

WANDERLEY C. OLIVEIRA

MERLEAU-PONTY:
A DIMENSÃO ONTOLÓGICA DO SENSÍVEL

01/197

Belo Horizonte
Universidade Federal de Minas Gerais

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

WANDERLEY C. OLIVEIRA

Ata de Defesa de Dissertação

MERLEAU-PONTY :

A DIMENSÃO ONTOLÓGICA DO SENSÍVEL

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH - da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração : *Filosofia Contemporânea.*

Orientador : Professor Doutor José de Anchieta Corrêa.

Belo Horizonte

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

1º semestre de 1994



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

Ata de Defesa de Dissertação

Aos sete (07) dias do mês de junho de mil novecentos e noventa e quatro (1994), perante a Comissão Examinadora constituída pelos professores:

1o. Examinador - Prof. Dr. Sebastião Trogo, 2o. Examinador - Prof. Dr. José Newton Garcia de Araújo e 3o. Examinador (Orientador) Prof. Dr. José de Anchieta Corrêa, o Sr. Wanderley Cardoso de Oliveira, aluno do Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado)/UFMG, submeteu-se à defesa de sua Dissertação, intitulada "Merleau-Ponty: A Dimensão Ontológica do Sensível" e, de acordo com os dispositivos regimentais, obteve o seguinte resultado:

1o. Examinador	<i>Sebastião Trogo</i>	Nota: <u>100,00</u>
2o. Examinador	<i>José Newton Garcia de Araújo</i>	Nota: <u>100,00</u>
3o. Examinador (Orientador)	<i>José de Anchieta Corrêa</i>	Nota: <u>100,00</u>

Foi aprovado, portanto, com a seguinte média:

100,00
(cem)

Do que, para constar, lavrou-se a presente ata, que será assinada pela Secretária do Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado), e pela Comissão Examinadora.

Belo Horizonte, 07 de junho de 1994.

Maria Cristina da Silva Couto
Secretária do Colegiado do Curso de Pós-Graduação
em Filosofia (Mestrado e Doutorado)-FAFICH/UFMG

Dissertação defendida e ...*aprovada*... em ...*07*... de
...*Julho*... de 1994, pela banca examinadora constituída pelos
professores:

J. de Anchieta Corrêa

Professor Doutor José de Anchieta Corrêa

Sebastião Trogo

Prof. Dr. Sebastião Trogo

José Newton Garcia de Araújo

Prof. Dr. José-Newton Garcia de Araújo

Dedico
ao Anchieta,
à Ionete.

AGRADECIMENTOS

Ao professor José de Anchieta Corrêa, pela orientação amigável e segura.

À Ionete, minha companheira, pela paciência e compreensão.

Aos professores e amigos do Departamento de Filosofia da FAFICH/UEMG, por terem me acolhido.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

ABREVIACÕES

- EC - A Estrutura do Comportamento
- FP - Fenomenologia da Percepção
- PhP - Phénoménologie de la Perception
- PP - O Primado da Percepção e suas Conseqüências Filosóficas
- PS - Prefácio. In: Signos
- FSS - O Filósofo e sua Sombra. In: Signos
- FSTE - O Filósofo e sua Sombra. In: Textos Escolhidos
- OETE - O Olho e o Espírito. In: Textos Escolhidos
- VI - Le Visible et l'Invisible
- VIp - O Visível e o Invisível.

Observação: quando as abreviações se referirem aos originais, a traduo  própria.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1. O CORPO EM A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO.....	10
1.1. A crítica ao cientificismo.....	12
1.2. A noção de forma e o comportamento.....	25
1.3. A experiência perceptiva e o corpo fenomenal.....	33
2. O CORPO-PRÓPRIO E O MUNDO PERCEBIDO.....	48
2.1. O corpo, existência anônima que nos insere no mundo : o caso do membro fantasma.....	51
2.2. A percepção do corpo-próprio e um caso de motricidade patológica.....	63
2.3. O corpo-próprio e o mundo percebido : o primado da percepção.....	75

3. A CARNE DO SENSÍVEL.....	91
3.1. Da análise do corpo-próprio à noção de carne.....	94
3.2. A noção de carne e a dimensão ontológica do sensível.....	107
CONCLUSÃO.....	128
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	136

INTRODUÇÃO

Nosso propósito é trabalhar o sensível em sua dimensão ontológica na filosofia de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Neste sentido, organizamos nossa dissertação em três etapas ou capítulos segundo as três principais obras de Merleau-Ponty: *A Estrutura do Comportamento* (1942), *Fenomenologia da Percepção* (1945), *O Visível e o Invisível* (1964).

No primeiro capítulo, escrito a partir de *A Estrutura do Comportamento* (1942), pretendemos acompanhar o desenvolvimento da noção de "corpo", desde a crítica à teoria do reflexo, passando pela aquisição e ampliação da noção de "forma", até, finalmente, a abordagem da experiência perceptiva, onde o "corpo fenomenal" aparece, introduzindo-nos na noção de "corpo-próprio", trabalhada na *Fenomenologia da percepção* (1945).

No segundo capítulo, escrito, quase que na sua totalidade, a partir da *Fenomenologia da Percepção* (1945); visamos a explicitação do "corpo-próprio" até o momento em que, pelas suas relações com o mundo, o mundo percebido aparece-nos como mundo primordial. O estudo das análises de casos de pessoas com deficiências físicas ou lesões cerebrais empreendidas por Merleau-Ponty servir-nos-á para a explicitação do "corpo-próprio"; no entanto, é na descrição das

relações do corpo e do mundo, que o mundo da percepção se nos fará presente como mundo primordial.

No terceiro e último capítulo, escrito, principalmente, a partir de *O Visível e o Invisível* (1964), convergimos na direção do mundo primordial da percepção que pretendemos desvelar como mundo sensível: o Ser que habitamos. Para tanto, retomamos as análises mais radicais do "corpo-próprio" até o momento em que elas nos põem na presença da noção de "carne", a partir da qual encontramos-nos perante o sensível em sua dimensão ontológica.

Portanto, em suma, nosso trabalho está organizado da seguinte forma:

1. O Corpo em A Estrutura do Comportamento.
2. O Corpo-Próprio e o Mundo Percebido.
3. A Carne do Sensível.

1. O CORPO EM A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO

"Nosso objetivo é compreender as relações entre a consciência e a natureza, -orgânica, psicológica, ou mesmo social" (EC, p.29). Merleau-Ponty inaugura com esta frase não só o seu primeiro livro, *A Estrutura do Comportamento* (1942), como também abre com ela o campo de toda sua investigação filosófica.

A filosofia de Merleau-Ponty é um pensamento que se projeta a partir da tensão entre o Para-si e o Em-si, de modo a não deixar ausente nem o homem e nem o mundo. Neste sentido, o objetivo de *A Estrutura do Comportamento* é "compreender as relações entre a consciência e a natureza" (EC, p.29. Grifo nosso). Não se trata de optar pelas alternativas do Para-si ou do Em-si, mas de instalar-se na tensão entre elas. Para tanto, em seu primeiro livro, Merleau-Ponty recorre à noção de comportamento por considerá-la neutra às distinções do fisiológico e do psicológico.

Procedendo a análise da noção de comportamento, Merleau-Ponty examina, de modo crítico, no primeiro e parte do segundo capítulo de *A Estrutura do Comportamento*, o tratamento dado ao comportamento pelo behaviorismo e pela reflexologia de Pavlov, evidenciando os equívocos da concepção do organismo como "uma massa material partes extra partes", sob a égide do pensamento mecanicista.

Efetuada a crítica à teoria do reflexo, a partir ainda do segundo capítulo, Merleau-Ponty apropria-se da noção de "forma" da Gestaltpsicologia. Após elucidar a noção de "forma" como estrutura significativa, Merleau-Ponty aplica-a ao comportamento, distinguindo-lhe suas várias modalidades. Em seguida, a noção de "forma" é ampliada na noção de ordem. Obtida a noção do comportamento como estrutura significativa, enfatizando a noção de estrutura, Merleau-Ponty ocupa-se, no quarto e último capítulo de *A Estrutura do Comportamento*, com as relações entre a alma e o corpo e o problema da consciência perceptiva.

No primeiro capítulo desta dissertação, redigido a partir de *A Estrutura do Comportamento*, da qual fizemos uma breve e genérica apresentação, propomos acompanhar o desenvolvimento da noção de "corpo", partindo da crítica à teoria do reflexo, passando pela aquisição e ampliação da noção de "forma", que possibilitará uma compreensão estrutural do organismo em seu debate com o meio, até, enfim, chegar à tematização da experiência perceptiva, onde o "corpo fenomenal" aparece já antecipando a noção de "corpo-próprio", que é trabalhada na *Fenomenologia da Percepção* (1945). Portanto, este capítulo está organizado em três seções, como se segue:

- 1.1. A crítica ao cientificismo.
- 1.2. A noção de forma e o comportamento.
- 1.3. A experiência perceptiva e o corpo fenomenal.

1.1. A crítica ao cientificismo

O behaviorismo restrito e o pavlovismo, propondo um estudo rigoroso do comportamento, recusam as noções de intenção, de utilidade e de valor por considerá-las subjetivas, ou seja, sem qualquer fundamento nas coisas mesmas, não sendo mais que "determinações intrínsecas" (EC, p.35) sem nenhum valor objetivo.

O organismo, entendido pela instância científica em questão como um aparelho montado pela natureza, tem sua atividade definida pela relação de estímulo e de resposta compreendida no esquema mecanicista de causa e efeito. O cientista define seu objeto pela exterioridade mútua das partes e dos processos e traça, no âmbito da oposição do Para-si e do Em-si, o campo do sujeito, que se define pela total presença de si a si, e o campo do objeto, que se define pela pura objetividade da coisa em si.

No behaviorismo restrito, o comportamento é concebido como um conjunto de excitações pontuais às quais correspondem um conjunto de reações também pontuais. O comportamento é definido como um mosaico de fatos-reflexos individuais que remontam, termo a termo, em suas origens, a cada um dos elementos do processo excitante.

O comportamento, compreendido por suas causas materiais, é reduzido a uma constelação de causas físicas à qual corresponde uma constelação de reações; ambas decomponíveis em suas partes elementares e redutíveis uma a outra. Assim, para cada parte do estímulo corresponde uma reação, pelo que a explicação do funcionamento do sistema nervoso consiste num processo de

decomposição do complexo ao simples que revelará os elementos constitutivos do comportamento.

Mas esta concepção clássica do comportamento foi, de certa forma, superada pela fisiologia moderna. Recorrendo a autores alemães, tais como Goldstein e Weizsäcker, Merleau-Ponty dirá que um estímulo age menos pelas propriedades de seus elementos que por suas propriedades de conjunto (EC, p.36). Tal é, por exemplo, o sentido da impossibilidade de se prever as reações de um estímulo complexo pelos elementos que o compõem; neste caso, o estímulo complexo possui uma estrutura irredutível aos fatores materiais que o mantêm .

O estímulo complexo remete a investigação de sua constituição ao organismo; onde a excitação aparece variando por relação ao estado do organismo, às excitações simultâneas e/ou precedentes à excitação vigente; o que evidencia a situação interior do organismo interferindo com todo seu peso na constituição da forma do estímulo. Na explicação da constituição do estímulo complexo, uma relação de causalidade circular entre o organismo e o meio parece ser mais apropriada que a simples causalidade linear da teoria clássica; como diz Merleau-Ponty, "a forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira própria de oferecer-se às ações de fora" (EC, p.39).

A possibilidade, defendida pela teoria clássica, de se falar de um campo receptor anatomicamente circunscrito para cada excitante, parece também ser negada por experiências científicas que constataam, por exemplo, que os limites do campo reflexógeno

para a reação de coçar variam com os dias e as circunstâncias; ou, ainda, que "a excitação de um receptor pode provocar diferentes reflexos e a excitação de dois pontos distintos pode ocasionar o mesmo reflexo" (Weizsäcker apud EC, p.42); todas estas variações representando sempre os modos variados do funcionamento de um mesmo sistema nervoso que concorre ativamente na constituição da estrutura do reflexo.

A teoria clássica toma estas alterações comportamentais como aparentes. Ao se propor explicá-las, reduz a problemática a uma simples mudança de circuitos preestabelecidos no interior do sistema nervoso. Mas, ao que parece, cada movimento do organismo está relacionado ao conjunto do sistema nervoso inteiro, no qual são pressupostas condições favoráveis e desfavoráveis à realização de um movimento. Análoga à estrutura figura e fundo onde a figura deve seu aspecto característico ao fundo que a sustenta, a forma do reflexo é criada a cada momento pela própria atividade do sistema nervoso e segundo as exigências vitais do organismo.

A mesma relação reflexo-sistema nervoso descrita acima é observada no problema da descontinuidade dos efeitos nos casos de inversão dos reflexos. A teoria clássica acredita explicar estes casos recorrendo à idéia de descontinuidade anatômica do substrato e à propriedade absoluta dos elementos; o fenômeno dos limiares de um reflexo estaria, assim, definido de uma vez por todas por sua estrutura própria e as variações ou inversões de um reflexo seriam explicadas pela simples substituição de circuitos. Mas não é isso o que apresentam os fatos nos quais os limiares de um reflexo são

constituídos segundo o estado geral do sistema nervoso. A fadiga, por exemplo, pode aumentar ou diminuir os limiares de um reflexo e torná-los instáveis.

Mais do que detentores de uma estrutura fixa e invariável, os limiares apresentam-se como uma função do sistema nervoso. Também no caso da inversão do reflexo, a forma do estímulo é constituída pelo próprio organismo, segundo suas necessidades vitais; daí um mesmo conjunto de excitações poder dar lugar a variados efeitos e um mesmo elemento nervoso poder funcionar de maneiras qualitativamente diferentes.

As análises de Merleau-Ponty vão confirmando, pouco a pouco, a maneira ativa do organismo se comportar perante o mundo exterior. O organismo é que elabora a excitação operacionando as influências que o atingem. A excitação não é um registro passivo da ação do exterior sobre o organismo; mas é uma resposta deste àquele, ou seja, a excitação é o primeiro ato do funcionamento próprio do organismo. O organismo não reage mecânica e automaticamente à situação exterior, mas age buscando nela aquilo que lhe é útil. Estamos longe da concepção clássica que definia a atividade do organismo por sistemas de conexões preestabelecidas, nas quais a relação estímulo e resposta surgia como uma mera contingência.

Merleau-Ponty em consonância com a compreensão do comportamento em Watson, descreve a atividade do organismo como um debate do organismo com seu meio, onde o espaço que o animal habita está referido ao seu corpo "como uma parte de sua carne" (Buytendijk apud EC, p.57).

Neste espaço, uma lei de "maximun" parece reger o organismo, de modo a que cada um de seus movimentos seja o que deve ser para que o organismo permaneça em equilíbrio funcional. Mesmo nos casos em que um reflexo apropriado se encontre impedido, devido à obstrução de vias habituais que o possibilitariam, ainda assim, para manter no organismo a função ameaçada, a atividade reflexa improvisa substituições aproximativas. O que parece mostrar que a atividade nervosa, orientada para o equilíbrio funcional, depende muito mais das leis do próprio organismo do que de estruturas anatómicas rigidamente definidas.

O estado de equilíbrio funcional, visado a todo custo pelo organismo, representa seus valores objetivos; segundo os quais seu comportamento pode ser classificado em ordenado e significativo ou não. Enquanto a teoria clássica faz da função um mero resultado de estruturas existentes; Merleau-Ponty pontua sua realidade própria e objetiva, possibilitando a compreensão da atividade do organismo.

Nessa perspectiva de compreender o organismo em debate com seu mundo, Merleau-Ponty sugere a necessidade da introdução da noção de "forma", como apta à elucidação do comportamento (EC, p.74). As "formas" se definem como processos totais, cujas propriedades não são constituídas pela soma das propriedades isoladas. Numa "forma", as relações das partes que compõem o sistema são integradas de tal maneira que, a alteração numa delas implica numa modificação do sistema inteiro, ao passo que o sistema permanece inalterado quando muda-se as partes mas preserva-se as relações entre elas.

Mas deixemos a categoria de "forma" para a próxima seção. Interessa agora prosseguir na crítica de Merleau-Ponty ao cientificismo, desta feita, referida à reflexologia de Pavlov que, primeiramente, é desenvolvida como um complemento e um prolongamento da teoria clássica do reflexo. A intenção que move a crítica de Merleau-Ponty à reflexologia de Pavlov é a mesma que animou sua crítica à teoria clássica; em ambos os casos trata-se de livrar o comportamento de sua interpretação mecanicista em benefício de uma outra maneira de compreendê-lo.

Pavlov, propondo complementar e prolongar a teoria clássica do reflexo, também visa compreender o comportamento. Contudo, distancia-se desta compreensão na medida em que desenvolve sua investigação com pressupostos atomistas da antiga psicologia. Pavlov postula que numa excitação complexa estão contidos, como partes reais, os processos que serão desencadeados no organismo por cada um dos estímulos que seriam eficazes por si mesmos. Pavlov compreende, conseqüentemente, a situação como um mosaico de excitantes que age sobre o organismo; concebe a conduta pela soma dos estímulos; enfim, entende a atividade nervosa como um processo decomponível em partes reais. A teoria de Pavlov sobre o comportamento aparece como uma construção balizada por seus postulados.

