1980c, p.253, grifo nosso).

Em nota de *O Visível e o Invisível* de 27 de outubro de 1959 Merleau-Ponty escreve: “O sensível é precisamente o meio em que pode existir o ser sem que tenha que ser posto (...). O sensível é isso: essa possibilidade de ser evidente em silêncio, de ser subentendido (...).” (Merleau-Ponty, 1971, p.199). Diante disso, é interessante atentar que a dimensão *sensível* como *universal*, ou generalidade do sensível em si, abrange a existência de certas ausências constitutivas que se doam somente enquanto ausências, pois por elas chegamos ao *invisível*, e a dimensão *sensível* como *universal*, ou generalidade do sensível em si, que é, para Merleau-Ponty, a verdadeira dimensão ontológica. Tal reabilitação ontológica do *sensível*, ilustrada por este caráter não-presencial, e oriunda das noções de *visível* e *invisível*, compreende o ser tanto como dimensões visíveis e invisíveis, quanto como universal, uma vez que há uma diferença irreduzível entre o ser e o ser percebido e a emergência, assim, de um campo ontológico que envolve todas as dimensões do mundo. Este movimento, dirá Merleau-Ponty em *O olho e o espírito*, se dá graças à noção de *reversibilidade*, tomada como profundidade e experiência das dimensões numa “localidade” global (Merleau-Ponty, 1980b, p.103, grifo do autor) como compreende também “a emergência da *carne* como *expressão*” que abarca, em seu ponto de “intersecção”, o pensamento como relação consigo e com o mundo tanto como relação com outrem

³ Vale lembrar também que na *Estrutura do comportamento*, de 1942, a ordem humana da consciência é fundamento e condição de possibilidade do conhecimento da natureza. Parece ser pela ação no mundo e pelo resultado de cada significado em seu determinado conjunto que se constitui a realidade. A vida seria como que uma série de estruturas que, não justapostas, abrem para uma série de significações que a noção de causalidade não daria conta, ou seja, pensando em termos de significado, o problema da união entre alma e corpo parece desaparecer, pois não se pode mais tratar a vida como o resultado de operações causais. Merleau-Ponty avalia que a concepção de uma alma agindo sobre o corpo trata este corpo de forma unívoca, coisa que ele não é. Merleau-Ponty pretende que a mistura entre o ser e o mundo preceda a reflexão, e concede à existência o âmbito que outrora fora vivenciado pela mistura de Descartes. Segundo a concepção fenomenológica merleau-pontyana, é a coisa mesma que alcanço na percepção, uma vez que o limite imposto ao que posso pensar é o limite na significação. Assim, a significação “coisa” é revelada pelo que chamamos de “ato de percepção”. Diante disso, a consciência é pressuposta pela afirmação do mundo; ela passa a ser, de um lado, meio ambiente do universo e, de outro, passa a ser condicionada por este universo. A consciência é parte do mundo, pois reconhece a ordem de acontecimentos perceptivos, ela sabe que as leis naturais estão em função das mudanças da posição do corpo e dos fenômenos (Merleau-Ponty, 2006, p. 309).

⁴ Ressalto que na segunda lição do livro *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran e Bergson*, resultado de aulas ministradas por Merleau-Ponty entre os anos de 1947 e 1948, retoma-se Descartes argumentando que em sua obra havia um problema fértil, o do corpo vivo e misturado com a alma. Para Merleau-Ponty, Descartes teria avistado no momento da sua Sexta meditação o que agora podemos argumentar que o conduz à instituição da carne. De acordo com Saint-Aubert, Merleau-Ponty identifica que o que foi avistado por Descartes se manteve por todo este tempo no “índice do mistério impenetrável”, pois se contentando em fundamentar o laço entre a natureza e a unidade própria do homem em Deus, Descartes “nos dispensou assim tanto de viver suas relações tumultuosas quanto de compreender por nós mesmos sua profunda unidade” (Saint-Aubert, 2005, p. 127). Foi justamente sobre a solução deste mistério que Merleau-Ponty trabalhou exaustivamente em seus escritos desde os anos 1940, o que culminou na ideia de carne em sua última ontologia, como capaz de pensar e fundamentar os vários modos de expressão.



(Merleau-Ponty, 1971, p.140).

Pela primeira vez o corpo não mais se acopla com o mundo, enlaça outro corpo, aplicando-se a ele cuidadosamente em toda sua extensão, desenhando incansavelmente com suas mãos a estranha estátua que dá, por sua vez, tudo o que recebo, perdido fora do mundo e dos objetivos, fascinado pela única ocupação de flutuar no Ser com outra vida, de fazer-se o exterior. Movimento, tato, visão ampliam-se, a partir de então, ao outro e a eles próprios, remontam à fonte e, no trabalho paciente e silencioso do desejo, começa o paradoxo da expressão (Merleau-Ponty, 1971, p.139-140).

A *carne*, assim, deve ser entendida como o entrecruzamento *visível* no momento em que se reconhece o corpo como tangível e como tangente. A *carne*, para Merleau-Ponty, não é pura matéria, e sim uma reversibilidade sempre eminente (Merleau-Ponty, 1971, p.143). Neste ponto existe uma absoluta indistinção entre passividade e atividade, pois essa carne que se vê e se toca não é toda a carne e nem a corporeidade maciça, todo o corpo. A reversibilidade que define a carne existe em outros campos (Merleau-Ponty, 1971, p.140) e estabelece entre os corpos relações que alargam, mas, mais do que isso, agora são capazes de ultrapassar o campo do visível (Merleau-Ponty, 1971, p.140).

De acordo com Saint-Aubert (2005), a intenção filosófica de Merleau-Ponty era manter junto a identidade e a relação, aquilo que eu sou, e meus laços tanto desejantes como conhecedores com isso que é tudo aquilo que é *outro* como eu (Saint-Aubert, 2005, p. 241, *grifo nosso*). Este objetivo seria a resposta de Merleau-Ponty à ontologia clássica, ou seja, ao momento em que Descartes indagou pelo corpo vivo e misturado com a alma (Merleau-Ponty, 2002, p. 320-321). De acordo com Saint-Aubert a carne, mais que uma solução, é um indício de um problema não tratado: Merleau-Ponty identifica que o que foi avistado por Descartes se manteve como um mistério impenetrável (Saint-Aubert, 2005, p. 127). O comentador defende que foi justamente na solução deste mistério que Merleau-Ponty trabalhou exaustivamente em seus escritos e figurou, de maneira original em sua última ontologia, na ideia de quiasma como um tipo de reflexão filosófica capaz de pensar a carne e seus modos de expressão (Saint-Aubert, 2005, p. 140). Para Saint-Aubert a importância do esclarecimento dos dualismos antropológicos oriundos da questão clássica sobre a união da alma com o corpo, na obra de Merleau-Ponty, denota a complexidade passiva-ativa da instituição e da vida expressiva, e é por esta via que Merleau-Ponty conduz a problemática da encarnação (Saint-Aubert, 2005, p. 18).

Entretanto, para alguns comentadores é justamente neste ponto que Merleau-Ponty retorna aos prejuízos da ontologia tradicional ao invés de promover qualquer alternativa a ela. Esta é a perspectiva apresentada e defendida por Barbaras (2011). Em sua análise sobre a tarefa do conceito de *carne* em Merleau-Ponty, Barbaras argumenta que Merleau-Ponty oscila entre continuar seu projeto fenomenológico calcado no interesse pela *percepção* e parte para a formulação de uma ontologia antropomórfica calcada na ideia de um corpo orgânico. Para Barbaras (2011) estas posições são contraditórias entre si, uma vez que o interesse por ambas as coisas, ilustrado no conceito de *carne* em Merleau-Ponty, simbolizam um fracasso do filósofo ao tentar conciliar propostas distintas. Para ele, Merleau-Ponty parou seu projeto no meio do caminho quando não escolheu entre estas duas vias de pensamento: fenomenologia e antropomorfismo. O argumento de Barbaras é o de que Merleau-Ponty fundamenta e define o mundo externo no conceito de *carne* que, por sua vez, está subjugado a uma ideia de *Ser* maior, quer dizer, a *carne* aparece sendo situada para além da diferença entre minha carne e a textura do mundo, ou seja, como uma noção unívoca e não resolve o problema da correlação entre o vivente e o mundo (Barbaras, 2011, p. 77).

Para Barbaras (2002) a noção de corpo vivo merleau-pontyana atua como uma testemunha ontológica. Em outras palavras, Merleau-Ponty recupera e opera as categorias clássicas do sujeito da consciência transcendental (Barbaras, 2002, p. 19-22). O problema da *carne*, segundo o comentador, é justamente o fato de que ela está numa dimensão cosmológica com uma cisão metafísica; ela se realiza numa direção ôntica, transcendental e ontológica ao mesmo tempo. Desse modo, o corpo é tributário de uma fenomenalidade, de um sensível em si, uma vez que é o lugar onde se realiza a identidade entre passividade e atividade (Barbaras, 2011, p.80). Sendo assim, o corpo aparece como negativo e não resolve tanto o problema do *a priori* da correlação como não fornece uma boa análise do sentido do ser do corpo em sua filosofia; o filósofo oscila entre o corpo próprio e a própria vida.

Por outro lado, outros comentadores, como Moura (2001) e Carbone (2001), defendem que não existe ruptura crucial na obra de Merleau-Ponty. Para ambos, não existe necessidade de escolha entre as duas vias citadas por Barbaras, tampouco oscilação entre natureza e consciência, como argumentava Bimbenet. Para Moura, por exemplo, a inflexão da fenomenologia em direção à ontologia será, na verdade, uma radicalização do próprio projeto fenomenológico – e não o oposto (Moura, 2001, p. 289). Para Carbone, se na *Fenomenologia da percepção* existe certa circularidade, encarnada, entre *archê* e *télos*, na operação de *expressão*, é porque este era o horizonte do *ser-no-mundo*, que já na última filosofia se revelam como “o próprio Ser” (Carbone, 2001, p. 136).

Entretanto, destaco, o que parece ocorrer de comum entre tantos refinados diagnósticos é que Merleau-Ponty fundamenta uma radicalização da noção de *sensível*, que concomitante torna possível a refundação do que seja a *natureza*, e, finalmente, estabelece com isso terreno para a fundação da *carne*, atento para a tarefa enunciada em nota do seu último escrito de maneira taxativa: descrever o *visível* como algo que se realiza por meio do homem, “mas que não é de modo algum antropologia” (Merleau-Ponty, 1971, p. 245).

Desse modo, o projeto de Merleau-Ponty desde a década de 1940 até a elaboração de *O Visível e o Invisível* não separa a tarefa da fenomenologia como filosofia da tarefa da ontologia. Antes, como o filósofo escreve em *O filósofo*



e sua sombra,, “a tarefa última da fenomenologia como filosofia da consciência é, pois, compreender sua relação com a não-fenomenologia. Aquilo que em nós resiste à fenomenologia – o ser natural (...) – não pode permanecer fora da fenomenologia e deve ter seu lugar nela” (Merleau-Ponty, 1980c p. 258). Com isso, quero ressaltar que o caráter paradoxal negativo existente entre a fenomenologia e a proposta da última ontologia de Merleau-Ponty não se sustenta, pelo fato de que a tarefa da fenomenologia não exclui a elaboração de uma nova ontologia, e tampouco a consciência transcendental operante nessa filosofia justifica por si mesma um retorno às bases da filosofia metafísica moderna. Antes, a tarefa interpretativa que nos deixa Merleau-Ponty é mais sutil. Como afirma Carbone (2000), é preciso considerar a ideia sensível como algo que não deve ser pensado como um substituto abstrato, como um tipo de um resumo do percebido, como se a ideia sensível fosse uma *impressão* que se isola e, portanto, se apreende. É preciso considerar essa ideia mais como um *excedente* (Carbone, 2000, p. 270).

Em Merleau-Ponty os sistemas metafísicos que sustentam uma crença cientificista sobre o mundo nos afastam de outro olhar mais preciso sobre o mundo, pois quase determinam nossa *maneira de ser*. O mundo da *Metafísica* sustentado no século XVII, período do grande racionalismo e de questões de extrema relevância, na sua visão, trabalhava apenas com resoluções de dificuldades e reparação de fracassos, numa postura retrospectiva. Por meio da obra de Merleau-Ponty percebe-se que as clássicas construções do eu penso e do sujeito transcendental possuem como imperativo a negação do acesso à realidade e à desconfiança na experiência vivida. Merleau-Ponty afirma que as intenções sob uma perspectiva de *aparência* – como representação – se distanciam da esfera possível de uma realização *visível e comunicada*, ou seja, de uma realização na qual existiria uma relação intersubjetiva a ser expressa, e não solipsista como no grande racionalismo. Tal realização nomeada em sua obra de *expressão*.

Esta realização, visível e comunicada, para Merleau-Ponty tem sua expressão máxima, por exemplo, na abordagem da obra de arte. Em seu texto *A Prosa do Mundo*, Merleau-Ponty escreve que a obra de arte “contém mais do que ideias, *matrizes de ideias*, ela nos fornece emblemas cujo o sentido nunca terminamos de desenvolver, (...) justamente, porque se instala e nos instala num mundo cuja chave não temos” (Merleau-Ponty, 2002, p. 118). Ela nos ensina a ver e nos ensina a pensar “como nenhuma obra analítica consegue fazê-lo, porque a análise encontra no objeto apenas no que nele pusemos” (Merleau-Ponty, 2002, p. 118). Por isso, cabe como tarefa da fenomenologia como filosofia uma aproximação com tal *expressão* para a elaboração de uma ontologia que não recaia nos problemas da ontologia da metafísica clássica, ou seja, que não se encerre numa perspectiva antropológica. Antes, é preciso pensar uma ontologia que considere os processos de historicidade, temporalidade e da cultura enquanto junções em que habita o compreendido como homem, isto quer dizer, que descreva o todo enquanto *abertura*

Experiência e Abertura

Em seu ensaio *O Metafísico no Homem*, escrito ainda nos anos 1940, Merleau-Ponty escreve: “a partir do momento em que reconheci que minha experiência, justamente enquanto minha, abre-me para o que não é eu, que sou *sensível* ao mundo e ao outro, todos os seres que o pensamento objetivo colocava à distância aproximam-se singularmente de mim” (Merleau-Ponty, 1980a, p. 188). Deste modo, Merleau-Ponty descreve uma dupla experiência do *cogito*, sendo esta capaz de promover uma *intersubjetividade de fato* (Merleau-Ponty, 1980a, p. 188). Para Merleau-Ponty (1980a), aceitar a metafísica como condição *natural* do homem e, dessa maneira, aceitar um distanciamento entre *ser* e vida, parece servir apenas para legitimar uma noção de moral absoluta e uma ideia de “reino dos fins”.

Como já havia defendido contra a noção de *sensível* sartreana, em *O Filósofo e sua Sombra*, “as negatividades também contam no mundo sensível que é, decididamente, o universal” (Merleau-Ponty, 1980c p. 253). Como explica Ferraz (2009), com a noção de *invisível* “não se trata de circunscrever um tipo de ser substancialmente diferente do ser sensível, mas de considerar o sensível de modo mais amplo, incluindo suas dimensões que não se doam de maneira imediata (...) que se anunciam por sua falta”, ou seja, “que se deixam suspeitar porque os dados positivos apontam para um negativo que também é constituinte do sentido da experiência” (Ferraz, 2009, p. 84). Diante disso, ora descrevendo o *ser da alma*, ora o *ser-sujeito*, Merleau-Ponty observa que as ontologias modernas clássicas, cartesianas ou kantianas, quiseram engrandecer uma ideia de *Ser* e perderam o que poderia ser a forma bruta de *ser*. De acordo com a visão merleau-pontyana, certa repetição caracterizaria toda tradição cujas filosofias baseavam-se em discordâncias que tomaram a subjetividade ora como *coisa*, ora como *substância*, tendo como pano de fundo outro debate: a subjetividade como extremidade do particular e do universal.

Todavia, nos escritos póstumos que formam o *Visível e o Invisível* Merleau-Ponty é taxativo quanto à problemática da concepção do *ser-sujeito*, afirmando que, assim como a concepção do ser-objeto (oriunda do psiquismo em Filosofia), ela não constitui alternativa, pois o mundo *percebido* está aquém ou além da antinomia. De tal maneira, é urgente a revisão de nossa ontologia, o reexame das noções de sujeito e de objeto (Merleau-Ponty, 1971, p. 32).

Portanto, na obra póstuma a tentativa é fazer perceber que a ciência permanece alheia à questão do *sentido* do *ser*; o encontro entre *psíquico* e *fisiológico* não deve caminhar para uma ordem das causas ou dos fins. Merleau-Ponty pretende que o acontecimento psicofísico não seja entendido à maneira da fisiologia cartesiana como a relação entre dois objetos exteriores. Diferente disso, o filósofo insiste que a união entre alma e corpo deve ser concebida como sendo realizada a cada instante da existência que germina do corpo. Pela perspectiva merleau-pontyana o problema ontológico é o problema dominante, no qual todos os outros problemas se fundam e uma das maneiras de enfrentar a problemática ontológica é não a tratar como a escolha de uma opção entre várias realidades possíveis. Não obstante, o filósofo argumenta que chegamos ao *Ser* passando pelos seres numa relação circular, o que de fato



é preciso é recuperar uma vida comum entre essência e existência (Merleau-Ponty, 1971, p.218).

De acordo com Carbone (2003), a noção de *carne* é uma tentativa de repensar a relação entre *corpo* e *natureza* que ultrapasse o objetivismo da tradição cartesiana. Para ele, foi Merleau-Ponty o primeiro a assumir e a articular o valor filosófico da ideia de *carne*, na perspectiva da elaboração de uma ontologia que rompesse com o dualismo, ontologia esboçada na última filosofia merleau-pontyana (Carbone, 2003a, p.14). Para Carbone, a concepção de *carne* surge na filosofia de Merleau-Ponty através do desenvolvimento ontológico da noção husserliana de *leib* como um corpo orgânico em contraste a concepção, também husserliana de corpo físico (*körper*). Husserl argumentava que o corpo humano era o único capaz, dentre todos os corpos, de não se encerrar como simples corpo físico, mas, dentre todos os corpos que atuam no mundo da experiência humana, o corpo humano atuava também como corpo orgânico (Carbone, 2003, p.85).

No curso *Husserl e a Fenomenologia* Merleau-Ponty atenta para a necessidade de reaprender a pensar um *modo de ser* esquecido pelo homem copernicano, modo este que nos permitiria conceber “o estranho parentesco que nos liga aos outros, aos animais e às coisas (...) ao mundo na sua totalidade” (Merleau-Ponty, 1968, p. 169), sem regressar à dicotomia do sujeito e do objeto. E é justamente isso que a noção de *carne* permite a Merleau-Ponty fazer. Por esta base, Merleau-Ponty firma a cofiliação do senciente e do sensível na *mesma carne* que é tecida no nosso corpo e que nos envolve num horizonte de ser selvagem no qual sujeito e objeto ainda não estão definidos (Carbone, 2003, p.14), ou seja, um horizonte diferente do horizonte da antropologia.

É assim que a proposta merleau-pontyana se dá em considerar o desvio “*ècart*”, as negatividades, a relação, *diferentemente*. Contudo, essa noção de “diferença” não se instala como *positivismo* no *logos* merleau-pontyano. Como dito, o propósito do filósofo é ampliar o âmbito em que se descreve o *ser*, e a intenção é descrevê-lo como qualquer coisa que se realiza no homem, mas, como atenta em *O Visível e o Invisível*, não é antropologia.

Sendo assim, o ser-bruto da ontologia do último Merleau-Ponty, pretende romper com a noção clássica de filosofia da consciência promovendo uma crítica radical a ela; isto através da junção entre uma abordagem fenomenológica levada aos seus limites, e a ideia do sentido como autoprodução de um sistema diacrítico (Carbone, 1990, p. 168) que remonta aos seus primeiros escritos. Desse modo, poderíamos afirmar que não existe ruptura radical, mas um aprofundamento das teses que tematizavam a encarnação, pois é justamente seu compromisso com a tarefa da fenomenologia enquanto filosofia que o leva à confecção da última ontologia que tem a *carne* como uma noção essencial para o propósito almejado, uma filosofia que pretende ser capaz de conciliar *identidade e relação* (Saint-Aubert, 2005, p. 241). Filosofia como “abertura para o mundo” capaz de abarcar “a reflexão como algo que retorna sobre a espessura do mundo para iluminá-lo, mas que em seguida lhe devolve somente sua luz própria” (Merleau-Ponty, 1971, p. 44). Isto significa uma filosofia que busca, conforme apontamento de *O olho e o espírito*, a exterioridade conhecida no envolvimento das coisas à medida que identifico tanto a dependência como a autonomia destas mesmas coisas, decifrando, assim, o enigma da relação ou ligação das coisas enquanto eclipsadas umas às outras (Merleau-Ponty, 1980b, p.103). Foi então por este caminho, operando a noção de reversibilidade, que nos anos 1950 Merleau-Ponty chega à maturação da ideia de *carne*, responsável pela elaboração do projeto da última ontologia em que proporá:

Meu plano: I o visível II a Natureza III o logos deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o *humanismo*, nem, enfim, com a *teologia* – Trata-se precisamente de mostrar que a filosofia não pode mais pensar segundo esta clivagem: Deus, o homem, as criaturas – que era a clivagem de *Espinosa*. Portanto, não começamos *ab homine* como Descartes (a I parte não é reflexão) não tomamos a Natureza no sentido dos *Escolásticos* (a II parte não é a Natureza em si, *filosofia* da Natureza, mas descrição do *entrelaçado* homem-animalidade) e não tomamos o Logos e a verdade no sentido do Verbo (a III parte não é nem lógica, nem teologia da consciência, mas estudo da linguagem que possui o homem (Merleau-Ponty, 1971, p. 245, *grifo nosso*).

Considerações Finais

Pela concepção merleau-pontyana, vimos que a relação do ser com o mundo se dá numa compreensão de *dimensão* de ser que é visível e mais *bruta* que os atos e operações do clássico ser-sujeito. Por esta via, surge na última ontologia a ideia do corpo-carne, como passível de ver e ser visto, que atua como reflexibilidade numa dimensão do mundo onde o estatuto do sujeito se modifica, numa tentativa de propor alternativa às ontologias clássicas de tipo cartesiana e/ou kantiana e suas categorias. É “(...) contra a divisão metafísica entre o sensível e o inteligível ou entre o fato e a essência” que a “dimensionalidade esboça uma compreensão não subjetivista do pensamento” (Dupond, 2010, p. 18) em Merleau-Ponty. Por isso a obra do filósofo francês propõe “substituir as noções de conceito, ideia, espírito, representação pelas noções de dimensões, articulação, nível, charneiras, pivôs, configuração...” (Dupond, 2010, p. 18).

Para Merleau-Ponty, portanto, tanto “a carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma”, pois não é pensada “a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas, dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral” (Merleau-Ponty, 1971, p. 143). Saint-Aubert já nos indicava que definindo a carne como adesão ao ser, ou seja, a carne como sensível, Merleau-Ponty reabilita a contradição operante, a coexistência vital e espiritual que



outrora também fora o cerne da suposta confusão da mistura em Descartes. O quiasma ou reversibilidade como entrecruzamento, que aparece na última ontologia do ser bruto, seria, portanto, a resposta merleau-pontyana para a fuga definitiva desta problemática advinda do cartesianismo, pois ela denuncia que a percepção é uma troca contínua entre o sensível e a natureza, quer dizer, a interdependência entre ambos. Não obstante, para Merleau-Ponty, segundo nota de *O Visível e o Invisível*, a *carne* é este ciclo completo sensível de imbricação entre corpo e mundo (Merleau-Ponty, 2004a, p. 307-308), não é o corpo objetivo e tampouco o corpo pensado pela alma (Merleau-Ponty, 2004a, p. 307). Merleau-Ponty escreve que existe um corpo do espírito e um espírito do corpo e um *quiasma* – ou entrecruzamento – entre ambos, e ressalta que o espírito do corpo deve ser compreendido não como no pensamento objetivo ao modelo cartesiano, mas na direção da *profundidade* e da *dimensionalidade* que não são as da extensão (Merleau-Ponty, 2004a, p. 307).

Esta percepção do ser se apresenta então nessa última ontologia, como expressão da experiência oriunda dos processos histórico-culturais que envolvem o homem, ou seja, como uma universalidade sensível, isto é, uma generalidade sensível, e não como um ato subjetivo do sujeito como no modelo clássico. O *ser bruto*, que é forma *universal*, antecede as representações do mundo, entretanto, sua região sensível é a *expressão*. Todavia, “a particularidade é logo de cara dimensional, não no sentido em que o particular significaria o universal ou seria imanente ao universal, mas no sentido em que ele é extraído do universal e retém em si o universal por suas raízes. O Ser bruto ou selvagem, então, é o mundo percebido (Dupond, 2010, p. 17).

Entretanto a compreensão da percepção, diferente da *Fenomenologia da percepção*, está ampliada na elaboração da última ontologia, pois a experiência sensível é pensada como deiscência (Dupond, 2010, p.14), abertura que reúne sciência e sentido, uma “fissão” (Dupond, 2010, p. 15) que é transgressão e confirmação, é uma atividade e um sentir, sempre diferenciação. Nesse sentido, a carne é mais experiência, uma *passagem*, do que percepção, do que a emergência de um corpo sensível, pois o próprio sentido do sensível está aprofundado e o ser agora é ser de indivisão, aquém da sedimentação da história positivista e produtivista da metafísica clássica; o ser bruto é a historicidade primitiva, é uma fuga da antropologia clássica.

Quando dizemos, com outros filósofos que os estímulos da percepção não são as causas do mundo percebido, mas que são eles que as revelam ou desencadeiam, não queremos dizer que se possa perceber sem corpo mas, ao contrário, que é preciso reexaminar a definição de corpo como puro objeto para compreendermos como pode ser nosso vínculo vivo com a natureza. Não nos estabelecemos num universo de essências; pedimos ao contrário que se reconsidere a distinção *that* e do *what*, da essência e das condições de existência, repostando-se à experiência do mundo que a precede. A Filosofia não é ciência porque a ciência acredita poder sobrevoar seu objeto, tendo por adquirida a correlação do saber e do ser, ao passo que a Filosofia é o conjunto das questões onde aquele que questiona é ele próprio posto em causa pela questão. Uma Física, porém, que aprendeu a situar o psicólogo num mundo sócio-histórico perderam a ilusão do sobrevo absoluto: elas não apenas toleram, mas impõe antes de toda ciência o exame radical de nossa pertença ao mundo (Dupond, 2010, p. 36-37).

Esse exame radical do nosso pertencimento ao mundo faz com que Merleau-Ponty, ao se aprofundar no desenvolvimento moderno da ideia de natureza, passe a conceber a natureza como autoprodução de sentido: ela também é uma dimensão de carne pelo fato de que é habitada por sentido, por historicidade, temporalidade e cultura, e não por uma essência. Isso é possível através da operação da ideia de instituição e do sentido estruturalista de natureza (Merleau-Ponty, 1991, p. 133) que não opõe natureza e cultura, ou natureza e história, como era feito na *Fenomenologia da percepção*, momento em que estas noções estavam articuladas, mas não formavam uma unidade devido ao fato de que era o corpo que significava o mundo pela operação de encarnação, e não de *abertura*. Agora, em *O Visível e o Invisível* a conaturalidade pensada nesta ocasião para a formulação do mundo percebido, levado a cabo antes na *Fenomenologia da percepção* (Merleau-Ponty, 2006a, p. 292), é conduzida aos seus limites pela reabilitação ontológica do sensível e a ideia de *abertura e expressão*, em prol de uma original ideia de logos, que para Merleau-Ponty “é o tema da filosofia” (Merleau-Ponty, 1971, p. 124), capaz de realizar um discurso mais adequado acerca da experiência vivida, ou melhor, da carne no mundo, que expresse um modelo de *Ser* que não seja da ordem da “pura coisa” (Merleau-Ponty, 2006d, p. 256), oferecendo, assim, uma espécie de planta topográfica ou arqueologia original do uso das noções de natureza e sensível para a filosofia e a fenomenologia contemporânea.

Referências

- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1971). *O visível e o invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva. (Originalmente publicado em 1964)
- Merleau-Ponty, M. (1980). *Em toda e em nenhuma parte*. São Paulo: Abril Cultural, p. 209-37.
- Merleau-Ponty, M. (1980a). *O metafísico no homem* (p. 179-192). São Paulo: Abril Cultural.



- Merleau-Ponty, M. (1980b). *O olho e o espírito* (p. 85-111). São Paulo: Abril Cultural.
- Merleau-Ponty, M. (1980c). *O filósofo e sua sombra* (p. 239-260). São Paulo: Abril Cultural.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de cours au Collège de France* (1958-1959 et 1960-1961). Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac Naify
- Merleau-Ponty, M. (2004). *Conversas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2004a). *Le visible et l'invisible, suivie de notes de travail*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2004b). *O olho e o espírito seguido de A linguagem indireta e as vozes do silêncio e A dúvida de Cézanne*. São Paulo: Cosac Naify.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *A Estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2006a). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Merleau-Ponty, M. (2006d). *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes.
- Barbaras, R. (2002). L'ambigüità della carne. *Chiasmi Internacional*, v. 4, p. 77-87.
- Barbaras, R. (2002a) The Ambiguity of the Flesh. IN: *Chiasmi International*, v. 4, p. 13-26.
- Barbaras, R. (2011). *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR.
- Bimbenet, É. (2004). *Nature et humanité*. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty. Paris: Vrin.
- Carbone, M. (1990). Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust. Milão: *Guerini e Associati*.
- Carbone, M. (2000). Nature et logos: Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose? *Chiasmi International*, v. 2. Milão: Mimesis Edizioni, p. 261-78.
- Carbone, M. (2001). *La visibilité de l'invisible*. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust. New York: Georg Olms Verlag.
- Carbone, M. (2003). Attualità e non attualità del Leib. *Leitmotiv*, n. 3, p. 81-91.
- Carbone, M.; LEVIN, D. M. (2003a). *La carne e la voce*: in dialogo tra estetica ed ética. Milão: Mimesis.
- Dupond, P. (2010). *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ferraz, M. S. (2009). Merleau-Ponty entre ontologia e metafísica. *Cadernos Espinosanos*, n. XX, São Paulo, p. 74-89, jan.-jun.
- Saint-Aubert, E. (2005). *Le scénario cartésien – Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.

Recebido em 30.08.2024 – Primeira Decisão Editorial em 27.09.2024 – Aceito em 13.04.2025



A DISPARIDADE DA EXPERIÊNCIA E O PARADOJO 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-doado. 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.¹ 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).

¹ 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.² 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).

² 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.³ 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

Começamos 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

³ 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 carnavais”, 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 salientamos 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 sinônima 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 noutro 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 Séglard. 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



O REAL ENTRE QUIASMA CARNAL E PRECESSÃO TEMPORAL

10.62506/phs.v6i2.266

The Real between Carnal Chiasm and Temporal Precession

RENATO SANTOS*

Lo Real entre Quiasma Carnal y Precesión Temporal

Resumo: Este artigo aborda a questão do tempo mítico utilizado por Merleau-Ponty em seus últimos textos. Propomos pensar este conceito sob o viés da noção de real, tal qual formulado por Lacan por meio da psicanálise. A noção de tempo mítico irá permitir Merleau-Ponty dar um novo horizonte de sentido para a questão da experiência da alteridade e da identidade, desde uma dimensão do quiasma e da precessão, carnalidade e temporalidade, conceitos caros formulados, principalmente, no texto inacabado intitulado *Le visible et l'invisible*.

Palavras-chave: Tempo mítico; Quiasma; Precessão.

Abstract: This article addresses the issue of mythical time used by Merleau-Ponty in his last texts. We propose to think about this concept from the perspective of the notion of real, as formulated by Lacan through psychoanalysis. A notion of mythical time will allow Merleau-Ponty to give a new horizon of meaning to the question of the experience of otherness and identity, from a dimension of chiasm and precession, carnality and temporality, important concepts formulated, mainly, in the unfinished text entitled *Le visible et l'invisible*.

Keywords: Mythical time; Chiasm; Precession.

Resumen: Este artículo aborda la cuestión del tiempo mítico utilizado por Merleau-Ponty en sus últimos textos. Proponemos pensar este concepto desde la perspectiva de la noción de real, tal como la formuló Lacan a través del psicoanálisis. La noción de tiempo mítico permitirá a Merleau-Ponty dar un nuevo horizonte de significado a la cuestión de la experiencia de la alteridad y de la identidad, desde una dimensión de quiasmo y precesión, carnalidad y temporalidad, conceptos importantes formulados, principalmente, en el texto inacabado, titulado *Le visible et l'invisible*.

Palabras-chave: Tiempo mítico; quiasmo; Precesión.

* Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil/Universidade de Coimbra, Portugal.
E-mail: renatodossantos1@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-1402-7162>



Em *La Nature*, Merleau-Ponty radicaliza a ambiguidade via dimensão de uma ontologia da carne, evidenciando que entre o vidente e o visível há um fundo de invisibilidade que conta, tal como o fundo de uma figura que está estruturado como *Gestalt*. Pensado como carne, a natureza deixa de ser concebida como estado de coisas físico-químicas, que se dão por uma relação de causalidade. Quer dizer, no lugar de separar a consciência da natureza, como sujeito e objeto, Merleau-Ponty propõe pensar esta relação como envolvimento de uma dimensão à outra, o que favorece de forma decisiva na superação do dualismo das abordagens clássicas, seja como proposto pelo positivismo quanto pelo racionalismo.

A natureza não é matéria, não é espírito, mas “folha do Ser = como parte desse complexo, reveladora do todo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 266). A questão consiste em pensar o envolvimento do ser humano com a natureza, por uma espécie de entrelaçamento. Já aí podemos perceber uma grande ruptura com o modo de pensar moderno e de uma vasta perspectiva filosófica, segundo a qual a natureza é pura matéria, ou então que o homem é de uma outra substância, entre o homem e a natureza não há parentesco, familiaridade. Inversamente, para Merleau-Ponty, na medida em que compreendemos a natureza é que podemos compreender nós mesmos, ou seja, “é através da carne do mundo que se pode, enfim, compreender o próprio corpo” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 299) e, igualmente, “a carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 280).

Mas o que isto quer dizer exatamente? Afirmar que a carne do corpo nos ajuda a entender a carne do mundo não é de modo algum que entre uma carne e outra haveria uma correspondência linear, sem qualquer diferenciação. O que há, na verdade, é que o vidente, que somos nós, somente consegue ver porque está encarnado no visível: “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” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 174). Não é o vidente que faz aparecer o visível, ou seja, não é aquele que percebe que faz surgir o objeto percebido, mas ao contrário, só é possível ver ou perceber porque há, antes, o visível e o percebido. Nesta direção, Barbaras (2011, p. 79) enfatiza que “não é mais o sujeito que toma a iniciativa, mas sim o próprio mundo, já que o sentir está imerso num corpo que está, ele próprio, imerso no mundo”. Por esta razão, Merleau-Ponty afirma que o vidente, estando encarnado no que vê, acaba por ver-se a si mesmo.

Há um narcisismo fundamental de toda visão; daí por que, também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí, minha atividade ser identicamente passividade – o que constitui o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros veem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo ser visto por eles, existir nele, emigrar pra ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se mutuam reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto (Merleau-Ponty, 1964, p. 181).

O sujeito merleau-pontyano não é aquele que faz do visível um objeto para si, ao contrário, ele depende do visível para se fazer vidente. Mais do que isso: o próprio vidente é feito do mesmo tecido do mundo, da mesma carne. Nesse sentido, Falabretti reforça que:

Não dominamos o visível e não somos dominados por ele. No enigma da visão, envolvemos, mas não encobrimos o visível, interrogamos e somos interrogados, mas não instituímos o visível como, de certo modo, uma figura, ambigualmente, não suprime o seu fundo quando depende dele e é por ele sustentada. Assim, as coisas não existem como entes puros, elas coexistem e se comunicam como sencientes-sentidas, como parte de uma mesma *gestalt* (Falabretti, 2013, p. 329).

Por isso a ideia de “narcisismo”, pois, em última análise, o que o vidente vê nada mais é do que aquilo do qual ele também é feito. É como se algo que é íntimo do sujeito fosse possível experimentar no exterior. Já aí podemos ver que este sujeito é, desde o início, descentrado, visto que seu poder de vidente não dá conta de abarcar a totalidade.

Por não ser um sujeito absoluto, mas desde sempre atravessado por uma incompletude, uma invisibilidade radical, é que se torna possível falarmos em outros sentidos, outras possibilidades, enfim, outrem:

Se pude compreender como nasce em mim esta vaga, como o visível que está acolá é simultaneamente minha paisagem, com mais razão posso compreender que alhures ele também se fecha sobre si mesmo, e que haja outras paisagens além da minha (Merleau-Ponty, 1964a, p. 183).

Se o visível se apresenta para mim por uma sorte de inacabamento e com a condição de não ser-todo, resguardando sempre um fundo de invisibilidade, torna-se possível manter um campo “aberto para outros Narcisos, para uma intercorporeidade” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 183).



Mas esta intercorporeidade somente é possível porque não há mais um sistema que coloca o sujeito em seu mundo privado, mas um sujeito que se define pela aderência ao mundo sensível e a outrem. Não temos mais a velha aporia colocada pela filosofia reflexiva, que há de se escolher entre ser consciência ou ser objeto. Para Merleau-Ponty, a consciência é perpassada pela dimensão existencial do corpo, isto é, por um campo que antecede seu poder de constituição.

O que significa que cada visão monocular, cada palpação de uma única mão, embora tenha seu visível e seu tangível, está ligada à outra visão, à outra palpação, de modo a realizar com elas experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de reversão, de reconversão de sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e de revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todos juntos, um Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral (Merleau-Ponty, 1964a, p. 184)

Ora, considerando que eu e meu semelhante estamos entrelaçados na carne do mundo, e que nossa existência se define como ser no mundo, resta compreender como é possível haver diferenciação, ou seja, o aparecimento de uma diferença que não seja toda ela diluída nesse tecido. Noutros termos, poderiam questionar se Merleau-Ponty, ao tentar contrapor uma filosofia que se fundamenta no *cogito*, e, portanto, a representação do mundo, não teria caído no oposto, ao considerar uma aderência das consciências num solo comum? Quer dizer: haveria ainda subjetividade, *ipseidade*, ou apenas uma generalização carnal de tudo?

Primeiramente, precisamos entender que em momento algum Merleau-Ponty busca designar, com a noção de carne, uma substância que unificaria e diluiria as diferenças num tecido do mesmo. Acerca disso, na nota de novembro de 1960, de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty escreve:

Não há coincidência entre o vidente e o visível. Mas um empresta do outro, toma ou invade o outro, cruza-se com ele, está em quiasma com o outro. Em que sentido esses múltiplos quiasmas não fazem mais do que um só: não no sentido de síntese, da unidade originariamente sintética, mas sempre no sentido de *Uebertragung* [transposição], da imbricação, da irradiação do ser [...]: mesmo não no sentido da idealidade nem da identidade real. O mesmo no sentido estrutural: mesma membrura, mesma *Gestalthaft*, o mesmo no sentido de abertura de outra dimensão do 'mesmo' ser [...]: daí no total um mundo que não é nem um nem 2 no sentido objetivo – que é pré-individual, generalidade (Merleau-Ponty, 1964a, p. 309-310).

Fica claro, na passagem anterior, como a noção de “mesmo” não significa a redução das diferenças num princípio de identidade. Na dimensão da carne, o que encontramos, na verdade, é uma ambiguidade fundamental, de modo que todo ente é constituído por esse tecido, ou seja, um tecido *gestáltico*, em que a figura não se sobrepõe ao fundo. Enquanto vidente, sou perpassado por uma invisibilidade, por uma ausência que me constitui sem que eu possa me relacionar diretamente, porquanto sua manifestação se faz sempre por um véu de anonimato.

Retomando a ideia de narcisismo, possibilitado pela encarnação do sujeito no mundo, convém lembrarmos da passagem de *L'oeil et l'esprit*, em que Merleau-Ponty enfatiza a radicalização do fenômeno da encarnação, ao relatar a experiência de vários pintores que sentiram-se olhados pelas coisas que estavam a pintar, a ponto de não saber mais “quem vê e quem é visto, quem pinta e quem é pintado” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 32). Tal tese nos evidencia que a posição do sujeito é de envolvimento, entrelaçado tanto numa dimensão histórica quanto natural. Mas esta posição jamais é de uma centralidade permanente, como no caso do sujeito cartesiano, em que ele detém seu poder de clarividência sobre si mesmo. Na medida em que o sujeito é envolvido por aquilo que ele envolve, isto é, o objeto volta-se para ele, não há mais uma atividade plena, desprendida de passividade.

Em certos espetáculos – os outros corpos humanos e, por extensão, animais – diante dos quais meu olhar tropeça, fica circundado. Sou investido por eles quando acreditava investi-los. Vejo desenhar-se no espaço uma figura que desperta e convoca as possibilidades de meu corpo como se se tratasse de gestos ou comportamentos meus. Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente permutadas. O espetáculo convida-me a tornar-me espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou melhor, como se meu espírito fosse atraído para lá e emigrasse no espetáculo que estava oferecendo para si mesmo. Sou abocanhado por um segundo eu-próprio fora de mim – percebo outrem (Merleau-Ponty, 1960, p. 118).

O movimento que permite com que o vidente migre para o exterior, que haja envolvimento do vidente no visível, do invisível no visível, etc., é justamente o fenômeno da reversibilidade. É a reversibilidade que faz com que eu, meu próximo e o mundo estejamos em relação e ao mesmo tempo atravessados por uma distância, por uma não coincidência. Neste contexto é que Merleau-Ponty descreve o despontar do desejo, pois se há uma invisibilidade na carnalidade do mundo, haverá sempre um movimento incessante do sujeito em relação aquilo que o escapa, sem que ele consiga apreender-se e coincidir-se, ou seja, a impossibilidade de uma satisfação plena.

Para Merleau-Ponty, o vidente não se coincide consigo mesmo, nem tampouco com o mundo e com o semelhante, como se pudesse, por meio da reversibilidade carnal, haver uma antecipação do outro em mim. Há no



sujeito uma “presença a Si que é *ausência de si*, contato com *Sigo pela* distância em relação a Si” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 43). Assim como veremos em Lacan, não existe a possibilidade de o sujeito encontrar no seu semelhante uma coincidência absoluta, uma conjugação perfeita, em que a falta-a-ser de cada um pudesse ser preenchida por meio do semelhante.

Quando Merleau-Ponty (1964a, p. 295) afirma que é a “visibilidade mesma quem comporta uma não-visibilidade”, significa dizer que o vidente é desde sempre atravessado por uma falta, uma incompletude fundamental que o impede de ser pleno de si mesmo, ser de transparência, sem fissuras, lacunas, qual o sujeito cartesiano. Nem mesmo o invisível do outro foi, em algum momento, visível para mim, visto que ontologicamente “o visível possui, ele próprio, uma membrura de invisível, e o in-visível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 265).

O que nos interessa pontuar a partir de Merleau-Ponty é a ideia desta invisibilidade que escapa da apreensão do sujeito e possibilita o olhar estrangeiro vir à tona. Este “outrem” que Merleau-Ponty descreve aproxima-se com o *das Ding* freudiano, retomado por Lacan na sua elaboração do objeto pequeno *a*. Em *Le visible et l'invisible*, o filósofo nos dá uma ideia de como esta imagem doa-se por si mesmo “como um tempo mítico onde certos acontecimentos ‘do começo’ guardam uma eficácia continuada” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 42-4).

Esse passado “pertence a um tempo mítico, ao tempo antes do tempo, à vida anterior” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 292). É esse “tempo mítico”, que está fora da temporalidade do sujeito, que Merleau-Ponty chama de “outrem”, estranho ou, simplesmente, nada. Não obstante esse tempo não se reduzir a imagens de significantes do sujeito, ele retorna qual o real pulsional da psicanálise. Essa alteridade radical vem descentrar a posição do sujeito: “a esse infinito que eu era, algo ainda se acrescenta, um rebento brota, desdobro-me” (Merleau-Ponty, 1969, p. 187).

A ideia de “tempo mítico” nos conduz à uma outra questão cara a Merleau-Ponty, principalmente em seus últimos textos. Me refiro a noção de *precessão*, que tem por função pensar a relação carnal das imagens em sua dimensão temporal. É como se com a noção de quiasma o filósofo tentasse mostrar o entrelaçamento ontológico espacial das coisas, do eu com o outro e com o mundo; a *precessão*, por sua vez, vem mostrar o sentido temporal deste entrelaçamento. Carbone afirma que, ao final de sua vida, Merleau-Ponty está cada vez mais próximo deste conceito, pois o que ele designa é uma “relação *temporal* entre os termos que religa, mais do que a relação espacial sugerida pelas palavras *ejambement* e *empiètement*” (Carbone, 2019, p. 73).

O conceito de *precessão* nos ajudará esclarecer de que forma o entrelaçamento das imagens, vidente, visível e invisível, ou imaginário, o simbólico e o real são precedidos um pelo outro temporalmente. Esta maneira de pensar impede com que se postule um termo absoluto, que era o que estávamos a falar acima. Ou seja, a pergunta por um princípio, por uma causa inicial absoluta que é ou que foi, de certa forma, o modo de pensar da metafísica ocidental, perde sentido pela ideia de *precessão* mútua dos termos que moldam a existência.

No texto *L'oeil et l'esprit* Merleau-Ponty explicita o que ele entende por *precessão*: “Essa *precessão* do que é sobre o que se vê e faz ver, do que se vê e faz ver sobre o que é, é a própria visão” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 87). O que essa frase emblemática quer dizer? “O que é”, “o que se vê” e “faz ver” e de novo em sentido inverso, ficando assim: “o que se vê” e “faz ver” sobre “o que é”. Pensemos agora em termos dos registros real, simbólico e imaginário: o real (o que é), imaginário (o que se vê) e simbólico (faz ver). O imaginário tenta dar consistência da imagem acerca daquilo que é, o simbólico convoca ver além dos limites do visível, precisamente em direção à invisibilidade, na tentativa de alcançar aquilo que é, nomeadamente o real.

Temos, então, uma *precessão* do real sobre o imaginário e do simbólico, do imaginário e do simbólico sobre o real. Uma estrutura que muito nos lembra é a do nó borromeano, tão usada pela psicanálise de Lacan – não à toa que estamos aqui traçando este diálogo e se apoiando nestas teses para defender nossa leitura. Vejamos como a frase de Merleau-Ponty poderia ser representada em termos topológicos, precisamente pelo nó borromeo:

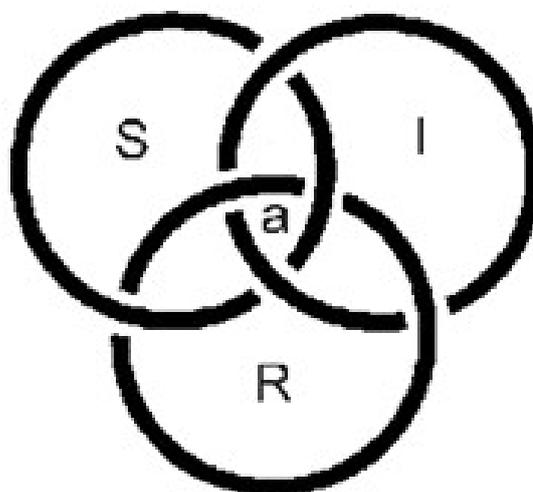


Figura 2. Nó borromeo de três aros. Fonte: <https://dcm.ffclrp.usp.br/eladis/upload/lacan08.png>.



Essa imagem topológica merece atenção na sua análise, principalmente a partir da frase de Merleau-Ponty. Primeiro, nota-se que o aro do imaginário faz ligação com o do real e do simbólico, assim como os aros do simbólico e do real fazem ligação entre si e com a do imaginário. No meio dos três aros, existe o objeto pequeno *a*. O objeto pequeno *a*, na psicanálise de Lacan, tido como objeto causa de desejo. Não é o objeto de desejo, mas objeto causa de desejo. Mas por que ele se encontra no meio dos três aros? Precisamente porque ele é um resto. Ele é o que Merleau-Ponty chama de tempo mítico, um tempo antes do tempo, ou fundo imemorial do visível. Mas é um resto que faz eco no imaginário e no simbólico. E faz eco enquanto furo.

A noção de tempo mítico busca denotar a ideia de uma lacuna atemporal que se encontra na origem da temporalidade. Isso se assemelha, por exemplo, ao que Freud denominou de *das Ding*, no sentido de um objeto perdido, que se trata, a bem da verdade, de algo que está fora da representação. A representação, por sua vez, está dentro da temporalidade, ela gravita entorno de algo que podemos chamar de atemporalidade, assim como as representações gravitam ao redor de *das Ding*. É curioso notar a semelhança entre a noção de tempo mítico de Merleau-Ponty com a noção de *das Ding* de Freud. Isso porque tanto as noções de tempo mítico quanto *das Ding* encontram-se fora da temporalidade do sujeito. Mas estar fora não significa de modo algum que não produza efeitos na subjetividade do sujeito, ou seja, a atemporalidade produz efeitos na temporalidade.

Com Freud, vimos que a Coisa tem essa característica de ser algo perdido, que se perdeu do sujeito e que ao mesmo tempo funda sua estrutura. O sujeito de Lacan também irá enveredar por este caminho. E no caso de Merleau-Ponty como fica? O tempo mítico é um tempo perdido, um tempo que se perdeu, um tempo que é uma lacuna, um abismo. Não à toa Merleau-Ponty faz menção a Proust, mais exatamente ao seu livro *Em busca do tempo perdido*. Do que se trata a ideia de que existe um tempo perdido? Se trata precisamente de uma memória involuntária, um tempo que se doa por si mesmo sem que seja buscado. É o que podemos afirmar ser como uma dimensão do real que é também atemporal. O real tem a característica de ser algo atemporal. Se, do ponto de vista do quiasma, há a tentativa de mostrar ou circunscrever uma espacialidade para o real, por meio da ideia de precessão se buscará mostrar a dimensão atemporal do real.

A ideia freudiana do inconsciente e do passado como ‘indestrutíveis’, como ‘intemporais’ = eliminação da ideia comum de tempo como série de ‘*Erlebnisse*’: – Existe o passado arquitetônico. Cf. Proust: os verdadeiros espinheiros são os do passado – Reconstruir essa vida sem *Erlebnisse*, sem interioridade. [...] Esse ‘passado’ pertence a um tempo mítico, o tempo antes do tempo, à vida anterior, ‘mais longínquo que a Índia e a China’ (Merleau-Ponty, 1964a, p. 291-292).

Interessante notar como Merleau-Ponty faz menção a noção de inconsciente e do passado em Freud como sendo indestrutíveis para relacionar ao tempo mítico. Mas por quê? Se lembrarmos o que diz Freud que o inconsciente é algo atemporal e que não segue um tempo cronológico entenderemos então do que se trata o tempo mítico. Trata-se precisamente de um tipo de tempo que, apesar de não estar à disposição para nós por um ato de consciência – como se pudéssemos resgatar ele a qualquer instante –, ele se faz presente pelo que Merleau-Ponty (1964b, p. 86) chamou de “*fundo imemorial do visível*”. Como se na visibilidade houvesse um fundo inesgotável que se mantém aberto, que se mantém ativo, sem que possamos aprendê-lo diretamente. Tal como o inconsciente que, apesar de não podermos aprendê-lo, localizá-lo objetivamente, sua existência é constatada por meio dos efeitos que ele produz em nossa vida oficial.

Como se houvesse uma dimensão existente em nossa vida que não fosse somente aquela oficial que estamos no momento presente, da qual podemos abarcar por um ato de consciência, por exemplo por meio de um “*penso que*”. Invés disso, o tempo mítico é uma memória de ordem inconsciente, e que se expressa pelo que se pode denominar de uma memória inconsciente. É um passado que apesar de não estar acessível frontalmente, ele não cessa de retornar à nossa vida pessoal produzindo um certo deslize, certo equívoco, ou como diz Merleau-Ponty (1964a, p. 42-43) (para citarmos novamente): “onde certos acontecimentos ‘do começo’ guardam uma eficácia continuada”. É propriamente o que podemos denominar de “*fundo imemorial*”.

Convém revisitarmos o texto de Freud, *O inconsciente*, para vermos o que o psicanalista afirma em relação à intemporalidade do inconsciente. Diz Freud (1996a, p. 192) na passagem a seguir:

Os processos do sistema *Ics.* são *intemporais*; isto é, não são ordenados temporalmente, não se alteram com a passagem do tempo; não têm absolutamente qualquer referência ao tempo. A referência ao tempo vincula-se, mais uma vez, ao trabalho do sistema *Cs.*

Em *A interpretação dos sonhos*, Freud esclarece mais uma característica do inconsciente que é precisamente o que estamos a defender nesta tese: precisamente o real. Vejamos:

O inconsciente é a esfera mais ampla, que inclui em si a esfera menor do consciente. Tudo o que é consciente tem um estágio preliminar inconsciente, ao passo que aquilo que é inconsciente pode permanecer nesse estágio e, não obstante, reclamar que lhe seja atribuído o valor pleno de um processo psíquico. O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; *em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais* (Freud, 1996b, p. 637).



Não é demais retomar a noção de inconsciente aqui sobre um aspecto peculiar, precisamente sua dimensão de atemporalidade que está relacionada com o real, conforme fala a psicanálise e com a ideia de tempo mítico segundo Merleau-Ponty. Convém lembrar que, para Freud, o inconsciente está no íntimo do aparelho psíquico, embora atemporal e que não cessa de produzir efeitos. Mais do que isso, o inconsciente tem precisamente o que estamos denominando ao longo de todo esse texto de estranho familiar, extimidade ou quiasma. O conteúdo inconsciente se encontra a partir de uma virtualidade que se efetiva na atualidade do consciente, é o que Merleau-Ponty chama de fundo imemorial do visível.

No contexto que diz respeito à discussão técnica da obra de arte, o filósofo utiliza esta expressão para mostrar como este imemorial do visível convoca o pintor a trabalhar em sua pintura, a expressar seu desejo mais íntimo. Ou seja, esse fundo e imemorial desperta o movimento de desejo do sujeito para produzir aquilo que ele vislumbra a partir do seu mundo invisível. É como se esse fundo convocasse o sujeito a desejar, o qual por sua vez irá responder de acordo com a sua percepção, com sua leitura desse fundo invisível. É uma resposta simbólica a esse objeto pequeno *a* que se apresenta convocando, demandando desejo. Portanto, se lembrarmos bem, trata-se aqui do que Freud chamou de um processo de representação que gravita em torno de algo que é irrepresentável, nomeadamente *das Ding*.

Irrepresentável é precisamente esse tempo mítico, esse real, esse inconsciente, o qual é por sua natureza atemporal. Não é demais lembrar também que na mesma obra em que Merleau-Ponty menciona esse fundo imemorial, ele está mostrando como as rachaduras na pintura de Cézanne denotam a ideia deste nada, desta incompletude fundamental, que não se apaga, que não cessa a despeito da visibilidade. É como se a visibilidade jamais apagasse, jamais conseguisse esgotar essa invisibilidade fundamental ontológica.

Mas retomemos a noção de precessão, destacando a esta altura as relações indissociáveis entre os conceitos de “real”, “tempo mítico”, “inconsciente”, “*das Ding*”, “quiasma”, “extimidade”. Por quê? Justamente pelo fato de que todos estes termos visam denotar uma única ideia que estamos buscando destacar, isto é, a problemática do indeterminado, do irrepresentável. Expliquemos melhor!

Vimos que o tempo mítico é um tempo antes do tempo, um tempo perdido que retorna fazendo furo na temporalidade do sujeito, tal como o inconsciente freudiano, o qual não segue a lógica da temporalidade, ele é por excelência atemporal. A despeito disso, seus efeitos afetam continuamente a vida oficial do sujeito. Isso tem a ver com a extimidade estrutural do psiquismo, no sentido de que ao mesmo tempo em que está fora, também está dentro. Um estranho íntimo ou familiar. Tanto na psicanálise de Freud quanto na ontologia da carne de Merleau-Ponty não podemos pensar em termos de uma objetividade metafísica, que separa o interno do externo. Além disso, pensar numa atemporalidade implica, como sugerimos acima, romper com a ideia de um início absoluto. Como escreve Carbone:

A ideia de precessão recíproca permite expulsar aquele de um *antes* absoluto no espaço e no tempo (ou mesmo de um ‘antes’ do espaço e do tempo). Ela revela, assim, quanto ainda é metafísica nossa maneira de *pensar* a realidade, enquanto *primum absolu* e nos convida a considera-la de outra forma (Carbone, 2019, p. 75).

A precessão da temporalidade rompe com a ideia de um tempo linear. Em Freud isso já se fazia presente. Um evento traumático não deveria produzir mais efeitos se a ideia de tempo linear fosse verdade. Mas é justamente por um passado não passar, continuar produzindo efeitos no presente e no futuro, que o tempo aqui é compreendido como circularidade ou simplesmente precessão.

Curioso observar que na nota de abril de 1960, onde Merleau-Ponty fala do inconsciente freudiano para referir-se ao seu sentido atemporal, logo a seguir ele pergunta se seria possível esta noção de tempo, um tempo circular, na análise intencional husserliana. O filósofo é taxativo em afirmar que a analítica intencional de Husserl não dá conta de pensar a temporalidade nestes moldes, pois “a analítica intencional subentende um local de contemplação absoluta *de onde* se faz a explicitação intencional e que possa abarcar o presente, o passado e mesmo a abertura para o futuro” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 292).

Esta é a herança cartesiana presente na intencionalidade de Husserl, um ego transcendental que está desencarnado, que impede até mesmo a emergência do estranho, de uma alteridade de fato, como mais adiante mostraremos. Para que haja alteridade, para que seja possível o tempo não esgotar-se na consciência que dele tenho, é necessário que eu não seja um sujeito absoluto, de transparência, que por meio de um ato de consciência consiga apreender o presente, o passado e o futuro, assim como eu mesmo e o outro.

A noção de precessão ou circularidade do tempo somente é possível desde que rompamos com o sujeito cartesiano e aderimos o sujeito da psicanálise e da ontologia carnal de Merleau-Ponty. Mas o que há de diferente nestes dois modos de ser sujeito? Numa palavra, precisamente a admissão do inconsciente, como bem mostramos. A admissão de uma dimensão que não se deixa apreender devido a própria natureza estrutural deste sujeito. A partir deste pano de fundo é que podemos falar de um tempo mítico, de um passado que nunca foi presente. Lacuna que se mantém enquanto ausente-presente. Um passado que nunca foi presente, embora produza efeitos no passado, no presente e no futuro.

A precessão impede de considerar um início absoluto, como aquele dilema que comentamos acima, do por que há o ser invés de nada. Não somente no espaço é impossível de dizer o que vem antes e depois, como também



na dimensão do tempo. Aliás, espaço e tempo para Merleau-Ponty são inseparáveis. Há um exemplo que é muito caro para pensarmos este tema de um antes e depois que é a própria imagem, e que tem a ver com a discussão do real e do imaginário¹.

Em *L'oeil et l'esprit*, ao falar da pintura, o filósofo nos mostra como é um equívoco pensar que um desenho é uma cópia ou mesmo um decalque, que a coisa “real” é aquilo que originou a pintura, ou a representação da coisa. Notem como isso tem a ver com o que falamos sobre a *das Ding* de Freud. A Coisa freudiana como real, de um lado, e a gravitação das representações dela ao redor, enquanto imagens. A pintura embaralha esta experiência entre o real e o imaginário a tal ponto de não sabermos mais o que é real e o que é imaginário, e é aí que reside o rompimento de algo puro, de um real puro e intocável, e as fantasias como cópias imperfeitas. Vejamos a passagem de Merleau-Ponty, no que diz respeito ao estatuto da imagem.

A palavra imagem é mal afamada porque se julgou irrefletidamente que um desenho fosse um decalque, uma cópia, uma segunda coisa, e a imagem mental um desenho desse gênero em nosso bricabraque privado. Mas se de fato ela não é nada disso, o desenho e o quadro não pertencem mais que ela ao em si. Eles são o dentro do fora e o fora do dentro, que a duplicidade do sentir torna possível, e sem os quais jamais se compreenderá a quase-presença e a visibilidade iminente que constituem todo o problema do imaginário (Merleau-Ponty, 1964b. p. 23)

A ideia de uma positividade pura, de um lado, e a representação imperfeita da coisa, de outro, definitivamente não se sustenta. Na mesma página desta passagem o filósofo acrescenta o seguinte:

O imaginário está muito mais perto e muito mais longe do atual: mais perto, porque é o diagrama de sua vida em meu corpo, sua polpa ou seu avesso carnal pela primeira vez expostos aos olhares, e nesse sentido, como o diz energeticamente Giacometti, ‘o que me interessa em todas as pinturas é a semelhança, isto é, o que para mim é a semelhança: o que me faz descobrir um pouco o mundo exterior’. Muito mais longe, porque o quadro só é um análogo segundo o corpo, porque ele não oferece ao espírito uma ocasião de repensar as relações constitutivas das coisas, mas sim ao olhar, para que as espouse, os traços da visão do dentro, à visão o que a forra interiormente, a **textura imaginária do real** (Merleau-Ponty, 1964b. p. 24).

O imaginário é a textura do real. O que isso significa? O real, simbólico e imaginário constituem o que podemos chamar de entrelaçamento do psiquismo do sujeito. O quiasma, para designar este entrelaçamento espacial, e a precessão o entrelaçamento temporal, são conceitos usados por Merleau-Ponty para tentar dar conta desta não separação entre as distintas experiências. Não esqueçamos que estes conceitos são também o que se designa pela noção de carne. A carnalidade do real, o simbólico e do imaginário nada mais quer dizer do que esta imbricação espaço-temporal das diferenças. Diferenças estas que podem ser de si para si, ou de si para outrem. Ou seja, eu mesmo vivencio uma diferença ontológica em relação a mim mesmo, que será o que iremos chamar de estranhamento ou de duplo, que se revela tanto pelo exemplo acerca do membro fantasma, quanto da relação com meu semelhante e com o mundo.

Entendemos que tanto Merleau-Ponty quanto Freud e Lacan não pensam a partir de um desprendimento que é, na verdade, herança cartesiana das noções de sujeito e objeto, interno e externo. Neste cenário que estamos vislumbrando trata-se de um espelhamento entre o interno e o externo, eu e o outro. Tanto que Merleau-Ponty irá enfaticamente afirmar que “a carne é fenômeno de espelho”, precisamente porque nela vemos uma reversibilidade ontológica que impede que pensemos as coisas como separadas umas das outras, modo este que é fruto de um pensamento objetivo. Mas afirmar que a carne é fenômeno de espelho não significa, em hipótese alguma, que o espelho reflita algo que eu coloquei ali por uma decisão racional, ou um ato de pensamento. Muito ao contrário. O espelho reflete o que eu tenho de mais íntimo e estranho, mas que não é acessível para mim por mais que meu *cogito* ou meu poder de pensamento tente realizar esta ação. Os outros são espelhos para nós. É nos outros que nos reconhecemos. Mas esta questão ficará para debatermos na Terceira Parte.

Neste momento estamos “preparando o terreno” sob o qual será possível entender o porquê o outro, o mundo e eu mesmo pode ser fenômeno de espelho, uma relação de alteridade. Este terreno, ou base ontológica, na qual se assenta a experiência de alteridade e, antes disso, que permite com que haja experiência de alteridade se deve, sem dúvida alguma, ao fato de que existe esta incompletude fundamental ontológica que podemos designar por real, abismo, ou simplesmente nada. É o nada, enquanto ressoará como desamparo primordial da identidade do sujeito, que o fará ser sujeito falta-a-ser, como dirá Lacan, sujeito de desejo, e partir de aí estabelecer relações de identificação com seus semelhantes e com os objetos no qual ele se reconhece.

Mas neste momento importa sobretudo esclarecer que quando Merleau-Ponty afirma que não existe, tornando a pintura como exemplo, uma obra que seja ela considerada “pura”, que remete à uma certa originalidade de princípio, a partir da qual a pintura seria uma cópia ou uma “segunda coisa”. O que se passa na experiência da

¹ Esperamos que o leitor esteja acompanhando nosso raciocínio em querer mostrar como temporalidade, espacialidade, real, simbólico e imaginário, e a problemática ontológica de um antes e de um depois estão, todos estes temas, interligados. Nossa leitura, frisemos, é que Freud, Lacan e Merleau-Ponty rompem com esse modo de pensar metafísico, ao mostrarem que há algo intransponível que tem o nome de real ou mistério.



pintura é o mesmo que se passa em nossa experiência existencial, isto é, de nos relacionarmos com as coisas sempre a partir de uma fantasia, de uma situação, de uma historicidade, pois jamais é possível se desprender da vida pessoal para poder ver o mundo. Nesta direção se torna impossível dizer que a forma como eu vejo o mundo, assim como uma pintura, são “coisas secundárias” em relação aquilo que eu vejo e aquilo que se pinta. Por isso Merleau-Ponty (1964b, p. 35) pode dizer que:

O sorriso de um monarca morto há tantos anos, do qual falava a *Náusea*, e que continua a se produzir e a se reproduzir na superfície de uma tela, é muito pouco dizer que está ali em imagem ou em essência: **ele próprio está ali no que teve de mais vivo, assim que olho o quadro.** O ‘instante do mundo’ que Cézanne queria pintar e que há muito transcorreu, suas telas continuam a lançá-lo para nós, e sua montanha Santa Vitória se faz e se refaz de uma ponta a outra do mundo, de outro modo, mas não menos energicamente que na rocha dura acima de Aix.

Da mesma forma como nós sempre vemos as coisas a partir da fantasia, e nunca a partir da coisa mesma, a pintura se insere nesta mesma lógica. Afirmar, por exemplo que a pintura de Mona Lisa é uma cópia de alguma mulher que Leonardo da Vinci tentou reproduzir, seria o mesmo dizer que uma foto minha, de quando criança, seria a original, e eu, neste momento, sou uma cópia daquilo que fui. Entramos, então, no debate acerca do que é verdadeiro e do que é falso. Poderia eu afirmar que a foto de quando era criança é falsa? Que aquele que fui é falso, e o verdadeiro é o que sou hoje? Certamente que não. Pois aquilo que fui é tão verdadeiro quanto o que sou hoje.

Neste sentido, tanto a pintura quanto aquilo que é pintado, possuem igualmente o mesmo peso de verdade e de sentido. A partir do que Merleau-Ponty colocou na passagem acima, eu posso afirmar que minha foto de quando criança se reaviva e ganha sentido a cada vez que a olho, sem que seu valor e sua energia tenham se esvaído num passado que não volta mais. De sorte que nosso poder simbólico de se relacionarmos com o mundo e com nós mesmos impede com que compreendamos as coisas de forma puramente objetivas, pois eu posso a cada passo ressignificar meu passado, meu presente e meu futuro. Não por um poder do cogito, mas por um poder de expressividade existencial da própria linguagem que retoma dialeticamente minhas experiências no mundo, as quais se dão sempre a partir de uma invisibilidade ontologicamente aberta.

É um erro achar que, devido ao fato de não ter o objeto em si mesmo, mas a aproximação dele por meio de uma pintura ou fotografia, seria uma espécie de cópia. É aí onde a psicanálise de Freud e Lacan se inserem em acordo com Merleau-Ponty, na medida em que evidenciam, por meio da experiência clínica, de que o sujeito se relaciona com a realidade sempre pela fantasia. Aliás, é a fantasia a condição necessária para o sujeito suportar o real da realidade, a qual, como já lembrou muito bem Freud, se apresenta para o Eu como estranhamento.

Muitas correntes filosóficas e a ciência por muito tempo tentaram sustentar a ideia de que o objeto possui um peso maior em relação ao observador, o qual somente pode chegar até ele por aproximações. Mas isso não passa de um equívoco, de achar que o cientista conseguiria a tal ponto se abster de sua posição subjetiva para poder fazer ciência. Não existe imparcialidade na forma como vemos o mundo, igualmente como fazemos ciência. Sempre olhamos a partir de um ponto de vista, e toda visão se dá a partir de um ponto, de uma situação. Vemos sempre segundo o que o mundo mesmo nos possibilita ver, uma vez que estamos já encarnados no mundo. Por este motivo Merleau-Ponty, ao dar o exemplo de um quadro, pode afirmar que: “Eu teria muita dificuldade de dizer *onde* está o quadro que olho. Pois não o olho como se olha uma coisa, não o fixo em seu lugar, meu olhar vagueia nele como nos nimbos do ser, **vejo segundo ele ou com ele mais do que o vejo**” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 23).

Não é à toa que nossas reflexões perpassam pelo universo da psicanálise, pois esta passagem, por exemplo, ressoa fortemente no que as teses psicanalíticas nos ensinam, precisamente no que diz respeito ao movimento incessante do sujeito desejante. Nós nunca enxergamos uma coisa como algo em si mesmo, até porque a fantasia que sustenta nosso olhar é forrada por significantes que remetem à historicidade do sujeito que vê. E, como estamos afirmando, tanto aquele que vê quanto o que é visto possuem suas imagens alteradas no instante mesmo em que se efetua a visão. O surgimento da visão, inclusive, somente pode ocorrer a partir da visibilidade mesma, mas uma visibilidade considerada como inacabada, perpassada por um horizonte invisível. E neste ponto não posso deixar de observar como esta descrição de Merleau-Ponty se assemelha com as noções de alienação e separação enquanto causação do sujeito em Lacan. Mas desde já eu explico. Merleau-Ponty descreve o surgimento da visão da seguinte maneira:

O visível à nossa volta parece repousar em si mesmo. É como se a visão se formasse em seu âmago ou como se houvesse entre ele e nós uma familiaridade tão estreita como a do mar e da praia. No entanto, não é possível que nos fundemos nele nem que ele penetre em nós, pois então a visão sumiria no momento de formar-se, com o desaparecimento ou do vidente ou do visível. Não há, portanto, coisas idênticas a si mesmas, que, em seguida, se oferecem a quem vê, não há um vidente, primeiramente vazio, que em seguida se abre para elas, mas sim algo de que não poderíamos aproximar-nos mais a não ser apalpando-o com o olhar, coisas que não poderíamos sonhar ver ‘inteiramente nuas’, porquanto o próprio olhar as envolve e as veste com sua carne (Merleau-Ponty, 1964a, p. 171).

O olhar envolve as coisas, veste-as com sua carne. Vidente e visível se formam no mesmo instante, assim como a noite e o dia, a areia e o mar. Um se sustenta no outro, na diferença do outro, mas sem fundir-se um no ou-



tro, pois isso seria o desaparecimento de ambos. A diferença de cada um existe e se sustenta na diferença do outro. Se quiser fundar um no outro, no sentido de juntar os dois num polo de positividade, ambos deixariam de existir, pois suas singularidades sumiriam.

Ver é ver à distância, não existe possibilidade de a visão se formar sem que haja uma membrura invisível no próprio visível. Invisibilidade de que fala Merleau-Ponty é o que, em nosso entendimento, falará Lacan² por meio da noção de sujeito falta-a-ser, ou simplesmente falta, que será possível de ser elaborado pelo seu conceito de objeto pequeno *a* que é objeto causa de desejo.

Referências

- Barbaras, R. (2011). *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR.
- Carbone, M. (2019). *Ver segundo o quadro, ver segundo as telas*. Caxias do Sul: Educus.
- Falabretti, E. (2013). Estrutura e ontologia na obra de Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 305-341, jul./dez.
- Freud, S. (1996a). O inconsciente (1915). In: S. Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1996b). A interpretação dos sonhos (Segunda Parte) (1900-1901). In: S. Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira (Vol. V). Rio de Janeiro: Imago.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Santos, R. (2017). *O quiasma do mundo: a questão da alteridade em Merleau-Ponty*. Curitiba: CRV.
- Santos, R. (2022). *A carne do real: Merleau-Ponty e a psicanálise*. São Paulo: Dialética.

Recebido em 23.09.2024 – Aceito em 13.04.2025

² Este é um ponto de encontro, inclusive, entre fenomenologia e psicanálise que busquei demonstrar no meu livro: SANTOS, R. *A carne do real: Merleau-Ponty e a psicanálise*. São Paulo: Dialética, 2022.



O SENTIDO CRÍTICO-ÉTICO DA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO E DA ATENÇÃO*

10.62506/phs.v6i2.272

The critical-ethical sense of the phenomenology of perception and attention

DANILO SARETTA VERISSIMO**

El significado ético-crítico de la fenomenología de la percepción y la atención

Resumo. O artigo é dedicado à fenomenologia da percepção e da atenção sob o prisma dos seus desdobramentos crítico-éticos. Atemo-nos às descrições fenomenológicas da percepção e da atenção e à possibilidade de crítica social baseada nas descrições fenomenológicas. Pode-se afirmar que o sentido crítico-ético da fenomenologia da percepção envolve o retorno do olhar, da atenção, aos aspectos generativos da percepção. Isso permite, inclusive, a distinção de modos sociais cristalizados que se constituem como hábitos de percepção e de ação. No âmbito descritivo-eidético, e com base, principalmente, na obra de Merleau-Ponty, as pesquisas fenomenológicas da percepção e da atenção configuram uma incidência do olhar capaz de tratar das coisas em função da sua latência, das suas relações de sentido com o horizonte de experiência, que, em rigor, não admite circunscrições rígidas. No campo sócio-histórico e cultural da percepção e da atenção, sobressaem, a partir da fenomenologia, questões referentes à partilha da atenção. Constata-se um continuum capaz de abrigar formas responsáveis e formas opressivas de preocupação com a atenção do outro. No plano macrosocial, distinguem-se diversos agenciamentos técnicos, de enunciação e de práticas históricas e sociais, que configuram possibilidades concretas de percepção. Destacamos, no texto, a discussão de elementos relativos ao racismo e do que chamamos de regime escópico de mira.

Palavras-chave: Fenomenologia; Percepção; Atenção.

Abstract. The article is dedicated to the phenomenology of perception and attention from the perspective of its critical-ethical developments. We focus on phenomenological descriptions of perception and attention and the possibility of social criticism based on phenomenological descriptions. It can be said that the critical-ethical meaning of the phenomenology of perception involves a return of the gaze, of attention, to the generative aspects of perception. This even makes it possible to distinguish crystallized social modes that constitute habits of perception and action. In the descriptive-eidetic sphere, phenomenological research into perception and attention configures an incidence of the gaze capable of dealing with things according to their latency, their relations of meaning with the horizon of experience, which, strictly speaking, does not allow for rigid circumscriptions. In the socio-historical and cultural field of perception and attention, issues relating to the sharing of attention stand out from phenomenology. There is a continuum capable of encompassing both responsible and oppressive forms of concern for the attention of others. On a macro-social level, there are various technical, enunciation and historical and social practices that configure concrete possibilities of perception. In the text, we highlight the discussion of elements related to racism and what we call the scopic regime of targeting.

Keywords: Phenomenology; Perception; Attention.

Resumen. El artículo trata de la fenomenología de la percepción y la atención desde la perspectiva de sus desarrollos crítico-éticos. Nos centramos en las descripciones fenomenológicas de la percepción y la atención y en la posibilidad de una crítica social basada en las descripciones fenomenológicas. Se puede decir que el sentido crítico-ético de la fenomenología de la percepción implica un retorno de la mirada, de la atención, a los aspectos generativos de la percepción. Esto permite incluso distinguir modos sociales cristalizados que constituyen hábitos de percepción y acción. En el ámbito descriptivo-eidético, la investigación fenomenológica de la percepción y de la atención configura una incidencia de la mirada capaz de tratar las cosas según su latencia, sus relaciones de sentido con el horizonte de la experiencia, que, en rigor, no admite circunscripciones rígidas. En el campo socio-histórico y cultural de la percepción y de la atención, sobresalen desde la fenomenología las cuestiones relativas al reparto de la atención. Existe un continuo capaz de albergar tanto formas responsables como opresivas de preocupación por la atención de los demás. A nivel macrosocial, existen diversas prácticas técnicas, de enunciación e histórico-sociales que configuran posibilidades concretas de percepción. En el texto, destacamos la discusión de elementos relativos al racismo y a lo que denominamos régimen escópico de blanco.

Palabras clave: Fenomenología; Percepción; Atención.

* O presente texto é resultado de pesquisa apoiada pela FAPESP (processos 2020/11753-3 e 2021/07090-1) e pelo CNPq (processo 310519/2021-7).

** Universidade Estadual Paulista – Assis-SP, Brasil. Email: danilo.verissimo@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7981-3877>



Introdução

Expomos, no presente artigo, considerações sobre a fenomenologia da percepção e da atenção sob o prisma dos seus desdobramentos crítico-éticos. Atemo-nos, de um lado, às descrições fenomenológicas da percepção e da atenção e, de outro, à possibilidade de crítica social baseada nas descrições fenomenológicas.

É preciso cautela para discutir a percepção e a atenção não apenas *na e a partir da* fenomenologia, mas também interessados no que chamamos de *desdobramentos crítico-éticos* das investigações fenomenológicas da percepção e da atenção. As análises sobre ética permanecem orientadas, em larga medida, pelas concepções racionalistas do humanismo iluminista, que culminam no ideal de um sistema ético universal. Entende-se que, a partir de tal ordenação, seria possível gerar códigos normativos capazes de guiar a nossa ação no mundo, especialmente nas relações sociais. Em vez disso, e já situados no campo temático da percepção, cumpre discernir algo que Alia Al-Saji (2009), com base na própria fenomenologia, define como uma “visão crítico-ética” (p. 391). Trata-se de voltar o olhar, ou a atenção, para as dimensões generativas da percepção, ou mesmo da sensibilidade em geral, buscando, sobretudo, discernir formas sociais consolidadas que motivam hábitos de percepção e de ação. A fenomenologia parece ter uma vocação para essa conversão do olhar.

Husserl (1954/2004), em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, definiu vigorosamente esse processo. De acordo com o filósofo, diante do mundo da atitude natural, que abrange não apenas nossa conduta cotidiana, mas também a *práxis* científica, seria necessária uma “conversão do olhar [Umkehrung der Blickrichtung]” (Husserl, 1954/2004, p. 34, grifo nosso) que fosse capaz de tornar a origem do conhecimento um problema central. A meditação histórica praticada em *A crise* caracteriza a historização, justamente, como um exercício de mudança da direção da atenção, com o propósito de evidenciar os acobertamentos de sentido que se encontram na base da objetivação da experiência, tal como promovida pelas ciências naturais.

Se a ênfase de Husserl (1954/2004), a propósito da conversão do olhar, recai sobre a origem do conhecimento, os desenvolvimentos da fenomenologia da percepção, nesse âmbito crítico-ético, incidem (I) sobre a recomposição da vida sensível, no sentido de revelar o co-pertencimento dos sujeitos e das coisas em um campo perceptivo, em um mundo de experiências, bem como (II) na possibilidade de constituição de um enquadramento histórico e cultural da percepção e da atenção. Cumpre sancionar a ideia de que a vocação ética da fenomenologia repousa, em larga medida, no impulso a “reaprender a ver o mundo” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 19), o que envolve não apenas investigações de natureza eidética, quer dizer, que se ocupem de descrições de essência da percepção, mas, igualmente, análises que se ocupem de discernir tanto o caráter histórico do exercício teórico fenomenológico quanto a fisionomia concreta da experiência sensível à luz das contingências sociais, culturais e históricas.

Na sequência, analisamos essas duas direções relativas à conversão do olhar, na fenomenologia, para a própria percepção e para a atenção: as descrições de essência e o enquadre histórico e cultural. As implicações ético-críticas da fenomenologia da percepção e da atenção aparecerão, principalmente, na forma de uma responsabilidade para com o valor sensível da experiência, que se refere à união, frágil e vivida, entre a ação e os sentidos (Foessel, 2012), e de uma preocupação em compreender as mediações sociais, técnicas, culturais, que conformam a nossa sensibilidade.

Descrição da Percepção e da Atenção

No que diz respeito às descrições fenomenológicas da percepção e da atenção, gostaríamos de salientar três aspectos. Primeiro: na experiência fenomenológica, as coisas são recolocadas fora dos limites da sua realidade objetiva (Gély, 2005), articulando-se umas às outras e aos sujeitos, e recompondo, portanto, uma vida sensível. Evidencia-se, igualmente, na fenomenologia da percepção e da atenção, o estabelecimento de uma forma de compreensão capaz de articular a transformabilidade envolvida na experiência sensível com a estabilidade exigida em um campo de experiência. Vale indicar, além disso, a relevância específica do tema da atenção, na medida em que propicia condições favoráveis à historização da percepção.

Na fenomenologia, conforma-se o que Garelli (1992) chama de “segunda incidência do olhar” (p. 79). Esta é constituída em contraste à “atitude determinativa de estilo objetivante” (Garelli, 1992, p. 82) e que se apoia sempre em um ato temático, que permite “ver isso [voir ceci]”. Segundo Merleau-Ponty (1968), esta atitude objetiva sustenta-se na definição do sujeito “pelo puro poder de conferir significações e como capacidade de sobrevoar absoluto” (p. 12). Nesta condição objetivante, por mais que se explorem os objetos e fenômenos em seus mínimos detalhes, impeira o ato posicional que circunscreve a existência das coisas em limites precisos e determinada por redes causais. Ou seja, naquilo que não depende de si, a situação de um objeto, no sentido que lhe é atribuído na objetivação, apenas deriva do encontro causal com outros objetos igualmente bem delimitados. No que diz respeito à percepção, esta posição reitera a simplificação da perceptibilidade das coisas à sua realidade objetiva, o que, tanto na atitude comum quanto na científica, se liga à possibilidade de agir instrumentalmente sobre elas. Não importa o aparecer das coisas, mas como se pode utilizá-las e que informações podem ser recolhidas delas. Para Raphaël Gély (2005), mesmo a psi-



colgia da Gestalt padece desse objetivismo e, mais precisamente, do “pressuposto do objeto sólido” (p. 58). Ainda que haja, na teoria da forma, um problema da estruturação do campo perceptivo, ele seria orientado pela figuração. Não haveria, como na fenomenologia, preocupação com o excesso da fenomenalidade sobre a realidade objetiva das coisas. Os objetos permaneceriam fechados em seus contornos, detentores de sua própria perceptibilidade. Com efeito, Samuel Weber (2005), em livro seminal para a identificação e análise crítica de um regime escópico de mira, ou de precisão, atrela a ideia de imagem como *Gestalt* a objetos autocontidos, quer dizer, delimitados, e, de forma mais geral, a uma atitude de isolamento, ou de separação, muito presente nas tradições ocidentais. Weber evoca o princípio do isolamento na psicanálise freudiana, em que um evento ou ideia, antes de ser reprimido, é separado do seu afeto e da sua relação associativa. Considera, a partir disso, que coisas separadas poderiam, antes, pertencer uma a outra, estar conjugadas; mas não puderam permanecer unificadas e restaram apartadas ao longo do desenvolvimento. É o caso, na cultura ocidental, do sujeito e do objeto, e do objeto e seu horizonte, ou fundo.

Caracteriza-se, por outro lado, na fenomenologia, aquilo a que Merleau-Ponty (1996) se reporta como a “pregnância do invisível no visível” (p. 173). A perceptibilidade não se refere a coisas isoladas, mas a interações fenomenais, o que vale, igualmente, para o tema da atenção. Isso quer dizer, como entende o filósofo, que as coisas participam da fenomenalidade umas das outras e que o seu poder de aparecer lhes é transcendente (Gély, 2005). Ademais, uma grande diversidade de campos perceptivos pode ser instaurada, levando-se em conta a variedade de relações práticas que os sujeitos estabelecem com o mundo. Se a consciência perceptiva “vesgueia [*louché*]”, como diz Merleau-Ponty (2011, p. 61), é porque ela vê algo em função de algo mais. Ela, portanto, leva em conta esta latência, sem dispor dela frontalmente. Essa disposição envolve a frequentação dos territórios de percepção, a instituição de formas de perceber e de agir por meio da própria ação. É assim que se estabelece a sensibilidade “segundo” (Merleau-Ponty, 1964/2013, p. 21), ou “conforme”, uma “quase-presença” (Merleau-Ponty, 1964/2013, p. 22), um “algo mais”. A condição de possibilidade do aparecer de qualquer coisa lhe excede, lhe transcende, portanto, na medida em que envolve o algo mais, quer dizer, a latência sensível, e a participação ativa dos sujeitos da percepção. Vale, aqui, de modo geral, o co-pertencimento do sujeito e das coisas em um campo perceptivo.

Pode-se afirmar, em referência às contribuições de Al-Saji (2009), que na fenomenologia configura-se, portanto, “um tipo diferente de atenção ao mundo” (p. 380). Pretende-se romper os imperativos da objetivação e revelar a habitualidade e a historicidade que, desde o âmbito corpóreo, fundam a percepção. Podem ser evidenciadas, então, as condições invisíveis que sustentam a experiência sensível. A incidência do olhar, na fenomenologia, na medida em que é inteiramente perpassada por um “ver mais”, calcado no reconhecimento de que a perceptibilidade é garantida pelos arredores que excedem o que é percebido (Foessel, 2012), pode refinar-se na análise do campo social. Nesse sentido, a fenomenologia possui um impulso crítico que adquire amplitude na medida em que passa a levar em conta o caráter social, cultural e histórico das estruturas que afetam a nossa experiência (Guenter, 2020; Weiss, Murphy & Salamon, 2020).

Além disso, sobressai, na fenomenologia da percepção e da atenção, a questão da transformação fenomenal. A estabilidade do campo perceptual coaduna-se com o seu caráter transformacional. Se acentuarmos o seu caráter estável, destaca-se aquilo que Merleau-Ponty (1964/2006) chama de fé perceptiva. Temos confiança na normalidade do campo de percepção, e este é um aspecto essencial do modo como vivemos, concentrados em nossas tarefas cotidianas, em nossos projetos e nos cuidados vitais. Nossos territórios de experiência encontram-se, contudo, em constante recomposição e transformação, além da possibilidade de sofrerem modificações radicais. A transformabilidade do campo perceptivo vincula-se aos termos da correlação intencional, tal como investigada na fenomenologia. O mundo vivido possui horizontes de experiência infinitos, abertos a múltiplos olhares possíveis e onde sempre se passa alguma coisa que escapa às nossas previsões e expectativas. Compõem esta dinâmica as mudanças históricas das paisagens e dos territórios de percepção, além dos dispositivos de percepção. Correlativamente, o sujeito transforma e vê transformadas, continuamente, as suas possibilidades de adesão ao mundo percebido, na medida dos novos hábitos que adquire, das habilidades que aprende, das comunidades e territórios sociais que frequenta. A reconfiguração do campo perceptivo, ou da inscrição do sujeito nele, com a transformação dos parâmetros normativos da percepção, se faz, portanto, ininterruptamente.

Os temas do espanto e da surpresa expressam essa transformabilidade, bem como a atitude do sujeito diante dela. Não nos surpreenderíamos com nada, nem teríamos a necessidade de nos colocar na atitude do espanto, caso não nos lançássemos em nossas experiências sempre impregnados de expectativas. Estas são naturais, principalmente à luz da nossa adesão confiante na relação com o mundo e com outrem, justamente, a chamada fé perceptiva, referida acima. Nossa relação com o mundo e com o outro não é, portanto, neutra. Mas a surpresa e o espanto tampouco seriam possíveis sem uma disposição nossa para o deslocamento pela experiência, sem uma abertura ao novo, sem algo como uma expectativa de ser surpreendido. A surpresa e o espanto dependem, pois, tanto das determinações da nossa experiência quanto de uma abertura à indeterminação, ao imprevisto (Saint Aubert, 2016).

Cumprе salientar, por fim, o papel valioso das questões próprias à atenção. A presença de problematizações específicas relativas à atenção pode parecer dispensável e até prejudicial à coerência de investigações no domínio da ideia mais abrangente de percepção. Se, como diz Ricoeur (1940/2016), “[t]oda fenomenologia da atenção depende de uma fenomenologia da percepção” (p. 45), o que se ganha distinguindo-as? Por que não acompanhar Merleau-Ponty (1999/1945), que se mantém indiferente à ideia de atenção? O filósofo, após operar a crítica do conceito

1 No prefácio de *Signes*, Merleau-Ponty (1960/2001) escreve: “Ver é, por princípio, ver mais do que se vê, é acessar um ser de latência. O invisível é o relevo e a profundidade do visível, e não mais que ele, o visível não comporta positividade pura” (p. 38).



psicológico tradicional de atenção como ato mental dirigido ao destaque de representações mentais, abstém-se de elaborar uma definição positiva de atenção, embora várias de suas análises, principalmente na *Fenomenologia da percepção*, possam ser referidas à atividade atenta. A ideia de percepção, na fenomenologia, refere-se ao fenômeno da constituição do campo de experiência, em suas dimensões espacial, temporal, corporal, e intersubjetiva, e, por conseguinte, pode abarcar um amplo espectro de significações diferentes, inclusive aqueles ligados ao que podemos chamar de fenômenos atencionais.

Acreditamos, contudo, ser útil circunscrever nossa atividade intencional, principalmente quando essa delimitação nos ajuda a compreender nossas condições concretas de experiência. No que se refere à percepção, a análise da sua conjuntura concreta envolve a discussão do que vemos, de como vemos, de como somos vistos, por quem etc., o que nos remete às condições históricas da nossa vida sensível. Qual a importância da atenção no estudo dessa dimensão concreta de experiência sensível? Como fundamentá-la?

No plano teórico das descrições voltadas à percepção, pode-se dizer que, quando sobressaem as questões referentes ao contraste, estamos no âmbito da atenção. Segundo Ricoeur (1940/2016), o fenômeno do contraste perceptivo denota a associação de duas características essenciais dos processos atencionais: a *seleção*, que diz respeito ao fato de nos determos em certos objetos, e não em outros, ou em certos aspectos dos objetos em vez de outros, e a *clareza*, que se refere à nitidez que o aspecto figural adquire quando percebido atentamente. Se a atenção pode ser caracterizada como um modo de perceber, ou seja, como uma percepção atenta, assim como um modo de querer, que se refina em uma decisão, e assim por diante, em relação a diversos outros atos intencionais, ou se ela pode ser melhor descrita como a forma que, por exemplo, a nossa percepção toma quando nos detemos claramente em algo, fato é que este modo intencional de contraste nos leva à interrogação dos motivos – não das causas – que sustentam, no caso, o movimento da percepção. A investigação toma, então, um rumo histórico, primeiro na descrição fenomenológica, por se ocupar da percepção desde a perspectiva da duração, da descrição de movimentos de transição e de parada no contexto do desdobramento do campo perceptivo, e, em segundo lugar, na investigação antropológica, entendida, aqui, como descrição e exame das formas históricas de viver, ou das formas históricas da percepção.

A *historização da percepção envolve, portanto, o estudo da atenção*. A percepção, quando indagada pela perspectiva do contraste, ou seja, da atenção, adquire manifestamente um campo de problematizações possíveis e, mesmo, prementes no que tange, por exemplo, ao grau de autonomia e de heteronomia do ato perceptivo, ao poder da surpresa e do adquirido (hábito) na dinâmica perceptiva atencional, e, principalmente, ao papel do ato originariamente social de nos voltarmos ao outro quando temos a intenção de lhe mostrar algo (Husserl, 2001), quando procuramos partilhar com outrem a nossa atenção.

Enquadre Histórico e Cultural da Percepção e da Atenção

A ideia de uma orientação crítico-ética da fenomenologia, especialmente dos estudos fenomenológicos voltados à percepção, revela-se na possibilidade, mediante o enquadramento histórico e cultural das análises filosóficas, do desvelamento de determinantes sociais que organizam e motivam a percepção. Nesse domínio, destacam-se a discussão da percepção social tanto no âmbito da co-presença quanto de grandes regimes escópicos.

É na co-presença que se reconhece a dimensão social da percepção e da atenção em sua acepção mais básica. Husserl (2001), em seus cursos e notas sobre a intersubjetividade, aborda “a relação *originariamente social* do Eu e do Tu” (p. 270, grifo do autor). Para o filósofo, o *ato social* fundamental pressupõe nosso direcionamento ao outro com a intenção de *comunicar-lhe* alguma coisa, inclusive na sua ausência. Na interação comunicativa, tornamos o outro atento a algo incluído em nosso campo de experiência e que também faz parte, ou pode integrar, o seu próprio domínio de vivências. Pode-se dizer que temos a intenção de fazer o outro ver, de despertar o seu interesse, de orientá-lo, de movê-lo a partir da nossa vontade. Esse processo, evidentemente, é recíproco: cada um não apenas possui aspirações como é objeto de aspirações. O aspecto pático fundamental da atenção envolve a ocorrência de alguma coisa ou a presença de algo que nos afete, o que abarca a vitalidade dessa presença para despertar o nosso interesse e a nossa curiosidade. O outro possui um papel central nesse processo, na medida em que, incessantemente, nos apresenta coisas que, a partir da interação social, ultrapassam o limiar da desatenção e da indiferença, e exigem de nós uma resposta de acolhimento ou de recusa, de abertura ou de fechamento. O ato social instaura, portanto, uma tríade, composta por, no mínimo, dois sujeitos e um objeto, ou tema, de atenção partilhada.

Esse é um entendimento geral, eidético, pode-se dizer, sobre a dimensão partilhada, ou social, da atenção. É, além disso, baseado nas indicações de Husserl, que fora incessantemente acusado de praticar uma filosofia idealista, intelectualista e individualista, centrada no Eu transcendental. Mas, mesmo nessa compreensão, o outro deixa de ser um objeto distante de conhecimento por parte do sujeito transcendental para se mostrar como aquele que pode ser motivado por mim e que pode me motivar, influenciar a minha vontade, a minha visada do mundo. Começa a ser possível vislumbrar, com base na descrição fenomenológica, a ambivalência (Merleau-Ponty, 2001) que caracteriza a coexistência, a trama de forças presentes nas relações sociais e que desenha o seu aspecto concreto e histórico. Ricoeur (1940/2016) afirma que “a atenção é o ato mais pessoal que existe” (p. 62). Ao declarar isso, o filósofo não se reporta, principalmente, a uma dimensão individual da atenção, mas ao fato de que a relação atenta a algo apenas se dá em um determinado momento histórico do sujeito, em contextos concretos, e não anônimos e impessoais. Essa condição abrange o fato de que um objeto normalmente se apresentará entre “consciências múltiplas” (Ricoeur, 1940/2016, p. 62). Nesse âmbito, a partilha da atenção, ou a recusa dessa repartição, manifesta-se como uma “ines-



gotável fonte de conflitos sociais” (Waldenfels, 2019, p. 122). A busca pela atenção do outro pode assumir a forma de uma intrusão mais ou menos declarada, com o emprego de dispositivos de opressão e controle às vezes claros, por vezes escamoteados. Fica evidenciado, de qualquer forma, algo como um *ethos* dos sentidos (Waldenfels, 2019) centrado na percepção, especialmente na atenção.

Esse *ethos* fundamental dos sentidos pode ser abordado concretamente em vários sentidos. Apontaremos, a seguir, duas direções de trabalho. Por um lado, interessados em aprofundar reflexões em torno do domínio político da percepção e da atenção, que excede o campo da co-presença, passaremos do tema de uma economia da atenção à circunscrição de um regime escópico de mira, ou de precisão. Por outro, sempre nesse âmbito social e político da percepção e da atenção, destacaremos a atenção dada ao corpo como objeto de percepção, ao sujeito como ser sensível, no sentido de algo que pode ser sentido, visto e, inclusive, objetivado. Começemos por este último ponto.

A perceptibilidade do próprio sujeito percipiente remete, principalmente, à nossa existência para outrem. Na fenomenologia, existem muitas análises sobre o problema da alteridade em articulação com a visibilidade do corpo próprio. Merleau-Ponty (1964/2003) afirma que “toda percepção é forrada por uma contrapercepção” (p. 238). Essa é uma constatação seminal. O sujeito da percepção encontra-se inscrito em seu campo de experiência, cuja natureza é eminentemente social. Se vê é porque também pode ser visto, os sons que emite quando fala, quando se movimenta, quando canta, podem ser escutados, assim como ele pode escutar seus congêneres. Enfim, o eu e o outro “são o outro lado um do outro” (Merleau-Ponty, 1964/2003, p. 237). As análises de Sartre (1943/2015) acerca da consciência de ser visto destacam-se na discussão da reversibilidade sensível – referência ao percipiente percebido –, principalmente por acentuarem a vulnerabilidade inerente à perceptibilidade do sujeito. Elas permitem que se reconheçam princípios gerais de inteligibilidade da intersubjetividade e da corporeidade. Mas a visibilidade do corpo e a vulnerabilidade que denota comportam apreciações mais concretas, que incorporem o aspecto histórico-cultural à compreensão fenomenológica. Isso é justamente o que faz Frantz Fanon (1952/2020) em seu livro *Pele negra, máscaras brancas*.

A racialização e o racismo, que podem ser tematizados a partir de Fanon no âmbito da discussão sobre a reflexividade inerente ao sujeito da percepção, podem ser reportados como equipamentos coletivos de subjetivação, na acepção empregada por Félix Guattari (1993). Adentramos, portanto, o território dos agenciamentos técnicos, de enunciação e de práticas históricas e sociais que constituem as condições concretas de qualquer experiência, embora busquemos abordar a subjetividade sob o ângulo da percepção. Podemos distinguir equipamentos culturais com que percebemos e somos percebidos.

Assumimos, inclusive, um desses equipamentos, a cultura fenomenológica, como ponto de partida para o desenvolvimento das nossas reflexões. Não é possível tratar da percepção, ou de qualquer outro assunto, de maneira desprovida de influências culturais prévias, como se travássemos um contato ingênuo com a experiência ainda em estado bruto. Reconhecemos, ademais, na fenomenologia, um movimento em direção à percepção que não apenas lhe concede um primado em nossa experiência, mas que, igualmente, faz dela um fundamento para se questionar continuamente as condições da conversão filosófica da atenção às formas da nossa presença no mundo.

Uma forma de ressaltar aspectos da própria condição histórica da percepção consiste em realizar uma aproximação frontal a dispositivos técnicos de percepção, principalmente os que povoam nosso campo de experiência na cultura contemporânea. Tomemos como ponto de partida a literatura crítica voltada ao que se convencionou chamar de economia da atenção. Esta se caracteriza pela atribuição de um valor comercial à atenção, que é, então, retirada da alçada privada, pessoal, e considerada como um recurso cognitivo passível de se tornar útil, na acepção econômica do termo. Com base em Foucault (1975/2011), já podemos nos referir à atenção como *alvo* de atenções móveis, ou seja, de formas invisíveis de vigilância, ou de observação. Rey Chow (2006), no livro *The age of the world target*, avança no estudo da reversibilidade da percepção, a referida contrapercepção, associando-a à ideia de alvo. A partir das reflexões da autora, é possível estabelecer uma relação entre os regimes de atenção que caracterizam a nossa interação com dispositivos de imagem e a atitude de observação própria não apenas do olhar científico, mas, igualmente, das tecnologias do ver presentes no âmbito militar.