No caso, por exemplo, do "reflexo condicionado", se o que Pavlov compreende com esta noção tem algum sentido, segundo Merleau-Ponty (EC, p.87), "deve designar uma reação relativamente estável ligada a certos estímulos". Contudo, verifica-se na

observação de animais que as reações variam, dissociam-se e, até mesmo, invertem-se por relação ao estímulo. Diante de tais fatos, Pavlov, em apuros com as falhas de sua noção de reflexo condicionado, para deixá-la intacta, constrói uma rede de racionalizações como, por exemplo, as noções de inibição e de indução recíprocas. Ao invés de fundamentar suas categorias nos fatos, Pavlov as impõe aos fatos. Guiado pelo método fisiológico como o mais apurado método científico, Pavlov seguiu em sua "compreensão" do comportamento por caminhos indiretos e conjecturais.

Merleau-Ponty reconhece, entretanto, que a tentativa de compreender o organismo, quer pela observação do comportamento, quer pela medida das reações que nele provocam certos agentes físicos-químicos; os dois procedimentos são indiretos e apreendem somente manifestações da função nervosa (EC, p.88). Contudo, ao fundar sua fisiologia em postulados atomistas, nos quais um excitante complexo é a soma de excitantes simples, Pavlov é levado a buscar o modelo da ação nervosa em processos elementares, nos quais cada reação simples estaria associada a um processo isolado. Pavlov acaba admitindo um certo tipo de correspondência pontual e unívoca entre o estímulo, o sistema nervoso central e o comportamento, o que o leva a concepção da correspondência entre diferentes regiões nervosas centrais com partes reais do comportamento: trata-se do equívoco das localizações.

Merleau-Ponty mostrará, através de três princípios formulados a partir dos resultados da fisiologia moderna, que às diferentes

regiões nervosas correspondem certos tipos ou níveis de atividade, existindo localizações concernentes a certas formas ou funções e não aos elementos que as compõem.

O primeiro princípio estabelece que, uma lesão cerebral localizada "pode determinar perturbações de estrutura que interessam ao conjunto do comportamento" (EC, p.90); mas, inversamente, "perturbações de estrutura análogas podem ser provocadas por lesões situadas em diferentes regiões do córtex" (EC, p.90). Nestes casos, as lesões, ao invés de afetarem um certo estoque de movimentos, afetariam um certo nível de ação que, por sua vez, afetaria em graus variados todas as faculdades do organismo a ele relacionadas.

Pelo primeiro princípio, uma lesão não se refere diretamente ao conteúdo do comportamento mas à sua estrutura, em relação a qual a lesão deve ser compreendida. A conduta de um doente não se explicaria, portanto, pela mera subtração da conduta normal, mas representaria uma alteração qualitativa desta conduta, na qual o comportamento teria uma nova significação. É neste sentido que, segundo De Waelhens (1951, p.21), "o primeiro princípio tende então a admitir uma localização dos níveis de comportamento, estes níveis sendo definidos através de significações."

Mas, adiantando-se a possíveis erros de interpretação do primeiro princípio, Merleau-Ponty dirá no segundo princípio que "não se pode tratar o funcionamento nervoso como um processo global onde todas as partes do sistema interviriam igualmente", pois "a função não é jamais indiferente ao substrato pelo qual ela se

realiza" (EC, p.100). Por que existe regiões cerebrais especializadas, isto não elimina a relação dessas regiões com o conjunto em funcionamento. As regiões são responsáveis pela estruturação de certos conteúdos, daí serem especializadas, não no sentido de que elas monopolizariam a recepção de certos conteúdos. Na região especializada alguns conteúdos encontram os meios privilegiados para sua realização; entretanto, na constituição das formas desses conteúdos, a região recebe a colaboração do centro nervoso inteiro ou de boa parte dele.

No terceiro e último princípio, conseqüência dos precedentes, Merleau-Ponty prescreve que "o lugar na substância nervosa tem em conseqüência uma significação equívoca", portanto, "só se pode admitir uma concepção mista das localizações e uma concepção funcional do paralelismo" (EC, p.103).

Quanto às localizações, ao se considerar o cérebro como uma região especializada da qual dependem certos comportamentos, ele não deve ser compreendido como uma caixa de arquivo, na qual cada movimento elementar que compõe os comportamentos teria sua ficha. A dependência de certos comportamentos ao córtex central se explica pelo fato de eles terem estruturas iguais, o que permite agrupá-los sob uma mesma idéia, situando-os num mesmo nível. Os efeitos provenientes de uma lesão na região central do córtex se explicaria, assim, pelo fato de a lesão comprometer um certo tipo de funcionamento ou um certo nível de conduta, e não por que a lesão teria destruído determinadas células ou conexões.

O cérebro é uma entidade funcional. O equívoco das

localizações surge devido a certos níveis de comportamento, que se revelam ligados à integridade de certas zonas cerebrais, serem interpretados como um fenômeno material designável na individualidade de seu lugar no cérebro. Como esclarece-nos De Waelhens (1951, p.22), um nível de comportamento, ao ser interpretado como um fenômeno material e não como uma significação, conduz à concepção das localizações como um caso de causalidade física.

Quanto ao paralelismo da atividade nervosa com as operações da consciência, a antiga fisiologia, através do método de análise elementar, propõe decompor o todo do funcionamento nervoso na soma de suas partes reais. O funcionamento nervoso seria dissociado num mosaico de processos reais justapostos, cada um com seu centro autônomo no cérebro. Os atos da consciência seriam, então, reduzidos à associação de conteúdos reais. Um paralelismo, que é funcional ou estrutural, tornar-se-ia, assim, um paralelismo de elementos ou conteúdos.

Merleau-Ponty analisa também a teoria da aprendizagem desenvolvida pela fisiologia clássica. Por esta teoria, que pretende dar conta do progresso a que o comportamento parece suscetível, a aprendizagem seria o resultado de uma série de tentativas experimentadas ao acaso, ou seja, sem qualquer caráter intencional. As tentativas que obtivessem sucesso seriam fixadas e o organismo seria capaz de reproduzi-las em situações análogas àquelas em que foram descobertas. Por sua vez, as tentativas infrutíferas desapareceriam completamente.

Mas, por que apenas as tentativas frustradas desapareceriam? É que a tentativa bem sucedida desencadearia uma série de inibições por relação às tentativas frustradas, de sorte que a reprodução do ato favorável poderia se realizar sem nenhum impedimento ao seu caráter puramente mecânico.

A teoria clássica reduz, assim, a aprendizagem à adição de condutas novas às velhas, aquelas sendo o resultado de diferentes associações de estímulos aos elementos já existentes. A aprendizagem deixa de ser uma alteração geral do comportamento; que se exprime numa rede de ações das quais os conteúdos variam, mas as significações permanecem constantes; sendo restringida a uma reação adquirida e fixada diante de uma situação individual.

Na aprendizagem, segundo Merleau-Ponty (EC, p.128), não se trata apenas da repetição de um mesmo gesto "feliz", mas de fornecer à situação, a cada momento, uma resposta adaptada por diferentes meios. Trata-se de apropriar-se de uma atitude capaz de resolver problemas que tenham uma mesma forma.

A tese clássica sobre a aprendizagem, segundo a crítica de Merleau-Ponty, só se vê justificada nas experiências de laboratório, onde o animal é colocado numa realidade artificial de espaço geometrizado, no qual o condicionamento montado pelo cientista constrange a conduta do organismo numa situação que não corresponde à sua realidade natural. Na descrição rigorosa da aprendizagem, a relação entre a situação e a resposta aparece intermediada por um nexos significativo ou de sentido no qual o organismo surge reagindo à própria estrutura pela qual a situação

se lhe apresenta. Portanto, o estímulo se faz reflexógeno no organismo sempre como estrutura ou forma, e não por suas partes consideradas na realidade física e individual de cada uma.

Merleau-Ponty analisa ainda vários outros processos perceptivos: da compreensão da palavra, da percepção das cores, etc, chegando às mesmas constatações anteriores, a saber: 1. o sistema nervoso não é uma máquina cujo dispositivos de funcionamento seriam acionados por estímulos exteriores eficientes por si mesmos, 2. o organismo constitui ativamente os processos perceptivos, 3. a função tem uma realidade própria e positiva, 4. o processo de excitação constitui uma unidade indecomponível, 5. a relação estímulo e resposta não corresponde no organismo à relação mecanicista de causa e efeito, 6. o conteúdo da percepção não é determinado pelos estímulos.

"Não é o mundo real que faz o mundo percebido" (EC, p.121), conclui, enfim, Merleau-Ponty. Logo, não é pela análise real que se compreenderá a fisiologia vivente do sistema nervoso; ao que Merleau-Ponty (EC, p.123) propõe o método fenomenológico e lembra, mais uma vez, o interesse da noção de "forma" como apta para uma concepção do funcionamento nervoso que ultrapasse a concepção mecanicista e revele seus diferentes tipos, níveis ou camadas de organização.

Numa "forma" cada momento é determinado pelo conjunto dos outros momentos numa estrutura que tende ao equilíbrio. Pela noção de "forma", Merleau-Ponty acredita poder definir o funcionamento do sistema nervoso como uma estrutura do tipo figura e fundo que, por

um lado, aparece como detentora de um sentido, se oferecendo, portanto, à análise; mas que, por outro lado, não é uma idéia, visto que se modifica, reconstitui-se e altera-se diante de nós. A noção de "forma" e o comportamento são o tema da próxima seção.

1.2. A noção de forma e o comportamento

Concluída a crítica ao cientificismo, quando os equívocos do tratamento positivista do comportamento foram evidenciados, principalmente, através da crítica aos fundamentos físicos e fisiológicos em que se sustentava a interpretação mecanicista; interessa, agora, uma abordagem mais detalhada da noção de "forma" e seu emprego à compreensão do comportamento.

Merleau-Ponty apropriando-se da noção de "forma" da Gestaltpsicologia, como uma estrutura significativa, aplica-a ao comportamento. Uma vez concebido como uma estrutura significativa, o comportamento é, ao mesmo tempo, uma mescla de sujeito e de objeto, de consciência e de natureza, estando, assim, salvaguardado tanto do behaviorismo quanto das puras relações da reflexão intelectualista. O comportamento não é coisa nem idéia mas uma estrutura significativa.

Compreendido como uma estrutura, o comportamento desvela-se com um sentido que independentemente de significados, já se encontra fundamentalmente imbricado no vivido. Tomado como estrutura, o comportamento aparece nesta ambigüidade, nem coisa nem idéia, que compõe seu paradoxo constitutivo.

Embora Merleau-Ponty, para compreender o comportamento, sirva-se da noção de "forma" da Gestaltpsicologia, nem por isso ele adere, simplesmente, ao gestaltismo. Critica-o por ter reduzido a noção de "forma" a uma realidade física, não sendo, assim, capaz de conceber, além das formas físicas, também as formas vitais e

humanas.

Merleau-Ponty compreende a "forma" como um objeto da percepção e não como uma realidade física. Assim, partindo do estímulo e da resposta como uma totalidade ou uma "forma", distingue, segundo o grau de apego do organismo ao meio, as várias formas do comportamento em sincréticas, amovíveis e simbólicas.

A partir da distinção das três formas do comportamento, Merleau-Ponty ampliou ainda mais a noção de "forma" na noção de ordem, identificando cada uma das formas do comportamento à uma ordem da realidade: as formas sincréticas correspondendo à ordem da matéria, as amovíveis à ordem da vida e as simbólicas à ordem do espírito, cada ordem representando um grau de integração da "forma" diverso das outras.

Pela ampliação da noção de "forma" na noção de ordem, Merleau-Ponty concebe os diferentes níveis ou planos de significação nos quais se dão os comportamentos, cada um definindo-se, no seu nível, por um sentido. Em suma, Merleau-Ponty articula com a noção de forma uma interpretação geral das ordens ou níveis da realidade¹.

No nível inferior, campo ou ordem da matéria, o comportamento aparece estruturado segundo as formas sincréticas. Neste plano, que é relativamente estável, o organismo se encontra ainda aprisionado no quadro de suas condições naturais e instintivas, possuindo um grau ínfimo de adaptação, o que o leva a tratar as situações

¹ Segundo De Waelhens (1961, p.381), esta "distinção dos níveis que tira sua origem da forma entendida como sentido, fornece o pivô de *A Estrutura do Comportamento*."

inéditas sempre por alusão às situações vitais que a ele são prescritas.

No nível seguinte, o comportamento mostra-se estruturado segundo as formas amovíveis, instalado num fundo mais fisiológico ou vital do que físico. Neste plano, o organismo já é capaz de se orientar por sinais que não são mais "determinados pelas montagens instintivas da espécie" (EC, p.137). O sentido do comportamento nesta ordem tende a se libertar dos materiais sobre os quais se estabelece, pois o organismo possui um grau maior de adaptação e é capaz de uma variedade maior de comportamentos visando um mesmo objetivo.

No nível superior, ordem do espírito, o comportamento apresenta-se estruturado pelas formas simbólicas. Neste plano, o comportamento não se encontra preso à ordem do Em-si como nos níveis anteriores. As relações do significante ao significado já não se fundam numa analogia real nem se limitam ao caso onde o significado se apresenta efetivamente. Nesta ordem, apenas os signos bastam por si mesmos como estímulos e o comportamento não possui uma significação mas é, ele mesmo, significativo.

Em todos os níveis considerados, frisamos com as palavras de Robinet (1970, p.14), "a forma permanece um 'misto', nem carne nem consciência, nem necessidade nem significação".

Os comportamentos, cada um no seu nível, aparecem como dialéticas encarnadas que atuam fora do esquema mecanicista de causa e efeito da interpretação positivista criticada na seção anterior.

No âmbito destas estruturas dos comportamentos, aquilo que seria uma "causa", ao agir sobre o organismo, não desencadeia nele um efeito mecânico e irrelativo; mas faz-se valer sempre por relação à lei interior deste organismo. Ao invés de se falar de "causa", seria melhor falar de "ocasião", pois o estímulo enquanto "causa" desencadeia um "efeito" que é, todo ele, engendrado pela "ocasião" surgida do encontro da situação interior do organismo com a situação exterior com a qual se depara.

O ocasionalismo destes pensamentos de Merleau-Ponty verifica-se, inclusive, na ordem física através da relação dialética entre lei e estrutura.

Na ordem física, a relação dialética entre lei e estrutura visa o repouso ou o reestabelecimento dele no interior de uma determinada forma. Deste modo, a relação entre lei e estrutura é, na ordem física, interior ao sistema; no qual a lei só vale por relação à estrutura. No interior das formas físicas, a lei e a estrutura são concebidas sempre relativas uma a outra; não existindo como duas forças reais ou duas potências distintas de ser que seriam válidas, cada qual, por si mesmas.

É assim que, mesmo as leis da natureza física não são verdadeiramente válidas por elas mesmas, mas em relação a uma certa estrutura do universo que oferece a "ocasião" nas quais elas vigoram.

Enquanto nas formas físicas a relação se dá intrinsecamente entre lei e estrutura, nas formas vitais a relação dialética surge extrinsecamente entre o organismo e o meio. Esta relação implica na

constituição das condições de existência de uma dada "forma"; neste caso, o organismo modela para si o seu próprio meio, aquele adequado à sua espécie. Enquanto na ordem física a estrutura aparece, diz-nos Chauí (1981, p.223), "como lei de relações entre campos atuais de forças em ação e reação"; na ordem vital a estrutura mostra-se "como norma ou adaptação do organismo na atividade global com o meio enquanto campo de sinais atuais e virtuais".

A ordem física pode ser descrita como relação entre lei e estrutura, a ordem vital como relação entre organismo e meio, mas e a ordem humana? Ela pode ser descrita como relação entre o fisiológico e o psicológico? Segundo Robinet (1970, p.15), a ordem humana "não pode ser adequadamente descrita como relação de 'fisiológico' e de 'psicológico', mas somente como 'comportamento', como 'corpo' mediador entre consciência e natureza".

É correta a afirmação de Robinet, pois, na ordem humana, o comportamento passa a ser compreendido num novo ciclo, onde o meio vital da ordem anterior é metamorfoseado em mundo da percepção ou mundo vivido, com o qual o homem vai se relacionar através de seu comportamento que se torna práxis, no sentido de que é pelo comportamento que o mundo vivido é transformado em mundo humano.

Merleau-Ponty estabelece em *A Estrutura do Comportamento*, através da noção de "forma", vários planos de significação ou ordens da realidade que lhe permitem, na abordagem do comportamento, passar do plano físico para o fisiológico e deste para o psicológico, evidenciando em cada nível sua maneira

característica de integração da "forma" que ultrapassa e conserva em si as formas anteriores.

Portanto, uma "forma" pode sempre regredir à "forma" anterior que ultrapassou conservando-a; o risco de se cair novamente na "forma" ultrapassada mas conservada está sempre latente. As ordens física, vital e humana não são três planos metafísicos inexoráveis de reificação da realidade, mas três planos de significação, onde cada um é concebido como uma reorganização numa nova estrutura do plano precedente.