Vale ressaltar dois aspectos que podem ser desenvolvidos com base na discussão promovida por Chow (2006). Tem-se, primeiro, o parentesco, por assim dizer, entre a atitude de sobrevoos das ciências e a sanha militar na direção de uma lógica do “ver-como-destruição” (Chow, 2006, p. 34). Heidegger, como mostra Chow, já indicara essa vinculação. Em segundo lugar, tem-se a relação que se pode notar entre a definição atribuída aos regimes de atenção projetivo e imersivo (Boullier, 2014, 2020), que assinalam a posição dos agentes no conflito da captação econômica da atenção, e a problematização da cultura do mundo como alvo (Chow, 2006). Entendemos que a dinâmica da projeção e da imersão descreve, a partir, principalmente, da figura da projeção, uma estrutura política de percepção calcada no impulso de um olhar, o projetivo, capaz de determinar as condições de percepção para o outro, daquele que imerge no campo dominado e organizado. Trata-se, no limite, de uma lógica de dominação que extrapola o âmbito militar, fazendo-se presente no sistema que orienta a concepção dos dispositivos de imagem com os quais convivemos diariamente, e que resulta no que Chow (2006) considera como a integração da guerra na vida cotidiana.

É notável o quanto esses dois aspectos, o cruzamento dos olhares científico e militar, e a sua ligação com os regimes de atenção projetivo e imersivo, podem nos orientar no estudo da nossa experiência com imagens. Torna-se possível aprofundar a investigação acerca dessa rede de instituições que configura o que chamamos de regime escópico de mira. Um dos caminhos que se pode privilegiar leva-nos a uma espécie de exercício de arqueologia das telas digitais, cujo processo histórico de desenvolvimento remonta ao aperfeiçoamento



de radares após a II Guerra Mundial, principalmente das interfaces entre sistemas computadorizados e os operadores humanos.

O que se passou no tocante aos controladores de radar da aviação militar estadunidense serve para que se compreenda uma dinâmica de desdobramento da dimensão escópica. De um lado, cientistas de várias áreas do conhecimento, principalmente psicólogos, voltaram-se ao estudo da atenção dos controladores com o intuito de torná-la disponível à interação com telas de computador. A atenção consolidava-se como objeto de discurso científico, objeto de conhecimento e manejo técnico. Os controladores, por sua vez, desenvolviam sua aptidão para a vigilância. Mais do que isso, emergia, em meio à sua atividade, um novo modo de olhar, mediado por imagens eletrônicas e de longo alcance, e que toma seus objetos como alvos (Licklider, 1960; Virilio, 1991; Chow, 2006; Boden, 2006; Kaplan, 2006; Geoghegan, 2019).

Constata-se uma difusão social desse dispositivo de alvo. Segundo Bernard Geoghegan (2019), surgiu, no campo militar, um “novo paradigma sócio-técnico” (p. 87), perpassado por uma temporalidade de vigilância constante e de crise, e que encontra nas telas digitais a sua melhor encarnação. Configura-se, com isso, uma racionalidade a embasar discursos e práticas de precisão no âmbito de um complexo militar, industrial, comercial e de entretenimento.

A continuação de um movimento arqueológico em relação ao dispositivo escópico de mira revela a importância histórica dos dispositivos projetivos de visão. A perspectiva planimétrica renascentista, por exemplo, pode ser considerada uma instituição fundante dos dispositivos projetivos. Ela teve grande importância para a sedimentação cultural e social da racionalização da percepção, de forma conjugada à subjugação da espacialidade e, em última instância, do mundo. O espaço geométrico dos modernos, passível de sistematização, excede o domínio artístico, evidenciando, com efeito, uma nova sensibilidade, marcada não apenas pelo ideal de objetivação, mas pelo ímpeto de dominação daquilo que é exposto à racionalização.

Naquele momento, aurora da modernidade, a própria percepção começava a ser objeto de estudos racionalizadores. Esse processo voltado ao escrutínio científico da própria sensibilidade atingiu um ponto paradigmático no século XIX, quando a ciência do sujeito humano e o capitalismo convergiram, e os conhecimentos acerca das capacidades do corpo, especialmente a percepção, passaram a ser utilizados na adaptação do sujeito a tarefas produtivas e a ações econômicas. Com as práticas de espetáculo, no sentido atribuído a elas por Guy Débord (1967/1992), já se beneficiando daquela convergência, o sujeito, ou o espectador, não se encontrava simplesmente a solta no ambiente social. Ele havia se tornado um objeto de observação e de controle. O espectador já pressupunha, portanto, uma disciplina do ver. Concretiza-se aí, no espectador contemporâneo, um dos polos do que pode ser chamado de estrutura do observador-observado, que se refere a uma experiência do sujeito *mediada*, cada vez mais, por aparatos criados e regulados para extrair o potencial econômico do seu olhar. No polo da vigilância ao espectador, cabe a ideia de quase-agência dos dispositivos eletrônicos (Carbone, 2016), que pode ser entendida como um desdobramento da filosofia da contrapercepção merleau-pontiana, aplicada à compreensão dos poderes de mediação e de controle da visão em voga nas sociedades contemporâneas.

Considerações Finais

O sentido ético da fenomenologia da percepção envolve, portanto, o retorno do olhar, da atenção, aos aspectos generativos da percepção. Isso permite, inclusive, a distinção de modos sociais cristalizados que se constituem como hábitos de percepção e de ação.

No âmbito descritivo-eidético, as pesquisas fenomenológicas da percepção e da atenção configuram uma incidência crítica do olhar que, em contraste com a atitude objetivante, caracterizada pela delimitação sistemática dos objetos que lhe interessam, trata das coisas em função da sua latência, das suas relações de sentido com o horizonte de experiência, que, a rigor, não admite circunscrições rígidas. Sobressai dessa forma de compreensão a capacidade de integrar os aspectos dinâmicos e estáveis envolvidos na experiência perceptiva, bem como a promoção de uma atitude que, igualmente, congrega o comedimento necessário para se “ver mais” e a pacificação da ambição de esgotar o conhecimento perceptivo das coisas. Conclui-se, ademais, que a reflexão sobre a percepção com base nos problemas específicos da atenção favorece a historização da vida sensível. Isso nos leva à possibilidade de constituição de um enquadramento histórico e cultural da percepção e da atenção.

Nesse domínio, destaca-se a dimensão social da percepção e da atenção. Em sua camada mais fundamental, a da co-presença, já fica evidenciado o quanto a conjugação social da percepção e da atenção pode tornar-se fonte de conflitos relevantes. A partilha da atenção pode evoluir para uma disputa em torno dela. Configura-se, nesse *continuum*, um *ethos* dos sentidos capaz de caracterizar formas responsáveis e formas opressivas de preocupação com a atenção do outro. No plano macrossocial, distinguem-se diversos agenciamentos técnicos, de enunciação e de práticas históricas e sociais, que configuram possibilidades concretas de percepção. Tanto a discussão da corporeidade à luz do olhar racista quanto o regime escópico de mira, questões que escolhemos abordar aqui, revelam os problemas referentes à percepção como uma perspectiva relevante para a análise crítica da sociedade contemporânea e para o estímulo ao desenvolvimento de formas de vida com valor de resistência e de contra-poder.



Referências

- Al-Saji, Alia (2009). A phenomenology of critical-ethical vision: Merleau-Ponty, Bergson, and the question of seeing differently. In Renaud Barbaras, Mauro Carbone, Wayne Froman, Leonard Lawlor, Pierre Rodrigo, Luca Vanzago (eds.), *Chiasmi International, vol. 11: Penser sans dualismes aujourd'hui* (pp.375-399). Paris / Milano: Vrin; Mimesis Edizioni.
- Boden, Margaret (2006). *Mind as machine: a history of cognitive science* (Vol. 2). Oxford University Press.
- Boullier, Dominique (2014). Médiologie des régimes d'attention. In Yves Citton (Org.), *L'économie de l'attention* (pp. 84-108). Paris: La Découverte.
- Boullier, Dominique (2020). *Comment sortir de l'emprise des réseaux sociaux*. Paris: Le Passeur.
- Carbone, Mauro (2016). *Philosophie-écrans: du cinéma à la révolution numérique*. Paris: Vrin.
- Chow, Rey (2006). *The age of the world target: self-referentiality in war, theory, and comparative work*. Durham/London: Duke University Press.
- Debord, Guy (1992). *La société du spectacle*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1967).
- Fanon, Frantz (2020). *Pele negra, máscaras brancas* (S. Nascimento & R. Camargo, Trad.). Ubu Editora. (Original publicado em 1952).
- Foessel, Michaël (2012). *Après la fin du monde: critique de la raison apocalyptique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Foucault, Michel (2011). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1975).
- Garelli, Jacques (1992). Voir ceci et voir selon. In Marc Richir & Etienne Tassin (Orgs.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences* (pp. 79-99). Grenoble: Jérôme Millon.
- Gély, Raphaël (2005). *Les usages de la perception: réflexions merleau-pontiennes*. Louvain-la-neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie; Louvain, Paris, Dudley: Éditions Peeters.
- Geoghegan, Bernard (2019). An ecology of operations: vigilance, radar, and the birth of the computer screen. *Representations*, 147, 59-95.
- Guattari, Félix (1993). Da produção de subjetividade. In André Parente (Org.), *Imagem-máquina: a era das tecnologias do virtual* (pp. 177-191). São Paulo: Editora 34.
- Guenther, Lisa (2020). Critical phenomenology. In Gail Weiss, Ann Murphy & Gayle Salamon (Orgs.). *50 concepts for a critical phenomenology* (11-16). Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund (2001). *Sur l'intersubjectivité II* (N. Depraz, trad.). Paris: PUF.
- Husserl, Edmund (2004). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1954)
- Kaplan, Caren (2006). Precision targets: GPS and the militarization of U.S. consumer identity. *American Quarterly*, 58 (3), 693-713. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/40068389>, em 28/03/2022.
- Licklider, Joseph (1960). Man-computer symbiosis. *IRE Transactions on Human Factors in Electronics*. HFE-1(1), 4-11. <https://doi.org/10.1109/THFE2.1960.4503259>
- Merleau-Ponty, Maurice (1996). *Notes de cours: 1959-1961*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1999). *Fenomenologia da percepção* (C. A. R. de Moura, trad.) (2a ed.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1945).
- Merleau-Ponty, Maurice (2001). *Signes*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1960).
- Merleau-Ponty, Maurice (2006). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1964).
- Merleau-Ponty, Maurice (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France, notes, 1953*. Genève: Metispresses.



- Merleau-Ponty, Maurice (2013). *O olho e o espírito* (P. Neves e M. E. Pereira, trads.). São Paulo: Cosac Naify. (Original publicado em 1964).
- Ricœur, Paul (2016). A atenção: estudo fenomenológico da atenção e de suas conexões filosóficas. In P. Ricœur, *Escritos e conferências 3: antropologia filosófica* (L. C. Malimpensa, trad.) (pp.43-74). São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1940).
- Saint Aubert, Emmanuel (2016). Endurer la surprise. *Alter: Revue de Phénoménologie*, 24, 123-142.
- Sartre, Jean-Paul (2015). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (P. Perdigão, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1943).
- Virilio, Paul (1991). *Guerre et cinéma I: logistique de la perception*. Paris: Cahiers du Cinéma.
- Waldenfels, Bernhard (2019). *Phénoménologie de l'étranger: motifs fondamentaux* (Marion Bernard, trad.). Paris: Hermann Éditeurs.
- Weber, Samuel (2005). *Targets of opportunity: on the militarization of thinking*. New York: Fordham University Press.
- Weiss, Gail; Murphy, Ann & Salamon, Gayle (Orgs.) (2020). *50 concepts for a critical phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.

Recebido em 06.12.2024 – Aceito em 19.02.2025



NEUROARQUITETURA E FENOMENOLOGIA: O VISÍVEL E O INVISÍVEL NA EXPERIÊNCIA SENSORIAL DO AMBIENTE CONSTRUÍDO

10.62506/phs.v6i2.255

Neuroarchitecture and Phenomenology: The Visible and the Invisible in the
Sensory Experience of the Built Environment

LORÍ CORRÊA CRÍZEL*

Neuroarquitectura y Fenomenología: Lo Visible y lo Invisible en la Experiencia
Sensorial del Ambiente Construido

Resumo: Este artigo investiga a intersecção entre neuroarquitetura e fenomenologia, centrando-se na obra de Maurice Merleau-Ponty, especialmente em *Le Visible et l'Invisible*. A neuroarquitetura, que une neurociência e arquitetura, examina como o ambiente construído afeta o cérebro e o comportamento humano. A fenomenologia de Merleau-Ponty, com seu enfoque na intercorporeidade e na percepção incorporada, oferece uma significativa base teórica para compreender as interações entre corpo, espaço e experiência sensorial. O artigo discute como o corpo molda a percepção espacial e como a experiência estética no espaço construído transcende a mera visualidade, envolvendo uma profunda interação sensorial e emocional com o ambiente. Também são exploradas as implicações dessas ideias na prática da neuroarquitetura, propondo uma abordagem que considera o espaço como uma extensão do ser humano, capaz de influenciar e ser influenciado pelas experiências perceptivas e existenciais. Assim, sugere-se uma arquitetura mais sensível, que não só atende às necessidades funcionais, mas também eleva a qualidade de vida, promove a conexão humana e enriquece a experiência de estar no mundo.

Palavras-chave: Experiência Sensorial; Fenomenologia; Merleau-Ponty; Neuroarquitetura; Percepção.

Abstract: This article investigates the intersection between neuroarchitecture and phenomenology, focusing on the work of Maurice Merleau-Ponty, particularly in *Le Visible et l'Invisible*. Neuroarchitecture, which merges neuroscience and architecture, examines how the built environment affects the brain and human behavior. Merleau-Ponty's phenomenology, emphasis on intercorporeality and embodied perception, provides a significant theoretical foundation for understanding the interactions between body, space, and sensory experience. The article discusses how the body shapes spatial perception and how the aesthetic experience in the built environment transcends mere visibility, involving a profound sensory and emotional interaction with the environment. The implications of these ideas for the practice of neuroarchitecture are also explored, proposing an approach that considers space as an extension of the human being, capable of influencing and being influenced by perceptual and existential experiences. Thus, a more sensitive architecture is suggested, one that not only meets functional needs but also enhances the quality of life, promotes human connection, and enriches the experience of being in the world.

Keywords: Sensory Experience; Phenomenology; Merleau-Ponty; Neuroarchitecture; Perception.

Resumen: Este artículo investiga la intersección entre neuroarquitectura y fenomenología, centrándose en la obra de Maurice Merleau-Ponty, especialmente en *Le Visible et l'Invisible*. La neuroarquitectura, que une neurociencia y arquitectura, examina cómo el ambiente construido afecta el cerebro y el comportamiento humano. La fenomenología de Merleau-Ponty, con su enfoque en la intercorporeidad y la percepción incorporada, ofrece una base teórica significativa para comprender las interacciones entre cuerpo, espacio y experiencia sensorial. El artículo discute cómo el cuerpo moldea la percepción espacial y cómo la experiencia estética en el ambiente construido trasciende la mera visualidad, involucrando una profunda interacción sensorial y emocional con el entorno. También se exploran las implicaciones de estas ideas en la práctica de la neuroarquitectura, proponiendo un enfoque que considera el espacio como una extensión del ser humano, capaz de influir y ser influenciado por las experiencias perceptivas y existenciales. Así, se sugiere una arquitectura más sensible, que no solo satisfaga las necesidades funcionales, sino que también eleve la calidad de vida, promueva la conexión humana y enriquezca la experiencia de estar en el mundo.

Palabras-clave: Experiencia Sensorial; Fenomenología; Merleau-Ponty; Neuroarquitectura; Percepción.

* Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Toledo/PR. Email: loricrizel@icloud.com . Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-8366-8933>



Introdução

A relação entre o ser humano e o espaço construído é um tema de profunda relevância, especialmente no campo da neuroarquitetura, o qual se dedica a trazer as contribuições das neurociências para a prática projetual em arquitetura, tendo como intuito proporcionar experiências qualificadas e positivas aos usuários dos espaços construídos. Neste contexto, busca-se explorar como conceitos fundamentais da fenomenologia, particularmente os desenvolvidos por Merleau-Ponty, podem informar e enriquecer a prática da neuroarquitetura, oferecendo uma perspectiva mais integrada e sensível sobre a maneira como os espaços são projetados e experimentados.

Embora o foco deste trabalho seja *O Visível e o Invisível*, é importante notar que a obra marca uma transição crítica no pensamento de Merleau-Ponty, em que ele começa a questionar o método fenomenológico, evidenciando principalmente no terceiro capítulo e nas notas de trabalho que sobreviveram. Este movimento gerou o debate sobre se *O Visível e o Invisível* constitui uma ontologia fenomenológica ou outra ontologia. Assim, ao mencionar ‘fenomenologia de Merleau-Ponty’, este estudo adota o termo em um sentido amplo, alinhando-se às discussões sobre percepção e corpo ao longo de sua obra, mas sem desconsiderar as críticas ao método fenomenológico em seus últimos escritos.

Obras anteriores, como *Fenomenologia da Percepção* (1945), possuem um alinhamento mais explícito com o método fenomenológico, e sua ausência aqui deve ser entendida como uma escolha voltada ao foco em *O Visível e o Invisível*. Contudo, as ideias de *Fenomenologia da Percepção* informam indiretamente muitas das discussões apresentadas, especialmente no que diz respeito à experiência corporal e à interação com o espaço. Essa delimitação visa evitar a sinonímia indiscriminada entre filosofia e fenomenologia, reconhecendo a evolução do pensamento de Merleau-Ponty.

O problema que orienta este trabalho está na necessidade de compreender como os conceitos fenomenológicos de Merleau-Ponty, particularmente em *Le Visible et l’Invisible*, podem ser aplicados para enriquecer a prática da neuroarquitetura. Apesar do crescente interesse pela relação entre espaço construído e percepção sensorial, ainda há uma lacuna teórica sobre como as ideias de Merleau-Ponty podem oferecer uma base para uma abordagem mais sensível e integrada à experiência humana no ambiente arquitetônico.

A neuroarquitetura, ao considerar o impacto do espaço físico e do ambiente construído sobre o cérebro e o comportamento humano, revela-se como uma prática que vai além das preocupações estéticas e funcionais tradicionais, abrangendo também aspectos perceptivos e sensoriais. John P. Eberhard, fundador da *Academy of Neuroscience for Architecture* (ANFA), foi um dos pioneiros no estudo das interfaces entre neurociência e arquitetura. Ele explora como o espaço arquitetônico pode alterar diretamente a função cerebral e o comportamento, reforçando a importância de uma abordagem que vá além da estética e funcionalidade tradicional. Sua obra, *Brain Landscape: The Coexistence of Neuroscience and Architecture* (2009), complementa a visão fenomenológica de Merleau-Ponty, que entende o espaço como um participante ativo na experiência humana. Como Eberhard aponta:

O que toda essa informação sobre neurociência tem a ver com arquitetura? Eu sustento que o projeto arquitetônico pode mudar nossos cérebros e comportamentos. As estruturas no ambiente — as casas em que vivemos, as áreas onde brincamos, os edifícios onde trabalhamos — afetam nossos cérebros, e nossos cérebros afetam nosso comportamento. Ao projetar as estruturas em que vivemos, os arquitetos estão afetando nossos cérebros. Os diferentes espaços em que vivemos e trabalhamos estão mudando as estruturas de nossos cérebros e nossos comportamentos, e isso já vem acontecendo há muito tempo. (Eberhard, 2009, p. xiv, tradução nossa).

Assim, a neuroarquitetura se debruça sobre a experiência perceptiva e emocional do ser humano, investigando como o espaço pode moldar e ser moldado por nossas interações corporais, percepções sensoriais e experiências emocionais. Nesse sentido, a fenomenologia de Merleau-Ponty, com seu foco na intercorporeidade e na percepção incorporada, oferece uma base teórica significativa para entender essas complexas interações.

Merleau-Ponty nos ensina que o corpo não é um mero receptor passivo do espaço, mas o ponto de ancoragem a partir do qual toda experiência espacial se desenrola. A percepção, mediada pela presença física e pelo movimento, torna-se uma experiência dinâmica e relacional, onde o ambiente é continuamente recriado através de nossas interações com ele. Além disso, a intercorporeidade, ou a conexão profunda entre as experiências corporais dos indivíduos, sublinha a importância da empatia e da experiência compartilhada no espaço construído. A afirmação de que “a experiência do meu corpo e a do outro são, na verdade, os dois lados de um mesmo Ser” (Merleau-Ponty, 1964, p. 274, tradução nossa) exemplifica essa ideia, sugerindo que o espaço não



é apenas habitado, mas compartilhado e co-construído através de nossas relações com os outros.

A estética, por sua vez, não pode ser dissociada dessas considerações. Ela não se limita à superfície do espaço, mas permeia a experiência sensorial e emocional de quem o ocupa. Merleau-Ponty observa que “o ser e a verdade massivos fervilham de detalhes impossíveis” (Merleau-Ponty, 1964, p. 19, tradução nossa), indicando que a experiência estética é composta de inúmeros elementos que, juntos, criam uma malha rica de sensações e significados. A arquitetura, nesse contexto, enquanto promotora de uma espacialidade a ser vivenciada, atua como uma forma de expressão que não só acomoda o corpo, mas também engaja os sentidos, promove a empatia e fortalece o sentido de pertencimento.

Este estudo teórico é baseado em uma revisão bibliográfica direcionada, com foco na interface entre a fenomenologia de Merleau-Ponty e a neuroarquitetura. Foram selecionadas obras fundamentais como *Le Visible et l'Invisible*, de Merleau-Ponty, e textos de referência em neuroarquitetura, incluindo as contribuições de John P. Eberhard, Juhani Pallasmaa e Harry Francis Mallgrave. Os critérios de seleção incluíram a relevância teórica para o tema proposto e a capacidade dos textos de dialogarem com o objetivo de integrar teoria fenomenológica à prática arquitetônica.

Nesse interim, portanto, propõe-se a integrar essas dimensões do corpo, percepção, intercorporeidade e estética na prática da neuroarquitetura. Ao fazê-lo, o intuito é oferecer uma visão mais completa e sensível do espaço construído, reconhecendo-o como uma extensão do ser humano, capaz de influenciar e ser influenciado por nossa experiência perceptiva e existencial. Por meio da perspectiva fenomenológica adotada neste estudo, busca-se contribuir para o desenvolvimento de espaços que integrem funcionalidade e bem-estar, promovendo uma conexão mais profunda entre os indivíduos e os ambientes que habitam.

O objetivo geral deste trabalho é investigar como os conceitos centrais da fenomenologia, especialmente a partir da obra *Le Visible et l'Invisible* de Maurice Merleau-Ponty, podem informar e enriquecer a prática da neuroarquitetura. Especificamente, busca-se: (1) explorar como a fenomenologia pode oferecer uma perspectiva mais integrada e sensível à maneira como os espaços são projetados e experimentados, e (2) contribuir para o desenvolvimento de espaços que atendam às necessidades funcionais e que elevem a qualidade de vida, promovam a conexão humana e enriqueçam a experiência de estar no mundo.

Embora o conceito de espaço tratado neste trabalho seja fundamentado na fenomenologia de Merleau-Ponty, é relevante destacar que outras abordagens, como a neuroarquitetônica, geralmente enfatizam a dimensão funcional e perceptiva do espaço arquitetônico. A perspectiva merleau-pontyana, por sua vez, transcende essa dimensão ao compreender o espaço como uma entidade relacional, vivida e incorporada. Essa distinção será abordada ao longo do texto para evitar possíveis confusões epistemológicas.

A Fenomenologia do Corpo e do Espaço

Na obra em tela de Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (1964), o corpo é central para a compreensão da percepção e da experiência do espaço. O corpo é mais do que uma entidade física, é o ‘veículo do ser no mundo’, mediando nossa interação com o espaço percebido e com o ambiente ao nosso redor. A percepção é, portanto, uma função corporal, profundamente enraizada em nossa presença física no mundo.

O autor afirma que “a reflexão não é a identificação consigo mesmo (pensamento de ver ou sentir) mas a não-diferença consigo mesmo = identificação silenciosa ou cega” (Merleau-Ponty, 1964, p. 254, tradução nossa). Essa visão sugere que nossa percepção está intrinsecamente entrelaçada com nossa experiência corporal, de modo que nossa compreensão do mundo é sempre mediada pela nossa presença física e pelas interações que temos com o ambiente. O corpo, nesse sentido, passa então a ser considerado não como uma entidade física, mas sim servindo como um meio pelo qual nos envolvemos com o mundo ao nosso redor. Merleau-Ponty, em *O Visível e o Invisível*, amplia a compreensão da “atitude categorial” ao relacioná-la diretamente à experiência concreta do corpo, destacando que a percepção é uma abertura ao mundo que já inclui uma síntese implícita das coisas percebidas, superando a fragmentação inicial dos dados sensíveis (Merleau-Ponty, 1964). Essa abordagem evidencia que, para Merleau-Ponty, a percepção não se limita à apreensão sensorial direta, mas envolve uma racionalidade concreta, capaz de integrar elementos abstratos e relacionais ao vivido.

Essa perspectiva merleau-pontyana, que compreende a percepção como uma síntese concreta e relacional, oferece uma base significativa para discutir como a experiência espacial é vivida de maneira integrada e fenomenológica. Essa abordagem encontra ressonância em Juhani Pallasmaa, renomado arquiteto e teórico finlandês, e uma das vozes mais influentes na discussão sobre a percepção sensorial na arquitetura e, portanto, no campo da neuroarquitetura. Em sua obra *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses* (2012), Pallasmaa argumenta que a arquitetura deve engajar todos os sentidos, não apenas a visão, para criar uma experiência espacial verdadeiramente integrada. Ele destaca que a experiência fenomenológica no espaço arquitetônico transcende a percepção sensorial imediata, englobando memória, emoção e conexão corpórea com o ambiente. Essa visão se conecta diretamente com a ideia de Merleau-Ponty de que o corpo é o ponto de ancoragem da percepção espacial, estabelecendo uma relação dinâmica e contínua entre o ser humano e o espaço que habita. Como observa:

As experiências sensoriais tornam-se integradas através do corpo, ou melhor, na própria constituição do corpo e no modo de ser humano. A teoria psicanalítica introduziu a noção de imagem corporal ou es-



queima corporal como o centro de integração. Nossos corpos e movimentos estão em constante interação com o ambiente; o mundo e o eu informam e redefinem um ao outro constantemente. A percepção do corpo e a imagem do mundo se transformam em uma única e contínua experiência existencial; não há corpo separado de seu domicílio no espaço, e não há espaço não relacionado à imagem inconsciente do eu que percebe. (Pallasmaa, 2012, p. 44, tradução nossa).

Assim, tem-se que a percepção espacial também é moldada pelo corpo, que fornece um ponto de referência fixo em nossa experiência do espaço. Merleau-Ponty descreve o espaço primordial como “topológico”, indicando que nossa compreensão do espaço é moldada por nossa presença corporal dentro dele. Ele observa que “o espaço primordial é topológico (ou seja, talhado em uma voluminosidade total que me cerca)” (Merleau-Ponty, 1964, p. 263, tradução nossa), refletindo como nossos corpos definem nossas relações espaciais. O corpo nos permite interagir com o espaço, além de criar uma estrutura pela qual interpretamos relações e distinções espaciais. A centralidade do espaço topológico em Merleau-Ponty reforça que a percepção é sempre situada e relacional, estabelecendo uma base fenomenológica que informa diretamente as discussões aqui propostas sobre neuroarquitetura.

O autor prossegue e nos apresenta que “Há um ponto de fixação que não se move nos movimentos do meu corpo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 280, tradução nossa). Esse “ponto de referência fixo” que o corpo fornece é crucial para a percepção do espaço, pois nos oferece uma âncora estável a partir da qual podemos interpretar tanto os movimentos dos objetos quanto os nossos próprios movimentos em relação a esse ponto estável.

Merleau-Ponty, portanto, descreve o espaço experimentado como uma entidade topológica, onde a percepção opera como um sistema diacrítico, referindo-se à percepção como um processo de distinguir e relacionar elementos, onde o significado e a compreensão surgem das diferenças e interações entre os componentes no espaço, em vez de serem baseados em elementos isolados. Isso significa que nossa compreensão do espaço não se refere apenas às dimensões físicas, mas envolve um aspecto relacional em que o indivíduo percebe o ambiente de uma forma que é influenciada por sua própria existência e consciência. O espaço não é apenas um pano de fundo, mas um participante ativo na formação de nossas experiências.

Neste artigo, o conceito de espaço utilizado fundamenta-se na descrição de Merleau-Ponty como um ‘espaço primordial e topológico’ (Merleau-Ponty, 1964, p. 263, tradução nossa). Este espaço é compreendido como uma voluminosidade que envolve o corpo humano, interagindo dinamicamente com ele. Não se trata de um espaço cartesiano, fixo, mas de um campo relacional que emerge das interações corporais e sensoriais. Como Merleau-Ponty aponta, ‘o espaço primordial é talhado em uma voluminosidade total que me cerca’ (Merleau-Ponty, 1964, p. 263, tradução nossa), evidenciando que o espaço é tanto uma extensão do corpo quanto um participante ativo na constituição de nossas experiências perceptivas e existenciais. É sob essa ótica que o trabalho desenvolve suas análises e propostas para a neuroarquitetura.

A mundanidade dos espíritos é assegurada pelas raízes que eles crescem, não certamente no espaço cartesiano, mas no mundo estético. O mundo estético a descrever como espaço de transcendência, espaço de impossibilidades, de fragmentação, de deiscência, e não como espaço objetivo-imanente. E, por consequência, o pensamento, o sujeito, a descrever também como uma situação espacial, com sua ‘localidade’. E, portanto, as ‘metáforas’ espaciais a entender como indivisão do ser e do nada. E, portanto, o sentido não é uma negação. (Merleau-Ponty, 1964, p. 265, tradução nossa).

Essa visão reforça a ideia de que o espaço e a percepção estão intimamente conectados, onde a experiência do espaço vai além da simples geometria, envolvendo uma interação profunda entre o ser e o ambiente. Na neuroarquitetura, essa abordagem é crucial para a criação de espaços que atendem às funções práticas, mas principalmente que ressoam com a existência e a consciência dos indivíduos, criando experiências significativas e integradas.

O Homem e o Espaço Construído

A interação entre o corpo e o espaço arquitetônico, entendido aqui como o ambiente físico projetado, é fundamental para a maneira como percebemos e navegamos pelos ambientes construídos. Essa interação, no entanto, envolve também uma dimensão perceptiva e sensorial, que transcende a materialidade do espaço. A neuroarquitetura, ao focar na experiência do usuário, reconhece que a configuração dos espaços é uma questão de forma, estética e função, mas também uma questão de como esses espaços influenciam nossa percepção corporal e emocional.

Harry Francis Mallgrave, renomado arquiteto e historiador da arquitetura, em sua obra *The Architect's Brain: Neuroscience, Creativity, and Architecture* (2010), explora como a neurociência pode informar o projeto arquitetônico, de modo a criar espaços que promovam o bem-estar mental e emocional, em linha com a visão de Merleau-Ponty sobre a interação entre corpo e espaço. Como Mallgrave aponta:

Três termos hierárquicos são primários na ordem sensorial de Hayek. O primeiro é a noção de ‘vínculo’, que ele define como o ‘efeito duradouro mais geral que grupos de estímulos podem imprimir



na organização do sistema nervoso central'. O vínculo pode ser visto como o processo pelo qual os circuitos neurais primários do cérebro se organizam de forma comportamental em resposta a estímulos externos. Eles não precisam ser conscientes, e a memória, por exemplo, é sempre um vínculo entre dois ou mais desses eventos. As conexões neurais formadas por esses vínculos ao longo do tempo, por sua vez, 'evidentemente reproduzirão certas regularidades na ocorrência de estímulos externos agindo sobre o organismo', o que Hayek chama de 'mapas'. [...] Finalmente, há o terceiro sistema neurológico do 'modelo', que é o 'padrão de impulsos que é traçado a qualquer momento dentro da rede de canais semi-permanentes'. Se os mapas constituem o registro neural de classificações passadas, os modelos são sistemas dinâmicos e específicos para o evento ambiental que está ocorrendo, mas ao mesmo tempo são limitados pela estrutura dos mapas existentes. (Mallgrave, 2010, p. 99, tradução nossa).

Enquanto Mallgrave aborda o espaço arquitetônico em termos de sua influência nas funções cerebrais e emocionais, Merleau-Ponty compreende o espaço como um campo relacional em constante interação com o corpo humano. Apesar de distintas, essas abordagens convergem ao reconhecer o impacto profundo do ambiente sobre a experiência humana. No entanto, enquanto Mallgrave privilegia a materialidade do espaço arquitetônico, Merleau-Ponty vai além, enfatizando a dimensão fenomenológica e sensorial, na qual o espaço é recriado pela interação dinâmica entre o corpo e o ambiente.