Por que Merleau-Ponty concebeu em *A Estrutura do Comportamento* a "forma" como uma estrutura detentora de um sentido, foi-lhe possível articular a matéria, a vida e o espírito como três ordens de significação. Tilliette (1970, p.24) acredita ver em torno da reflexão desenvolvida nesta obra "a tentativa de recuperação, que Ricoeur estima ocasional, de uma filosofia da estrutura numa filosofia do sentido". Desconsiderando o mérito da discussão que a afirmação de Tilliette pode suscitar, o que pretendemos, agora, é explorar o vínculo entre estrutura e significação em *A Estrutura do Comportamento*, procurando ver as implicações deste vínculo para a filosofia de Merleau-Ponty.

Existe em Merleau-Ponty uma equivalência entre estrutura e "forma" e uma circularidade ou comunicação entre estrutura e significação. A significação figura como inerente à estrutura que é assumida pelo sentido, de modo que, a diversidade dos momentos significativos corresponde à variedade das estruturas; uma estrutura podendo ser definida como um conjunto significativo.

Mas, se a estrutura ou a "forma" é significativa, enunciar que o comportamento tem uma estrutura, é dizê-lo como detentor de um sentido; consideradas estas premissas, o caminho para a compreensão das relações da consciência com a natureza através da noção de comportamento passa necessariamente pela compreensão da estrutura do comportamento.

Contudo, na associação entre estrutura e significação concebida por Merleau-Ponty, a noção sublinhada é sempre a de estrutura.

Ao refletir numa perspectiva de superação do empirismo e do intelectualismo, caso Merleau-Ponty privilegiasse a noção de significação em detrimento da de estrutura, ele seria conduzido ao caminho balizado pelo transcendentalismo kantiano que, se instalando no campo das significações, ultrapassou o ceticismo e o realismo, instituiu a consciência como "naturante" e fez da filosofia uma fenomenologia, no sentido em que Merleau-Ponty emprega o termo: "um inventário da consciência como meio do universo" (EC, p.232). Assim, no transcendentalismo criticista, o corpo é reduzido a um corpo pensado e a problemática das relações entre consciência e natureza é suprimida, pois a natureza é restringida às representações do entendimento. Mas estas questões serão aprofundadas na próxima seção.

Resta agora frisar que, para a filosofia de Merleau-Ponty, enfatizar a idéia de significação na concepção da "forma" como uma estrutura detentora de sentido, implicaria no abandono daquela reflexão que se projeta a partir da tensão entre o Para-si e o Em-

si, instituindo-se numa filosofia que critica sistematicamente o intelectualismo e o empirismo; que, como dois extremos situados no mundo objetivo construído pelas operações do pensamento, negam a realidade do mundo vivido.

Em *A Estrutura do Comportamento*, lembra-nos Hippolite (1961, p.236), é "esta noção mesma de estrutura mais ainda que aquela de significação que faz o centro da obra"; pois, sublinhando a noção de estrutura mais que a de significação, Merleau-Ponty evitou cair no idealismo, manteve-se na tensão entre o Para-si e o Em-si e pôde conceber a idéia e a existência numa junção indiscernível, pela qual o comportamento aparece como destinado à significação.

Entretanto, se, por um lado, o comportamento evidencia-se como algo significativo para a consciência, por outro lado, através dele se poderá ver como a consciência vem ao mundo. É assim que, a descrição da estrutura do comportamento converge na descrição da experiência perceptiva que passamos a estudar.

1.3. A experiência perceptiva e o corpo fenomenal

Mas o que é a percepção? Descrita do lado da consciência que vive nas coisas, a percepção aparece "como um feixe de luz que revela os objetos aí onde estão e manifesta sua presença" (EC, p.219). Então, as coisas são percebidas lá de onde elas se tornam perceptíveis; "o olhar `se põe` sobre os objetos e os atinge à distância" (EC, p.219); resulta daí que a percepção seja perspectivista.

Por pertencermos a um corpo que nos instala sempre numa determinada situação espaço-temporal que define nosso ponto de vista; a maneira original na qual as coisas se oferecem à percepção é se dando por perfis. É inerente à experiência perceptiva cada coisa se oferecer à consciência ingênua sempre sob um determinado perfil. Cada perfil não sendo nunca uma deformação da coisa, mas um momento consecutivo de sua explicitação prospectiva.

As coisas não se dão completamente, mas pouco a pouco, através de um de seus aspectos perspectivos dentre os miríades aspectos possíveis. Na experiência perceptiva, as coisas aparecem à consciência ingênua sempre como "seres perspectivos". E por assim aparecerem, as coisas surgem à consciência ingênua como dotadas de um interior que ela nunca esgotará. A coisa, tal como é visada pela consciência ingênua, é uma "transcendência aberta ao meu conhecimento" (EC, p.221). O corpo, que medeia nossa relação com as coisas, determina a estrutura perspectiva da percepção que revela um mundo sempre mais rico que o mundo conhecido.

A experiência que a consciência ingênua tem das coisas afirma-se, assim, contra o empirismo e o intelectualismo. Contra o empirismo, pois as coisas percebidas são mais que suas manifestações sensíveis; contra o intelectualismo, pois as coisas se oferecem à consciência a partir de uma experiência ingênua na qual se revelam num sentido encarnado, vivido e sempre perspectivo e não como um objeto epistemológico real dado à inspeção de um puro Para-si.

Na experiência perceptiva, a alma ainda não foi definida como uma existência para si e tampouco o corpo se desumanizou tornando-se um objeto ou uma máquina. A ambigüidade de uma dimensão, onde ainda se encontram indistintos o corpo e a alma, compõe a atmosfera na qual se move o sujeito percipiente (Giles, 1979, p.141). Na experiência originária, nem a alma é um piloto do corpo nem o corpo é um instrumento para a alma; na experiência originária, o corpo é apreendido "como o invólucro vivo de nossas ações" (EC, p.222), onde nossas intenções encontram sua encarnação e os veículos de sua expressão.

O corpo é o mediador obrigatório entre a consciência e o mundo; entretanto, esta mediação freqüentemente escapa à consciência, que não apreende o corpo e seus órgãos como os veículos de suas intenções. Na imagem que a consciência tem do corpo através da experiência direta, ela não é capaz de percebê-lo como o mediador entre ela e o mundo. Na experiência direta que a consciência tem do corpo, "intermediário obrigatório entre o mundo real e a percepção" (EC, p.223); ele, que possui o poder "de

perturbar o espetáculo inteiro do mundo" (EC, p.223), torna-se corpo real, isto é, o corpo dos anatomistas e das análises isolantes da fisiologia clássica.

Na experiência direta, o "corpo vivo e fenomenal", totalidade estrutural que medeia a relação da consciência com o mundo, torna-se uma "massa material" onde a consciência encontra as impressões do sensível. A percepção, distanciada do mundo real, deixa de ser aquela "tomada de posse das coisas em seu próprio lugar" (EC, p.223). O corpo não mais nos inere numa situação espaço-temporal da qual visávamos as coisas lá de onde elas nos solicitava. A percepção torna-se um acontecimento causal, resultado da ação do mundo real sobre o corpo e deste sobre a alma. O mundo desdobra-se num mundo exterior que é a causa da percepção e num mundo interior que a consciência contempla.

As coisas, o corpo e o pensamento deixam de ser "três termos inseparáveis na unidade viva de uma experiência" (EC, p.223); que é a experiência ingênua, universo pré-judicativo no qual o sujeito percipiente vive num comércio vivo com as coisas, os seres e o próprio corpo; para se tornarem "três ordens de acontecimento exteriores uns aos outros" (EC, p.223) e explicáveis uns pelos outros. Conseqüentemente, a percepção passa a ser compreendida como imitação ou desdobramento do mundo real em nós. O mundo percebido torna-se uma função ou uma variante do mundo real.

Neste realismo ingênuo, as relações entre os diversos níveis da matéria, da vida e do espírito são resolvidas numa interação causal e exterior, deixando de ser momentos de uma dialética em

curso na qual, pelo movimento desta própria dialética, cada momento é superado pelo seguinte, que é investido de um novo sentido e inserido num outro tipo de configuração.

Na causalidade transitiva instaurada por este realismo ingênuo, a consciência torna-se um reflexo neutro do mundo real; a coisa, que aparece na experiência originária numa relação de sentido com o sujeito percipiente, torna-se algo opaco e fechado em si; a estrutura sujeito e objeto é reduzida a uma ação da exterioridade sobre a interioridade; por fim, a unidade do corpo, como estrutura concreta que conserva dialeticamente em sua profundidade os níveis da matéria, da vida e do espírito, desaparece.

No realismo ingênuo, o mundo real é concebido como a causa do mundo percebido, havendo uma transferência real das coisas sensíveis para o espírito. As coisas sensíveis imprimiriam suas imagens no corpo onde a consciência as encontraria. Deste modo, as impressões sensoriais seriam as "causas exemplares" da percepção.

Contudo, segundo Merleau-Ponty (EC, p.224), o Descartes da *Dióptrica* já recusa essa concepção ingênua da percepção como uma ação transitiva das coisas para o corpo e deste para a alma, na qual os objetos percebidos seriam idênticos às coisas sensíveis. Para Descartes, na *Dióptrica*, as impressões sensoriais se apresentam como "causas ocasionais" da percepção, já que oferecem à alma apenas a ocasião de freqüentar esta ou aquela qualidade do objeto na percepção.

Mas a concepção das impressões sensoriais como "causas

ocasionais" da percepção não afasta todas as dificuldades da explicação causal aplicada à percepção; torna apenas o realismo um pouco mais refinado. No entanto, pode-se inquirir ainda como as impressões sensoriais se preparariam no cérebro para serem causas, mesmo ocasionais, da percepção? Tal questão só é respondida no realismo com o auxílio de esquemas fisiológicos, com os quais se busca encontrar no corpo algum equivalente fisiológico do percebido.

Assim, na explicação realista da percepção, haverá no cérebro alguma "representação fisiológica do objeto percebido" (EC, p.225). Neste sentido, Descartes estabelece a glândula pineal como o ponto de encontro entre o corpo e a percepção; assim como os fisiologistas modernos estabelecem a zona de associação no cérebro.

Contudo, a malfadada atitude do realismo, que procura converter a percepção numa ação causal inserida na natureza, é impossibilitada pela própria estrutura da coisa percebida, na qual "a relação dos aspectos perspectivos à coisa que eles nos apresentam não se reduz a nenhum dos aspectos que existem no interior da natureza" (EC, p.226).

A estrutura original do espetáculo da coisa, que é visada na experiência perceptiva sempre por uma perspectiva, não é nada que um processo real possa explicar. O aspecto perspectivo da percepção é aquele pelo qual e no qual apreendemos uma coisa constante que é mediatizada por ele.

Assim, em sua organização, o objeto fenomenal apresenta dois níveis, "o nível dos aspectos perspectivos e o nível da coisa que

eles apresentam" (EC, p.227). No que diz respeito à organização ambígua do objeto da percepção, é bastante esclarecedora a passagem sobre a percepção do cubo em *A Estrutura do Comportamento*. Não obstante sua extensão, preferimos citá-la:

Uma visão que não se fizesse de um certo ponto de vista e que nos desse, por exemplo, todas as faces de um cubo de uma vez é uma pura contradição nos termos, pois que, para serem visíveis conjuntamente, as faces de um cubo de madeira deveriam ser transparentes, isto é, deixar de ser as faces de um cubo de madeira. E se as seis faces de um cubo transparente fossem visíveis sob a forma de um quadrado, não seria o cubo que veríamos (...). É o cubo como significação ou como idéia geométrica que é feito de seis lados iguais. A relação original e característica das coisas existentes, dos 'aspectos' ao objeto total não é uma relação lógica (EC, p.245).

O cubo é sempre mais que seus aspectos perspectivos, a explicação realista se vê, por aí, impedida. Mas, ele é sempre menos que uma pura idéia desvinculada de seu aparecer; a concepção idealista da percepção se vê, da mesma forma, contrariada.

A organização ambígua do aparecer do cubo não pode ser explicada por nenhum processo real. A perspectiva realista reduz a percepção a um produto do mundo exterior, concebe o corpo como uma massa material interposta entre a consciência e o mundo real, e desaparece com a originalidade da experiência perceptiva. Mas a atitude idealista, mesmo a criticista, resguardaria a originalidade da experiência perceptiva?

Na atitude idealista de cunho criticista, perceber alguma coisa consiste em apreender-lhe o sentido. Logo, a percepção é da ordem do espírito. Ela é o resultado de uma ação do espírito que, ao mesmo tempo que vive nas coisas, afasta-se delas apreendendo-lhes o sentido. E é só assim, enquanto significações, que as coisas

podem agir sobre o espírito. Na percepção o espírito apreende significações.

A atitude transcendental faz da coisa uma significação da coisa, ou seja, a coisa torna-se o seu significado. A percepção é a revelação deste significado ao espírito. E como a coisa é sempre sua significação, é a própria coisa que o espírito apreende na percepção. Todos os objetos da consciência são, neste sentido, significações. A percepção torna-se uma "variedade de intelecção" (EC, p.233), resultado de uma consciência naturante que põe para si mesma, enquanto engendra as significações, os próprios objetos de sua apreensão.

Merleau-Ponty reconhece que a perspectiva criticista, ao fazer do sujeito e do objeto "correlativos inseparáveis" (EC, p.232) e, no entanto, distintos; "garante a validade da experiência perceptiva na qual o mundo aparece em pessoa e, no entanto, como distinto do sujeito" (EC, p.232). Todavia, a perspectiva criticista, ao fazer do corpo e da natureza apenas significações para a consciência, anula o problema das relações entre o corpo e a alma, a consciência e a natureza, convertendo-se numa concepção intelectualista da percepção.

Na medida em que o corpo é apenas um objeto da consciência ou um corpo pensado, ele deixa de ser visto como o mediador obrigatório entre as coisas e a consciência, tornando-se uma mera significação. A percepção, afastada do "corpo vivo e fenomenal", vê-se distanciada do mundo, reduzida a uma atividade da alma que se passa acima do mundo e o próprio mundo como existindo apenas para

a consciência enquanto significação.

A perspectiva criticista, ao fazer do corpo e do mundo apenas significações para a consciência, transforma o problema das relações da consciência com o corpo e o mundo num tema ilegítimo no horizonte desta filosofia, que institui a consciência como o centro do universo. Neste horizonte, a única relação original é a do sujeito epistemológico com o seu objeto, e a filosofia não teria outro tema legítimo além deste (EC, p.237).

Merleau-Ponty, ao abordar a temática das relações entre o corpo e a alma e o problema da consciência perceptiva, no quarto capítulo de *A Estrutura do Comportamento*, recusa os modelos materialistas tanto quanto os espiritualistas. Pois ambos se instalam num mundo "completo" sem perceber que a experiência perceptiva perante este mundo é constituinte; ambos tornam-se, assim, incapazes de conceber a consciência vivendo nas coisas, tomada em sua estrutura concreta, numa experiência que é anterior à clivagem do Para-si e do Em-si e mesmo à toda significação exprimível; logo, em ambos inexiste o problema da consciência perceptiva : o realismo faz da percepção um produto do mundo exterior e reduz o "corpo vivo e fenomenal" a uma massa material ou a um corpo real; o intelectualismo transcendental faz da percepção um produto da alma e reduz o corpo a uma significação ; ambos, enfim, reduzem o corpo a um objeto dentre outros no mundo real.

Quanto ao idealismo criticista, embora Merleau-Ponty considere "uma aquisição definitiva" (EC, p.247) a idéia de uma consciência que constitui o universo diante de si e apreende os

próprios objetos numa experiência indubitável; ele reconhece também, como recorda-nos Tilliette (1970, p.29), que faltou ao criticismo explicar a estrutura perspectiva da percepção.

É na explicação de sua estrutura perspectiva que a percepção aparece, não como produto do mundo ou resultado da operação de um ser objetivo sobre o corpo, como pretende o realismo; muito menos como um "esboço da ciência do mundo" (EC, p.251), como pretende o criticismo; mas como anterior a todas estas determinações e instauradora de um tipo de experiência originária que não só revela toda a riqueza do vivido perante o conhecido, evidenciando a consciência intelectual como não sendo unívoca perante o vivido; mas, ainda, desvenda a consciência em sua gênese encarnada como consciência perceptiva, perante a qual a consciência espectadora se mostra como insuficiente para esgotar a noção de consciência.

Se, como foi dito no final da segunda seção, na noção de "forma", Merleau-Ponty frisou a idéia de estrutura mais que a de significação; agora, nas páginas finais de *A Estrutura do Comportamento*, deparamo-nos com Merleau-Ponty confirmando que "o que há de mais profundo na 'Gestalt' de onde partimos, não é a idéia de significação, mas a idéia de *estrutura*, a junção de uma idéia e de uma existência indiscerníveis" (EC, p.239).

Decidindo-se pela estrutura, Merleau-Ponty pôde recuperar o problema da experiência perceptiva ou da consciência perceptiva que a instância crítica eliminara. Pois, a "Gestalt", compreendida como "unidade entre o interior e o exterior, a natureza e a idéia" (EC, p.243), existe correlativa à experiência perceptiva e não à

consciência intelectual.