Merleau-Ponty e Mallgrave, embora partam de perspectivas distintas, convergem ao destacar que a relação entre o homem e o espaço construído não é estática ou meramente funcional, mas profundamente experiencial e perceptiva. Enquanto Merleau-Ponty introduz a ideia do 'espaço vivido' como uma relação topológica entre corpo e mundo, Mallgrave complementa essa visão ao explorar como os vínculos, mapas mentais e modelos de espaço emergem da interação humana com o ambiente arquitetônico. Ambos apontam para a premissa de que o espaço não é um modelo fixo e dado, mas um campo relacional que é continuamente construído pela percepção e pela experiência corporal.

Na neuroarquitetura, essa premissa é essencial, pois o projeto do espaço deve considerar como ele será experienciado, e não apenas como ele será visto ou medido. Um exemplo prático disso pode ser observado em projetos que incorporam elementos dinâmicos, como transições sensoriais entre áreas, que dialogam com a percepção corporal e emocional dos usuários. Essa abordagem traduz os conceitos teóricos de Merleau-Ponty e Mallgrave em estratégias concretas de projeto, evidenciando como a fenomenologia pode informar diretamente a prática arquitetônica. Assim, o espaço vivido, ao contrário de um modelo predefinido, é um processo em constante transformação que integra percepção, cognição e emoção.

Merleau-Ponty, por sua vez, observa que "o corpo é esse campo mesmo, um sensível que é dimensional de si mesmo" (Merleau-Ponty, 1964, p. 308, tradução nossa). Isso sugere que nossos corpos são mais do que entidades passivas, são participantes ativos na experiência dos espaços vivenciados. O modelo compositivo dos espaços deve, portanto, considerar as dimensões e os movimentos do corpo para criar uma interação harmoniosa entre o ser humano e o ambiente. Na neuroarquitetura, essa consideração se traduz na criação de espaços que vão além de acomodar, mas que promovem o bem-estar e a saúde mental dos usuários, levando em conta como o corpo se relaciona fisicamente com o ambiente.

Como exemplo, projetos que incorporam áreas de transição, como pátios internos com vegetação e luz natural, podem estimular uma interação mais sensorial e emocional com o espaço. Um caso notável é o *Salk Institute for Biological Studies*, localizado em La Jolla, Califórnia, projetado por Louis Kahn na década de 1960. Este marco da arquitetura moderna combina funcionalidade científica com uma estética que evoca a contemplação e a conexão fenomenológica. O pátio central icônico do *Salk Institute*, com sua fonte linear que se alinha ao horizonte do Oceano Pacífico, exemplifica como o espaço pode ser planejado para criar uma relação dinâmica entre o ambiente construído e seus usuários, favorecendo tanto o bem-estar quanto a criatividade. Esse projeto dialoga diretamente com o conceito de Merleau-Ponty, em que o espaço é mais do que habitado, mas sim experienciado como uma extensão do ser.

A experiência sensorial desempenha um papel crucial nesse processo. Merleau-Ponty destaca que "o sensível é precisamente esse meio onde pode haver ser sem que ele tenha que ser posicionado" (Merleau-Ponty, 1964, p. 263, tradução nossa), enfatizando que os espaços assim concebidos podem evocar respostas sensoriais que aprimoram nossa percepção de estar dentro desse espaço. Isso significa que a arquitetura deve considerar a estética visual, mas essencialmente também validar os outros sentidos — tato, olfato, audição e até o paladar — para que contribuam para a experiência total do espaço.

A experiência estética no espaço construído não pode ser dissociada da percepção corporal. A arquitetura que engaja os sentidos e evoca respostas emocionais cria uma conexão mais profunda entre o indivíduo e o espaço. Merleau-Ponty observa que "a estrutura do campo visual, com seus próximos, seus distantes, seu horizonte, é indispensável para que haja transcendência" (Merleau-Ponty, 1964, p. 280, tradução nossa). Isso indica que nossa presença corporal é essencial para experimentar a profundidade e a amplitude do espaço, permitindo-nos transcender a mera percepção visual e interagir com o mundo de forma mais holística. Portanto, a concepção projetual dos espaços deve considerar, além da funcionalidade, a maneira como esses espaços ressoam com o corpo e os sentidos humanos. Na neuroarquitetura, essa integração é fundamental para criar ambientes que promovam a saúde, o bem-estar e a conexão emocional dos usuários com o espaço. Ao



incorporar essas dimensões sensoriais e existenciais, a arquitetura deixa de ser apenas uma construção física, tornando-se um meio pelo qual as pessoas experimentam e interagem com o mundo de maneira significativa e enriquecedora.

Percepção do Espaço

Nesta seção, o conceito de espaço é abordado a partir de sua dimensão fenomenológica, como uma entidade relacional e experiencial, mediada pela percepção e pelo corpo. Embora o espaço arquitetônico constitua a base física dessa discussão, o foco recai sobre o espaço percebido e sensível, que emerge da interação ativa entre o corpo e o ambiente.

A percepção do espaço é mediada pelo corpo, que age como ponto de ancoragem entre o ambiente físico e a experiência sensorial. Merleau-Ponty destaca que “minha mobilidade é o meio de compensar a mobilidade das coisas e, portanto, de compreendê-las e de sobrevoá-las” (1964, p. 280, tradução nossa), sugerindo que o espaço é continuamente recriado pela interação entre o corpo e o ambiente físico. O autor descreve o espaço primordial como “topológico”, indicando que nossa percepção do espaço não é apenas visual, mas profundamente enraizada em nossas interações corporais com o meio físico. O termo ‘topológico’, originário da matemática, refere-se ao estudo de propriedades de continuidade e conectividade em espaços, mas Merleau-Ponty transforma essa noção em um conceito fenomenológico, onde o espaço é entendido como uma relação dinâmica entre corpo e ambiente. Isso desafia a visão cartesiana de um espaço fixo e objetivo, sugerindo que o espaço não é meramente geométrico, mas vivido e experienciado, sendo continuamente moldado pelas interações sensoriais e motoras do corpo.

Ele continua a criticar abordagens meramente fisiológicas ou intencionais da percepção:

Se restaurarmos essa visão vertical-perceptiva do mundo e do ser, não há necessidade de tentar construir no corpo objetivo, como faz a fisiologia nervosa, toda uma espessura de fenômenos nervosos ocultos, pelos quais os estímulos definidos objetivamente seriam elaborados em percepção total. A mesma crítica se aplica a essas reconstruções fisiológicas e à análise intencional: umas e outras não veem que nunca, com esses termos e essas relações positivas, se construirá a percepção e o mundo percebido. A tentativa é positivista: com o *innerweltlich*, com os traços do mundo, fabricar a arquitetônica do *Welt*. É um pensamento que age como se o mundo todo positivo fosse dado e como se fosse necessário fazer surgir dele a percepção do mundo considerada como inexistente a princípio. Essa problemática é do tipo: por que há uma percepção do mundo e não nenhuma percepção? É um pensamento causal, positivista, negativista. Partindo do positivo, ela é obrigada a cavar lacunas nele (o organismo como cavidade, a subjetividade como reduto do para Si) e quer paradoxalmente que essas lacunas sejam dispositivos, arranjos de funcionamentos nervosos... (Merleau-Ponty, 1964, p. 280, tradução nossa).

O termo ‘topológico’ em Merleau-Ponty refere-se à organização do espaço como um campo relacional, onde cada ponto está em constante interação com o corpo que o percebe. Essa noção, influenciada pela topologia matemática, subverte a visão cartesiana de um espaço objetivo e estático, propondo um espaço dinâmico e experiencial. No contexto da neuroarquitetura, isso sugere que o design deve considerar como o espaço é continuamente recriado pelas interações corporais, como em projetos que promovem fluidez e conectividade sensorial.

Merleau-Ponty rejeita tanto a visão positivista quanto as análises intencionais tradicionais, que explicam a percepção como resultado de processos fisiológicos ou relações causais. Para ele, o espaço não é uma construção derivada de estímulos isolados, mas um campo dinâmico que emerge da relação contínua entre o corpo e o mundo. Sua noção de ‘topológico’ apoia-se na ideia de continuidade e conectividade, inspirada pela topologia matemática, mas transformada em uma concepção fenomenológica. Esse entendimento desafia a visão cartesiana de um espaço estático e fragmentado, propondo, em vez disso, uma experiência integrada, onde o corpo organiza e dá sentido ao ambiente. A topologia, que estuda continuidade e conectividade, é transformada por Merleau-Ponty em uma visão filosófica do espaço como contínuo e dinâmico, onde o corpo interage com o ambiente de forma relacional, além da geometria. Na prática arquitetônica, esse conceito pode ser aplicado em espaços que favoreçam a mobilidade e a percepção sensorial por meio de layouts fluidos e contínuos. Um exemplo é o Museu Guggenheim de Nova Iorque, projetado por Frank Lloyd Wright, onde a rampa em espiral permite que o “corpo” perceba o espaço de maneira integrada, em vez de fragmentada. Esse projeto evidencia como o espaço arquitetônico pode ser moldado para ressoar com as dimensões perceptivas e relacionais descritas por Merleau-Ponty.

A complexidade da percepção, segundo Merleau-Ponty, também se manifesta na relação entre o visível e o invisível, uma interdependência que desafia a compreensão tradicional da visão. Ele explica que:

Quando eu digo, portanto, que todo visível é invisível, que a percepção é impercepção, que a consciência tem um ‘punctum caecum’, que ver é sempre ver mais do que se vê, — não se deve entender isso no sen-



tido de uma contradição — Não se deve imaginar que eu acrescento ao visível perfeitamente definido como em Si um não-visível (que seria apenas uma ausência objetiva) (ou seja, uma presença objetiva em outro lugar, em outro lugar em si) — Deve-se entender que é a própria visibilidade que comporta uma não-visibilidade — Na medida em que eu vejo, eu não sei o que vejo (uma pessoa familiar não é definida), o que não quer dizer que não haja nada lá, mas que a essência de que se trata é a de um raio de mundo tacitamente tocado — O mundo percebido (como a pintura) é o conjunto dos caminhos do meu corpo e não uma multidão de indivíduos espaço-temporais — O invisível do visível. É sua pertença a um raio de mundo — Há uma essência do vermelho, que não é a essência do verde; mas é uma essência que, por princípio, só é acessível através do ver, e é acessível desde que o ver é dado, não precisa mais ser pensado: ver é essa espécie de pensamento que não precisa pensar para possuir a essência — Está no vermelho como a lembrança do colégio em seu cheiro. (Merleau-Ponty, 1964, p. 295, tradução nossa).

A relação entre o visível e o invisível é fundamental no pensamento de Merleau-Ponty. O conceito de 'punctum caecum' (ponto cego) destaca a interdependência entre o que é percebido e o que permanece latente. Ele argumenta que nossa percepção é moldada não só pelo visível, mas também pelo que está ausente ou pressentido, ampliando a compreensão do espaço arquitetônico para além da forma visível. Merleau-Ponty descreve a invisibilidade como uma dimensão essencial que complementa o visível, conferindo profundidade e contexto à experiência perceptiva. Não se trata de ausência ou vazio, mas de uma presença implícita que se revela na interação do corpo com o espaço. Essa perspectiva desafia a arquitetura clássica, que se limita a formas geométricas visíveis, propondo uma abordagem que incorpore elementos simbólicos, emocionais e temporais. Por exemplo, espaços que evocam memórias ou que sugerem continuidade com o entorno natural podem reforçar essa dimensão invisível, promovendo uma experiência mais rica e integrada do ambiente. Assim, o invisível não apenas amplia a percepção, mas redefine o espaço como um campo de possibilidades sensoriais e emocionais.

Como já mencionado, Merleau-Ponty afirma que “há um ponto de fixação que não se move nos movimentos do meu corpo”, portanto, esse “ponto de referência fixo” que o corpo fornece é crucial para a percepção do espaço, pois nos oferece uma âncora estável a partir da qual podemos interpretar tanto os movimentos dos objetos quanto os nossos próprios movimentos em relação a esse ponto estável.

Segundo ele, a percepção é como uma abertura para o mundo, onde o sensível atua como a passagem através da qual nos conectamos ao ambiente ao nosso redor. Para Merleau-Ponty, o ‘sensível’ é mais do que uma qualidade física; é uma dimensão relacional que conecta o corpo ao mundo. Ele descreve o sensível como um meio através do qual elementos como luz, textura e temperatura se tornam portadores de significado, moldando a experiência perceptiva. Na arquitetura, isso implica que o projeto deve integrar qualidades sensíveis que dialoguem com o corpo, criando ambientes que transcendam a funcionalidade e evoquem experiências emocionais e estéticas. Ele compara essa percepção à prática de um cirurgião, que, ao abrir um corpo, revela os órgãos em plena atividade.

A percepção me abre o mundo como o cirurgião abre um corpo, percebendo, pela janela que ele criou, órgãos em pleno funcionamento, vistos de lado. É assim que o sensível me inicia no mundo, como a linguagem nos outros: por invasão, transgressão. A percepção não é percepção de coisas primeiro, mas percepção de elementos (água, ar), de raios do mundo, de coisas que são dimensões, que são mundos; eu deslizo sobre esses ‘elementos’ e me encontro no mundo, deslizo do ‘subjeto’ ao Ser. (Merleau-Ponty, 1964, p. 267, tradução nossa).

Essa analogia ilustra a percepção como um processo de descoberta e interação, em que o corpo atua como um mediador entre o indivíduo e o mundo. No contexto arquitetônico, isso reforça a ideia de que o projeto deve oferecer espaços que convidem à exploração e ao engajamento sensorial, ampliando a conexão do usuário com o ambiente. Merleau-Ponty destaca que essa interação entre o corpo e o mundo ocorre em um campo de elementos, como água, ar e luz, que constituem o tecido relacional da percepção. Essa abordagem sugere que o espaço arquitetônico deve ser projetado para criar uma continuidade entre o ambiente e o corpo, permitindo que as percepções fluam de forma integrada. Um exemplo seria a utilização de materiais que respondam à luz natural, superfícies que convidem ao toque ou configurações espaciais que incentivem o movimento. Dessa forma, a experiência sensorial do espaço deixa de ser passiva e se torna um processo ativo de co-criação, onde o usuário explora e interage com o ambiente, ressoando com a ideia fenomenológica de Merleau-Ponty.

A compreensão fenomenológica de Merleau-Ponty sobre o espaço se alinha à neuroarquitetura, pois ambas reconhecem a interação entre o corpo e o ambiente. Merleau-Ponty enfoca essa interação como uma co-criação perceptiva, um conceito que ressoa com a abordagem neuroarquitetônica de projetar espaços que influenciam os sentidos e estados emocionais.

Em síntese, o espaço, sob a perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty, transcende sua materialidade física para se manifestar como um campo relacional e sensível. Essa visão permite compreender que a percepção espacial não é apenas a apreensão do ambiente arquitetônico, mas uma interação dinâmica e contínua, onde o corpo e o mundo se afetam mutuamente.



A arquitetura, no contexto dos conceitos de Merleau-Ponty, pode ser entendida como uma prática que materializa o vínculo entre corpo e ambiente. Por exemplo, o espaço arquitetônico, ao ser projetado para envolver o corpo em movimento, facilita uma relação dinâmica entre o indivíduo e o mundo. Um ambiente projetado com elementos fluídos e conectivos, como rampas ou trajetórias sensoriais, pode estimular a percepção do espaço como uma extensão do corpo, promovendo uma interação mais orgânica e integrada.

Merleau-Ponty nos convida a pensar a percepção como um processo ativo, no qual o corpo não simplesmente responde ao ambiente, mas também o co-cria. Essa co-criação pode ser observada em projetos arquitetônicos que buscam evocar além da funcionalidade, mas também uma experiência sensível e relacional. O **Pavilhão de Barcelona**, projetado por **Ludwig Mies van der Rohe**, que foi originalmente construído em 1929 para a Exposição Internacional de Barcelona, na Espanha, é um exemplo icônico: suas linhas abertas, superfícies reflexivas e materiais naturais criam uma relação de continuidade entre o espaço interno e externo, entre o corpo que o ocupa e o ambiente que o circunda.

Para além da forma visível, a arquitetura também dialoga com as dimensões invisíveis da experiência, como a memória, a emoção e o sentido de pertencimento. Um parque urbano, por exemplo, pode ser projetado para evocar um sentimento de refúgio ou para estimular a conexão com a natureza e até mesmo um senso de comunidade. Esse vínculo com o invisível amplia a função do espaço arquitetônico, transformando-o em um mediador da experiência existencial humana.

Intercorporeidade e Experiência Compartilhada

No contexto que aborda a intercorporeidade e a experiência compartilhada, o conceito de espaço é tratado como uma dimensão compartilhada e relacional, na qual as experiências corporais dos indivíduos interagem para moldar percepções coletivas. A noção de espaço, aqui, transcende sua materialidade física, sendo compreendida como um campo fenomenológico e intersubjetivo, onde a empatia e a conexão humana emergem como elementos centrais.

Para promover a empatia e a conexão humana, ambientes colaborativos, como escritórios abertos que incluem áreas de convivência, podem servir como exemplo prático. Um caso relevante é o *Google Campus London*, inaugurado em 2012 no bairro de Shoreditch, em Londres, um dos principais polos tecnológicos da cidade. Este espaço foi projetado para estimular a interação entre *startups* e empreendedores, oferecendo áreas de *coworking*, salas de reuniões e ambientes de convivência que incentivam a troca de ideias e a colaboração. O projeto do *Campus London* reflete o conceito de intercorporeidade de Merleau-Ponty, ao criar um espaço que acomoda atividades práticas, promovendo ainda conexões interpessoais e um senso de pertencimento entre seus usuários.

A intercorporeidade, conceito central na fenomenologia de Merleau-Ponty, descreve a profunda conexão entre as experiências corporais dos indivíduos, o que é fundamental para a compreensão da empatia e da experiência compartilhada do espaço. Na neuroarquitetura, essa compreensão é essencial, pois o projeto de ambientes deve considerar como os espaços influenciam e são influenciados por essas interações corporais.

Os autores já citados Juhani Pallasmaa e Harry Francis Mallgrave, agora em conjunto com Michael Arbib, neurocientista e pioneiro na pesquisa sobre as bases neurais da percepção e ação, exploram na obra *Architecture and Neuroscience* (2013) como os ambientes construídos podem promover a empatia e a conexão humana, uma ideia que se alinha com o conceito de intercorporeidade de Merleau-Ponty. A abrangência da obra traz uma perspectiva única ao explorar como os espaços podem moldar a interação social e a experiência compartilhada. Eles argumentam que:

Mas, indo além do estudo do cérebro dentro de uma única cabeça, precisamos avaliar como nós, ‘como pessoas’, experienciamos não apenas o mundo físico, mas também o mundo social. O que nos faz ser uma pessoa, em vez de apenas um conjunto de áreas cerebrais com um conjunto de músculos? E além disso, o que há na participação em um grupo social que determina quem somos como indivíduos? Interações sociais, assim como interações corporificadas, moldam quem somos. (Pallasmaa, Mallgrave & Arbib, 2013, p. 45, tradução nossa).

Merleau-Ponty, sobre este ponto, observa que:

A experiência do meu corpo e a do outro são, na verdade, os dois lados de um mesmo Ser: onde digo que vejo o outro, na verdade acontece sobretudo que objetifico meu corpo, o outro é o horizonte ou o outro lado dessa experiência — É assim que falamos ao outro, embora tenhamos que lidar apenas com nós mesmos. (Merleau-Ponty, 1964, p. 274, tradução nossa).

Essa colocação reforça a ideia de que nossas experiências corporais não são isoladas; elas estão interconectadas em um espaço percebido e relacional, onde a percepção de nosso próprio corpo está intrinsecamente ligada à percepção do corpo do outro, criando um campo de interação compartilhada. Essa intercorporeidade promove a empatia, pois entender nossa própria presença física em relação aos outros nos permite comparar



tilhar e ressoar com suas experiências. Em contextos de neuroarquitetura, essa conexão é crucial para criar espaços que respondam às necessidades e emoções humanas, promovendo ambientes que facilitam a interação empática.

Além disso, a ideia de que “o visível do outro é meu indivisível; meu visível é o invisível do outro” (Merleau-Ponty, 1964, p. 265, tradução nossa) ilustra como nossas percepções do espaço estão interligadas. Essa visão sugere que cada pessoa experimenta o espaço de maneira única, mas essas experiências são compartilhadas e interdependentes. Na neuroarquitetura, reconhecer que os ambientes influenciam como percebemos e interagimos uns com os outros pode levar a projetos que promovam um senso de comunidade e pertencimento, fortalecendo as experiências compartilhadas e o bem-estar geral dos indivíduos nesses espaços.

O movimento e a interação desempenham um papel vital nesse processo. Merleau-Ponty observa que “o sentido invisível é a estrutura da palavra — O mundo da percepção invade o do movimento (que também é visto) e, inversamente, o movimento tem [olhos?]” (Merleau-Ponty, 1964, p. 273, tradução nossa). Essa afirmação aponta que nossas percepções não são estáticas; elas são continuamente moldadas pelo movimento e pela interação dentro do espaço. Na neuroarquitetura, projetar ambientes que incentivem o movimento e a interação facilita a empatia e promove conexões mais profundas entre os indivíduos, permitindo que eles se envolvam com o ambiente e uns com os outros de maneiras significativas.

O ambiente construído é, em tradução, um espaço compartilhado que molda experiências coletivas. A noção de que “meu visível é o invisível do outro” enfatiza que nossa compreensão do espaço não é isolada; é uma experiência comunitária que promove empatia e conexão. Esse aspecto compartilhado do ambiente melhora nossa percepção, tornando-a uma experiência coletiva em vez de solitária. Merleau-Ponty reflete sobre essa dimensão comunitária do sensível ao apresentar que:

O sensível é precisamente esse meio onde pode haver ser sem que ele tenha que ser posicionado; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível, é o único meio para o Ser se manifestar sem se tornar positividade, sem deixar de ser ambíguo e transcendente. O próprio mundo sensível no qual basculamos, e que faz nosso vínculo com o outro, que faz com que o outro exista para nós, não é, justamente como sensível, ‘dado’ senão por alusão — O sensível é isso: essa possibilidade de ser evidente em silêncio, de ser subentendido, e a suposta positividade do mundo sensível (quando é escrutada até suas raízes, quando se vai além do sensível-empírico, do sensível secundário de nossa ‘representação’, quando se revela o Ser da Natureza) revela-se justamente como um inatingível, só se vê finalmente no sentido pleno a totalidade onde estão recortados os sensíveis. O pensamento está apenas um pouco mais além ainda dos visíveis. (Merleau-Ponty, 1964, p. 263, tradução nossa).

Essa reflexão suporta a ideia de que a experiência do espaço é uma interação silenciosa e sutil, onde o sensível cria um vínculo entre as pessoas, conectando-as de maneiras que transcendem a simples presença física. Na neuroarquitetura, considerar esses aspectos compartilhados e comunitários do ambiente é essencial para criar espaços que promovam a empatia, a conexão e o bem-estar coletivo. Portanto, na perspectiva de Merleau-Ponty, o espaço compartilhado não é tão somente um local físico, mas um campo fenomenológico no qual as interações corporais e a percepção intersubjetiva moldam nossas experiências. Na neuroarquitetura, esse entendimento é essencial para projetar ambientes que promovam a empatia e fortaleçam a conexão entre os indivíduos, considerando o espaço como um elemento ativo na experiência humana.

Estética e Existência

A experiência estética no espaço construído vai além da mera apreciação visual; ela envolve uma profunda interação sensorial e emocional que é central para a nossa existência. A arquitetura, ao engajar os sentidos e evocar respostas emocionais, tem o poder de conectar os indivíduos ao ambiente de uma maneira que ressoa com suas experiências mais íntimas e profundas. Ao retomarmos Juhani Pallasmaa em sua obra *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses* (2012), voltamos ao argumento de que a estética arquitetônica deve engajar os sentidos e criar uma experiência profunda e significativa, o que complementa a visão de Merleau-Ponty sobre a estética como uma experiência sensorial e existencial. Como Pallasmaa observa:

A autenticidade da experiência arquitetônica está enraizada na linguagem tectônica da construção e na compreensibilidade do ato de construir para os sentidos. Contemplamos, tocamos, ouvimos e medimos o mundo com toda a nossa existência corporal, e o mundo experiencial torna-se organizado e articulado em torno do centro do corpo. Nosso domicílio é o refúgio do nosso corpo, memória e identidade. Estamos em constante diálogo e interação com o ambiente, a tal ponto que é impossível separar a imagem de si mesmo de sua existência espacial e situacional. ‘Eu sou meu corpo’, afirma Gabriel Marcel, mas ‘Eu sou o espaço onde estou’, estabelece o poeta Noël Arnaud. (Pallasmaa, 2012, p. 69, tradução nossa).

Sobre esta consideração, Merleau-Ponty sugere que “o ser e a verdade massivos fervejam de detalhes impossíveis” (Merleau-Ponty, 1964, p. 19, tradução nossa), indicando que a experiência estética é com-



posta de inúmeros elementos que, juntos, criam um conjunto rico de sensações e significados. Esses detalhes não são simplesmente adornos superficiais; eles são fundamentais para a maneira como percebemos e experimentamos o espaço. A arquitetura, nesse contexto, é mais do que uma construção física, mas uma forma de expressão que engaja nossos sentidos e emoções, promovendo um senso de conexão e pertencimento.

Essa inter-relação entre os elementos sensoriais e o espaço é fundamental para criar uma experiência estética rica e multifacetada. Merleau-Ponty enfatiza que essa particularidade dos elementos sensoriais, como a cor, não apenas se manifesta como uma característica isolada, mas como uma dimensão que se conecta e transgride o todo do ambiente. Ele observa que:

Ora, essa particularidade da cor, do amarelo, e essa universalidade não são contradição, são juntas a sensorialidade mesma: é pela mesma virtude que a cor, o amarelo, ao mesmo tempo se dá como um certo ser e uma dimensão, a expressão de todo ser possível. O próprio do sensível (como da linguagem) é ser representativo do todo não por relação signo-significação ou por imanência das partes umas às outras e ao todo, mas porque cada parte é arrancada do todo, vem com suas raízes, invade o todo, transgride as fronteiras das outras. (Merleau-Ponty, 1964, p. 267, tradução nossa).

Essa visão ressalta como cada detalhe no espaço construído pode evocar uma resposta sensorial que transcende sua presença individual, contribuindo para uma experiência que é tanto perceptiva quanto existencial. Assim, a arquitetura, em seu nível mais profundo, é uma expressão do todo, onde cada elemento sensorial participa da criação de um ambiente que ressoa com a totalidade da experiência humana.

A experiência estética também tem uma dimensão existencial, onde o espaço construído pode influenciar as sensações e emoções humanas. Merleau-Ponty discute essa dimensão ao apontar que “o sensível é precisamente esse meio onde pode haver ser sem que ele tenha que ser posicionado; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível, é o único meio para o Ser se manifestar sem se tornar positividade, sem deixar de ser ambíguo e transcendente” (Merleau-Ponty, 1964, p. 263, tradução nossa). Essa colocação embasa como o sensível, e, por extensão, o espaço construído, pode evocar respostas que conectam os indivíduos de forma profunda e significativa com o ambiente, sem que isso precise ser verbalizado ou racionalizado.

A arquitetura, ao incorporar essas dimensões sensoriais e existenciais, se torna, então, mais do que uma mera construção física; ela se transforma em um meio pelo qual as pessoas experimentam e interagem com o mundo. Projetar espaços que engajem os sentidos e ressoem com as emoções e memórias dos indivíduos é crucial para criar ambientes que não apenas acomodem, mas que também elevem a experiência humana.

Percepção e Fragmentação

A percepção, segundo Merleau-Ponty, não é um processo linear ou unificado; ela é fragmentada e, através dessa fragmentação, revela a complexidade da existência humana. Essa ideia é particularmente relevante quando pensamos no espaço construído, que não é um mero conjunto de formas e funções, mas uma trama de experiências fragmentadas que, juntas, formam nossa compreensão do ambiente.

Merleau-Ponty destaca que:

A filosofia, precisamente como ‘Ser falando em nós’, expressão da experiência muda por si, é criação. Criação que é, ao mesmo tempo, reintegração do Ser: pois ela não é criação no sentido de uma das construções que a história fabrica: ela se sabe uma construção e quer se superar como pura construção, encontrar sua origem. É, portanto, criação em um sentido radical: criação que, ao mesmo tempo, é adequação, a única maneira de obter uma adequação. (Merleau-Ponty, 1964, p. 247, tradução nossa).

Essa visão filosófica nos leva a importância de reconhecer que a percepção é sempre uma forma de criação, onde cada fragmento de experiência contribui para a nossa compreensão do Ser. O ambiente construído serve como pano de fundo para a reflexão existencial. É por meio do nosso envolvimento com esses espaços que confrontamos questões de ser e identidade. O ambiente pode evocar um sentimento de pertença ou alienação, dependendo de como ele ressoa com nossas experiências e memórias pessoais. Essa conexão destaca a importância de considerar as dimensões emocionais e psicológicas do projeto arquitetônico. Merleau-Ponty explora essa ideia ao questionar se o objeto em si, como uma “coisa”, realmente existe de maneira pura em nossa experiência ou se essa existência já é uma interpretação secundária.

Se a coisa é isso, para nós que vivemos entre as coisas, deve-se perguntar se realmente ela está, de modo originário, envolvida em nosso contato com qualquer coisa, se é realmente por ela que podemos compreender o resto, se nossa experiência é por princípio experiência da coisa, se o mundo, por exemplo, é uma imensa coisa, se nossa experiência visa diretamente as coisas, se é bem a sua própria resposta que temos recolhido em estado puro, ou se, ao contrário, não introduzimos nela como essenciais elementos que são, na verdade, derivados e que também precisam de esclarecimento. A coisa, a pedra, a concha, dissemos, não têm o poder de existir contra tudo, elas são apenas forças suaves que desenvolvem suas



implicações desde que circunstâncias favoráveis estejam reunidas. Ora, se isso é verdade, a identidade da coisa consigo mesma, essa espécie de estabilidade própria, de repouso em si mesma, essa plenitude e essa positividade que lhe reconhecemos, já excedem a experiência, já são uma interpretação secundária da experiência. A partir das coisas tomadas em seu sentido nativo de núcleos identificáveis, mas sem nenhum poder próprio, só se chega à coisa-objeto, ao ‘Em Si’, à coisa idêntica a si mesma, impondo à experiência um dilema abstrato que ela ignora. (Merleau-Ponty, 1964, p. 212, tradução nossa).

A percepção, ora como um sistema diacrítico, também é relevante aqui. O espaço experimentado é descrito como uma entidade topológica, onde a percepção opera como este sistema diacrítico. Isso significa que nossa compreensão do espaço não se refere apenas às dimensões físicas, mas envolve um aspecto relacional em que o indivíduo percebe o ambiente de uma forma que é influenciada por sua própria existência e consciência. O espaço agora não mais é considerado como uma moldura, mas um participante ativo na formação de nossas experiências. Merleau-Ponty afirma que:

A mundanidade dos espíritos é assegurada pelas raízes que eles crescem, não certamente no espaço cartesiano, mas no mundo estético. O mundo estético a descrever como espaço de transcendência, espaço de impossibilidades, de fragmentação, de deiscência, e não como espaço objetivo-imanente. E, por consequência, o pensamento, o sujeito, a descrever também como uma situação espacial, com sua ‘localidade’. E, portanto, as ‘metáforas’ espaciais a entender como indivisão do ser e do nada. E, portanto, o sentido não é uma negação. (Merleau-Ponty, 1964, p. 265, tradução nossa).

Essa visão destaca a natureza complexa e fragmentada da percepção, onde cada elemento do espaço contribui para uma experiência que é tanto física quanto existencial. Na neuroarquitetura, considerar essa fragmentação como uma parte essencial da experiência pode levar ao design de espaços que acomodem as necessidades práticas dos usuários e que validem com a complexidade de sua existência.

Considerações Finais

Ao explorarmos os conceitos centrais da fenomenologia de Merleau-Ponty — corpo, percepção, intercorporeidade e estética — podemos informar e enriquecer a prática da neuroarquitetura. Através dessa perspectiva fenomenológica, reconhecemos o espaço construído não apenas como uma estrutura física, mas como uma extensão do ser humano, capaz de influenciar e ser influenciado por nossas experiências perceptivas e existenciais.

O corpo emerge como o ponto de ancoragem da experiência espacial, onde cada movimento e interação com o ambiente molda nossa percepção do espaço. Merleau-Ponty nos lembra que “o corpo não é meramente uma entidade física; ele é parte integrante da nossa percepção” (Merleau-Ponty, 1964, p. 254, tradução nossa). Isso destaca a importância de considerar o corpo e os sentidos como elementos essenciais na criação de espaços que ressoem profundamente com a experiência humana.

A intercorporeidade, por sua vez, nos leva a entender que a percepção do espaço é uma experiência compartilhada e comunitária. A empatia e a conexão entre os indivíduos são fomentadas por um design que considera essas interações corporais e perceptivas. Como Merleau-Ponty coloca, “a experiência do meu corpo e a do outro são, na verdade, os dois lados de um mesmo Ser” (Merleau-Ponty, 1964, p. 274, tradução nossa), sugerindo que o ambiente construído deve facilitar essas interações, promovendo um senso de comunidade e pertencimento.

A estética, no contexto da neuroarquitetura, vai além da simples aparência visual; ela envolve uma interação profunda e significativa com o espaço, onde cada detalhe contribui para a criação de uma experiência rica e multifacetada. A arquitetura, ao engajar os sentidos e evocar respostas emocionais, tem o poder de conectar os indivíduos ao ambiente de uma maneira que ressoa com suas experiências mais íntimas e profundas.

Por fim, a consideração das múltiplas dimensões do espaço e da percepção nos leva a reconhecer a complexidade intrínseca da experiência humana. O espaço construído, entendido tanto em sua materialidade física quanto em sua manifestação perceptiva e sensorial, não é mais concebido como uma entidade unificada, mas como um campo dinâmico e relacional, formado por um conjunto de experiências que se entrelaçam para moldar nossa compreensão do ambiente. Na neuroarquitetura, essa multiplicidade de dimensões não representa um obstáculo, mas uma oportunidade para criar espaços que reflitam e respondam à diversidade e à complexidade da vida humana.

Este estudo demonstrou que a integração dos conceitos fenomenológicos de Merleau-Ponty na neuroarquitetura oferece uma base teórica significativa para compreender o espaço como uma extensão do ser humano, capaz de transcender as necessidades funcionais e estéticas. Essa perspectiva multifacetada permite projetar ambientes que promovam conexão humana, enriquecimento sensorial e elevação da qualidade de vida. Além disso, os resultados destacam que o espaço é mais do que um pano de fundo para a vida cotidiana, mas um participante ativo na construção das experiências perceptivas e existenciais. Ao propor esse diálogo inédito entre a fenomenologia e a prática arquitetônica, a neuroarquitetura reforça a relevância de abordagens



interdisciplinares na prática projetual e contribui para o avanço científico ao oferecer ferramentas teóricas e práticas para projetar espaços que atendam às dimensões sensoriais, relacionais e existenciais da experiência humana.

Referências

- Eberhard, J. P. (2009). *Brain landscape: the coexistence of neuroscience and architecture*. New York: Oxford University Press.
- Marangoni, P. H. S. D., & Verissimo, D. S. (2021). O transbordamento do olhar: percepção e atitude categorial em Gurwitsch e Merleau-Ponty. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, 2(2), 155–167. <https://doi.org/10.62506/phs.v2i2.120>. Disponível em: <https://phenomenology.com.br/index.php/phe/article/view/120>
- Mallgrave, H. F. (2010). *The architect's brain: neuroscience, creativity, and architecture*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Éditions Gallimard.
- Pallasmaa, J. (2012). *The eyes of the Skin: architecture and the senses* (3rd ed.). Chichester: John Wiley & Sons.
- Pallasmaa, J., Mallgrave, H. F.; & Arbib, M. (2013). *Architecture and neuroscience*. Espoo: Tapio Wirkkala Rut Bryk Foundation.

Recebido em 28.08.2024 – Primeira Decisão Editorial em 04.12.2024 – Aceito em 21.01.2025



DESENHO INFANTIL E PINTURA: ENTRELAÇAMENTOS A PARTIR DE MAURICE MERLEAU-PONTY

Dibujo infantil y pintura: Entrelazamientos a partir de Maurice Merleau-Ponty

WANDERLEY CARDOSO DE OLIVEIRA*

Children's drawing and painting: Entanglements from Maurice Merleau-Ponty

Resumo: Nosso objetivo é relacionar o desenho infantil com questões relativas à pintura, tratadas pela história da arte e, especialmente, pela fenomenologia. Partimos da crítica à má fama da imagem, que remonta a Platão e vem até os nossos dias. Ao avançar no tempo, vemos que a ideia da pintura como representação surgiu e se tornou dominante no ocidente a partir da invenção, na renascença, da perspectiva geométrica. Mostramos que ao compreendermos a representação perspectivista, em sua historicidade, como um modo de expressão de nossa experiência do mundo e não como o único, estamos liberados das coerções que a perspectiva impunha ao desenho e à pintura e podemos concebê-los como uma maneira de ver, que não pretende imitar as coisas, mas expressá-las. O desenho infantil pode, assim, ser situado não mais na ordem da imitação, mas da expressão, não mais na ordem da representação, mas da apresentação. Ao passarmos da representação para a apresentação, abandonamos, tanto na pintura quanto no desenho infantil, o tema da imitação, da secundariedade, da cópia de um modelo, do “vir-depois” e o desenho infantil aparece como um modo genuíno e criativo pelo qual a criança expressa o mundo em que vive.
Palavras-chave: Expressão; Fenomenologia; Desenho Infantil; Pintura.

Resumen: Nuestro objetivo es relacionar el dibujo infantil con cuestiones relativas a la pintura, tratadas por la historia del arte y, en especial, por la fenomenología. Partimos de la crítica a la mala fama de la imagen, que se remonta a Platón y llega a nuestros días. Avanzando en el tiempo, vemos que la idea de pintura como representación surgió y se volvió dominante en occidente a partir de la invención, en el Renacimiento, de la perspectiva geométrica. Mostramos que al comprender la representación perspectivista, en su historicidad, como un modo de expresión de nuestra experiencia del mundo y no como el único, estamos liberados de la coerción que la perspectiva imponía al dibujo y a la pintura y podemos concebirlos como una manera de ver, que no pretende imitar las cosas, sino expresarlas. El dibujo infantil puede, de esta manera, ser situado no más en el orden de la imitación, sino de la expresión, no mas en el orden de la representación, sino de la presentación. Al pasar de la representación para la presentación, abandonamos, tanto en la pintura como en el dibujo infantil, el tema de la imitación, de la secundariedad, de la copia de un modelo, del “venir después” y el dibujo infantil aparece como un modo genuino y creativo por el cual el niño expresa el mundo en que vive.
Palabras clave: Expresión; Fenomenología; Dibujo Infantil; Pintura.

Abstract: Our aim consists of relating children's drawing to issues related to painting, addressed by the history of art, and, especially, by phenomenology. We begin through the criticism of the image's bad reputation, which dates back to Plato and continues currently. As we move forward in time, we see that the idea of painting as representation emerged and became dominant in the West following the invention, during the Renaissance, of geometric perspective. We show that by understanding perspectivist representation, in its historicity, as a way of expressing our experience of the world and not as the only one, we are freed from the constraints that the perspective used to impose on drawing and painting and we can conceive them as a way of seeing, which does not intend to imitate things, but to express them. Children's drawing can thus be situated no longer in the order of imitation, but of expression, no longer in the order of representation, but of presentation. As we move from representation to presentation, we abandon, both in painting and in children's drawing, the theme of imitation, of secondariness, of copying a model, of “coming-after” and children's drawing appears as a genuine and creative way in which the child expresses the world where he or she lives in.
Keywords: Expression; Phenomenology; Children's drawing; Painting.

* Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Email: woliv2@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6467-5910>



Introdução

Para Pedro e Marcos

O desenho infantil não desperta muita curiosidade no meio filosófico. Psicólogos e psicanalistas se interessam mais por ele do que os filósofos. Contudo, Merleau-Ponty, neste caso, foge à regra. Quando assumiu a cadeira de Pedagogia e Psicologia da Criança na Sorbonne em 1949, a qual deixou quando foi eleito para o Colégio de França em 1952, pelo menos em dois episódios, tomou o desenho infantil como tema de suas aulas. É o que podemos constatar nos cursos: “Estrutura e conflitos da consciência infantil” e “Método em psicologia da criança”. Nestas duas ocasiões, seus estudos em torno do desenho infantil se estabelecem, especialmente, no diálogo com Luquet, Piaget e Prudhommeau. Para o presente artigo, contamos com tais cursos, mas eles não são nossa principal fonte; já que seguem mais na perspectiva da psicologia do que da filosofia e da arte, caminhos pelo qual pretendemos enveredar. Neste sentido, o que propomos é, justamente, relacionar o desenho infantil com questões relativas à pintura, tratadas pela história da arte e, especialmente, pela fenomenologia, partindo de Merleau-Ponty. Sendo assim, há outro trabalho do filósofo que nos será bem mais oportuno. Referimo-nos ao livro *A prosa do mundo*, obra inacabada, redigida entre os anos de 1951 e 1952, mas só publicada em 1969, por Claude Lefort. Composta por seis pequenos capítulos, o último deles, intitulado “A expressão e o desenho infantil”, com apenas oito páginas, é o que nos interessa. Nele Merleau-Ponty (1969) nos lança uma assertiva, contendo uma previsão, que tomamos como ponto de partida para as reflexões que desenvolveremos a seguir. Sua afirmação é a seguinte: “os meios de expressão da criança, quando tiverem sido retomados deliberadamente por um artista num verdadeiro gesto criador, nos darão [...] a ressonância secreta pela qual nossa finitude se abre ao ser do mundo e se faz poesia.” (p. 209).

O Desenho Infantil e a Virada Icônica: A Representação em Questão

Com a citação acima, seguimos em direção ao nosso objetivo, tratando, primeiramente, de situar o desenho infantil dentro do cenário que Carbone (2011), em seu livro, *A carne das imagens*, nos descreve como sendo aquele de uma “virada icônica”. Para o filósofo italiano:

[...] o desenvolvimento contínuo das tecnologias óticas e mediáticas não cessam de abrir nossas existências a formas inéditas de visualização e de experiência visual, dando às imagens uma centralidade nova, não somente no nível prático e profissional, mas também no nível teórico. É sobre esta base que a partir dos anos noventa do último século se começou a evocar, em nossa cultura, uma ‘virada icônica’ [...] impondo uma análise renovada do estatuto contemporâneo das imagens. (p. 9).

Vivemos num momento, afirma o autor, de “inversão do platonismo” (p. 9). A má fama da imagem remonta a Platão e vem até os nossos dias. Carbone, esclarece, recorrendo a Merleau-Ponty, que desde o filósofo grego “[a] palavra imagem é mal afamada porque se acreditou de modo impensado que um desenho era um decalque, uma cópia, uma segunda coisa” (p. 10). Esta crença irrefletida está na base do que o filósofo francês chama de “ilusão objetivista” (Merleau-Ponty, 1969, p. 205). Para o autor de *A prosa do mundo*, esta crença está tão “bem instalada em nós”, que ela nos leva à convicção de que “o ato de exprimir, em sua forma normal ou fundamental, consiste em, dada uma significação, construir um sistema de signos tal que a cada elemento do significado corresponda um elemento do significante, isto é, em *representar*” (p. 205).

Linhas abaixo, Merleau-Ponty nos explica o que entende por “representar”. Trata-se de “dado um objeto ou um espetáculo, transferi-lo e fabricar dele, sobre o papel, uma espécie de equivalente, de tal maneira que, em princípio, todos os elementos do espetáculo sejam assinalados sem equívoco e sobreposição.” (p. 205-206). Mas, o que nos cabe perguntar é: será que pintar ou desenhar é sempre representar? De onde nos vem esta ideia?

Jan Patocka, filósofo tcheco, em seu livro, *A arte e o tempo*, afirma que o universo da arte, “longe de ser um museu onde obras-primas [...] coexistiriam pacificamente, [...] é um universo de pesquisas e de conflitos.” (1990, p. 344. Itálicos nossos). Neste sentido, se o que está subjacente à opinião comum do desenho ou da pintura como cópia, imitação, uma segunda coisa, é o platonismo, avançando no tempo, veremos que a ideia da pintura como uma janela que nos reenvia a outra coisa, ou seja, da pintura como representação surgiu e se tornou dominante no ocidente a partir da renascença. São as pesquisas renascentistas que descobriram a



perspectiva e deram origem à Geometria Descritiva compreendida como “a ciência que ensina a representar os objetos tridimensionais sobre uma superfície bidimensional, de modo que a imagem perspectiva coincida com aquela que fornece a visão direta” (Reina citada por Emiliani, 1975, p. 7).

Como demonstra Erwin Panofsky (1975), historiador da arte alemão, em sua clássica obra, *A perspectiva como forma simbólica*, a perspectiva geométrica não tem nada de natural ou realista. É uma construção da pintura renascentista, que se impôs, desde então, ao olho ocidental como a forma canônica ou a norma absoluta para expressarmos o mundo que vemos. Se voltarmos à pintura egípcia ou bizantina, não encontramos a perspectiva, isso porque ela ainda não tinha sido inventada.

Pinturas Egípcia¹ e Bizantina²



Logo, se a perspectiva não é natural, mas artificial, se ela não é realista, mas uma construção dos renascentistas, à luz desta compreensão não temos mais o direito de ver o desenho infantil como incompleto, só porque ele não nos apresenta algo parecido com o que vemos, só porque ele parece uma representação mal feita em relação ao desenho do adulto. É que o adulto já aprendeu a visão perspectivista, a qual lhe permite representar o espaço que vê, ao passo que a criança ainda não. O espaço para ela é espaço vivido instituído pelo corpo e não espaço representado. Em relação à experiência do espaço na infância, “a visão perspectiva é secundária e derivada, ela não está ali, desde sempre, sob os olhos da criança, é resultado de condicionamentos socioeducativos, e não uma etapa natural e inelutável na evolução do desenho infantil ou de nosso olhar para o mundo.” (Damiano & Oliveira, 2010, p. 89).

Na visão do desenho infantil, se tomamos como referência a perspectiva planimétrica do olhar do adulto, não há outro caminho, veremos todo o aprendizado do desenho pela criança subordinado à observação do real que ela deve “aprender a olhar” e a “copiar” (Mèredieu, 2006, p. 40). O desenho infantil “certinho” será, para nós, aquele correspondente ao estágio que Luquet define como o estágio do *realismo visual*, no qual a criança, a partir dos oito anos, desenha os objetos procurando torná-los semelhantes ao que vê fora de si, colocando detalhes que permitem identificar os personagens, as casas, respeitando a proporção dos elementos, enfim, fazendo de seu desenho uma construção representativa. Pode-se dizer, neste estágio, que a criança desenha aquilo que vê, sob determinado ângulo, em função da exigência de coerência visual que seu ponto de vista estabelece. Ela se dedica a articular, uns com os outros, os elementos constitutivos daquilo que desenha, ou seja, tenta adequar seu desenho à aparência do objeto visado. Deste momento em diante, para Luquet, a criança adquire “o princípio da perspectiva geométrica” (Merleau-Ponty, 1990, p. 217). Seu desenho, que, no início, era uma atividade essencialmente lúdica, torna-se, pouco a pouco, uma atividade séria, dando-lhe acesso ao universo do adulto. É o fim do desenho infantil. Desenhar, assim, se reduz a representar e a representação aparece como o único modo verdadeiro de expressão do objeto. Expressão e representação se tornam idênticas, fazendo do desenho infantil sempre a transposição, bem ou mal-sucedida, para o papel, de uma espécie de equivalente do objeto visto.

O Desenho Infantil: Da Representação à Apresentação

Mas tudo muda quando compreendemos a representação perspectiva em sua historicidade como *um* modo de expressão de nossa experiência do mundo, e não como *o* modo canônico, normal e verdadeiro de exprimi-la.

1 Disponível em: <https://historiadamodaindumentaria-blog.tumblr.com/post/69594329623/egito>. Acessada em 27/08/2024.

2 Disponível em: <https://pt.wahooart.com/@/5ZKCGY-Giotto-Di-Bondone-madonna-e-crianca>. Acessada em 27/08/2024.



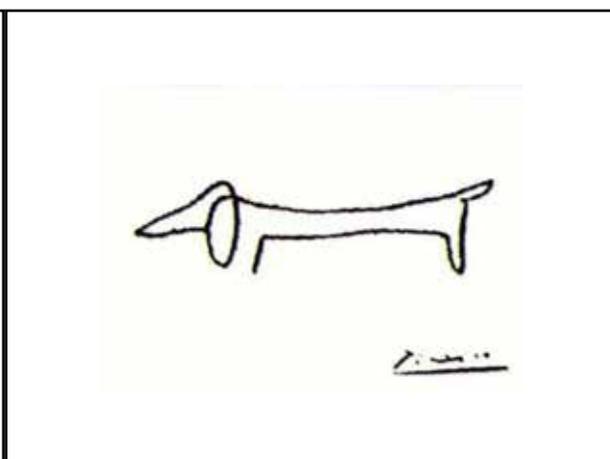
Assim, ela não pode mais ser tomada como a “expressão do mundo que percebemos”, nem tampouco “reivindicar um privilégio de conformidade ao objeto” (Merleau-Ponty, 1969, p. 206). A partir dessas observações, podemos nos considerar liberados das coerções que a perspectiva impunha ao desenho, livres, por exemplo, para “expressar um cubo por seis quadrados ‘disjuntos’ e justapostos no papel, [...] representar o morto pela transparência em seu caixão, o olhar por dois olhos separados da cabeça, [...] para indicar as bochechas por um círculo. É isto – complementa Merleau-Ponty (1969, p. 208) - o que faz a criança.” Os rabiscos, as transparências, as desproporções, os rebatimentos, as justaposições e as supostas deformações do desenho infantil aparecem, sob esta nova luz, não como imperfeições advindas da imperícia motora, da desatenção e da incapacidade sintética da criança; mas como outra maneira de ver, que não pretende *imitar* as coisas, mas *expressá-las*.

Do ponto de vista que acabamos de definir, o desenho infantil não é mais da ordem da imitação, mas da expressão, não é da ordem da cópia, mas da criação, não é da ordem da representação, mas da apresentação. Isso parece que a arte moderna e contemporânea compreendeu bem, trata-se de sair do modo de pintar das escolas clássicas (Realismo, Romantismo, Neoclassicismo), comprometido com a representação e a perspectiva, com as imagens figurativas, espaciais e bem delimitadas pelas linhas, com os mesmos temas (paisagens, cenário histórico ou religioso, retratos, naturezas mortas, etc), com a harmonia e a beleza. Desarmônica, descomprometida com a beleza e a simetria, não figurativa, abstrata, dando a ver motivos “banais”, libertando a linha de seu compromisso com os contornos e as formas, a pintura contemporânea, na esteira do desenho infantil, se impõe não mais como uma arte da representação, mas da apresentação. “Antes – afirmava Picasso – eu desenhava como Rafael, mas precisei de toda a minha existência para aprender a desenhar como crianças.” (Citado por Mèredieu, 2006, p. 1).

Elefante/Criança de três anos e meio³



Cachorro de Picasso⁴



Mas que fique bem entendida uma coisa: a atenção privilegiada da contemporaneidade à arte dos “primitivos”, ao “desenho das crianças e dos loucos”, o recurso à “expressão bruta” não se fez *contra* a arte dos museus; mas, justamente, para torná-la viva, lembrando-nos do poder criador da expressão que ela carrega, mas que deixamos de sentir nela precisamente “porque nos instalamos, como que num solo natural”, sobre as aquisições que ela nos deixou. (Merleau-Ponty, 1969, p. 204). Portanto, não se trata de recusar a herança renascentista na pintura, mas de reconhecê-la como um modo de expressão do mundo e ir em frente, na busca de novas formas de aprender a ver o mundo e expressá-lo. O que está em questão é o próprio poder criativo e expressivo da arte, que deixa de existir quando fazemos de um modo de expressão o único, o real ou o modo natural de tornar visível o mundo.

Ao passarmos da representação para a apresentação, abandonamos, tanto na pintura quanto no desenho infantil, o tema da imitação, da “secundariedade”, da “cópia” de um modelo, do “vir-depois”. Eles não “vêm depois” de nada, pintar ou desenhar em nada consiste “representar”, mas “em apresentar os modos do aparecer.” (Escoubas, s.d., p. 224). Tal como a palavra, que “não se *assemelha* ao que designa”, assim também, “a pintura não é uma cópia” (Merleau-Ponty, 1966, p. 23). Mesmo na pintura clássica, quando os artistas, com os olhos fixos no mundo, acreditavam ter dele o segredo de uma representação fiel, ainda assim, sem saberem, transfigurava-o na pintura. Ao olhar o mundo, pensavam soletrá-lo, quando na verdade o recriavam pela pintura. Parafraseando Van Gogh (1997, p. 183), mesmo que pudéssemos fixar com todas as cores e traços o reflexo da realidade num espelho, o resultado não seria de modo algum um quadro. Toda esta riqueza de cores atuando umas sobre as outras na natureza é perdida se a pintura limita-se a ser uma cópia literal da natureza; ao contrário, ela é resgatada se, na pintura, procura-se recriá-la através de uma gama de cores paralelas que não tem que ser fatalmente idêntica à da natureza, mas que se harmoniza tão bem na tela quanto é harmônica na natureza. Trata-se, portanto, de buscar uma identidade da pintura consigo mesma e não entre a pintura e

³ Acervo pessoal.

⁴ Disponível em: <https://br.pinterest.com/pin/630644754042013439/>. Acessada em 27/08/2024.



a natureza. Pintar não é copiar servilmente as coisas da natureza, pois tal submissão faria da arte uma mera imitação sempre inferior ao original. Em tais termos, podemos afirmar com o pintor suíço, Paul Klee, “a arte não reproduz o visível; ela torna visível” (1985, p. 34).

Portanto, se no horizonte da representação vemos “segundo” o quadro ou o desenho, no da apresentação vemos “com” eles. “Ver segundo” e “ver com” são expressões que, como explica a professora Eliane Escoubas (2005), marcam a distância do espaço pictural como espaço da “reprodução” ou da “duplicação do real” para o espaço “do aparecer e da manifestação” (p. 164). Neste sentido, não há no quadro ou no desenho “outra figuração que não seja a figuração dele mesmo. O quadro moderno só se refere a si mesmo, isto é, ele não se refere senão à própria pintura. O quadro não mostra nada mais que a pintura: o quadro é um quadro (ele não representa nada).” (Escoubas, s.d., p. 226). Como define Patocka (1990), deparamo-nos com “a arte como criação de obras das quais a contemplação *possui seu sentido nela mesma, enquanto vivida, enquanto ela não nos reenvia à outra coisa*. E esta definição se aplica [...] à arte da época estética” (p. 362. Itálicos nossos). Arte que requer do espectador que ele entre no quadro para experimentar a sensação que ela comunica, que só se torna disponível na “unidade daquele que sente e do que é sentido.” (Deleuze, 2007, p. 42).

Desenho e Pintura: A Primazia da Sensação e a Insubordinação da Mão

A sensação se apresenta, assim, como uma espécie de comunhão entre um sensível (o quadro ou o desenho) e um senciante (nosso corpo). Compreenderemos isso melhor considerando, por exemplo, a arte abstrata. “Uma presença age sempre diretamente sobre o sistema nervoso e torna impossível o estabelecimento ou a sugestão de uma representação” (Deleuze, 2007, p.57). O sistema das cores e traços é um sistema de ação direta sob o sistema nervoso. Ela se apodera, diretamente, do olho pelas cores e pelas linhas. E embora se remeta a este órgão dos sentidos, embora cada um deles nos abra para uma dimensão sensível diferente no mundo (o olfato para os odores, o tato para as texturas, a audição para os sons, o paladar para os sabores), nenhum deles é uma ilha isolada sem comunicação com os outros. Cada um tem uma maneira de se remeter aos outros, independentemente, do órgão afetado. Como sugere Deleuze (2007, p. 49): “Entre uma cor, um gosto, um toque, um odor, um barulho, um peso, haveria uma comunicação existencial que constituiria o momento ‘pático’ (não representativo) da sensação”. Deleuze nos dá aqui uma definição dupla da pintura, subjetivamente, enquanto “se apodera de nosso olho, que deixa de ser orgânico para se tornar órgão polivalente e transitório”; “objetivamente”, enquanto “ela põe diante de nós a realidade de um corpo, linhas e cores liberadas da representação orgânica.” (p. 95).

Longe da tradição linear das escolas clássicas, para as quais o desenho era imprescindível, assim como longe do próprio desenho, que se pode arbitrariamente separar da cor, o desenho de exatidão automática ensinado na Escola de Belas Artes, na contrapartida destas tradições, encontramos, por exemplo, na pintura moderna, Paul Cézanne, que acreditava que somente a cor, bem modulada, bastaria para tudo exprimir: “a profundidade, o aveludado, a maciez, a dureza dos objetos – Cézanne dizia inclusive: seu odor” (Merleau-Ponty, 1966, p. 20). Na pintura contemporânea, mais próxima dos rabiscos e manchas infantis, por exemplo, “a descoberta incomparável dessa pintura”, que “é de uma linha (e de uma mancha-cor) que não faz contorno, que nada delimita, nem interior nem exterior, nem côncavo nem convexo: a linha de Pollock, a mancha de Morris Louis” (Deleuze, 2007, p. 107).

Como a criança, entre os dois ou três anos, que joga a folha no chão, que não olha para nada e traça linhas e rabiscos ao acaso, sem que tenham, de início, um significado, o olho acompanhando a mão e a questão do sentido do que produz não lhe apresentando grande interesse; de modo parecido, com o expressionismo abstrato de Pollock e sua radicalização na *Action Painting*, o pintor também abandona o cavalete, símbolo da subordinação da mão ao olho, “elemento decisivo não apenas na sustentação de uma aparência figurativa, não apenas na relação do pintor com a Natureza (a busca do motivo), mas também para a delimitação (moldura e bordas) e organização interna do quadro (profundidade, perspectiva).” (Deleuze, 2007, p. 110).

Na *Action Painting*, livre de sua submissão ao olhar, a mão usa paus, esponjas, panos e seringas, com todo seu corpo, o pintor dança freneticamente “ao redor do quadro, ou melhor, no quadro, que não está estendido no cavalete, mas pregado, não estendido, no chão.” (Deleuze, 2007, p. 108). O horizonte ótico, que o pintor vislumbra a partir de seu cavalete, se converte “completamente em chão táctil.” (p.108). O espaço pictural perde “todas as suas referências tácteis imaginárias que permitiam ver profundidades e contornos, formas e fundos na representação clássica tridimensional.” (p. 109). A pintura abstrata suprime “a tarefa que o olho ainda tinha, na representação clássica, de comandar a mão.” Mas que isso, “a *Action Painting* faz outra coisa: ela inverte a subordinação clássica, ela subordina o olho à mão, impõe a mão ao olho, substitui o horizonte por um chão” (p. 109).

Considerações Finais

Espero, com este breve artigo, ter contribuído com novos olhares para o desenho infantil a partir da fenomenologia e da história da arte. Que as ideias aqui compartilhadas possam auxiliar aquele(a)s que trabalham com crianças na refletirem e avaliação de suas práticas pedagógicas no sentido de uma valorização



positiva da criança e de seus modos de expressão. Para encerrar, gostaria de recorrer a duas citações, uma do escritor francês, Louis-Ferdinand Céline, e a outra, do filósofo tcheco, Jan Patočka (1990). De Céline ouvimos que: “Os professores, armados com o Programa, têm que fazer um longo esforço para matar o artista que existe na criança.” (Citado por Mèredieu, 2006, p. 1). E Patočka (1990) nos ensina que a arte é “instrumento indispensável da humanização, no sentido que ela é a única das atividades humanas a cultivar o sentimento” (p. 367). Ela “representa uma exploração do mundo sensível como ambiente e morada do homem, e, portanto, uma condição necessária de toda cultura verdadeiramente humana.” (p. 367-368). Resta-me, para concluir, pensar em voz alta com vocês: não privemos nossas crianças da arte, vamos deixá-las fazer arte, porque nunca sabemos o que ainda podemos aprender com elas.

Duas crianças e um adulto diante de um quadro de Dubuffet⁵



Referências

- Carbone, M. (2011). *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture e cinema*. Paris: Vrin.
- Damiano, G. A.; Oliveira, W. C. (2010). Merleau-Ponty e as relações entre corpo, percepção e expressão na infância. In: Damiano et al. (Orgs). *Corporeidade e educação: tecendo sentidos...* São Paulo: Cultura Acadêmica Editora. p. 75-92.
- Deleuze, G. (2007). *Francis Bacon: lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Emiliani, M. D. (1975). La question de la perspective. In: PANOFSKY, Erwin. *La perspective comme forme symbolique*. Paris: Les Éditions Minuit, 1975. p. 7-35.
- Escoubas, E. (s.d). *Alguns temas da estética francesa contemporânea*. p. 219- 232. Texto integral disponível em: http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/alguns_temas_da_estetica_francesa_contemporanea/artigos219232.pdf. Acessado em 20/10/10.
- Escoubas, E. (2005). Investigações fenomenológicas sobre a pintura. *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 112, Dez., p. 163-173.
- Klee, P. (1985). *Théorie de l'art moderne*. Paris: Denoel.
- Mèredieu, F. (2006). *O desenho infantil*. 11ª. Ed. São Paulo: Cultrix.
- Merleau-Ponty, M. (1990). *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos*. Filosofia e linguagem. Tradução Constança M. Cesar. Campinas, São Paulo: Papirus.

⁵ Acervo pessoal.



Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1966). Le doute de Cézanne. In: *Sens et no-sens*. Paris: Gallimard. p. 13-33.

Panofsky, E. (1975). *La perspectiva comme forme symbolique*. Traduction sous la direction de Guy Ballangé. Paris: Minuit.

Patocka, J. (1990). *L'art et le temps*. França: P.O.L. Éditeur.

Van gogh, V. (1997). *Lettres à son frère Théo*. Comprenant un choix de lettres françaises originales et de lettres traduites du hollandais par Georges Philippart. Et précédées d'une notice biographique par Charles Terrasse. Paris: Bernard Grasset. (Les Cahiers Rouges).

Submetido em 29.08.2024 – Primeira Decisão Editorial em 19.02.2025 – Aceito em 13.04.2025



THE VISIBLE AND THE INVISIBLE: GENESIS AND STRUCTURE

10.62506/phs.v6i2.277

O Visível e o Invisível: Gênese e Estrutura

DUANE H. DAVIS*

Lo visible y lo invisible: génesis y estructura

Abstract: Maurice Merleau-Ponty's posthumously published book, *The Visible and the Invisible*, is one of most cited of all his works. The book was edited by Claude Lefort in 1964. It is clear that Merleau-Ponty was engaged in an important new work that was cut short by his untimely death in 1961. The published text of *The Visible and the Invisible* is comprised of a few drafts of chapters and many pages of enigmatic working notes. Despite its incomplete status, it is often heralded as the culmination of Merleau-Ponty's thought. Some see it as the triumphant achievement of his lifelong phenomenological project, while others maintain view it as the inauguration of an important departure therefrom. Rather than endorsing any particular interpretation, here I want to call attention to the important role Lefort played in the presentation of Merleau-Ponty's posthumous work. If not for Lefort's effort in editing and publishing some of Merleau-Ponty's final reflections, contemporary readers would have had no access to Merleau-Ponty's exciting nascent project. However, based upon several years of archival research with Merleau-Ponty's unpublished notes and manuscripts, I argue that Lefort's presentation of Merleau-Ponty's final works is selective and tendentious.

Keywords: Maurice Merleau-Ponty; Claude Lefort; *The Visible and the Invisible*

Resumo: O livro publicado postumamente de Maurice Merleau-Ponty, *O Visível e o Invisível*, é um dos mais citados de todos os seus trabalhos. O livro foi editado por Claude Lefort em 1964. É claro que Merleau-Ponty estava envolvido em um novo trabalho importante que foi interrompido por sua morte prematura em 1961. O texto publicado de *O Visível e o Invisível* é composto por alguns rascunhos de capítulos e muitas páginas de notas de trabalho enigmáticas. Apesar do seu estatuto incompleto, é frequentemente anunciado como o culminar do pensamento de Merleau-Ponty. Alguns vêem-no como a conquista triunfante do seu projecto fenomenológico ao longo da vida, enquanto outros continuam a vê-lo como a inauguração de um importante afastamento desse projecto. Em vez de endossar qualquer interpretação particular, quero aqui chamar a atenção para o importante papel que Lefort desempenhou na apresentação da obra póstuma de Merleau-Ponty. Se não fosse pelo esforço de Lefort na edição e publicação de algumas das reflexões finais de Merleau-Ponty, os leitores contemporâneos não teriam tido acesso ao emocionante projeto nascente de Merleau-Ponty. No entanto, com base em vários anos de pesquisa de arquivo com notas e manuscritos não publicados de Merleau-Ponty, defendo que a apresentação dos trabalhos finais de Merleau-Ponty por Lefort é seletiva e tendenciosa.

Palavras-chave: Maurice Merleau-Ponty; Cláudio Lefort; *O Visível e o Invisível*

Resumen: El libro publicado póstumamente de Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, es uno de los más citados de todas sus obras. El libro fue editado por Claude Lefort en 1964. Está claro que Merleau-Ponty estaba inmerso en una nueva e importante obra que se vio truncada por su prematura muerte en 1961. El texto publicado de *Lo visible y lo invisible* se compone de unos pocos borradores, de capítulos y muchas páginas de enigmáticas notas de trabajo. A pesar de su estatus incompleto, a menudo se lo anuncia como la culminación del pensamiento de Merleau-Ponty. Algunos lo ven como el logro triunfal de su proyecto fenomenológico de toda la vida, mientras que otros mantienen que lo ve como la inauguración de un importante alejamiento del mismo. En lugar de respaldar ninguna interpretación particular, aquí quiero llamar la atención sobre el importante papel que jugó Lefort en la presentación de la obra póstuma de Merleau-Ponty. Si no fuera por el esfuerzo de Lefort al editar y publicar algunas de las reflexiones finales de Merleau-Ponty, los lectores contemporáneos no habrían tenido acceso al apasionante proyecto nascente de Merleau-Ponty. Sin embargo, basándome en varios años de investigación de archivos con notas y manuscritos inéditos de Merleau-Ponty, sostengo que la presentación que hace Lefort de las obras finales de Merleau-Ponty es selectiva y tendenciosa.