E como é na experiência perceptiva que estão fundados "o estatuto do objeto, as relações entre a forma e a matéria, as relações entre a alma e o corpo, a individualidade e a pluralidade das consciências" (EC, p.243) - coisas que foram apenas indicadas em *A Estrutura do Comportamento* - logo, "é a consciência perceptiva que é necessário interrogar para encontrar nela um esclarecimento definitivo" (EC, p.243).

Assim, nas últimas páginas de *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty aponta para aquele universo pré-objetivo e pré-reflexivo que será abordado na *Fenomenologia da Percepção*. Mas, como afirma Tilliet (1970, p.29), "o vai-e-vem do conhecido e do vivido" que comporá a trama da *Fenomenologia da Percepção* já se encontra como premissas em *A Estrutura do Comportamento*. O último capítulo desta obra prepara, nas palavras de Chauí (1981, p.22), "uma fenomenologia da percepção voltada para a descrição do campo pré-reflexivo, para uma fundação perceptiva do mundo realizada pelo corpo próprio e no corpo próprio".

Concluimos, então, este capítulo que foi sustentado pela intenção de acompanhar o desenvolvimento da noção de "corpo" à luz da problemática do comportamento.

Primeiramente, abordando a crítica de Merleau-Ponty à teoria clássica do reflexo. Constatamos que, ao mesmo tempo em que se explicitava os equívocos da concepção do organismo como uma massa material partes extra partes, estabelecia-se a concepção do

organismo como uma totalidade ativa em debate com seu meio.

Passando ao estudo do estímulo complexo, ficou evidenciada a participação determinante do organismo na constituição da forma do excitante, apontando para uma relação de causalidade circular entre o organismo e o meio, por contraposição à causalidade linear fixada pela teoria clássica.

Por sua vez, a abordagem dos problemas da inversão dos reflexos, da variação dos reflexos por relação aos estímulos constantes ou da constância dos reflexos por relação à variação dos estímulos estabeleceu a concorrência definitiva do sistema nervoso inteiro ou de boa parte dele na constituição da estrutura do reflexo, que se mostrou definindo-se, a cada momento, pela própria atividade do sistema nervoso e segundo as exigências vitais do organismo.

A questão do equilíbrio funcional, visado a todo custo pelo organismo, confirmou, contra a teoria clássica, que a atividade nervosa depende menos de estruturas anatômicas rigidamente estabelecidas do que das leis do próprio organismo.

Ainda na primeira seção, a crítica de Merleau-Ponty à concepção do organismo, segundo categorias atomistas do pensamento causal, estendeu-se às reflexões de Pavlov. Na contrapartida desta crítica, a compreensão do organismo pela categoria de estrutura foi aprofundada.

O fato de o organismo fazer variar, às vezes, inverter e, até mesmo, suprimir os reflexos condizentes aos estímulos recebidos tornou patente as lacunas da teoria do reflexo condicionado e

confirmou a perspectiva de uma compreensão estrutural do organismo, que foi reforçada pela análise do problema das localizações.

Se, segundo Pavlov, cada região nervosa central corresponde à uma parte real do comportamento; a análise de Merleau-Ponty desvendou as diferentes regiões nervosas correspondendo a certos níveis ou tipos de comportamentos ou atividades e não a partes reais do comportamento.

A análise da aprendizagem também mostrou, contra Pavlov, que na aprendizagem não se tratava apenas da aquisição e fixação de uma reação por parte do organismo perante uma situação individual; mas da apropriação, por parte do organismo, de uma atividade capaz de resolver problemas que apresentam uma mesma forma.

A aquisição, elucidação crítica e ampliação da noção de "forma", apta para uma compreensão estrutural do organismo, foi estudada em seguida. Com a noção de "forma", Merleau-Ponty estabeleceu definitivamente sua concepção estrutural do organismo e deu os primeiros passos rumo à constituição da noção de "corpo".

Primeiramente, a noção de "forma" foi compreendida como uma estrutura significativa. Em seguida, ela foi aplicada ao comportamento. Concebido pela noção de "forma" como estrutura significativa, vimos que o comportamento não se deixa classificar nas ordens do Em-si e do Para-si, mas define-se como uma mescla de natureza e consciência.

Deslindando a "forma" como um objeto da percepção, partindo do estímulo e da resposta como uma totalidade e considerando o grau de apego do organismo ao meio, Merleau-Ponty pôde distinguir as

várias formas do comportamento em sincréticas, amovíveis e simbólicas, cada qual sendo identificada a uma ordem da realidade, respectivamente, as ordens da matéria, da vida e do espírito.

Ampliada na noção de ordem, a "forma" definiu-se como um tipo de estrutura do comportamento. Como toda estrutura é significativa, uma ordem é, portanto, um plano de significação. Assim, referidos às suas ordens, os comportamentos surgiram como destinados a terem uma significação.

Na ordem da matéria, vimos que o comportamento está estruturado pelas formas sincréticas e apresenta o organismo preso às suas condições naturais e instintivas, com uma capacidade mínima de adaptação. Na ordem da vida, o comportamento estrutura-se pelas formas amovíveis e o organismo aparece numa relação dialética com o meio através da qual o organismo modela para si o meio adequado à sua espécie. Na ordem do espírito, o meio vital da ordem anterior é transformado em mundo da percepção; nesta ordem o comportamento se estrutura segundo as formas simbólicas e não tem mais uma significação mas é, ele mesmo, significativo. Ao invés do organismo, aparece o "corpo fenomenal" como mediador entre a consciência e a natureza através da experiência perceptiva.

Finalmente, empreendemos o estudo da experiência perceptiva e do "corpo fenomenal".

Na tematização da experiência perceptiva, o corpo foi desvelado como aquele que define a estrutura perspectiva da percepção, na medida em que ele nos insere numa situação espaço-temporal da qual visamos as coisas lá de onde ela nos solicita.

Tratava-se deste corpo que, como vimos, na experiência incipiente não se distingue da alma, nem é experimentado como uma realidade fisiológica, mas como o veículo vivo que encarna nossas intenções. Todavia, mostramos que na experiência direta que a consciência tem do corpo; ele é apreendido como uma realidade fisiológica ou como corpo real. Conseqüentemente, nesta perspectiva, a percepção foi concebida como o resultado de uma causalidade transitiva das coisas para o corpo e deste para a alma: a percepção foi reduzida a um produto do mundo exterior.

Entretanto, se a apreensão do "corpo fenomenal" como corpo real surgiu respaldando uma concepção realista da percepção. Reduzí-lo a um corpo pensado, respaldou uma concepção idealista da percepção.

Passando à atitude idealista, esclarecemos que ao conceber a percepção das coisas como a apreensão do significado das coisas e ao fazer do corpo apenas uma significação para a consciência, tal atitude desvinculava a percepção do "corpo vivo e fenomenal", fazendo dela uma atividade da alma que se passa acima do mundo e à revelia do corpo.

Consideramos, então, que embora a consciência, tal como a concebeu o idealismo criticista fosse, segundo Merleau-Ponty, uma "aquisição definitiva" (EC, p.247); faltou a esta instância a explicação da estrutura perspectiva da percepção. Nesta explicação é que a percepção se desvelaria como embasada na estrutura ambígua da experiência, instaurando um tipo de experiência originária na qual a consciência apareceria na sua gênese encarnada como

consciência perceptiva. Adiantamos, por fim, que a análise da
consciência perceptiva será empreendida na *Fenomenologia da*
Percepção, onde a noção de "corpo" se desvelará em toda sua
riqueza.

2. O CORPO PRÓPRIO E O MUNDO PERCEBIDO

No prefácio de seu maior e mais importante livro, a *Fenomenologia da Percepção*, publicado em 1945, Merleau-Ponty (PhP, p.I) diz, dentre outras coisas sobre a fenomenologia, que ela visa "reencontrar esse contato ingênuo com o mundo para lhe dar enfim um estatuto filosófico". Para Merleau-Ponty, tal contato se dá no encontro espontâneo e natural do corpo com o mundo.

Por isso, o que se pretende na *Fenomenologia da Percepção* é uma fenomenologia do corpo que fundamente a construção de uma fenomenologia da percepção (Da Silva Tavares, 1985b, p.144); pois é a percepção, enquanto experiência concreta e ingênua do corpo no mundo, que abre-nos o mundo vivido, referência última de todo saber constituído e tema primeiro da fenomenologia.

Deste modo, o objetivo obstinadamente visado na *Fenomenologia da Percepção* é esta experiência primeira, concreta, vivida e sem pré-conceitos do corpo no mundo.

Por relação a esta experiência originária, mesmo a experiência científica é parcial e secundária. O mundo vivido é a fonte do saber científico. A ciência é uma abstração por relação ao mundo vivido, que ela nunca esgotará e no qual, contudo, se fundamenta. Não obstante a realidade fundante do mundo vivido, a

ciência, instalada no seu mundo objetivo, tende a negar "este mundo antes do conhecimento cujo conhecimento fala sempre, e com respeito ao qual toda determinação científica é abstrata" (FP, p.7).

A filosofia reflexiva, por sua vez, faz do mundo uma constituição do sujeito, ou seja, um constructo interior da consciência. A filosofia reflexiva nega a realidade do mundo vivido em prol do mundo criado pela reflexão. Contudo, anterior a este mundo criado pelas operações da consciência, Merleau-Ponty fala deste mundo que já está aí: presença "irrefletida" diante de nós. A reflexão, em relação a este mundo, é também parcial e secundária, é também fundamentada nele. O mundo vivido é o fundo irrefletido que a reflexão pressupõe e tende a substituir por uma idealidade.

A tradição idealista, alicerçada na clivagem absoluta do Em-si e do Para-si, faz do sujeito uma total presença a si, isenta de qualquer contaminação com o mundo e instituída como puro pensamento. Ao sujeito, pura interioridade, contrapõe-se o mundo, pura exterioridade; havendo duas e somente duas maneira de existir: ou como pensamento ou como extensão, sem que haja meio termo entre elas. Assim, a consciência, existindo para si como puro pensamento, pondo no seu objeto o que ela vai re-conhecer em seguida, constitui o mundo pela reflexão.

Merleau-Ponty recusa conjuntamente a objetividade absoluta da ciência e a subjetividade absoluta da filosofia reflexiva, pois ambas negam a realidade do mundo vivido que é, entretanto, o ponto de partida da explicação científica e da reflexão idealista. A tarefa da filosofia, segundo Merleau-Ponty, é retornar a este mundo

para descrevê-lo tal como ele é. O imperativo hursseliano de "retornar às coisas mesmas" é entendido como retorno a este mundo primordial da experiência perceptiva.

Sendo assim, neste capítulo, escrito, quase que integralmente, a partir da *Fenomenologia da Percepção*, visamos a explicitação da noção de "corpo-próprio" e a apresentação do mundo vivido como mundo primordial. Pela explicitação da noção de "corpo-próprio", abordaremos as análises de casos de pessoas com deficiências físicas ou lesões cerebrais empreendidas por Merleau-Ponty. Pela apresentação do mundo da percepção como primordial, tematizaremos as relações do corpo e do mundo. Portanto, este capítulo, como o anterior, constitui-se em três seções, como se segue:

- 2.1. O corpo, existência anônima que nos insere no mundo: o caso do membro fantasma.
- 2.2. A percepção do corpo-próprio e um caso de motricidade patológica.
- 2.3. O corpo-próprio e o mundo percebido: o primado da percepção.

2.1. O corpo, existência anônima que nos insere no mundo: o caso do membro fantasma

Quanto à concepção da percepção, a ciência e a tradição idealista remontam em suas divergências e semelhanças à antinomia do Em-si e do Para-si, presente no plano do entendimento na contraposição entre empirismo e intelectualismo.

Um consenso entre empiristas e intelectualistas é o de que a percepção se dá através do corpo.

Os empiristas acreditam dar conta da percepção pela noção de sensação. A sensação, para eles, é o resultado da ação de objetos exteriores sobre o corpo que, por sua vez, age sobre a consciência causando a percepção. Assim, a percepção é o resultado da ação transitiva entre três termos - o objeto exterior, o corpo e a consciência - que, embora distintos entre si, travam uma relação de causalidade mecânica.

Os intelectualistas aceitam a noção de sensação, mas a compreendem como impressões confusas no corpo, às quais cabe à consciência, pela atenção e pelo julgamento, ordená-las e conduzi-las às percepções corretas das coisas. Assim, a percepção, finalmente, é o resultado de uma ação autônoma da consciência, é um acontecimento interior.

Se para os empiristas, o mundo exterior é a causa da percepção; para os intelectualistas, a percepção é uma atividade da consciência e se passa acima do mundo. Mas, apesar de suas divergências, os empiristas e os intelectualistas estão de acordo

quanto à concepção do corpo como algo extenso, ou melhor, como um objeto entre outros no mundo objetivo. Aliás, o mundo objetivo é um outro ponto comum entre eles.

O preconceito do mundo como uma realidade em si está presente tanto nos empiristas quanto nos intelectualistas. Para os empiristas o mundo age sobre a consciência e o mundo é a causa da percepção; para os intelectualistas, a consciência age sobre o mundo e a consciência é a causa da percepção; contudo, a natureza do mundo presente em ambos é a mesma: trata-se sempre do mundo objetivo, partes extra partes, existente em si. Assim, os empiristas reduzem a percepção à uma ação da exterioridade sobre a interioridade, ao passo que os intelectualistas reduzem-na à uma ação da interioridade sobre a exterioridade..

Ademais, empiristas e intelectualistas se encontram ainda no ponto de vista do espectador imparcial que descreve a percepção do exterior; por isso não lhe dão conta como aquela experiência originária que, descrita do interior, aparece como experiência fundante e inaugural de nossa abertura para o mundo, fazendo-o existir para nós.

Mas, quanto à concepção do corpo, considerado do exterior, é tido como uma coisa sem interior ou como um objeto dentre outros tanto por empiristas quanto por intelectualistas; cabe-nos verificar ainda se, na experiência vivida do corpo, ele pode ser tomado como objeto.

É próprio do objeto estar diante de nós, pelo que podemos sempre nos distanciar dele ou contorná-lo para percebê-lo de outros

ângulos. Todavia, não posso distanciar-me de meu corpo e ele se oferece a mim sempre de um mesmo ângulo, ele está sempre do meu lado, ou seja, não está nunca diante de mim como um "objectu".

É próprio, ainda, do objeto aparecer-me, sucessivamente, através de perfis, que posso fazer variar freqüentando o objeto de outros lados, mas o mesmo não posso fazer com meu corpo.

Graças a esta "resistência de meu corpo a toda variação perspectiva" (FP, p.104), os objetos podem aparecer-me sob vários perfis. Esta perspectiva invariável para o mundo permite ao mundo aparecer-me sob várias perspectivas. Meu corpo é esta "permanência absoluta que serve de fundo à permanência relativa dos objetos" (FP, p.104). Meu corpo, enfim, é o ponto de vista de todos os meus pontos de vista, é o lugar de onde observo os objetos exteriores sem que ele mesmo possa ser observado como um deles.

Mesmo quando observo meu corpo no espelho, esta experiência não corresponde à de um sujeito observando um objeto; "se a observação consiste em fazer variar o ponto de vista mantendo o objeto fixo" (FP, p.103), é forçoso admitir que meu corpo no espelho se rouba à observação, porque ele imita minhas intenções e recusa-se à fixidez de um objeto do qual eu poderia variar as perspectivas. Meu corpo no espelho se oferece a mim como um simulacro que "me reenvia ainda a um original do corpo que não está aí, entre as coisas, mas a meu lado, além de qualquer visão" (FP, p.103).

A experiência do corpo tátil também nega o estatuto de objeto ao corpo. Quando minha mão esquerda apalpa minha mão direita que

toca um objeto, minha mão direita é mão tocada por relação à esquerda, mas mão tocante por relação ao objeto. Na mão direita, que é mão objeto em relação à esquerda, descubro a mão sujeito que se lança ao objeto para explorá-lo. Nesta experiência,

o corpo se surpreende ele mesmo do exterior ao exercer uma função de conhecimento, tenta tocar-se tocante, esboça 'uma espécie de reflexão' e isto bastaria para distingui-lo dos outros objetos (FP, p.105).

Nas experiências vividas do corpo que descrevemos, ele não se deixa compreender através do estatuto de objeto. Porém, é na análise de pessoas com deficiências físicas ou lesões cerebrais que Merleau-Ponty evidência o corpo como esta existência anônima e pré-pessoal, este "Eu natural", que nos coloca no mundo e pelo qual estamos no mundo. Sendo assim, tomemos, aqui, a análise do caso do membro fantasma. Nesta patologia, o sujeito perde um membro mas continua a senti-lo como se ele realmente ainda existisse.

Os fisiologistas pretendem explicar tal fenômeno dizendo, primeiramente, que o membro fantasma é resultado da persistência de estímulos na extremidade do membro amputado. Contudo, quando o cotó é anestesiado, o membro fantasma não desaparece, o que torna esta explicação periférica insatisfatória. Os fisiologistas recorrem, então, à uma explicação central na qual o membro fantasma seria o resultado da conservação de traços cerebrais, mas "um conjunto de traços cerebrais não poderia figurar as relações de consciência que intervêm no fenômeno" (FP, p.89), logo, uma explicação central também parece insatisfatória.