Palabras clave: Maurice Merleau-Ponty; Claude Lefort; *Lo visible y lo invisible*

* Professor of Philosophy UNC Asheville, Asheville, NC (USA). E-mail: duane.h.davis@gmail.com.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1942-4909>



“Writing shares a strange feature with painting.
The offspring stand there as if they were alive,
but if anyone asks them anything,
they remain most solemnly silent.
The same is true of written words.” [Plato, *Phaedrus*, 275d]

Maurice Merleau-Ponty's posthumously published book, *The Visible and the Invisible*, is one of most cited of all his works, especially in recent scholarship. The book was edited by Merleau-Ponty's student, ally, and friend, Claude Lefort in 1964. It is clear that Merleau-Ponty was engaged in an important new work that was cut short by his untimely death in 1961. The published text of *The Visible and the Invisible* consists of a few drafts of chapters and many pages of enigmatic working notes. Despite its incomplete status, it is often heralded as the culmination of Merleau-Ponty's thought. Some see it as the triumphant achievement of his lifelong phenomenological project, while others view it as the inauguration of an important departure therefrom. Rather than endorsing any particular interpretation, I want to address the context of the *appearance* of the text in question and to call attention to the important and too often unacknowledged role Lefort played in the presentation of Merleau-Ponty's posthumous work. If not for Lefort's tireless and thankless effort in editing and publishing some of Merleau-Ponty's final reflections, contemporary readers would have had no access to Merleau-Ponty's exciting nascent project. However, based upon several years of archival research with Merleau-Ponty's unpublished notes and manuscripts, Lefort's presentation of Merleau-Ponty's final works is selective and tendentious. Far from offering a corrective or some purportedly definitive account of Merleau-Ponty's later work, I want to reveal that urge to provide such an account as the source of the problem in Lefort's editorial agenda.

Reading Merleau-Ponty's notes and manuscripts is a challenging endeavor. His usual way of developing an idea was to construct an outline and write around it on the page—sometimes sideways, marking out whole passages, and these pages are especially difficult. There are usually many such outline pages as the project takes shape. But once he began writing out prose, after a few pages, there are often relatively few corrections. The words emerge on the autograph pages slightly slanted once he finds his flow. Merleau-Ponty would then edit his first draft, often with a different color pen or a pencil. Sometimes he would go through the draft several times before re-writing it. He continued this process, usually through at least two drafts, and produce a typed version, which he again edited before submitting it for publication.

While Merleau-Ponty was engaged in this process as he was working on *The Visible and the Invisible*, obviously, he was unable to complete it. So, we must look carefully at the context from which this text emerged, keeping in mind that whatever Merleau-Ponty might have produced or might have wanted to produce, he certainly was not aiming to write a posthumous publication. All of this to say that we must not overdetermine these provisional writings (posthumously published or unpublished). It is easy to make this mistake as we hold in our hands *The Visible and the Invisible*: it certainly *looks* like a book, and it lists Merleau-Ponty as the author. It is important that we give credit where credit is due and recognize Claude Lefort for the very difficult and highly speculative editorial work that he accomplished in the realization of this work. This was not Merleau-Ponty's "final word" on the subject (except in the most morbid sense). Nonetheless, it provides some valuable resources for speculation and interpretation which we must keep in mind when trying to understand Merleau-Ponty's later work.¹

The Visible and the Invisible is often referred to as a "published work" dating from this period; but the distinguishing feature for our purposes is that Merleau-Ponty did not complete it, let alone finish editing it. So, we should classify it among the *inédits*.

¹ For our purposes today, let's follow Lefort's organization of the unpublished notes on reserve at the *Bibliothèque nationale de France* and designate 1958 – 1961 as the period of the "later works".



Lefort organized all of the notes and papers on reserve at the *Bibliothèque nationale de France*.² The sorting of the pages into these volumes was done by Lefort rather than by Merleau-Ponty. When these volumes are organized this way, the establishment of the text of *Le visible et l'invisible* appears to be a *fait accompli*, separate and apart from all the other enormous number of notes, outlines, drafts, etc. Yet it is clear upon examination of these notes that the project Merleau-Ponty was embarking upon in the neglected 632 pages that the material Lefort selected for *Le visible et l'invisible* emerges from within the same project.

Lefort selected 103 working notes comprising 109 pages in the French edition of *The Visible and the Invisible*. Obviously, the task of selecting what material to include was a very difficult one, and one that Lefort took very seriously, as he explains in his very brief *Avertissement*.³ Lefort explains that the prose manuscript bears the title *The Visible and the Invisible*, and that it appears to be part of a project that Merleau-Ponty had begun two years prior to his death (1959). He notes that the folder containing the worked-over manuscript was dated from March to June 1959. He also notes that Merleau-Ponty had indicated several possible titles in his working notes. (He does not indicate that some of these notes were from well before 1959.) The titles included “Being and Meaning,” “Genealogy of the True,” and “The Origin of Truth.” Curiously, Lefort omits many other provisional titles, including the title Merleau-Ponty used most often, “Being and World.” Lefort says that “outlines for the work are few and do not agree with one another.” The latter claim is true; but the former is true only if one attends to selected notes. Lefort presents a few representative outlines, although he omits many stricken-through passages and other notes scrawled between lines in the outlines he provides. There are dozens of such outlines dating from 1958—unsurprising, since that was the way Merleau-Ponty often worked.⁴

During 1958-1960, Merleau-Ponty made many working notes and plans that were related to his book project often bearing the titles, *La nature, ou la monde du silence* and *Être et monde*. It is clear that these are early versions of what would later be published as *The Visible and the Invisible*.⁵ He considers various titles of sections that offer insight as descriptions of the direction of his thought: “Être et sens”; “La Généalogie du vrai”; “Le Labyrinthe de l’ontologie”; “La nature ou le monde du silence”; “Le complexe ontologique cartésien”; “l’Ontologie interrogative”; “Problématique d’Être”; “L’Origine de la vérité”; etc. In a working note most likely from 1958, he gives one of many such provisional outlines of the overall work.

- I. *pour l’ontologie à articuler cet mot: la Nature* [For ontology to articulate this word: Nature]
- II. *Les Physiques et l’être brut* [Physics and wild being]
- III *La vie et l’être brut* [Life and wild being]
- IV. *Le corps humain et l’être brut* [The human body and wild being]
- V. *Physis et logos*⁶

Lefort claims that Merleau-Ponty had abandoned the provisional title *Being and World*—even for a section title. Yet even as late as May 1960 he presented the overall title of the project to be “*Être et monde*.”⁷ The materials in these unpublished notes are a series of plans under development, all of which Merleau-Ponty seemed to regard as merely introductory. One can see this even in some of the more developed and worked-over extended passages.⁸

Lefort does not address why he chose to exclude all of the material from Volume VI and Volume VIII. Again, it is abundantly clear that these notes are directly related to the project. Lefort did address why he did not elect to publish all of the working notes from Vol VII. “It was neither possible nor desirable to publish all of them. Their mass would have overshadowed the text, and moreover a good number of them could not be usefully retained either because they were too elliptical or because they had no direct bearing on the subject of the research.”⁹

2 Vol. IV *Préface de Signes* (including drafts and notes), 67 pp.; Vol. V *L’Oeil et Esprit* (including drafts and notes) 174 pp.; Vol VI, *Projets de livre 1958-1960*, 264 pp.; Vol. VII, *Le visible et l’Invisible*, 204 pp. (including dozens of notes Lefort did not include); Vol VIII *Livre en Projet, 1958-1960 II, Notes de Travail*, 368pp. There are also volumes devoted to Merleau-Ponty’s courses at the Collège de France from this period. Merleau-Ponty wrote out voluminous notes in preparation for his lectures. Apparently, these were only for preparation, since witnesses confirm that he usually went to the podium with a single sheet of notes. These detailed course notes have been transcribed and published in two books: *La Nature: courses from 1956-1960* (published 1995); and *Notes de cours: courses from 1959-1961* (published 1996). These courses often overlap with the notes in the other volumes. For reasons of brevity, we will not be considering these course notes here.

3 VI, pp. p-14. Lefort’s preface appears in the English translation as an “editorial note,” pp. xxxiv – xxxix. One should note that the word *avertissement* literally means “warning.”

4 One important question to consider here is whether *The Visible and the Invisible* is a section from a much larger work provisionally titled *Being and World*, or vice-versa. In fact, there are multiple outlines indicating that Merleau-Ponty considered both plans. To the best of my knowledge, there is nothing to indicate that he had resolved the matter.

5 Indeed, there are many passages from these projects that appear word for word in the material published as *The Visible and the Invisible*.

6 Maurice Merleau-Ponty, Vol. VI, *Projets de 1958-1960*, p.125.

7 Emmanuel de Saint Aubert has argued that Merleau-Ponty eventually separated the two projects, neither of which would be completed. Cf. his monumental works, *Être et chair: Du corps au désir l’habilitation ontologique de la chair*, Vrin, Paris, 2013; and *Être Et Chair II: L’épreuve Perceptive De L’être: Avancées Ultimes De La Phénoménologie De Merleau-ponty*, Vrin, Paris, 2021.

8 For example, there are two such indicative passages in the fourth chapter of *The Visible and the Invisible*. “It is too soon now to clarify this surpassing-in-place [*ce dépassement sur place*].” Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l’invisible*, Gallimard, 1964, p.200. It seems consistent with other working notes from this period that he planned to produce this clarification at length in some later section of the project. Likewise, two pages later, he writes, “We shall have to follow more closely this passage from the mute world to the speaking world. For now, we can only indicate that one can speak neither of the destruction nor the conservation of silence...” (p.202).

9 VI p.13/p.xxxviii.



Please note that I am not implying that Claude Lefort was deliberately contriving to present Merleau-Ponty's work through his own hermeneutic framework. What I am saying is that he could not have avoided doing so; nor could anyone who would undertake such a selective and interpretive project. I had the honor of asking him about that many years ago. I asked him, "Professor Lefort, how did you come to select the working notes you included in *Le visible et l'invisible* from among the hundreds of others?" He responded, "I tried to select the notes which best indicated the direction of his emerging project." I paused and inquired, "Professor Lefort, how did you determine which notes best reflected the direction of his emerging project?" He replied, "I selected the notes that best showed the most important new concepts of his project." I paused, and, *on le sait*, I asked, "But Professor Lefort, how did you determine which were the most important new concepts of his project?" He paused. He asked me, "You have examined these notes?" I affirmed that I had. He said, "Then you know that some of them are very difficult to read." And here I have to report the French: I smiled and said, *Professeur Lefort, je pense que le vrai titre de ce livre est Le lisible et le illisible!* [Professor Lefort, I think that the real title of this book is *The Legible and the Illegible!*] He laughed and slapped me on the shoulder.

It was a charming moment shared with the great scholar; but it also reveals a serious hermeneutic difficulty with the project. It was already apparent in the passage quoted above from the preface where Lefort explained that many notes were not relevant to the research topic. We must keep in mind that the research topic was determined by Lefort. In short, Lefort's principle excluded most working notes from Volume VII, but also all the hundreds of pages of notes in Volumes VI and VIII.

One important manifestation of Lefort's strategy is the foregrounding of the notions of flesh [*chair*] and reversibility [*réversibilité*] and the downplaying of the notion of divergence [*écart*]. Certainly, the notions of flesh and reversibility loom large in the fourth chapter, *The Intertwining—The Chiasm*. That chapter proclaims flesh to be "an ultimate [*dernière*] notion" and concludes by proclaiming reversibility to be "the ultimate truth."¹⁰ Such proclamations encouraged Lefort to select almost every working note that included these terms—in accord with selecting the notes that featured the concepts germane to what he determined to be "the new direction of Merleau-Ponty's thought." However, the notion of *écart* figured into the project from the beginning. Throughout the working notes in all three volumes, Merleau-Ponty marks his newest radicalization of phenomenology through his use of *écart* to feature difference within intentionality. Whereas reversibility and flesh appear late in the process, *écart* is the central unifying concept of the entirety of the *inédits*.

For example, in an excluded working note from June 1959 titled "Transcendence and Cogito," Merleau-Ponty wrote, that to think oneself is *écart*: "any adhesion of the 'ego' is a divergence from the 'ego' by rapport with the 'ego', and 'knows the ego' as outside of it, preconstituted."¹¹ He describes the cogito as "autocritique" and writes of the cogito revealing the ego as "an invariant term for an inductive *residue*."¹² Earlier in two notes from 1958 Merleau-Ponty clearly connects *écart* with his new ontological account of wild being and its transformation of negation and of nothingness. He writes, "Wild knowledge is not annihilation, but divergence [*écart*]." In this same note, he also describes his project as "intra-ontological" here owing to *écart*.¹³ Likewise, a few pages later, he writes, "nothingness=not nothing, but *écart*."¹⁴

The unrepresentative over-emphasis of reversibility and flesh without due diligence for *écart* results in framing Merleau-Ponty's project as flirting with monism. For all the discussion of reversibility as an ontological parity or a kinship, Merleau-Ponty constantly emphasizes that there is no reversibility without *écart*. This is manifest in his choice of terms that emphasize the differentiation, fission, divergence, dissonance, encroachment, dehiscence, and detachment among things. Merleau-Ponty speaks of reversibility as something of a transcendence, as a "propagation" of exchanges among bodies, but he explicitly describes this in terms of differentiation: "and this by virtue of the fundamental fission or segregation of the sentient and the sensible..."¹⁵ But such passages can be overshadowed by Lefort's editorial strategies.

There are many passages in *The Visible and the Invisible* which foreground *écart*, but Lefort's selection of the working notes and his organization of the volumes give an unrepresentative emphasis on reversibility and flesh. I am only claiming that Merleau-Ponty is less consistent in these matters when we consider the larger context of the later work. To put the matter forcefully, Lefort's editorial strategies presuppose a unified *sens* of the project of the later works that downplays the vast majority of the working notes and foists that *sens* upon the text.

Lefort's postface is reverential and brilliant throughout. It dwells poignantly on Merleau-Ponty's death and the ordeal of trying to make sense of the incomplete text in his absence. Lefort describes the manuscript as a *phenomenon* and as a *gift*. I would like to dwell upon these beautiful metaphors as we consider not only Lefort's predicament, but the hermeneutic problems we encounter regarding the text today in spite of Lefort's best efforts.

10 VI, pp. 185 & 204 / pp.140 & 155.

11 Vol. VI, p.209.

12 Vol. VI, pp. 209 & 209 bis.

13 Vol. VI, p.149.

14 Vol VI., p.154.

15 VI, p.188 / p.143.



Lefort situates his account of making sense of the *The Visible and the Invisible* as a *phenomenon* in terms of Merleau-Ponty's account of writing and reading. The text *appears*. As with any phenomenon, no complete reduction is possible as we try to determine its meaning. Lefort says that this incomplete text brutally confronts us with the essential ambiguity of any text.¹⁶ He repeatedly marks the sad occasion of Merleau-Ponty's death as a hermeneutic turning point. Now that the author is absent, we lack his authority. Now we must read the text without recourse to Merleau-Ponty's responses. Now we must read Merleau-Ponty's works as classics—alongside any other philosophical *oeuvre*. We can't ignore the void at the center of the surviving text.¹⁷ It's not only that the manuscript is incomplete; it calls us to inscribe as we read this work.¹⁸ These pages and the enigmatic working notes call us to complete their thoughts the way we do with intimate friends as a *Vorhabe*—but now in the most intimate absence.

Yet one wonders what has changed with the occasion of Merleau-Ponty's death with regard to the hermeneutic situation. Lefort wisely points out that Merleau-Ponty's accounts of language, writing, and reading preclude any final determination of the meaning of any text. There is an essential ambiguity of any *sens*. The best-founded interpretations do not exhaust the meaning of a text.¹⁹ The more knowledge we have of a text, the more it beckons thinking. Yet I fear that Lefort's hermeneutic modesty becomes hermeneutic license. Merleau-Ponty's death occasions a lack of authority that no author ever held, by Merleau-Ponty's account. Lefort says the meaning the text will have to "the reader," assuming some univocity of meaning on future readers' parts. Lefort uses the complementary illusions of the sovereignty of author and reader to justify a hegemonic frame of meaning for the later works of Merleau-Ponty.

Similarly, Lefort portrays the text as a *gift*. One might think that a gift is only a gift if it is given freely. But, Lefort states, in this case, the gift of the text lacks the sovereignty of its author.²⁰ The text enigmatically calls us to make sense of it, lacking the *sens* provided by its author. Lefort unsurprisingly calls our attention to the death of the author, but not in the post-structuralist sense. Merleau-Ponty's death takes on a sacrificial tone in the postface. The grace provided by Merleau-Ponty's death allows us to recognize the essential meaning of his later works. That gift is the "ultimate truth," reversibility. Reversibility "names the sense of Merleau-Ponty's enterprise."²¹ Lefort states that reversibility is the ultimate truth not in the sense of a destination, but in the sense of an "ontological necessity" of interrogation. I fear that he uses this as hermeneutic license to assign an ultimate *sens* to *The Visible and the Invisible* and indeed to all of Merleau-Ponty's later work.

The hermeneutic situation is even worse in the English version of *The Visible and the Invisible*. Lefort's postface, placed in the original French edition to be read after the text, appears first as an "Editor's Introduction." His *Avertissement*, or short preface, is included immediately after that as a section labeled "Editorial Note." This is followed by a Translator's Introduction, by Alphonso Lingis. He follows Lefort's lead, by overdetermining the text, emphasizing the flesh over *écart*.²² Lingis shows his organizing principle, which echoes Lefort's principle of selecting the included working notes. "[But] one extraordinary constructive chapter—that entitled "The Intertwining, the Chiasm"—introduces *the new concepts...*"²³ And these concepts are the ones that explore "the metaphysical structure of our flesh."²⁴ The reader is confronted with 45 pages showing how the text is to be read before a single word of Merleau-Ponty's appears.

In both French and English editions, the methodology and framing are hermeneutically suspect, manifest in an unrepresentative over emphasis of reversibility and flesh at the expense of *écart*.

I agree with Lefort's instance that we must not dismiss *The Visible and the Invisible* simply because it is incomplete. But we must not compound the error of dismissing a text because it is incomplete with the error of regarding its meaning as a *fait accompli*. Undoubtedly, there is a treasure trove of materials in *The Visible and the Invisible* that is of great value when working *à partir de* Merleau-Ponty. But if we have learned anything from Plato, it is that we do not need to know the right answer to recognize what is wrong. If we should demand an ultimate consistent meaning of the project it represents, *The Visible and the Invisible* must remain most solemnly silent before us.

16 VI, pp. 343-4.

17 VI, p. 350.

18 VI, p.344. This is an important anticipation of Derrida's claim that all reading is writing.

19 VI, p.341.

20 VI, p.343.

21 VI, p.357.

22 Indeed, Lingis never consulted Merleau-Ponty's notes and relied entirely upon Lefort's manuscript.

23 VI English, p.xl.

24 VI English, p.xl.



References

Plato (1995). *Phaedrus*. Trad. A. Nehamas & P. Woodruff. Indianapolis: Hackett.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible*. Trad. A. Lingis. Evanston: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1964). unpublished notes on reserve at the *Bibliothèque Nationale de France*

Vol. IV *Préface de Signes*

Vol. V *L'Oeil et Esprit*

Vol VI, *Projets de livre 1958-1960*

Vol.VII, *Le visible et l'Invisible*

Vol VIII *Livre en Projet, 1958-1960 II, Notes de Travail*

Saint Aubert, E. (2013). *Être et chair: du corps au désir l'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin.

Saint Aubert, E. (2021). *Etre et chair II: l'épreuve perceptive de l'être: avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.

Recebido em 26.11.2024 – Aceito em 13.04.2025



CORPO E ALMA* **

10.62506/phs.v6i2.263

[65] Ilustríssima congregação!

Com jubilosa satisfação, cumprimento a todos os membros, vindos de todos os lugares e aqui reunidos para o Terceiro Congresso Internacional de Psicólogos, que tenho a honra de abrir com essas palavras. Dado que a história prévia de nosso encontro não deve ser suficientemente conhecida por muitos participantes, quero lançar um breve olhar retrospectivo às conferências dos dois primeiros congressos, o que se configura também, automaticamente, como uma caracterização das proposições metódicas fundamentais da Psicologia mais recente.

O Primeiro Congresso Internacional de Psicólogos, que ocorreu em Paris, em 1889, sob a presidência do Sr. Ribot, trouxe o título “de Psicologia Fisiológica”. Sua ocorrência se deveu principalmente à atividade enérgica do Sr. Ribot e ao trabalho conjunto das “sociedades psicológicas”, que se constituíram nas capitais de diferentes países [66] principalmente para o estudo de fenômenos hipnóticos e alucinações telepáticas. Tais problemas constavam também, junto à questão da hereditariedade, em primeiro plano nas conferências.

O Segundo Congresso, em Londres, em 1892, trouxe, de acordo com uma determinação já encontrada em Paris, o título “de Psicologia Experimental” — ainda que, como destacou o Sr. Sidgwick, o presidente deste congresso, o adjetivo “experimental” devesse ser entendido apenas no sentido geral de pesquisa que repousa sobre observação metódica, indutiva e desmembramento dos fatos. As preleções e conferências do Segundo Congresso já se relacionavam com um círculo consideravelmente mais amplo de objetos, mesmo que os vestígios da origem destes empreendimentos estivessem ainda estampados neles.

Do mesmo modo, o programa de nosso Terceiro Congresso aparece-nos mais desenvolvido, compreendendo uma — eu quase quereria dizer intimidadora —, mas, em verdade, altamente satisfatória diversidade de preleções. Perante este programa também não se terá a sensação de que ele tenha sido compilado de maneira homogênea ou que o número de preleções sobre as matérias individuais corresponda sempre, com precisão, à sua importância científica. A compilação não foi feita por [67] ninguém, mas se fez por si própria e pode, nessa medida, ser considerada como uma expressão dos interesses factualmente dominantes no tempo atual ou, pelo menos — que eu diga mais precisamente —, como expressão dos interesses que podem esperar de um congresso sustento e satisfação.

Nós consideramos desde o início a pergunta sobre como e onde, em especial perante o assim chamado ocultismo, deveria ser estabelecido o limite das preleções admissíveis, i.e., daquelas que permitem esperar uma discussão frutuosa neste lugar. Mas, entre as preleções realmente submetidas, poderiam cair no escopo dessa pergunta apenas aquelas sobre telepatia: e aqui pareceu-nos o correto, por conta da reconhecida posição científica dos apresentadores, admitir sem receios essas poucas preleções. Mesmo que eu tenha muitas dúvidas sobre se, no tempo atual — dado que os físicos eliminaram os efeitos de longa distância¹ de suas considerações — a doutrina dos efeitos psíquicos de longa distância pode contar com um humor receptivo, ainda assim, cabe aos adeptos da Filosofia da experiência (*Erfahrungsphilosophie*) não julgar sobre isso *a priori* e não se defrontarem com pesquisadores respeitáveis através do silêncio, mas sim do escrutínio de seus argumentos.

Ao mesmo tempo, foi providenciada também para esse Terceiro Congresso uma alteração do título, na medida em que o designamos, de modo curto, como “Congresso de Psicologia”. [68] O estímulo para isso veio do seio do próprio comitê local. Para mim, a princípio, o adjetivo “experimental” parecia, de todo modo, útil perante certos direcionamentos que meramente discursam com prolixidade e deduzem abstratamente, que não morreram ainda por completo na Alemanha. Pois é a minha convicção que o experimento psicológico, no sentido mais estrito e próprio, tal como foi praticado até então, sobretudo nos domínios das percepções sensíveis e reações motoras — a despeito de seus resultados objetivos, que o leigo superestima com mais

Carl Stumpf¹

¹ Discurso de abertura do Congresso Internacional de Psicologia Munique, 4 de Agosto de 1896. Originalmente publicado em: Stumpf, C. (1910) *Philosophische Reden und Vorträge*. (pp. 65-93) Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth. [N.T] Para verter o texto com maior fidelidade e evitar uma não rara uniformização destes termos, opto pela tradução de *Seele* por “alma”, *Geist* por “espírito” e *Psychisches* por “psíquico”. Por óbvio, adjetivos derivados destes substantivos acompanham a mesma decisão — i.e., *seelisch*, “anímico”; *geistig*, “espiritual”; *psychisch*, “psíquico”. Algumas soluções menores para passagens mais complicadas foram obtidas em cotejo com uma versão francesa do discurso, publicada no mesmo ano de 1896, em *La Revue Scientifique*. Em que pese ser essa versão uma espécie de resumo / rearranjo simplificado do original alemão, ela preserva muitas seções do original com fidelidade, tendo permitido justamente nestas o cotejo citado.

* Texto original “Leib und Seele” (pp. 65-93), publicado em *Philosophische Reden und Vorträge*, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1910.

** Tradução de Flávio Vieira Curvello (Departamento de Filosofia, Universidade Federal da Bahia). Email: filo.fvc@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9072-4472>. Tradução integral a partir do original, cotejo com a versão francesa referida, escrita de aparato crítico sob o formato de notas de rodapé, escrita de observações sobre critérios de tradução também em notas de rodapé.

¹ [N.T] Opto aqui por traduzir o termo técnico físico *Fernwirkung* pela expressão também técnica “efeito de longa distância”. Isso já assinala a opção geral por se traduzir *Wirkung* por “efeito”, o que orientará as traduções de *gemeinsame Wirkung* por “efeito comum”; *aufeinanderwirken* por “ter efeito um sobre o outro”; *Mitwirkung* por “efeito concorrente”; e *Zusammenwirken* por “efeito conjunto”. Exceção será feita apenas a *Wechselwirkung*, que significa literalmente “efeito recíproco”, mas conta já com uma tradução prioritária, mais consolidada, por “interação”.



facilidade que o instruído —, possui um valor eminente para a instrução do pensamento psicológico, presumindo-se que o pensamento se conecte com a prática. Quem, de tal maneira, conheceu o enredamento extraordinário de fatores que jaz em uma só questão do domínio sensorial, não apenas se guardará de julgar sobre questões de experimento sem ter um conhecimento próprio e preciso das circunstâncias, mas também estará protegido da confiança exagerada, do manuseio sumário, das generalizações apressadas nos domínios ainda mais obscuros e intrincados da vida anímica (*Seelenleben*).

Não obstante, o desejo do comitê não deixou que se perdesse a sua justificação. Dizíamos a nós mesmos que a imprescindibilidade do experimento já é, a este tempo, admitida quase em geral e que [69] hoje tratar-se-ia muito mais de evitar a aparência da unilateralidade e promover o trabalho conjunto de todas as direções para as quais é cara a construção de uma Psicologia científica.

De fato, por quantos lados e por quantos caminhos não tenta o nosso tempo penetrar no mistério da vida anímica! Vemos o etnólogo e o linguista, o jurista, o sociólogo e o historiador, o gnosílogo, o esteta, o pedagogo não menos no trabalho do que o anatomista, o zoólogo, o fisiólogo, o patologista e o psiquiatra. Entre os psicólogos de formação, um dá ênfase à mera auto-observação (*Selbstbeobachtung*), o outro à observação comparada do desenvolvimento animal e infantil, o terceiro ao experimento, mesmo que também em conexão com a auto-observação. Um avança através da análise (*Zergliederung*) meramente descritiva até os elementos mais finos, o outro busca explicações por meio de uma mecânica fisiológica ou psicológica engenhosamente concebida. Quase todos tendem a tomar o seu caminho como único ou o mais destacadamente produtivo, até que a prática lhe mostre que ele não pode prescindir dos demais.²

O singelo título “Congresso de Psicologia” deveria sugerir que são bem-vindos todos aqueles que [70] abordem ou relatem, de uma forma instrutiva para o estudo psicológico, sobre quaisquer fatos que estejam em relação com a Psicologia.

Assim, nosso congresso efetivamente se tornou, ao mesmo tempo, um tipo de conclave para os representantes de todas as ciências que margeiam a Psicologia. Se alguém objeta, então, que ele não deveria mais, de modo algum, ser chamado de um congresso psicológico, mas sim, em vez disso, de um congresso médico-psicológico, então lhe concedemos esse divertimento. A questão principal permanece sendo a de que aprendamos tanto quanto possível uns dos outros e a de que isso ocorrerá preferencialmente deste modo, do que se apenas psicólogos de formação se sentassem aqui.

Uma convicção metódica une, contudo, todos os adeptos e amigos da mais recente Psicologia: o peso decisivo que atribuímos à proliferação e ao refinamento de nossos conhecimentos factuais. Como refinamento, considero sobretudo o tratamento quantitativo. Onde já se contentaram com indicações quantitativas indeterminadas, como, e.g., que uma peculiaridade da sensação, uma direção da associação de ideias, do sentir ou querer ocorra “raramente, frequentemente, habitualmente, quase sem exceção”; que um desempenho da memória se suceda “com impressionante segurança”; que um certo afeto aumente a frequência do pulso ou mova o sangue para a cabeça — aí queremos, agora, contar e medir, tanto quanto [71] é possível. Apenas por meio disso podem ser evitadas as ilusões às quais está sujeita a mera estimativa, baseada no olhar panorâmico, superficial. E mesmo que a mensuração tenha os seus limites, a quantificação, pelo menos, é possível em todo lugar. Toda função espiritual (*geistige Funktion*), mesmo a mais sublime, pode ser submetida à consideração estatística. Não se pode negar que aí também, ocasionalmente, aparece a assim chamada “doença estatística”, na qual alguma mensuração ou quantificação conduzida com impecável exatidão é indiferente ou, de fora a fora, sem sentido para o conhecimento da coisa, e na qual tanto o instrumento quanto o seu usuário³ parecem expulsar o espírito das ciências do espírito. Mas não vamos deixar novamente, em prol dos lados sombrios, que se perca o ganho que trouxe à nossa sociedade o penetrar em uma forma de pensar, no melhor e mais saudável sentido, *positivista*.⁴

Uma vez que citei, assim, os mais gerais princípios metódicos que nos unem, a despeito de algumas divergências no particular, quero agora também dar expressão às convicções objetivas mais gerais: e a quais outras questões poderiam elas se referir senão à *relação entre alma e corpo* (*Leib*)⁵, entre o psíquico e o físico? Aí culmina, efetivamente, o esforço de toda época que obtenha um posicionamento mais satisfatório perante tal questão, decisiva para toda a visão de mundo (*Weltanschauung*).

[72] Se estamos, então, todos de acordo sobre a relação com o domínio físico atravessar a nossa vida anímica inteira e se progredimos, dia após dia, no conhecimento dos detalhes dessa relação, então será pouco possível encontrar uma fórmula mais precisa, na qual possam se expressar nossas intuições gerais sobre a natureza dessa relação. E, assim, enquanto retrato o desenvolvimento das ideias nos últimos decênios, não

2 [N.T] Podemos encontrar na *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, de Brentano, observações valiosas sobre essa diversidade metodológica da Psicologia (PES, I.2, §§ 4-7, pp. 42-52), bem como discussões específicas sobre o problema da auto-observação (PES, I.2, § 2, pp. 35-36).

3 [N.T] Stumpf escreve, a rigor, “*Kärner und Krämer*”, i.e. a “carroça” e o “condutor que transporta algo nela”. Opto por verter apenas o sentido da expressão, em prol da legibilidade.

4 [N.T] A Escola de Brentano já expressou de diversos modos a sua peculiar relação de inspiração, mas também contrariedade com o positivismo. Em Brentano, e.g., encontramos o ensaio da *Chilianeum, Auguste Comte und die positive Philosophie* (1869), os manuscritos homônimos do espólio compilados em *Geschichte der Philosophie der Neuzeit* (1987, pp. 246-294) e diferentes passagens da *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (PES, I.2, §§ 2-3, pp. 39-43, § 7, p. 54; I.3, § 5, pp. 60-62, § 6, p. 69, entre outras). Já em Husserl, encontramos a curiosa reivindicação sobre serem fenomenólogos os verdadeiros positivistas (Hua III/1, § 20, p. 41).