Os fisiologistas, porque se prendem às explicações puramente fisiológicas, desconsideram que uma emoção ou uma situação

semelhante à que o membro fora perdido possa fazer aparecer o membro fantasma em amputados que não o tinha. Sucede também que após uma amputação surja o membro fantasma que vai desaparecendo aos poucos com o gradativo "consentimento" da perda. Seria o membro fantasma resultado de uma vontade ou de uma lembrança? E, neste caso, uma explicação puramente psicológica seria-lhe suficiente? Considerando que a secção dos nervos aferentes do membro amputado faz com que o fantasma desapareça, uma explicação puramente psicológica seria insuficiente.

Resta, ainda, tentar explicar o membro fantasma por uma teoria mista, que equacione as condições fisiológicas e as psicológicas, de modo que elas determinem o fenómeno. Nesta teoria, as condições fisiológicas e psicológicas seriam dois componentes que, equacionados, determinariam uma resultante: o membro fantasma.

Mas como estabelecer o "terreno comum" (FP, p.90) no qual as condições fisiológicas, que são da ordem do Em-si, e as condições psicológicas, que são da ordem do Para-si, poderiam se compor como dois fatores de uma equação que daria como resultante o membro fantasma? Como justapôr e estabelecer "um mesmo ponto de aplicação" (FP, p.90) para dois termos totalmente independentes e exteriores um ao outro? Merleau-Ponty não vê tal possibilidade e considera que "uma teoria mista do membro fantasma, que admitiria as duas séries de condições, pode ser válida como enunciado de fatos conhecidos: mas ela é basicamente obscura" (FP, p.90).

A presença de condições fisiológicas e psicológicas no

fenômeno do membro fantasma é inegável. Porém, "explicações" esteadas na distinção absoluta do Em-si e do Para-si não escapam das antíteses do empirismo e do intelectualismo ou de uma infundada combinação entre eles.

Merleau-Ponty propõe analisar o fenômeno do membro fantasma no plano da experiência vivida. Neste nível, a distinção entre o fisiológico e o psicológico não os isola, respectivamente, no Em-si e no Para-si, mas envolve-os numa mesma modalidade existencial em que se compreendem e se entrelaçam orientados para o mundo. Portanto, é na perspectiva do "ser no mundo" que Merleau-Ponty pretende analisar o fenômeno do membro fantasma. Nesta perspectiva, o corpo é que nos engaja no mundo, ao qual só temos acesso pela mediação corporal. Somos no mundo através do corpo. Ele "é o veículo do ser no mundo" (FP, p.92).

O que Merleau-Ponty nomeia como "ser no mundo" é esta "visão pré-objetiva" (FP, p.92), esta "espécie de diafragma interior" (FP, p.92) que determina a amplitude de nossa vida e que não pode ser identificada com nenhum processo na terceira pessoa ou algum tipo de "res extensa", mas que também se distingue de qualquer modalidade de pensamento ou conhecimento em primeira pessoa, estando, assim, apto para "realizar a junção do 'psíquico' e do 'fisiológico'" (FP, p.93).

Na perspectiva do "ser no mundo", o membro fantasma pode ser entendido como uma recusa à mutilação; mas é fundamental considerar que não se trata de uma recusa da ordem da consciência tética, como seria conveniente a uma explicação intelectualista. A recusa da

mutilação não é da ordem do "eu penso", mas da ordem deste "Eu engajado" (FP, p.94) no mundo, onde se encontra comprometido com certos projetos e ações que pode realizar: "ter um corpo é para uma pessoa juntar-se a um meio definido, confundir-se com alguns projetos e engajar-se continuamente neles" (PhP, p.97).

Assim, este "Eu engajado" recusa a perda do braço, por exemplo, para poder manter-se aberto aos projetos e ações que podia realizar quando ainda o tinha. O membro fantasma é resultado deste aferramento involuntário ao passado por parte deste Eu que permanece polarizado por aqueles projetos e ações que podia realizar com o membro perdido. O sujeito, através do membro fantasma, quer salvar seu antigo mundo, para o qual permanece aberto mas que fora perdido com a amputação.

No caso do membro fantasma, entendido na perspectiva do "ser no mundo", o doente não abandona aquele mundo que lhe era habitual, todavia, ao mesmo tempo, não é mais capaz de atender às suas solicitações. O doente permanece no impasse de uma relação ambígua com seu mundo que, por um lado, mascara sua deficiência ao solicitar-lhe ações que lhe eram habituais; mas, por outro lado, revela-lhe sua deficiência na medida em que o doente se vê impossibilitado de responder às solicitações do mundo.

Para melhor esclarecer o fenômeno do membro fantasma, Merleau-Ponty recorre ao fenômeno do recalque. Pois,

o recalque (...) consiste em que o sujeito se engaje numa certa via - empreendimento amoroso, carreira, obra -, que encontre nesta via uma barreira e que, não tendo força de ultrapassar o obstáculo nem de renunciar ao empreendimento, fique bloqueado nesta tentativa (FP, p.98).

No recalque, o tempo que passa não liberta o sujeito de seu antigo mundo, ao qual permanece preso; também no caso do membro fantasma tem-se "um antigo presente que não se decide a tornar-se passado" (FP, p.98). Em ambos os casos, o sujeito persevera em sua adesão a um mundo em que ele não é capaz de viver, mas que não admite perder.

Na perspectiva do "ser no mundo", a analogia do fenômeno do membro fantasma com o do recalque abre-nos um caminho para compreender o que uma explicação puramente fisiológica não compreende, ou seja, como é que uma emoção pode estar na origem do membro fantasma. Do ponto de vista do "ser no mundo", "estar emocionado é se encontrar numa situação à qual não se consegue fazer face e que não se quer entretanto abandonar" (FP, p.99). O sujeito, neste impasse existencial, explode a realidade que não lhe permite afrontar a situação e lança-se numa satisfação ilusória que, no caso que nos ocupa, é o membro fantasma.

Mas se uma emoção pode estar na origem do membro fantasma, nem por isso o fenômeno seria resultado de um encadeamento causal do psíquico para o fisiológico, porque o que temos é a emoção e o membro fantasma como o resultado de duas atitudes existenciais onde uma é motivada pela outra. Entretanto, a emoção e o membro fantasma tendo o mesmo valor por relação ao "ser no mundo".

A perspectiva do "ser no mundo" possibilita também uma compreensão para o fato de a secção dos nervos condutores do membro em direção ao encéfalo fazer desaparecer o membro fantasma; o que uma explicação puramente psicológica não podia explicar. É que,

como esclarece Merleau-Ponty (PhP, p.102):

Na perspectiva do ser no mundo este fato significa que as excitações vindas do cotó mantém o membro amputado no circuito da existência. Elas marcam e guardam seu lugar, elas fazem com que ele não seja aniquilado, que conte ainda no organismo, elas arranjam um vazio que a história do sujeito vai preencher, elas lhe permite realizar o fantasma.

Enfim, a análise do fenômeno do membro fantasma, na perspectiva do "ser no mundo", evidencia o corpo em sua vida anônima como um extrato de vida autônoma e pré-pessoal, que nos põe no mundo e que preside nossos projetos livres e pessoais, permitindo-nos centrar nossa existência, mas nunca de modo absoluto.

A perspectiva do "ser no mundo", na qual se situou Merleau-Ponty para analisar o fenômeno do membro fantasma, remete-nos ao corpo como o mediador obrigatório entre a consciência e a realidade. Nesta perspectiva, como vimos através da análise do membro fantasma, o mundo existe para mim, primeiramente, não enquanto consciência; porque, anterior a esta tomada de consciência da existência do mundo, já encontro-me aberto a ele pelo corpo.

Em suma, é pelo corpo que freqüentamos primeiramente o mundo que só está para a consciência através desta mediação corporal. Todavia, esta mediação, como vimos no primeiro capítulo, geralmente escapa à consciência que, deste modo, concebe a si mesma como um pensamento desencarnado que apreenderia diretamente as coisas prescindindo do corpo. Mas como é possível que a mediação corporal escape à consciência em sua relação com o mundo? Esta questão reenvia-nos à experiência perceptiva.

Na experiência perceptiva, o corpo não se reduz a um mero objeto colocado entre a consciência e o mundo, mas se define como este "Eu natural" que percebe o mundo; por outro lado, a consciência também não é uma pura transparência, mas se apresenta como um ser para o mundo através do corpo, ou seja, como consciência encarnada.

Deste modo, na experiência perceptiva, existe uma circularidade entre corpo e consciência que nega ao corpo o estatuto de puro objeto e à consciência o estatuto de puro sujeito sem qualquer contaminação com o mundo. Pois, na experiência perceptiva, minha existência enquanto corpo está intimamente em círculo com minha existência enquanto consciência e vice-versa, nem o corpo é pura exterioridade sem interior, nem a consciência é pura interioridade sem exterior.

Logo, na experiência perceptiva, não sou nem coisa nem idéia mas corpo cognoscente ou consciência perceptiva, sou esta modalidade de existência que envolve numa ambigüidade essencial o Para-si e o Em-si, colocando-os num comércio constante, a partir do qual, o corpo e a consciência são apenas dois aspectos de minha presença ao mundo, isto é, dois momentos de um sujeito que na experiência perceptiva se experimenta como fundamentalmente uno.

É na perspectiva da unidade do sujeito na experiência perceptiva que compreendemos por que a mediação corporal geralmente escapa à consciência em sua relação com o mundo.

Embora estejamos no mundo através do corpo e a consciência seja este ser à coisa por intermédio do corpo; esta mediação

geralmente escapa à consciência porque, na experiência perceptiva, o corpo não se distingue da consciência como um objeto exterior que ela pudesse apreender à distância, mas ele se engaja na experiência como o veículo encarnado das intenções da consciência, de modo que o sujeito se experimenta como uma unidade voltada para o mundo; logo, é devido a esta experiência de unidade de nosso ser na experiência perceptiva, que a mediação corporal escapa à consciência e temos, como sujeitos encarnados, uma experiência direta das coisas.

O corpo, sentinela silenciosa sob nossas palavras e atos, em sua presença implícita mediando nossa relação com o mundo, também não é percebido pela consciência no cotidiano de nossas vidas. Nem mesmo damos conta de que basta fechar os olhos para que o espetáculo do mundo se interrompa para nós. Ausente da consciência que ignora sua presença, o corpo, condição de possibilidade de nosso acesso ao mundo, permanece em sua presença implícita até que a doença, a fadiga ou a dor fazem com que ele se objetifique diante de nós. Então, ele sai de sua vida anônima e se faz presente à consciência. Mas o corpo que aí aparece não é aquele que, primitivamente, é nosso veículo de comunicação com o mundo, mas uma realidade fisiológica que sentimos como um objeto exterior; deste modo, o "corpo-próprio" continua ausente à consciência; porém, através do "esquema corporal", podemos tomar consciência dele.

O esquema corporal é uma maneira de expressar nosso "ser no mundo". Por ele tomamos consciência do "corpo-próprio" como uma "estrutura dinâmica" que nos insere no mundo. Mas compreenderemos

melhor o que é o esquema corporal ao tematizar a espacialidade do "corpo-próprio".

Quando consideramos nosso corpo no espaço, constatamos que sua posição se define pela tarefa que ele se encontra realizando no mundo que o envolve; ou seja, as posturas de nosso corpo respondem aos projetos que ele empreende em sua situação.

Portanto, a espacialidade do corpo não é da mesma ordem que a espacialidade das coisas; nosso corpo tem uma "espacialidade de situação" (FP, p.111), as coisas tem uma "espacialidade de posição" (FP, p.111). O corpo assume posturas em vista de seus projetos; ele integra ativamente, por uma intencionalidade original, suas partes numa relação de envolvimento recíproco, criando uma certa postura solicitada por um determinado projeto.

A noção de esquema corporal exprime, portanto, o corpo como esta estrutura dinâmica que se transforma a cada instante em função de suas relações com o meio. É neste sentido que o esquema corporal é "uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo" (FP, p.112); assim, o esquema corporal "não é apenas uma experiência de meu corpo, mas ainda uma experiência de meu corpo no mundo" (FP, p.153); nesta medida, nossa existência através do corpo é, como diz Hippolite (1961, p.234), "coexistência com o mundo".

2.2. A percepção do corpo-próprio e um caso de motricidade patológica

Mas se o esquema corporal nos introduziu na apreensão da espacialidade do "corpo-próprio"; é na ação que esta espacialidade se completa. A análise do movimento próprio deve permitir-nos compreendê-la melhor. O assunto, pois, desta seção é a motricidade.

A análise, empreendida por Merleau-Ponty, de um caso de motricidade patológica estudado por Goldstein (1951), o caso Schneider, além de aprofundar nossa percepção da espacialidade do "corpo próprio", vai evidenciar-nos a originalidade da relação do corpo com o mundo na qual, como veremos na terceira seção, vivemos as coisas bem antes de pensá-las.

Schneider é um doente que apresenta uma lesão na região occipital provocada por um estilhaço de obus. Dentre outras particularidades de seu comportamento motriz, ele se mostra incapaz de realizar, com olhos fechados, movimentos abstratos, isto é, "movimentos que não se dirigem a nenhuma situação efetiva tais como mover sob comando os braços e as pernas, estender ou flexionar um dedo" (FP, p.114). Entretanto, Schneider consegue executar estes mesmos movimentos se lhe é permitido fixar os olhos no membro encarregado do movimento instruído ou realizar com seu corpo uma série de movimentos preparatórios. Neste sentido, se lhe é pedido para mover seu braço, ele primeiro movimentava todo seu corpo até restringir o movimento ao braço que ele acaba por "encontrar".

Mas, não obstante sua incapacidade para movimentos abstratos,

Schneider executa com rapidez e segurança, mesmo com olhos fechados, aqueles movimentos efetivos do seu cotidiano, tais como apanhar o lenço no bolso e assoar-se ou pegar o fósforo e acender uma lâmpada. Ele também realiza com eficiência aqueles movimentos requeridos no seu emprego, em uma fábrica de pastas, tais como cortar o couro e depois costurá-lo.

As particularidades do comportamento motriz de Schneider, apresentadas até aqui, apontam para um privilégio dos movimentos concretos.

Uma outra particularidade constatada no comportamento motriz de Schneider diz respeito a uma dissociação entre o ato de mostrar e as reações de tomada ou de apreensão, com o privilégio destas últimas. Schneider, por exemplo, leva prontamente a mão no ponto de seu corpo onde um mosquito picou-lhe, mas revela-se incapaz de mostrar com o dedo sob comando este mesmo ponto quando o médico o toca com uma régua. O mesmo lugar no seu corpo que lhe está presente como ponto a apreender parece não lhe ser dado como ponto a ser mostrado. Parece haver, mesmo para o corpo, uma diferença entre "apreender" e "designar" que torna possível a Schneider dispor de seu corpo numa "intenção de tomada" (FP, p.115) mas não numa "intenção de conhecimento" (FP, p.115).

As particularidades do comportamento motriz de Schneider parecem mostrar que seu corpo só lhe é dado como veículo de sua inserção num meio familiar, estando-lhe ausente como veículo de expressão de um pensamento espacial livre e gratuito.

Constata-se ainda que Schneider não dispõe de seu corpo como

veículo de seu engajamento em situações fictícias. Quando se lhe instrui, por exemplo, para realizar um movimento como a saudação militar, Schneider assume toda a postura necessária para esta tarefa e não a restringe apenas aos seus traços essenciais, mas realiza-a como numa situação concreta acrescentando todas as "marcas exteriores de respeito" (FP, p.115).

Schneider leva a instrução a sério e coloca-se inteiramente na situação que corresponde ao movimento instruído; assim, a saudação militar surge como o resultado natural da situação efetiva na qual Schneider se engaja; o movimento decorre da situação como que a despeito de Schneider. E, de fato, nas situações efetivas do seu cotidiano, Schneider considera a si e aos seus movimentos apenas como "um elo no desenvolvimento do conjunto e - diz ele - quase não tenho consciência da iniciativa voluntária (...). Tudo anda sozinho" (FP, p.116).

Schneider só dispõe de seu corpo implicado num meio concreto. Daí ele só estar aberto aos movimentos concretos, que são aqueles que ocorrem no ser ou no atual, aderidos a um fundamento que já se encontra dado. Schneider está preso à realidade atual e somente é mobilizável por situações concretas, por isso ele não consegue realizar os movimentos abstratos.

Os movimentos abstratos são aqueles que ocorrem no possível ou no não ser e se aderem a um fundamento que o sujeito mesmo desenvolve com a superposição do espaço virtual ao espaço físico que o envolve. Assim, eis do que Schneider não é capaz: de romper com sua inserção no mundo concreto para dispor de seu corpo numa

situação apenas fictícia que ele mesmo desenharia em torno de si.

Schneider só dispõe de seu corpo como potência de um certo número de movimentos concretos no mundo atual; enquanto efetua movimentos concretos, Schneider "é simplesmente seu corpo e seu corpo é a força de um certo mundo" (FP, p.118).

Schneider não consegue realizar movimentos abstratos nem mesmo mostrar com o dedo o ponto de seu corpo que o médico toca com a régua, porque tais atitudes requerem uma outra atitude da qual ele não é capaz, isto é, tomar o próprio corpo à distância e utilizá-lo como símbolo de sua irrealização.

A incapacidade para ter seu corpo à distância revela em Schneider a ausência daquela função que possibilita ao sujeito normal possuir seu corpo "fora de qualquer tarefa urgente" (FP, p.123) para servir-se dele numa situação apenas imaginária, onde a relação natural do corpo com seu meio é rompida, abrindo espaço para que "uma produtividade humana ocorra através da densidade do ser" (FP, p.123). A função que falta a Schneider é a "função de projeção".

No prosseguimento da análise do caso que nos ocupa, Merleau-Ponty se encaminha para a ausência da função de projeção como o distúrbio fundamental de Schneider. Contudo, abandonemos, por hora, tal análise para verificar se pelas vias das explicações empiristas e intelectualistas seríamos conduzidos ao mesmo termo em que nos encontramos.

Se, até agora, a análise do caso em questão empreendida por Merleau-Ponty descreve os distúrbios da motricidade em Schneider

procurando dar-lhes sentido; um procedimento empírico procuraria explicitar as condições das quais dependem tais distúrbios.

Consideremos, primeiramente, que a visão empirista conta com alguns dados no caso analisado: "os distúrbios motores de Schneider coincidem com os distúrbios maciços da função visual, eles mesmos ligados à ferida occipital que está na origem da doença" (FP, p.124); além disso, Schneider revelou-se capaz de realizar um movimento abstrato desde que pudesse fixar com os olhos o membro encarregado do movimento instruído; portanto, o que resta de motricidade voluntária em Schneider, ao que parece, "apoia-se no que resta do conhecimento visual" (FP, p.124). Consideremos agora que a perspectiva empirista postula uma absoluta separação entre os sentidos.

Após as considerações que fizemos acima, podemos dizer que, para a análise empirista, os movimentos abstratos e os gestos de designação estarão vinculados ao poder de representação visual. Por sua vez, os movimentos concretos e os gestos de apreensão estariam vinculados ao sentido tátil.

Assim, para a análise empirista, devido a sua deficiência visual, Schneider não consegue mostrar com o dedo um ponto de seu corpo nem mover sob comando seu braço sem fixá-lo com os olhos; todavia, ele se mantém capaz de apreender com a mão o ponto de seu corpo picado por um mosquito e de realizar movimentos concretos, porque o sentido tátil nele está inteiramente conservado.

A perspectiva empirista conduz as distinções do movimento abstrato e do movimento concreto, do "designar" e do "apreender" à

distinção do visual e do tátil.

Mas, se a deficiência visual de Schneider é a causa de sua incapacidade para movimentos abstratos, como pretende a visão empirista; como se explicaria a mesma incapacidade em doentes que não apresentam nenhuma deficiência visual como, por exemplo, os cerebelosos? Além do mais, quando vincula a incapacidade para movimentos abstratos e gestos de designação aos distúrbios da função visual e a capacidade para movimentos concretos e gestos de apreensão à função tátil, a análise empirista considera que o sentido tátil esteja inteiramente preservado em Schneider.

Mas, observa-se que Schneider não consegue simular o ato de bater à porta se ela, embora estando ao alcance de seus olhos, não estiver também ao alcance de suas mãos. Mesmo com os olhos fixos na porta, ele não consegue executar no vazio o gesto de tocá-la. A insuficiência visual não pode ser alegada aqui, pois Schneider tem da porta uma percepção visual que ordinariamente basta para orientar seus movimentos. "Não evidenciamos aqui um distúrbio originário do tato?" indaga Merleau-Ponty (FP, p. 128).

E, mais ainda, é preciso dizer contra a separação absoluta dos sentidos postulada pela visão empirista, que o sujeito normal, geralmente, não tem a experiência pura de cada um dos sentidos, mas tem uma experiência integral dos sentidos tomados todos entrelaçados, o que impossibilita o isolamento e a dosagem da contribuição de cada um deles.

A perspectiva empirista da fisiologia clássica mecanicista não consegue compreender os distúrbios motrizes de Schneider como

referidos a uma função mais fundamental que a visual; uma função que compromete o conjunto de seu comportamento, isto é, a função de projeção.

Mas se a explicação empirista não nos conduz ao distúrbio fundamental de Schneider, uma explicação intelectualista, que reconstitua este distúrbio remontando os sintomas à sua condição de possibilidade, ainda parece viável.

Na perspectiva intelectualista, "se o doente não pode mais mostrar com o dedo um ponto de seu corpo que se toque, é porque ele não é mais um sujeito em face de um mundo objetivo" (FP, p.131-132). Se o doente fosse um sujeito perante o mundo objetivo, conseguiria distanciar-se de seu corpo para designar nele o ponto tocado, como isto não acontece, deve-se concluir que o doente não é mais um ser para si? Considerando as existências em si ou para si como as únicas maneiras de existir, a perspectiva intelectualista conclui: "se o doente não existe como consciência, é necessário que exista como coisa" (FP, p.132).

Logo, o privilégio dos movimentos concretos e de apreensão no caso examinado se explicam, na visão intelectualista, pelo fato de serem apenas reflexos. Schneider leva a mão no lugar picado pelo mosquito porque circuitos nervosos preestabelecidos determinam esta reação. E se ele é capaz de realizar com relativa eficiência os movimentos concretos exigidos no seu trabalho de fabricante de pastas, é porque tais movimentos foram solidamente fixados como reflexos condicionados. Em suma, os movimentos concretos e de apreensão foram mantidos no caso em que nos detemos por que,

segundo a visão intelectualista, são movimentos em si, como tais, dependentes apenas do corpo fisiológico que funciona como uma máquina.

A perspectiva intelectualista reduz a distinção dos movimentos concretos e dos movimentos abstratos, do "apreender" e do "designar" à distinção do fisiológico e do psíquico. Contudo, tal redução apresenta dificuldades. Se o movimento da mão até o lugar em que o mosquito picou está assegurado pela conexão de cada ponto da pele com os músculos motores que aí conduzem a mão, por que o mesmo circuito nervoso não assegura o gesto de designação deste lugar da pele quando o médico o toca com uma régua? A diferença física entre a picada do mosquito e o toque da régua "não é suficiente para explicar que o movimento de apreensão seja possível e o gesto de designação impossível" (FP, p.134). Se o corpo é um objeto que funciona numa relação de causalidade mecânica com o meio, como pretende a visão intelectualista, então não haveria razão para a diferença das respostas na experiência relatada.

A perspectiva intelectualista, porque reduz o corpo a um mecanismo, não consegue conceber o "apreender" e o "designar" como duas maneiras originais do corpo se dirigir ao mundo, como "dois tipos de ser no mundo" (FP, p.134).

A visão intelectualista torna-se ainda mais obscura quando se considera que ela, ao mesmo tempo que postula a separação do fisiológico e do psíquico, pretende que a lesão no corpo de Schneider tenha atingido sua consciência a ponto de aniquilá-la.

Não há dúvidas de que o problema de Schneider é primeiramente físico e não metafísico, trata-se, antes de tudo, de uma ferida na região occipital provocada por um estilhaço de obus. Mas se é absurdo explicar todas as deficiências motrizes de Schneider pela deficiência visual, como faz a perspectiva empirista; não menos absurdo é "pensar que o estilhaço de obus se encontrou com a consciência simbólica" (FP, p.137), como parece admitir a perspectiva intelectualista.

Para concluir as críticas de Merleau-Ponty à fisiologia mecanicista e à psicologia intelectualista, é preciso dizer que ambas as posturas postulam a clivagem absoluta entre o Em-si e o Para-si. A partir daí, elas concebem uma e somente uma maneira para o corpo de ser corpo e para a consciência de ser consciência. O corpo é uma existência em si e funciona como um mecanismo. A consciência é uma existência para si que "só conhece objetos exibidos diante dela" (FP, p.135). Por que não conseguem conceber "várias maneiras para o corpo de ser corpo e várias maneiras para a consciência de ser consciência" (FP, p.135), a fisiologia mecanicista e a psicologia intelectualista apagam a distinção dos movimentos concretos e dos movimentos abstratos, do "apreender" e do "designar", cuja distinção situa-se na dimensão do comportamento.

O comportamento não é nem apenas em si nem apenas para si mas comporta uma união ambígua de ambos. Na dimensão do comportamento, a distinção entre os movimentos concretos e abstratos, entre o "apreender" e o "designar" só é possível quando se considera o

sujeito em sua relação com o mundo; o que as perspectivas empirista e intelectualista não fazem, visto que situam as distinções em questão apenas na esfera do sujeito e ignoram o mundo.

Do ponto de vista do "ser no mundo", a distinção dos movimentos concretos e dos abstratos, do "apreender" e do "designar" compreende-se como duas maneiras distintas de se relacionar com o mundo.

Nos movimentos concretos e no "apreender", o sujeito está no mundo encerrado no atual, aberto apenas às situações efetivas e concretas. Ao passo que, nos movimentos abstratos e no "designar", o sujeito está no mundo aberto às possibilidades de irrealização que o mundo lhe oferece, ou seja, ele está no mundo aberto ao virtual.

Assim, os movimentos concretos e o "apreender" e os movimentos abstratos e o "designar" deixam-se compreender como dois tipos de "ser no mundo". E o que possibilita ao sujeito passar do modo de ser no mundo encerrado no atual para o modo de ser no mundo aberto ao virtual é a função de projeção.

Retornamos, assim, à análise do caso tratado por Goldstein (1951), no ponto em que a havíamos deixado, para expor as críticas de Merleau-Ponty às explicações da fisiologia mecanicista e da psicologia intelectualista aos distúrbios motrizes de Schneider.

A função de projeção é que possibilita ao sujeito arrancar-se de uma situação atual para lançar-se numa situação virtual. Ela é que possibilita ao sujeito distanciar-se de seu mundo real abrindo na espessura do ser o espaço para o não ser de um mundo apenas

possível. Schneider não conta com a função de projeção, por isso é incapaz de executar movimentos abstratos e gestos de designação, que pressupõem esta tomada à distância do próprio corpo, possível através da função de projeção.

Mas se os distúrbios motrizes de Schneider deixam-se compreender pelo distúrbio da função de projeção, resta saber como a função de projeção foi afetada nele.

A função de projeção foi atingida em Schneider pela visão. Não que os conteúdos visuais sejam a causa da função de projeção; entretanto, ela não é nenhum poder desenvolvido pelo espírito à revelia da visão. Na função de projeção,

os conteúdos visuais são retomados, utilizados, sublimados, ao nível do pensamento, por uma força simbólica que os ultrapassa; mas é na base da visão que esta força pode se constituir (FP, p.137).

Entre a visão e a função de projeção há uma relação que, na fenomenologia, recebe o nome de relação de "fundierung". Nesta relação, o termo fundante (a visão) não está para o termo fundado (a função simbólica) como a causa está para o efeito. Embora a função simbólica repouse na visão como num solo, o que existe entre elas não é uma relação de causa e efeito unilateral, mas uma relação em duplo sentido: num sentido, a função simbólica não é simplesmente derivada da visão porque é na função simbólica que a visão se exprime ao nível do pensamento; noutro sentido, a função simbólica não se realiza senão como uma determinação ou explicitação da visão; assim, a função simbólica se encarna na visão que, por sua vez, manifesta-se pela função simbólica no nível do pensamento.

Numa conclusão do caso analisado quanto aos distúrbios da motricidade, pode-se dizer que a doença de Schneider, ao atacar a visão, atingiu a consciência enquanto "atividade de projeção" (FP, p.147), que é o que possibilita ao sujeito normal tomar seu corpo a distância e servir-se dele para os movimentos abstratos e os gestos de designação, mas, que tendo sido afetada em Schneider, tornou-o incapaz de tais movimentos e gestos. Portanto, o distúrbio fundamental de Schneider, ao qual os distúrbios da motricidade estão vinculados, é o distúrbio da função de projeção.

Entretanto, a doença de Schneider, que faz com que só lhe esteja presente o que lhe é imediatamente dado, não é a ocasião apenas de distúrbios motores. Assim, prolongaremos, na próxima seção, a análise do caso S. a fim de extrair dela tudo o que ela pode nos revelar sobre o "corpo-próprio".

2.3. O corpo-próprio e o mundo percebido: o primado da percepção

Nesta seção ainda trataremos da motricidade do "corpo-próprio"; mas ampliaremos a análise do caso estudado por Goldstein (1951) para além dos distúrbios motores em que ela se deteve na seção anterior. Neste sentido, verifica-se, desde já, que enquanto um sujeito normal compreende sem dificuldades uma analogia como, por exemplo, "o olho está para a luz e a cor assim como o ouvido está para os sons" (FP, p.139); Schneider só a compreende após um verdadeiro ato de interpretação.

O sujeito normal "apanha" imediatamente o essencial da analogia e compreende, mesmo sem uma formulação explícita, que o olho está para a visão da mesma forma que o ouvido está para a audição. Schneider, por sua vez, só a compreende depois de determinar os dados concretos que ela envolve e explicitá-los por uma verdadeira análise conceitual. Mas, por que o sujeito normal apreende de um só golpe o essencial da analogia? Segundo Merleau-Ponty (FP, p.140),

é porque o olho e o ouvido são lhe dado de uma só vez como meios de acesso a um mesmo *mundo*, é porque ele tem a evidência antepredicativa de um mundo único, de maneira que a equivalência dos 'órgãos dos sentidos' e a analogia dos mesmos se liga às coisas e pode ser vivida antes de ser concebida.

Assim, primeiramente estamos no mundo e o compreendemos de um modo que não precisa ser explicitado para ser utilizado: "o arranjo das cores 'quer dizer' de um só golpe alguma coisa" (FP, p. 142) e o acúmulo de nuvens densas e escuras no céu do meio-dia não precisa ser adequadamente interpretado numa formulação explícita para ser

compreendido como sinal de chuva. O mundo sugere-nos significações que não precisamos explicitar numa formulação explícita para compreendê-las. Entre o mundo e nós existe esse tipo de comunicação na qual nos "falamos" sem palavras.

É desta comunicação muda com o mundo que Schneider não é mais capaz, "o mundo não lhe sugere nenhuma significação e, reciprocamente, as significações que ele se propõe não se encarnam mais no mundo dado" (FP, p.140). O que Schneider perdeu e o normal ainda possui é, fundamentalmente, este poder de diálogo com o mundo, no qual o mundo "fala" ao sujeito que se faz falante pelo jogo de movimentos e expressões de seu corpo.

Se o arranjo das cores não diz imediatamente nada a Schneider, do mesmo modo, quando lhe contam uma história, ele não é capaz de vivê-la, de projetar-se nela, "ele só a retém como uma série de fatos que devem ser anotados um a um" (FP, p.143), sem compreendê-la num todo que exprime um acontecimento humano com uma certa carga afetiva, com seus tempos fortes e fracos. E, ainda, porque não consegue colocar-se numa situação imaginária sem convertê-la em situação real, Schneider não brinca nunca e todas as suas atitudes são revestidas com um halo de seriedade. Ademais, porque não consegue se projetar no futuro, quando Schneider reclama do calor, se lhe perguntam se no frio se sentiria melhor, não sabe o que dizer, porque ainda não está no frio.

Todas estas particularidades do comportamento de Schneider remete-nos a um mesmo contexto existencial, aquele de um "ser no mundo" que se encontra preso no nível do real, porque não conta

mais com a consciência enquanto "uma atividade de projeção" (FP, p.147), que fora afetada com o acidente corporal.

Mas como um acidente corporal pode afetar a consciência? Para compreendermos esta possibilidade, é preciso lembrar que, "a consciência é estar na coisa por intermédio do corpo" (FP, p.149-150). Nesta medida, a consciência depende do corpo para estar no mundo. Esta dependência é que instala no centro da consciência uma despersonalização que não permite a consciência se possuir sem mais, garantindo a abertura para uma intervenção estranha na própria consciência.

Assim, originariamente, a consciência não é um pensamento de sobrevôo isenta de qualquer contaminação com o mundo, mas uma consciência encarnada e colocada no mundo pelo corpo. É neste viés do corpo como "nosso ancoradouro no mundo" (FP, p.156), "nosso meio geral de ter um mundo" (FP, p.158), que se compreende que a consciência possa estar doente e que esta doença esteja ligada a um acidente corporal. Daí a possibilidade da ferida occipital de Schneider, provocada por um estilhaço de obus, estar na origem de sua incapacidade para manter com o mundo aquela modalidade de diálogo na qual o mundo sugere significações ao sujeito, que se faz falante perante o mundo através de seu corpo.

O mundo "fala" ao corpo, solicita-o sem nenhuma representação. A este convite ao diálogo ou a esta solicitação do mundo, o corpo responde movendo-se. Assim, a motricidade aparece como "intencionalidade original" (FP, p.148) do corpo mesmo no mundo. É pelo movimento que o corpo atende às solicitações do

mundo; "mover o corpo é visar através dele as coisas" (FP, p.150), é deixá-lo "conversar" com o mundo.