5 [N.T] Como a tradição fenomenológica saberá reconhecer e enfatizar, a noção de *Leib* indica “corpo” no sentido de um “corpo vivo”, ao passo que a noção de *Körper* indica “corpo” no sentido de “mero corpo”, “mera coisa física” (cf. e.g. Fischer & Wehrle, 2010, p. 188).



vou me abster da crítica e, mesmo que negligencie as funções da embocadura, não poderei reprimir uma nota própria.⁶

O fundador da Psicofísica, o honorável Fechner, dedicou toda a força de seu gênio, de seu profundo ânimo e brilhante dom de escritor a fomentar o êxito de uma perspectiva monista, de acordo com a qual processos espirituais e corporais são apenas dois lados de um só e mesmo processo; corpo e alma, apenas o modo de aparecimento (*Erscheinungsweise*) externo e interno de um só e mesmo ente existente (*Wesen*). Fechner recebeu essa doutrina da Filosofia especulativa, idealista. Como ele mesmo diz, ele “caiu originalmente, com toda a sua Filosofia, do mesmo tronco que Schelling.” Antes disso, Spinoza já havia, sabidamente, enunciado o monismo em um sentido similar.

Mas infelizmente, como tudo no mundo, também essa teoria de dois lados tem os seus dois lados: ela é [73] grandiosa, poética, atraente — mas obscura. A natureza heterogênea do físico e do psíquico não pode ser enfatizada com mais precisão do que ocorre aqui: o lado físico é extenso ou, pelo menos, subordinado às leis da Geometria e da Física matemática; o lado espiritual é inextenso, imensurável de acordo com comprimento, largura e profundidade, incalculável de acordo com massa e velocidade. O que deve querer dizer, então, que um represente apenas o lado avesso ou o lado de dentro do outro, ninguém ainda soube explicar de outro modo que não através de alegorias — como espelhamento, curvatura côncava e convexa de uma superfície etc. —, que, em geral, repousam propriamente sobre uma perspectiva dualista (pode-se, e.g., falar sobre côncavo e convexo apenas em relação a duas partes realmente diferentes do espaço, a partir das quais a superfície é considerada). Também uma substância unitária, que deva se “expressar” em ambos os atributos, do físico e do psíquico, nada é além de uma palavra, que só expressa a necessidade de se esquivar do dualismo, sem, no entanto, verdadeiramente fazer a ponte sobre o abismo que há para o nosso entendimento.

Podemos, contudo, falar ainda em outro sentido de diferentes “lados” de um estado ou processo em si unitário, no qual distinções espaciais não constituem o fundamento, como nas expressões “lado avesso” [74] ou “lado de dentro e lado de fora”: quando nós, e.g., distinguimos (*auseinanderhalten*) em uma sensação a sua qualidade e sua força ou, em um movimento, a sua direção e velocidade, mesmo que esses assim chamados “momentos” ou “lados” não existam por si e não possam ser representados por si.⁷

Se empregamos esse conceito em nosso caso, então o físico e o psíquico seriam, de acordo com isso, apenas abstrações, das quais cada uma descreveria o processo real e unitário apenas de maneira incompleta, como quando descrevemos um movimento apenas de acordo com a sua direção.

Já essa consequência não deveria corresponder nem à opinião dos nossos monistas, nem aos fatos. Antes de qualquer outra coisa, no entanto, o conceito estaria na mais clara contradição justo com a intuição que para o monista vale como a mais fundamental: a saber, a de que o corporal e o espiritual seguem, de fora a fora, em paralelo. Pois nós distinguimos a direção e a velocidade em um movimento apenas porque e na medida em que o movimento pode se alterar de acordo com a sua velocidade, sem, ao mesmo tempo, alterar a sua direção, e vice-versa. Do mesmo modo, não distinguiríamos a qualidade e a intensidade em uma sensação se elas não se apresentassem, pelo menos em algum grau, como *independentemente* alteráveis. Assim, precisamente [75] aquilo que deve ser constatado e trazido à mais resoluta expressão através da afirmação de que se trata apenas de lados diferentes de um processo, o paralelismo inviolável das alterações — precisamente isso é *negado* quando falamos de lados nesse sentido. E, ainda assim, este é o único conceito da experiência, além da inteiramente inaplicável significação espacial, que pode ser trazido para cá para auxiliar que a mera palavra se torne um efetivo *conceito*.

Agora, pode-se desistir, em geral, tanto das formulações ou alegorias preferidas de Fechner quanto da expressão abstrata e do conceito de “dois lados”, bem como de se considerar o segredo dessa conexão como insolúvel, mas se preservar, ainda assim, a doutrina de Fechner segundo a qual os processos em ambos os domínios *seguem continuamente em paralelo, sem jamais ter efeitos um sobre o outro ou se unirem em um efeito comum (zu gemeinsamer Wirkung)*.

A interação (*Wechselwirkung*), assim ouvimos, seria excluída pela natureza heterogênea dos processos. Além disso, os movimentos automáticos e orientados que o organismo realizaria a partir de forças puramente físicas mostrariam exatamente os mesmos desempenhos que foram atribuídos às atividades do espírito (*Seele-tätigkeiten*). Por fim, a lei da conservação da energia⁸ pressuporia que o movimento sempre produz apenas movimento e é produzido apenas por movimento.

[76] Agora, de acordo com isso, cada um dos dois mundos corre como se o outro não existisse. Em especial o mundo psíquico é inteiramente sem influência, irrelevante para o curso e o desenvolvimento do físico.

6 [N.T.] Stumpf emprega aqui termos técnicos de música como analogia: *Sprachrohr* consiste na peça chamada “embocadura” e que existe em instrumentos de sopro; *Ton*, presente no termo *Eigenton*, significa, entre outras coisas, “nota” musical. Ele quer basicamente dizer que deixará de lado a “embocadura” — sua posição formal de mero responsável pela abertura de um evento — e oferecerá uma “nota própria” — um posicionamento seu sobre o assunto retratado. Sobre a profunda relação de Stumpf com a música, cf. sua *Selbstdarstellung* (1924, p. 206) e *Anfänge der Musik* (1909).

7 [N.T.] Stumpf menciona aqui uma de suas teses mereológicas fundamentais, expressa já em *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* (1873, §§ 5-6, pp. 106-141) — cf. também *Selbstdarstellung*, p. 244; Spiegelberg, 1965, p. 62. Para um olhar sobre outras expressões destas ideias na Escola de Brentano, cf. Brentano (PES, II.4, § 1, pp. 204-206; DP, I.2, §§ 3-8, pp. 13-14) e Husserl (Hua XIX, 3.LU, §§ 1-13, pp. 229-266).

8 [N.T.] A lei em questão foi definida por Hermann von Helmholtz, em seu ensaio *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittlungen der Physik*, de 1854: “[...] a totalidade da natureza possui uma reserva de força capaz de produzir efeitos [...] que não pode ser nem aumentada, nem reduzida de maneira alguma”; por conseguinte, “[...] a quantidade de força capaz de produzir efeitos [...] na natureza inorgânica é tão eterna e inalterável quanto a quantidade de matéria.” (1903, p. 65)



Os organismos vivem e agem, os seres humanos fundam estados, escrevem poesia, oferecem mesmo congressos de Psicologia, movidos por forças físicas, como se nenhum pensamento, sentimento ou vontade existisse.

Não resta nenhuma dúvida de que a mais rigorosa consequência seja esta — fomos, afinal, conduzidos a pensar de maneira generalizada o caso dos movimentos que ocorrem automaticamente, sem consciência. Deparamo-nos, assim, com explicações análogas onde quer que estejamos. Quem não reconhece as consequências, encontra-se já em um ponto de vista intermediário, como o que buscamos caracterizar na sequência.

Mais especificamente, duas formas da doutrina do paralelismo foram desenvolvidas. De acordo com uma, apenas o físico se mantém conectado por vias causais, enquanto a série psíquica, em si, não possui nenhuma causalidade — tampouco quanto sombras e imagens especulares têm efeito umas sobre as outras (*au-feinanderwirken*). E, uma vez que só aquilo que tem efeitos merece o nome de efetivo (*des Wirklichen*), então, de acordo com essa perspectiva, para se falar com as palavras de um de seus representantes, “a consciência, propriamente, não é nada em si mesma”. De acordo com a outra visão, também o psíquico compõe uma [77] série de desenvolvimento ininterrupta e causalmente conectada, na qual, portanto, também sensações surgem de estados psíquicos pretéritos e os atos de vontade referentes às ações externas têm de ter, antes, efeitos internos do que externos — de modo geral, a cadeia da vida psíquica tem de ser pensada como prolongada, a partir de cada ponto, em sentido progressivo ou regressivo, sem lacunas, até o infinito.

Não quero adentrar nas dificuldades em que se enredam, em especial, cada uma dessas duas formas.⁹ No insólito empreendimento da teoria das sombras — negar a causalidade justamente ao domínio de cujos aparecimentos haurimos o conceito de causalidade e reconhecê-la exclusivamente no domínio em que a causalidade jamais pode ser *percebida*, mas sempre apenas *pressuposta*. No grande auto-engano dos panpsiquistas, como se o enigma da conexão do físico com o psíquico se tornasse menor através de sua extensão a todo o mundo e como se ainda possuíssem algum sentido as palavras sensação e vontade, empregadas na suposta e inteiramente inconsciente vida anímica da matéria inorgânica. Na estranha pergunta sobre qual é, propriamente, o efeito da decisão voluntária sobre o movimento corporal, senão o movimento, e qual é, então, propriamente, a causa da sensação, se não a [78] excitação nervosa. No fracasso de todas as tentativas até então, mesmo de maneira puramente hipotética, de se construir os processos físicos paralelos aos processos intelectuais de uma forma crível e não imediatamente contraditória perante os fatos psíquicos observados.

Mas eu posso encontrar na doutrina do paralelismo, em geral, em vez do louvado monismo, apenas um *dualismo*, tão impactante como ele jamais surgiu. A heterogeneidade dos domínios é preservada, mas a interação (*Wechselwirkung*) negada; não se fala mais da substância unitária que, de todo modo, foi apenas um recurso ilusório, e, assim, o seguir em paralelo dos dois mundos parece mais inapreensível do que, até mesmo, na descreditada doutrina de Geulincx e Malebranche. Mesmo que nunca se possa aniquilar uma teoria com uma palavra de impacto, como “dualismo”, é permitida retribuição àqueles que a empregaram de modo equivocado e injusto como arma. E justamente isso me parece ocorrer da parte de tantos que se chamam com ênfase de “monistas”.

Até à coisa mesma¹⁰ devemos conduzir a questão sobre se a consequência da investigação da natureza, em especial da doutrina da evolução — mesmo que tenhamos de deixar a Filosofia de lado —, não obriga a se apreender o mundo em todas as suas partes como um todo causalmente conectado, no qual tudo o que é efetivo (*jedes Wirkliche*) [79] desempenha o seu trabalho e não é excluído da interação (*Wechselwirkung*) geral; e — se todos hão de responder afirmativamente a isso — a outra pergunta sobre se são tão prementes, como parecem a muitos, os fundamentos de acordo com os quais todo o mundo do psíquico deve ser excluído da efetividade neste sentido ou da interação geral.

A heterogeneidade não deixará valer, após as investigações de Hume, nenhuma introvisão mais como um argumento sério. Causa e efeito não precisam ser de mesmo tipo. Apenas a experiência pode ensinar quais fatores pertencem uns aos outros como causa e efeito. Pelo menos, deveria objetar à interação do heterogêneo aquele que ensina a sua unidade substancial: pois a ligação substancial dos dois mundos deve, sim, ser uma ainda mais intrínseca do que a meramente causal.

Os movimentos automáticos apenas provam o que já sabemos de outro modo — que o mesmo efeito pode decorrer de diferentes combinações de condições. As condições têm, também em consequência da doutrina do paralelismo, de ser diferentes para os movimentos executados *com* e *sem* consciência. Os processos centrais, de acordo com isso, têm de possuir alguma diferença que corresponda à falta e à presença da consciência. Assim, permanece, contudo, em aberto, se se encontra a diferença dos casos [80] no fato de que a consciência, em um caso, pertence ela mesma conjuntamente às condições, mas no outro caso não. Os movimentos automáticos não possibilitam, um mínimo que seja, uma decisão entre as duas perspectivas.

No que concerne, por fim, à conservação da energia, parece-me, provisoriamente, que dois caminhos podem ser percorridos, para se fazer justiça ao postulado de uma interação geral (*einer allgemeinen Wechselwirkung*).

Primeiramente, já a distinção entre a energia potencial e a energia cinética ensina que o movimento não

9 [N.T.] As estruturas frasais deste parágrafo têm uma complexidade peculiar porque cada frase após a primeira enumera mais um tema no qual Stumpf diz não querer adentrar. No original, a primeira frase diz “*Ich will nicht auf die Schwierigkeiten eingehen*” e cada uma das subsequentes começa apenas com “*Nicht auf das / die...*”, estabelecendo regência pelo mesmo verbo.

10 [N.T.] “*Zur Sache selbst*” — Stumpf emprega aqui uma formulação que será depois, reconhecidamente, alçada à condição de mote da Fenomenologia de seu discípulo Husserl (Hua XIX, *Einl.*, § 2, p. 10)



permanece necessariamente conservado sob a forma de movimento. Mas mesmo a despeito disso, a validade da lei é independente da representação intuitiva de que todos os processos da natureza consistam em movimento. Expresso sem qualquer acréscimo hipotético, trata-se, antes, de uma lei da transformação: quando energia cinética (força viva de um movimento visível) é transformada em outras formas de força e estas, por fim, são transformadas de volta em energia cinética, então se evidencia a mesma soma que foi dispendida. No que consistem essas outras formas de energia — sobre isso a lei não diz o mínimo. Seria, assim, possível, como creio, ver o psíquico como uma acumulação de energias de tipo próprio, que teriam o seu equivalente mecânico preciso. Certas funções psíquicas seriam articuladas [81] a um dispêndio contínuo, outras a uma produção igualmente contínua de energia física. Na apreensão mais próxima dos processos cerebrais, que deveriam ser vistos como causas ou efeitos imediatos de atividades anímicas (*Seelentätigkeiten*), contudo, apareciam algumas representações inabituais na esteira dessas proposições; mas aqui tudo está ainda, em geral, em fluxo.

Assim, tanto quanto posso ver, seria pensável uma mecânica psicofísica (e sua construção hipotética seria pelo menos tão satisfatória quanto esforços análogos a partir de outros pontos de vista), que inserisse os processos espirituais nas leis gerais das conexões causais e, através disso, apenas, fundasse uma visão monista em sentido verdadeiro. Pois, de um todo mundano unitário, devemos esperar não tanto a homogeneidade dos elementos ou processos, mas a generalidade das conexões causais e a unidade das mais elevadas e últimas leis.

Ao mesmo tempo, essa perspectiva tem a vantagem de que a sua relação, que permanece de fora a fora indefinível para o monismo paralelista, é subsumida ao conceito causal geral e, através disso, vem em grande medida ao encontro da necessidade do entendimento e da economia do pensamento.¹¹ Também, o conhecimento já há muito familiar aos filósofos e não mais estranho aos físicos mais recentes, [82] de que, nos átomos e seus movimentos, tal como eles servem à Física Mecânica para a dedução de suas fórmulas, lidamos apenas com símbolos, e que as próprias fórmulas matemáticas abstratas, que formam a mais abreviada expressão dos fatos e nada dizem sobre a natureza qualitativa dos processos físicos, podem vir a ajudar decisivamente nessa abordagem da coisa.

Não obstante, há para aqueles que não simpatizam com isso ainda outro caminho aberto para inserir o físico nas conexões causais gerais, sem ferir a lei da energia. Os estados psíquicos poderiam ser de tal modo efeitos e causas de processos físicos, que nenhum decréscimo ou acréscimo da energia física, mesmo que passageiro, fosse articulado com essa interação (*Wechselwirkung*). Diríamos: um determinado processo nervoso em uma determinada região do córtex cerebral é a pré-condição regular para o vir à tona de uma determinada sensação; esta é eliciada por ele como uma consequência necessária *junto* aos efeitos físicos (o que já basta para a distinção em relação à teoria do paralelismo). Mas essa parte das consequências não absorve nenhuma energia psicofísica e não pode, em sua relação com as condições, ser expressa em conceitos e leis matemáticas. Do mesmo modo, [83] se um determinado processo vem à tona nos centros motores do córtex não através de condições meramente fisiológicas, mas constantemente sob efeito concorrente (*Mitwirkung*) de um determinado estado psíquico (afeto, vontade), sem que, contudo, o *quantum* de energia física seja influenciado por ele.

Através disso, ter-se-ia em vista uma aproximação da doutrina do paralelismo e até mesmo algum paralelista poderia servir-se (decerto inconsequentemente) de uma tal perspectiva como sua. Considerações ulteriores, que conduziriam a uma investigação do conceito causal, podem ser aqui omitidas, já que estou preocupado apenas com a indicação dos caminhos que primeiramente se apresentam quando se considera inadmissível a absoluta ausência de influência recíproca dos dois domínios.

Em contraposição, gostaria de tocar ainda em uma reorientação da pergunta inteira, que tenta muito mais radicalmente pôr ordem às dificuldades, no que ela designa a divisão entre ambos os domínios, de fora a fora, como um equívoco. O mundo físico seria, assim se argumenta aí, ele próprio apenas uma soma de aparecimentos sensíveis, bem como, por outro lado, a vida espiritual consistiria apenas em aparecimentos sensíveis; de modo que não se pudesse falar de uma heterogeneidade — os “elementos” seriam em todo lugar os mesmos e o problema inteiro desapareceria. Isso de acordo com Mach, em especial, em seu tão [84] lido escrito sobre *Análise de Sensações*.¹²

Quase poder-se-ia invejar os adeptos dessa doutrina acerca da elevação, do ponto de vista gnosiológico e psicológico, que eles acreditam ter alcançado com um caminho tão curto. Mas ambas as proposições sobre as quais eles se apoiam não têm, elas próprias, quaisquer apoios nos fatos. Aquilo em que se encontram as relações legais que constituem o objeto e a meta da investigação da natureza não são jamais os aparecimentos sensíveis. Entre estes, tal como eles se oferecem à consciência própria de cada qual, *não* subsiste a consequência e coexistência regulares que o investigador natural afirma em suas leis. Elas subsistem, simplesmente, no interior dos processos que estatuímos e *temos* de estatuir como ocorrendo *além* dos aparecimentos sensíveis, independentemente da consciência, *se* se deve falar de legalidade em geral. Se não podemos, também, de modo algum conhecer isto que é efetivo em si mesmo e suas relações apenas na forma inteiramente abstrata de equivalências, a própria intuição do espaço, na qual costumamos sentir essas relações, pode ser um símbolo prescindível: essas relações legais e aquilo que jaz nelas compõem o “*mundo físico*” da ciência, enquanto os aparecimentos físicos, a partir dos quais o mundo físico da [85] consciência comum se constroi, têm simples-

11 [N.T.] A expressão se refere a uma tese aventada por Ernst Mach, segundo a qual nosso psiquismo é marcado por uma natureza fundamentalmente econômica e destinada ao menor dispêndio de força / energia para a obtenção do melhor resultado (Mach, 1903, p. 34. Cf. Xirau, 1996, pp. 23 e 24). Husserl, em seus *Prolegomena zur reinen Logik*, ocupa-se criticamente da doutrina (Hua XVIII, §§ 52-56, pp. 196-213).

12 [N.T.] Cf. Mach, 1903, pp. 7-17, 50-51.



mente a significação de pontos de partida para a investigação daquele mundo puramente matemático — eu quase diria, algébrico. É difícil para mim dizer a um conhecedor da história da ciência, como Mach, que ele teria deixado de reconhecer ou mesmo posto de cabeça para baixo a verdadeira tendência das investigações físicas. Mas a maior reverência pessoal e científica não pode mudar convicções.

Para que, em segundo lugar, o mundo *psíquico* que vivenciamos no pensar, sentir e querer, possa ser, continuamente, dissolvido em aparecimentos sensíveis, a história da Psicologia não oferece até agora nenhuma garantia. Pelo contrário: todas as tentativas, desde o tempo de Condillac de se conduzir uma tal análise fracassaram. Mesmo que isso não prove, sem mais, uma impossibilidade para todo o futuro, ter-se-á de admitir que parece menos justificada a segurança dogmática de que a afirmação da analisabilidade deva ser colocada imediatamente no topo, como um axioma lógico que não precisa de nenhuma prova.

Assim, se vejo corretamente, também esse *monismo sensualista* dissolve-se em nada. O passo efetivo da ciência certamente refutou as suas afirmações para o mundo físico e, para o psíquico, não as confirmou um mínimo que seja.

[86] Por fim, parece-me também que o assim chamado *monismo idealista*, ou melhor *psiquista* (*psychistische*), que se apresenta, do mesmo modo, como uma superação ou uma apreensão superior da velha doutrina do paralelismo, em verdade, não conduz para além das dificuldades, mas apenas as esconde. Ele pretende encontrar a solução na tese de que o mundo corporal, que segue em paralelo ao espiritual, não seja ele mesmo corporal, mas sim espiritual, que, portanto, extensão e todas as demais propriedades que habitualmente são vistas como características da corporeidade, sejam apenas aparecimentos. Toda efetividade seria psíquica, em última instância. Essa perspectiva se distingue da forma paralelística do panpsiquismo apenas porque aquela estatui, junto a e em um mundo físico real, um mundo psíquico que se estende por sobre tudo (seja ele real, seja ele mero aparecimento), enquanto a aqui visada forma do panpsiquismo suspende a realidade do mundo físico e deixa valer apenas aquela do psíquico.

Agora, deve-se pensar: onde há causalidade, também há realidade; enquanto não estivermos em condições de entender a lei da queda dos corpos como lei de uma atividade voluntária e de verificá-la em atividades voluntárias observáveis, ela tem de ser vista como lei de uma realidade não psíquica. Mas deixemos essas preocupações. O que, então, propriamente se ganhou para o combate contra o mau dualismo, [87] quando se definiu as coisas físicas como meros aparecimentos? Pode-se, através disso, decretar a expulsão do corporal? São os aparecimentos um absoluto nada — a extensão, a forma, a cor efetivamente desapareceram do mundo? Se não, onde permanece o monismo? E não é, então, justamente enfatizada a diferença e a oposição quando elas são comparadas, enquanto aparecimentos, com o ente existente (*Wesen*)? Estamos, francamente falando, mais às claras acerca da relação do que antes? Por que, então, o ente existente tem, em geral, de aparecer e aparecer tão diferentemente de si mesmo?

Pelo menos para mim, permanece compreensível como homens brilhantes podem, mesmo que só por um momento, confundir-se acerca do fato de que, com tais expressões, o problema de que pretendem se ver livres apenas *começa* e que estas, mesmo consideradas apenas como expressões, significam um *retrocesso* perante colocações proveitosas da pergunta a que já fomos conduzidos, neste caso, por outros pontos de vista. Pois aquelas expressões, de fato, desencaminham no que se conciliam com a confortável distinção “ente existente — aparecimento” e assumem a relação entre ambos como algo conhecido, claro por si e sem necessidade de explicação.

Assim, de acordo com isso, acredito poder dizer o seguinte: através destes métodos curativos aparentemente radicais, [88] o dualismo não é efetivamente superado, mas apenas, no melhor dos casos, muda de lugar; contudo, absolutamente todas as doutrinas que encontram no mero seguir em paralelo a expressão inteira do enigma têm de ser abandonadas ou recompostas por razões similares — como, em seu tempo, a doutrina platônica das ideias e dos números, com a qual elas têm uma similaridade não proposital, mas muito impressionante. Também esta teve de deixar dizer sobre si que ela desnecessariamente duplicava o mundo, que as relações das coisas individuais apenas se repetiam nas ideias, que as ideias não contêm nenhuma força eficiente, que a fala sobre imagens das sombras ou imagens especulares seriam palavras vazias e que o mundo, através da mera subsistência de dois mundos próximos um ao outro, seria sem nexos como uma tragédia ruim. A diferença é apenas que Aristóteles pôde simplesmente apagar as ideias platônicas de novo, enquanto os processos espirituais nunca se deixam apagar e, por isso, têm de ser contados como membros de um mundo comunal e que jaz em contínua interação (*Wechselwirkung*).¹³

[89] Assim, designaremos também futuramente nossas sensações como efeitos do mundo exterior e nossas vontades como causas de nossas ações, sem ter de ver esse modo de se expressar que se obriga à consciência habitual como uma mera fala figurada. Enfatizo isso também para os pedagogos e juristas entre nós.

¹³ Pode-se, naturalmente, reconhecer um valor “heurístico” no princípio do paralelismo, do mesmo modo como ficções explícitas podem ser usadas como heurísticas por um longo tempo. Mas ele costuma aparecer com pretensões maiores e, por outro lado, não é em sua utilidade heurística conectado à sua forma popular momentânea, que expressamente exclui relações causais. Na tomada de posição contra a teoria do paralelismo e em favor da teoria da causalidade, encontro-me junto a Sigwart, muito embora em particularidades os caminhos se distanciem. Também W. James posicionou-se sabidamente contra a “teoria do autômato”. Seus argumentos em prol da causalidade do psíquico, baseados na doutrina da evolução, merecem consideração. Parece-me, em geral, um pensamento frutífero que as funções psíquicas originalmente seriam apenas esquemas de regulação para o organismo, mesmo que a sua presente significação para os organismos superiores não mais se resolva nisso. Eu não encontraria nenhuma dificuldade séria na admissão de que a vida psíquica (alma) tenha sido produzida em certos estágios de seu desenvolvimento pelos processos orgânicos (matéria orgânica) e que ainda agora o seja, no desenvolvimento de cada indivíduo.



Parece-me uma precipitação desnecessária quando mesmo representantes individuais da jurisprudência, que não vão ao encontro de influências filosóficas tão voluntariamente, apanhados pela corrente dos dias, comecem a negar a causalidade da vontade em relação às ações e a extrair movimentos apenas de movimentos. Com isso, não quero de modo algum condenar moral ou politicamente a doutrina do paralelismo, mas apenas aconselhar, e não tendo por base um [90] pressuposto não provado, a se tirar as mais amplas consequências.

Deve-se, decerto, sempre ter em vista a possibilidade de que o conceito de causa, que já recebeu diferentes interpretações ou re-conformações, em sua formulação presente, possa mais tarde mostrar-se efetivamente insuficiente para se descrever os fatos psicofísicos de modo completo e sem contradições. Não penso aqui na condenação do conceito de causa em geral por investigadores da natureza que reprovam toda fala sobre força e causa como fetichismo e querem colocar em seu lugar o conceito matemático de função. Eles têm em vista representações grosseiras de causalidade em vez de abstrações elevadas, tal como foram desenvolvidas especialmente por Lotze, em seu preciso pensamento. Eles jogam fora a água com o bebê. O conceito de causa de que o físico precisa não se recobre com o mero conceito de função, já porque esta não contém nada acerca de sequências temporais e transformações. Mas o conceito de causa sob essa forma também não pertence, por outro lado, aos conceitos nucleares, inteiramente simples, do nosso entendimento, e é, por isso, capaz de se re-conformar de tal maneira que atributos próprios a um domínio podem se mostrar impróprios a um outro. E, assim, poderia ocorrer que ele, um dia, tivesse de ser modificado de algum modo [91] para as necessidades psicofísicas. Mas também aí não voltáramos para a mera doutrina do paralelismo e sim buscaríamos chegar do presente conceito de causa a abstrações superiores, de modo similar, digamos, ao modo como o conceito matemático de espaço pode ser ampliado para a assim chamada multiplicidade. No entanto, provisoriamente, tanto quanto posso ver, o conceito presente e assentado de causa cumpre a sua função.

Mesmo o dualismo na constituição do que é efetivo (*des Wirklichen*), além da qual nós ainda não fomos, de acordo com o precedente, e que continuamente volta de alguma forma e em algum lugar, pode ser pensado, se quisermos nutrir sonhos audaciosos, como superado se aceitarmos, além das duas únicas formas de realidade dadas, incontáveis outras, sejam concomitantemente existentes, sejam derivadas umas das outras em um desenvolvimento temporal, como o espiritual pode ter sido derivado do físico. Já Spinoza pensava os dois “atributos” não como os únicos, mas apenas como aqueles acessíveis ao nosso entendimento, entre atributos infinitos que compõem a essência de Deus ou do mundo. E, de resto, se fugimos de especulações metafísicas que vão tão alto, o mero nome dualismo não deve nos perturbar tanto. Para muitos, ele soa como o mais grave impropério, que eles não querem em nenhum [92] caso deixar cair sobre si; a confusão mais lamentosa lhes é preferível a um dualismo. Não consigo encontrar nele algo tão temível, desde que sejam preservadas apenas a unidade do efeito conjunto (*des Zusammenwirkens*) e das leis mais elevadas.

Tenho de desistir, a essa hora, de ir além das considerações mais gerais às quais obriga o estado atual de uma questão já manejada há milênios. Também o próprio congresso não irá, presumivelmente, levar-nos mais adiante aqui, já que sobre tais objetos cada qual tem de se aconselhar em um trabalho de pensamento concentrado e solitário. Ainda assim, pareceu-me que uma palavra introdutória, mesmo que possa trazer a marca da conjectura individual, tenha de se relacionar, antes, a esta questão que jaz no centro de todos os nossos esforços, do que a quaisquer outras particularidades.

E deve ser destacado nesta ocasião, contudo, em contraste com uma resignação exagerada, que nós também progredimos aqui. As investigações sobre corpo e alma ganharam extraordinariamente em precisão desde os tempos de Descartes e Spinoza. A análise filosófica dos conceitos de substância e causa, a descoberta da lei de energia, o surgimento da Psicofísica, a incursão vitoriosa da doutrina da evolução, os progressos da anatomia e da fisiologia dos órgãos centrais, especialmente as [93] investigações sobre a localização das atividades espirituais: tudo isso contribuiu para desmembrar a questão posta a grosso modo em muitas mais precisamente apreendidas. Agora, nossa tarefa será afastar, também nessas coisas, toda abordagem da rigidez dogmática e não entrar em acordo, como o homem comum, sobre o mais difícil como se fosse o mais fácil e confiável. Também os conceitos são subjacentes a uma evolução, uma adaptação progressiva ao conhecimento mais preciso dos fatos. Também com os conceitos vale experimentar, manter ora este, ora aquele perante os fatos. E, após termos nos habituado a nos aproximarmos dos aparecimentos anímicos (*Seelenerscheinungen*) com aparatos, não queremos perder a oportunidade de, por igual, desenvolver o aparato lógico ainda além, para que ele percorra a crescente soma dos fatos sempre de forma mais clara e consequente.

Assim, abro os trabalhos deste congresso, na esperança e na convicção de que a troca pessoal preserve, também desta vez, a sua incomparavelmente estimulante força; que material significativo, pontos de vista frutuosos sejam trazidos a conhecimento; que preparem alguma concordância objetiva; que algumas oposições desnecessariamente exacerbadas sejam abrandadas; e, em todo lugar, que o sentimento do efeito conjunto (*Zusammenwirken*) entre os pesquisadores seja fortalecido.

Referências das Notas de Rodapé



- Brentano, F. (1869) Auguste Comte und die positive Philosophie. Erster Artikel. In: *Chilaneum. Blätter für katholische Wissenschaft, Kunst und Leben*. Neue Folge, II.
- Brentano, F. (1987) Auguste Comte und die positive Philosophie. In: *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. (pp. 246- 294) Aus dem Nachlaß herausgegeben und eingeleitet von Klaus Hedwig. Hamburg: Felix Meiner. Philosophische Bibliothek Bd 359.
- Brentano, F. (1982) *Deskriptive Psychologie*. Aus dem Nachlaß herausgegeben und eingeleitet von Roderick M. Chisholm und Wilhelm Baumgartner. Hamburg: Felix Meiner. Philosophische Bibliothek Bd. 349.
- Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.
- Fischer, M. Wehrle, M. (2010) Leib. In: H. Gander (ed.) *Husserl-Lexikon*. (pp. 188-191) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Helmholtz, H. (1903) Über die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittlungen der Physik. In: *Vorträge und Reden*, Erster Band. (pp. 48-83) Braunschweig: Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn.
- Husserl, E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neu herausgegeben von Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff. Husserliana Bd. 3/1.
- Husserl, E. (1975) *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Herausgegeben von Elmar Holenstein. Den Haag: Martinus Nijhoff. Husserliana Bd. 18.
- Husserl, E. (1984) *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Herausgegeben und eingeleitet von Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff. Husserliana Bd. 19/1.
- Mach, E. (1903) *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- Spiegelberg, H. (1965) *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. The Hague: Martinus Nijhoff. Phaenomenologica 5.
- Stumpf, C. (1910) Anfänge der Musik. In: *Philosophische Reden und Vorträge*. (pp. 225-261) Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth.
- Stumpf, C. (1896) L'âme et le corps. In: *La Revue Scientifique*. v. 6, n. 11. pp. 321-326
- Stumpf, C. (1924) Selbstdarstellung. In: R. Schmidt (ed.) *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. 5. (pp. 204-265) Leipzig: Meiner.
- Stumpf, C. (1973) Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Xirau, J. (1966) *La filosofía de Husserl*. Buenos Aires: Ediciones Troquel.



Editor – Adriano Furtado Holanda

Departamento de Psicologia / Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Universidade Federal do Paraná (UFPR) – <http://www.humanas.ufpr.br/portal/psicologia/>
Praça Santos Andrade, 50 – Sala 215 [Ala Alfredo Buffren]
80060.240 – Curitiba / PR – BRASIL
Email: aholanda@yahoo.com / aholanda@ufpr.br