Todavia, é preciso esclarecer que, a motricidade não é nenhuma "serva da consciência" (FP, p.150) conduzindo o corpo onde a consciência visa; pois o corpo só se move em direção a uma coisa se ela primeiramente existe para ele, ou seja, o que o corpo não percebe não o solicita, isto é, o corpo só atende à solicitação do mundo se a percebe. E, se é o corpo que percebe a solicitação do mundo; se é ele que, movendo-se, "dialoga" com o mundo; então, é preciso que ele mesmo não pertença à ordem do Em-si.

Portanto, o corpo não está dentro do espaço como um objeto entre outros. Ele habita o espaço. Nesta medida,

os lugares do espaço não se definem como posições objetivas por relação a posição objetiva de nosso corpo, mas inscrevem em torno de nós o alcance variável de nossa visão ou de nossos gestos (FP, p.155).

Logo, o corpo tem seu mundo e, em sua espacialidade própria, define-se eminentemente como "um espaço expressivo" (FP, p. 157).

A explicitação do "corpo-próprio" que se empreende até aqui, através da análise do caso Schneider, confirma-nos com evidência que não estamos diante de nosso corpo mas dentro dele, enfim, que somos nosso corpo. Deste modo, ao invés de se comparar o corpo a um objeto físico, melhor seria compará-lo à uma obra de arte; pois, na obra de arte, a expressão não se distingue do exprimido, o que torna o sentido da obra de arte acessível apenas através do contato direto com ela; assim também, o sentido deste corpo que somos se irradia sem abandonar seu lugar no tempo e no espaço. O corpo, como a obra de arte, é um "nó de significações" (FP, p.162) que só

apreendemos vivendo-o ou confundindo-se com ele.

Na medida em que somos nosso corpo e habitamos por ele o espaço, a motricidade aparece como intencionalidade motriz do próprio corpo, revelando-nos a espacialidade do "corpo-próprio" como "o desdobramento de seu ser de corpo, (...) a maneira pela qual se realiza como corpo" (FP, p.159-160), o que enraíza o espaço em nossa própria existência. "Ser corpo, é estar unido a um certo mundo" (FP, p.159) no qual o espaço só tem realidade porque somos seres que fazem parte do espaço.

"O corpo-próprio está no mundo como o coração no organismo" (FP, p.210). Ele é que sustenta o espetáculo do mundo. Percebemos o mundo com nosso corpo que é o "sujeito da percepção" (FP, p.213). Portanto, abaixo do eu pensante existe este outro eu que me abre o mundo e compreende as coisas mesmo antes do eu pensá-las. Todavia, é preciso esclarecer melhor esta relação significativa e antepredicativa do sujeito corpóreo com o mundo.

Neste mundo no qual todas as coisas aparecem-me, meu corpo constitui com elas um conjunto de significações vividas ou "um sistema onde cada momento é imediatamente significativo de todos os outros" (FP, p.306).

Deste modo, a tomada de um objeto sob determinado ponto de vista implica não só numa certa aparência deste objeto, como também numa remodelação do aparecer de todos os objetos vizinhos a ele no meu campo visual. É nesta conexão viva, onde "cada atitude de meu corpo é de saída para mim potência de um certo espetáculo" (FP, p.308), que as coisas me são dadas. Assim, variar a atitude do

"corpo-próprio" implica em variar também o espetáculo do mundo.

Portanto, a percepção do "corpo-próprio" e a percepção do mundo são correlativas, pelo que toda percepção do "corpo-próprio" implica numa certa percepção do mundo e toda percepção do mundo, numa certa percepção do "corpo-próprio". Sintetizando corretamente Merleau-Ponty, diz Sanabria (1988, p.30), "a percepção do corpo-próprio é o anverso da percepção do mundo e vice-versa", cada qual sendo uma das faces de um mesmo ato, o ato perceptivo.

Mas se o "corpo-próprio" e o mundo são correlativos, de modo que a atitude do corpo e o espetáculo do mundo variam juntos; o mundo mesmo permanece constante através de todas as suas aparições.

O mundo é o palco invariável ou o horizonte único de todas as nossas experiências. Ele é este imenso indivíduo único que está sempre no horizonte de nossa vida e com o qual nos comunicamos desde nossa origem. O mundo "é o horizonte de todos os horizontes" (FP, p.335), que nos reenvia sempre para além de suas manifestações determinadas, onde depois deste horizonte encontramos apenas outros horizontes. É, pois, essencial ao mundo aparecer-nos como um mundo aberto que promete-nos sempre "outras coisas para se ver" (FP, p.338).

Logo, nossa presença ao mundo pelo corpo faz da percepção um paradoxo da imanência e da transcendência; porque, por um lado, o mundo está sempre imanente na percepção; mas, por outro lado, comporta sempre uma transcendência por relação ao que é imediatamente percebido.

Contudo, a imanência e a transcendência são dois elementos que não instalam nenhuma contradição na percepção, porque se refletirmos sobre a noção de "corpo-próprio" como nosso ponto de vista para o mundo, veremos que a experiência perceptiva só pode ser perspectiva, o que faz da evidência própria do mundo percebido esta mescla indivisível de presença e de ausência. Assim, o mundo se define como esta unidade imanente, mas sempre aberta e indefinida, onde estamos situados pelo nosso corpo que, como afirmamos acima, é o sujeito da percepção.

A abordagem da sensação faz-se agora oportuna para que possamos compreender melhor o corpo no seu estatuto de sujeito que trava com o mundo uma relação de significação antepredicativa.

O sujeito da sensação não é nem a consciência, entendida como um pensamento de sobrevôo que identificaria as qualidades do sensível; nem o corpo, entendido como uma massa material inerte que seria afetada pelo sensível. O sujeito da sensação "é uma força que co-nasce num certo meio de existência ou se sincroniza com ele" (PhP, p.245). Esta força é o "corpo-próprio" que, coexistindo com o sensível, recria em si mesmo esta maneira de vibrar e de preencher o espaço que é, por exemplo, o vermelho. Na sensação, o corpo comunga com a maneira de existir do sensível; "a sensação é ao pé da letra uma comunhão" (FP, p.219).

Mas o corpo e o sensível não estão um diante do outro como dois termos exteriores, a sensação sendo o resultado da ação de um sobre o outro. Na sensação, o corpo e o sensível se acasalam de um modo que não podemos dizer que um seja passivo e o outro ativo;

porque, por um lado, sem que o corpo se sincronize com o sensível, este não passa de "uma solicitação vaga" (FP, p.221), por outro lado, a sensação só existe como "sensação de alguma coisa" (FP, p.224). É nesta medida que a sensação, como toda percepção, pode ser pensada como uma recriação do mundo a cada momento, ou seja, na percepção o corpo recria em si mesmo a coisa, porém, a partir desta coisa dada. "O sensível me dá o que lhe emprestei, mas foi dele que o tive" (FP, p.221).

Na sensação, como em toda percepção, o corpo percipiente está sincronizado com o mundo e esta sincronia se dá pelos sentidos. Cada sentido é entendido como um campo, isto é, "uma montagem que tenho para um certo tipo de experiências" (FP, p.333). Dessa forma, pela visão estou sincronizado com as coisas visíveis, pelo tato com as coisas táteis e assim por diante, de modo que toda sensação pertence a um campo. Porém, isto não significa que cada sensação esteja limitada apenas a um registro sensorial, pois os sentidos se comunicam entre si¹.

Logo, uma sensação pertencente ao campo visual pode transbordar para outros campos: o olhar que fixa o vidro em sua rigidez e fragilidade informa aos ouvidos o som cristalino deste vidro ao partir-se; do mesmo modo, quando digo que vejo um cheiro, quero dizer que ele entrou pelas minhas narinas, ecoou em todo o meu ser sensorial e particularmente nesta região de mim que é responsável pelas cores. "Os sentidos se comunicam entre si

¹ O que está brilhantemente demonstrado no livro de Michel Serres. *Les cinq sens*. Paris : Grasset et Fasquelle, 1985.

abrindo-se à estrutura da coisa" (FP, p.235), ou seja, a representação de um objeto num sentido atrai sobre si a operação concordante dos outros sentidos.

Nosso corpo, longe de ser um conjunto de órgãos justapostos, é "um sistema sinérgico cujas funções são retomadas e ligadas no movimento geral do ser no mundo" (FP, p.240). Meu olhar, meu tato e todos os meus outros sentidos, longe de serem domínios sensoriais isolados, "são, juntos, as forças de um mesmo corpo integrado numa ação única" (FP, p.323) que é a percepção.

Nosso corpo é o "instrumento geral" (FP, p.241) de nossa compreensão do mundo. Na percepção confundimo-nos com este corpo que nos inserta no mundo e sabe muito mais do mundo do que nós. É desta forma que a percepção, como ato deste eu não-tético, é um ato impessoal que "está sempre no modo do `se'" (FP, p.246), referida a uma generalidade.

A percepção, portanto, não atesta em nós uma história mas uma pré-história. Antes de ser uma experiência refletida do mundo por parte de uma consciência constituinte, a percepção é esta experiência irrefletida do mundo por parte do corpo percipiente que o compreende numa relação de sentido.

Mas, finalmente, é preciso que nos entendamos quanto ao sentido do mundo para o corpo, o que nos conduzirá ao primado da percepção, orientando-nos para a dimensão ontológica do sensível que tematizaremos no terceiro e último capítulo deste trabalho.

O sentido das coisas para o corpo não existe por trás do aparecer das coisas mesmas, tampouco é uma modalidade intelectual

que ordenaria a percepção da coisa e que só seria acessível a um entendimento. O sentido de uma coisa para o corpo se oferece encarnado no próprio aparecer desta coisa, é nesta medida que se diz que, na percepção, a coisa nos é dada "em carne e osso" (FP, p.325). Significa que, como diz Merleau-Ponty, num pequeno texto de 1946, *O Primado da Percepção e suas Conseqüências Filosóficas* (PP, p.79), a percepção "nos dá a própria coisa", que se impõe não como evidência para uma inteligência mas como real.

Portanto, a percepção não nos oferece verdades mas presenças. Assim, o sentido de um ramallete não está alhures mas no próprio ramallete, encarnado em sua evidência; do mesmo modo o sentido de um olhar não está atrás dos olhos mas neles mesmos. O sentido "se confunde com a exibição da coisa na sua evidência" (FP, p.329) e não há como o corpo compreendê-lo plenamente senão se acasalando com a coisa, coexistindo com ela. É desta forma que "toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão" (FP, p.325), onde a coisa, para ser percebida, é retomada inteiramente, ou seja, é reconstituída em nós, isto é, é vivida por nós enquanto corpos percipientes.

A percepção, como ato do corpo, define-se "como uma re-criação ou re-constituição do mundo em cada momento" (PhP, p.240). É este mundo percebido ou vivido que a filosofia, se quer se compreender como uma reflexão radical, ou seja, que se compreende a si mesma, deve reencontrar, porque é nele que toda reflexão está fundada.

Há, portanto, um primado da percepção em relação a toda reflexão, que faz do mundo percebido um primeiro solo que não nos

pode faltar. O mundo irrefletido da percepção é "o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade" (PP, p.42), o qual ela deve reencontrar.

Entretanto, este retorno ao irrefletido não é uma recusa à reflexão; porque o irrefletido, o qual a consciência deve reencontrar, não é aquele que antecede à reflexão, mas aquele que é compreendido ou conquistado por ela. Não se trata de retornar ao irrefletido para negar todos os direitos à consciência, mas para colocá-la no seu lugar e dar-lhe direitos relativos, reconhecendo-a como capaz de desprender-se das coisas para ver-se e vê-las, mas, também, reconhecendo-a como uma consciência que "nunca se possui sem mais" (PP, p.89).

Ao concluir este capítulo, lembramos que, no primeiro capítulo, acompanhamos o desenvolvimento da noção de "corpo" à luz da problemática do comportamento. Neste capítulo, o eixo central foi ainda a explicitação da noção de "corpo-próprio", levada a cabo até aquele momento em que, pela relação do corpo com o mundo, o mundo percebido apareceu-nos como mundo primordial.

De início, na contraposição a duas concepções da percepção, uma empirista e outra intelectualista, nas quais o corpo era concebido como um objeto; evidenciou-se, através da descrição de algumas experiências vividas do corpo, que ele não se deixa compreender no estatuto de objeto.

Em seguida, na análise do membro fantasma, o corpo foi apresentado como "o veículo do ser no mundo" (FP, p.92) ou aquilo

que nos engaja no mundo para, finalmente, ser identificado como esse extrato de vida pré-pessoal que nos coloca no mundo e preside toda nossa vida livre e pessoal, permitindo-nos orientá-la e centrá-la, mas jamais absolutamente.

Insistindo na perspectiva do corpo como veículo de nossa comunicação com o mundo, o corpo surgiu-nos como o mediador da consciência em sua relação com o mundo. Aprofundando as relações do corpo e da consciência no nível da experiência perceptiva, vimos que o corpo é que percebe o mundo e a consciência é este ser à coisa por intermédio do corpo; deste modo, nem a consciência é apenas sujeito nem o corpo é somente objeto, o que faz com que o homem, no plano da experiência perceptiva, não seja nem coisa nem idéia mas corpo cognoscente ou consciência perceptiva.

Pela noção de esquema corporal apreendemos o corpo como uma estrutura dinâmica que nos insere no mundo e que se transforma ou se modifica a cada instante em vistas de suas relações com o meio. Foi assim que, pela noção de esquema corporal, compreendemos que nossa existência corporal é, ao mesmo tempo, coexistência com o mundo.

Mas foi ainda a noção de esquema corporal que nos introduziu na apreensão da espacialidade do "corpo-próprio"; entretanto, apenas com o estudo do caso Schneider pudemos aprofundá-la.

Schneider, um ferido de guerra, apresentava vários distúrbios em seu comportamento motriz, não obstante apenas uma única lesão na região occipital do cérebro. Era preciso saber se esta lesão estava na origem dos distúrbios de Schneider. Após refutar como

insuficientes e reducionistas explicações advindas de posições ancoradas na clivagem absoluta do Em-si e do Para-si; posicionando-se no plano da experiência vivida e na perspectiva do "ser no mundo", Merleau-Ponty conduziu os distúrbios do comportamento motriz de Schneider ao distúrbio da função de projeção e, este, à lesão corporal. Entretanto, sem que houvesse entre a função de projeção e os conteúdos visuais uma relação de causa e efeito; mas também sem que a função de projeção pudesse prescindir da visão para constituir-se.

Assim, novamente, a análise de Merleau-Ponty orientou-nos na direção do "corpo-próprio", que foi descortinado como aquela dimensão onde toda a existência humana se encontra inserida. Esta percepção do "corpo-próprio" tornou-se ainda mais evidente com o prosseguimento da análise do caso S. para além dos distúrbios do comportamento motriz.

Schneider não captava de imediato o sentido de uma analogia e o arranjo das cores, por exemplo, num ramalhete, nada significava-lhe; ele não brincava e era incapaz de viver uma história ou de responder, no calor, como se sentiria se estivesse no frio. Todas essas especificidades, porque Schneider encontrava-se preso num único plano existencial: o plano do real, do atual, do concreto; isso por que não conseguia servir-se de sua consciência como uma atividade de projeção, posto que, ela fora afetada com o acidente corporal.

Mas como um acidente corporal pôde afetar a consciência? Na resposta a esta questão, a consciência, definida como este ser à

coisa através do corpo, apresentou-se como dependente do corpo para estar no mundo. E foi nesta medida mesma que ela se mostrou vulnerável, pois vimos que, enquanto consciência encarnada, inserida no mundo pelo corpo, a consciência deixa de se possuir de modo absoluto e sem qualquer contaminação com o mundo; pelo corpo ela frequenta o mundo e pelo corpo ela pode ser atingida; razão pela qual fez-se possível compreender que a doença da consciência, no caso analisado, estivesse relacionada com o acidente corporal.

A ampliação da abordagem à análise do caso em questão para além dos distúrbios do comportamento motriz serviu para aprofundar a percepção do "corpo-próprio", não como aquilo que temos, o nosso corpo, mas como aquilo que somos, pelo qual estamos no mundo e que só podemos compreender vivendo-o ou confundindo-nos com ele.

Nesta definição do homem, um ser corporal, a motricidade foi entendida como intencionalidade motriz do próprio corpo, sendo a espacialidade do "corpo-próprio", "a maneira pela qual se realiza como corpo"(FP, p.159-160). Deste modo, compreendemos que se o homem é seu corpo, o espaço aparece enraizado na própria existência humana, o homem está sempre unido a um certo mundo.

Ao tematizar as relações entre o corpo e o mundo, vimos que o mundo solicita o corpo sem nenhuma representação, e o corpo responde-lhe movendo-se. Os dois travam este diálogo mudo onde o mundo "fala" ao corpo que se faz falante no jogo de seus movimentos e expressões. Assim, em sua espacialidade própria, o corpo definiu-se eminentemente como "um espaço expressivo" (FP, p.157). O que possibilitou afirmar que o corpo não está dentro do espaço, mas

habita-o, "está no mundo como o coração no organismo" (FP, p.210), sustentando o espetáculo do mundo, abrindo-o e compreendendo as coisas mesmo antes de um "eu penso" poder pensá-las.

Aprofundando as implicações do corpo como o meio geral de estarmos no mundo, o corpo foi definido como nosso ponto de vista sobre as coisas, constituindo com elas um conjunto de significações vividas onde cada atitude do corpo implica numa remodelação do espetáculo do mundo; de modo que a atitude do corpo e o espetáculo do mundo variam juntos, sendo a percepção do corpo o anverso da percepção do mundo e vice-versa. O mundo, entretanto, sendo esta unidade imanente à percepção, mas sempre aberta e indefinida, onde estamos situados pelo nosso corpo.

Persistindo no estudo das relações do corpo com o mundo, detivemo-nos na sensação, onde constatamos que o corpo comunga ou sincroniza-se com a maneira de ser do sensível, recriando-o em si mesmo. Ao indagar sobre o modo como esta sincronia ocorria, vimos que ela se dá pelos sentidos, definidos, cada qual, como um campo ou uma montagem apta para um certo tipo de experiência; assim, cada sensação pertenceria a um campo; entretanto, sem que esses campos fossem isolados entre si, mas todos se entrecomunicando e abrindo-se à estrutura da coisa. Nesta perspectiva, o corpo pôde ser entendido como um "sistema sinérgico" (FP, p.240); os sentidos sendo as forças de um mesmo corpo integrado no ato perceptivo; sendo que, na percepção, confundimo-nos com este corpo que compreende o mundo numa relação de sentido. Restava saber como este sentido se dava ao corpo.

Ao indagar sobre o sentido da coisa para o corpo, verificamos que o sentido se oferece encarnado no aparecer da coisa que se impõe, portanto, como real. Neste sentido, foi dito que a percepção não oferece verdades mas presenças, visto que, nela, o sentido "se confunde com a exibição da coisa na sua evidência" (FP, p.329); logo, para compreendê-lo, o corpo precisa acasalar-se ou coexistir com a coisa. Daí, chegamos à definição da percepção, enquanto ato do corpo, como uma "recriação ou re-constituição do mundo em cada momento" (PhP, p.240). Sendo este mundo irrefletido da percepção, "o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade" (PP, p.42), o mundo primordial.

Entretanto, somente pelas análises mais radicais do fenômeno do "corpo-próprio", empreendidas por Merleau-Ponty em *O Visível e o Invisível*, seremos conduzidos à compreensão deste mundo irrefletido da percepção como "mundo sensível (...) 'mais antigo' que o universo do pensamento" (VIp, p.23).

3. A CARNE DO SENSÍVEL

Em *O Visível e o Invisível*, obra póstuma e inacabada de Merleau-Ponty, publicada em 1964 sob os cuidados de Claude Lefort, o pensamento merleau-pontyano orienta-se na direção do "problema do mundo" (VIp, p.18). Importa a Merleau-Ponty saber o "sentido de ser do mundo" (VIp, p.18). Entretanto, não se trata, como ressalva Lefort (1982, p.102):

de explicar o mundo ou descobrir-lhe as condições de possibilidades, mas de formular uma experiência do mundo, um contato com o mundo que precede todo pensamento sobre o mundo.

De início, Merleau-Ponty observa que, no plano de nossa "freqüentação ingênua do mundo" (VIp, p.58) através do corpo, o mundo "não está separado do domínio que temos sobre ele" (VIp, p.38). Neste plano, o mundo encontra-se "ao invés de afirmado, tomado como evidente, e ao invés de revelado, não dissimulado, não refutado" (VIp, p.38). Por outras palavras, no nível da vida perceptiva de nosso corpo, a certeza da presença do mundo é-nos oferecida de modo irrefutável, fora dos modos do pensamento subjetivo e da ciência. É assim que, neste nível, é pertinente falar de uma fé no mundo e não de um saber do mundo.

Esta fé define-se como "uma adesão que se sabe além das provas" (VIp, p.37), pela qual, contudo, a evidência da existência

do mundo atesta-se em sua presença anterior a toda operação racional explicativa, a todo "eu penso". Trata-se de uma fé na qual a presença do mundo não é conteúdo ideal de nenhuma intuição intelectual ou metafísica; mas advinda da própria freqüentação ingênua do mundo pelo corpo; é deste modo que, tomada na sua própria natureza, esta fé se define como uma "fé perceptiva" (Garelli, 1982, p.115).

Na fé perceptiva, "abertura primeira ao mundo" (VIp, p.58), não obstante o mundo seja aquilo que percebemos, "sua proximidade absoluta, desde que examinada e expressa, transforma-se também, inexplicavelmente, em distância irremediável" (VIp, p.20). A fé perceptiva fixa uma abertura para o mundo através do corpo; porém, enquanto fé, ela não é passível de ser traduzida em termos de um saber claro e distinto. O que nos leva a concordar com Certeau (1982, p.97), quando diz da fé perceptiva, que ela "concerne à realidade e não à verdade".

Deste modo, se Merleau-Ponty pretende desvendar o "sentido de ser do mundo" (VIp, p.18), devido às dificuldades que envolvem a fé perceptiva, é à nossa própria experiência do mundo que ele deve se endereçar, para encontrar nela o saber último. Sendo assim, o que cabe a Merleau-Ponty interrogar é, nas palavras de Corrêa (1972, p.104), "esta vida silenciosa anterior ao mundo do 'Logos'".

Portanto, é no plano de nossa experiência do mundo, aquém da distinção do sujeito e do objeto que transforma esta experiência numa adequação de conhecimento, que a interrogação de Merleau-Ponty vai se processar; é nossa experiência "mais velha que qualquer

opinião, (...) de habitar o mundo por meio de nosso corpo" (VIP, p.37-38) que Merleau-Ponty vai indagar. Trata-se, novamente, como comenta Lefort (1978, p.126), de descobrir o corpo "lá onde ele está, operando abaixo da consciência" para, finalmente, na expressão que emprestamos de Wahl (1961, p.424), "desvelar o Ser que habitamos".

Logo, neste terceiro e último capítulo de nosso trabalho, escrito, principalmente, a partir de *O Visível e o Invisível*, veremos que Merleau-Ponty prossegue seu itinerário a partir de análises mais radicais de fenômenos, expressão do "corpo-próprio", tais como a visão e a palpação tátil. No bojo destas análises, antigos temas da filosofia merleau-pontyana, tais como o mundo, a relação vidente e visível, o outro, ressurgirão; mas, desta feita, no horizonte de uma nova ontologia, aquela do Ser sensível, à qual seremos conduzidos pela noção de "carne".

Assim, neste capítulo, trata-se de 1) retomar as análises mais radicais do "corpo-próprio" até o momento em que elas nos fazem deparar com a noção de "carne", noção chave deste capítulo. Em seguida, é mister 2) trabalhar a noção de "carne", lembrando desde já que ela não é passível de uma definição estrita, para, finalmente, deslindarmos o sensível em sua dimensão ontológica. Este capítulo, portanto, está organizado em duas seções, como se segue:

3.1. Da análise do corpo-próprio à noção de carne.

3.2. A noção de carne e o sensível em sua dimensão ontológica.

3.1. Da análise do corpo-próprio à noção de carne

No *Prefácio do Signos*, uma coletânea de ensaios publicada em 1960, Merleau-Ponty define o sensível como "aquilo que, sem sair de seu lugar, pode assediar mais de um corpo" (PS, p.15). Ora, por esta definição, o corpo, como as coisas, também é um sensível. Ele tem cor, odor, cheiro e volume. Ele é, enfim, uma coisa entre as coisas. Mas que espécie de coisa é o corpo? No ensaio que inaugura a "fase" da preocupação ontológica no pensamento de Merleau-Ponty, *O Filósofo e sua Sombra*, ele responde-nos, ao dizer que, o corpo é "uma coisa onde residir" (FSS, p.183).

Logo, o corpo, embora sendo uma coisa, por que é "uma coisa onde residir" (FSS, p.183), vai estar sempre implicado em minha relação com as coisas, e de tal modo que tudo no mundo denuncia sua presença do meu lado. Nesse sentido, se qualquer coisa é vista ou tocada, é porque existem os olhos que vêem e as mãos que tocam; da mesma forma, se qualquer coisa está à distância ou em movimento, é sempre por relação à minha situação ou minha posição física que a tomo lá, longe ou aqui, perto, parada ou em movimento. Segue-se daí que, o corpo, que é um sensível entre outros, é também um corpo vivo que toca, que vê, que se move, que é sensível a todo sensível e, por uma razão ainda mais forte, sensível a si mesmo, "uma vez que não se poderia tocar nem ver sem ser capaz de se tocar e de se ver" (PS, p.16).

O corpo, por que é capaz de se tocar e de se ver, é capaz de tocar e de ver as coisas, ou seja, de estar aberto às coisas.

Todavia, consideremos mais pausadamente esta apresentação do corpo como sentiente e sensível para si mesmo.

Na experiência tátil, minha mão direita toca minha mão esquerda apreendendo-a como coisa física; o corpo, aí, experimenta-se como sentiente-sensível para si mesmo. Entretanto, nesta experiência, um "acontecimento extraordinário" (FSS, p.183) pode ocorrer: a mão esquerda, enquanto coisa física, pode se animar e passar a sentir a mão direita. A partir deste momento, a mão tocada torna-se mão tocante, o passivo torna-se ativo, o que era apreendido como objeto torna-se sujeito e vice-versa. Nesta experiência, "toco-me tocante, meu corpo efetua `uma espécie de reflexão'" (FSS, p.184).

Contudo, é preciso esclarecer que na "espécie de reflexão" que o corpo realiza, não se trata nunca da pura presença ou transparência a si; pois é sempre sucessivamente que a mão direita toca a esquerda e a mão esquerda toca a direita; ou seja, é sempre alternadamente que uma mão se põe como tocante, a outra como tocada e, depois, o inverso; logo, mão tocada e mão tocante permutam-se indefinidamente sem jamais se identificarem.

Assim, pode-se dizer que em sua "re-flexão", é se separando de si que o corpo se relaciona consigo e o que se poderia tomar por presença é, na verdade, um desdobramento; por posse, uma despossessão, por uma "experiência do mesmo" - frisa Lefort - uma "experiência do outro" (1978, p.37).

Ademais, do mesmo modo que se toca tocante, diz Merleau-Ponty no último texto que pôde terminar enquanto vivia, *O Olho e o*

Espírito, o corpo, "que olha todas as coisas, também pode olhar a si e reconhecer no que está vendo o 'outro lado' do seu poder vidente" (OETE, p.278). Logo, o corpo que se toca tocante, também se vê vidente, "é visível e sensível por si mesmo" (OETE, p.278). Embora preso no visível, o corpo continua a se ver, atado ao tangível, continua a se tocar. Todas estas experiências sendo aquelas próprias da identidade de um si; porém, no caso do corpo, um si não por transparência, mas "por confusão, por narcisismo, por inerência daquele que vê naquilo que ele vê, daquele que toca naquilo que ele toca, do senciante no sentido" (OETE, p.279).

Na descrição do corpo, tal como vem se desenvolvendo até aqui, pode-se considerar, por um lado, que o "corpo está no número das coisas, é uma delas; é captado na contextura do mundo, e sua coesão é a de uma coisa" (OETE, p.279). Mas, por outro lado, o corpo é também um corpo vivo que vê e toca as coisas e a si mesmo. Nesta apreensão ambivalente do corpo, ao mesmo tempo que ele "mantém as coisas em círculo à volta de si" (OETE, p.279); as próprias coisas "são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas na sua carne, fazem parte de sua definição plena" (OETE, p.279); o que leva Merleau-Ponty a estabelecer, na seqüência desta citação, que "o mundo é feito do próprio estofado do corpo" (OETE, p.279).

Na medida em que "o mundo é feito do próprio estofado do corpo" (OETE, p.279), as cores, os sons, as texturas táteis do mundo passam a ter peso, espessura, carne; porque o corpo que os apreende "sente-se emergir deles por uma espécie de enrolamento ou

redobramento profundamente homogêneo em relação a eles, sendo o próprio sensível vindo a si" (VIp, p.113); entretanto, sem sair de seu lugar, permanecendo "perante seus olhos como seu duplo ou extensão de sua carne" (VIp, p.113).

Nesta relação entre o corpo e as coisas, onde o corpo sente as coisas ao sentir-se, "as coisas são o prolongamento do meu corpo e o meu corpo é o prolongamento do mundo" (VIp, p.230), sendo que, através de meu corpo, "o mundo rodeia-me" (VIp, p.230). Segue-se daí que, o eu como Kosmotheoros, puro olhar que paira sobre o mundo e fixa as coisas em seu lugar espaço-temporal, não se sustenta mais; porque a solidez das coisas mesmas não é mais aquela de um objeto puro que o espírito pode sobrevoar.

A solidez das coisas, agora, é experimentada por mim do interior, enquanto estou entre as coisas "e elas se comunicam por meu intermédio como coisa que sente" (VIp, p.113). Eu sou nas coisas e elas são em mim, minha "carne atapeta e até mesmo envolve todas as coisas visíveis e tangíveis pelas quais ela está, entretanto, envolvida" (VI, p.164); daí Merleau-Ponty (VIp, p.121) afirmar logo em seguida, que "o mundo e eu somos um no outro".

Uma vez que sou no mundo e o mundo é em mim, o mundo atual que descubro sob minhas mãos e olhos, contra meu corpo, é muito mais que um objeto. Ele é um Ser do qual minha visão e meu tato fazem parte, uma visibilidade e uma tangibilidade mais velhas que minhas operações ou atos (VIp, p.121). Entretanto, não se entenda que entre o mundo e eu exista fusão ou coincidência, pelo contrário, "o mundo e eu somos um no outro" (VIp, p.121) porque,

como esclarece Merleau-Ponty (VIp, p.121),

uma espécie de deiscência fende meu corpo em dois e, entre ele olhando e ele olhado, ele tocando e ele tocado, há recobrimento e imbricação, sendo pois, mister dizer que as coisas passam por dentro de nós, assim como nós por dentro das coisas.

O mundo, portanto, não está "*diante de mim*, mas envolvendo-me e, em certo sentido, me atravessando" (VIp, p.113). Mais que um Em-si lançado diante de um Para-si, o mundo é um "ser de envolvimento" (PS, p.22). Sendo assim, não há mais essência acima de nós, fixadas num céu invisível; muito menos objetos positivos oferecidos a um olho puramente espiritual; "há, porém, uma essência sob nós" (VIp, p.117), na qual as próprias coisas visíveis são "as dobras secretas de nossa carne e de nosso corpo" (VIp, p.117) que, por sua vez, também é uma coisa visível.

Logo, enquanto coisa visível, visível entre os visíveis, o corpo é também o lugar de onde se vê; o que impede toda ilusão de sobrevôo, visto que a visão do Ser não se faz de alhures, mas do meio do Ser.

A visão se inscreve na ordem do Ser que ela desvela. Aquele que olha não é ele mesmo estranho ao mundo que vê. O vidente possui o visível porque é por ele possuído. Por princípio, aquele que vê é visível a si mesmo, porque também é um dos visíveis, todavia, "capaz, graças a uma reviravolta singular, de vê-los" (VIp, p.131).

Do mesmo modo, na experiência tátil, aquele que toca é igualmente tangível por si mesmo, visto que toma lugar entre as coisas que toca; é um tangível dentre tangíveis, inscrito neste "ser tangível" (VIp, p.130) do qual faz parte. Logo, da mesma forma

que a visão, o tocar também se faz do meio do Ser.

Neste Ser tangível e visível, existe cruzamento e imbricação entre quem toca e o tangível, quem vê e o visível, de modo que aquele que toca e vê é incorporado pelo universo que explora com a visão e o tato.

Mas haverá também cruzamento e imbricação entre o tangível e o visível? Se considerarmos que "todo visível é moldado no sensível, todo ser táctil está votado de alguma maneira à visibilidade" (VIp, p.131), podemos dar uma resposta afirmativa à questão acima. Existe imbricação e cruzamento também entre o tangível e o visível, porque em todo visível está incrustado um tangível que, por sua vez, "não é uma visibilidade nula, não é sem uma existência visual" (VIp, p.131). Além do mais, cumpre lembrar ainda que,

é uma maravilha muito pouco notada, que todo movimento de meus olhos - ainda mais, todo deslocamento de meu corpo - tem seu lugar no mesmo universo visível que através deles detalho e exploro, como, inversamente, toda visão tem seu lugar em alguma parte do espaço táctil (VI, p.177).

A citação acima vem confirmar ainda mais o cruzamento e a imbricação do tangível no visível e do visível no tangível que, como veremos a seguir, verifica-se a partir do próprio corpo; o qual, apesar de ser um tangível e um visível dentre outros, também apalpa e vê a si mesmo, é um "*sensível para si*" (VIp, p.132).

Sendo um sensível para si, o corpo apalpa-se como coisa tangível, e é nesta medida mesma que ele aparece-nos como votado à visibilidade, visto que não há tangível que de algum modo não seja visível. O corpo também se vê como coisa visível e, por isso mesmo,

passível de ser tocado; pois, como vimos acima, em todo visível está incrustado um tangível. Assim, no próprio corpo existe cruzamento e imbricação do tangível e do visível. Mas, além disso, o corpo, enquanto sensível para si, exprime ainda este paradoxo: é um "conjunto de cores e superfícies habitadas por um tato, uma visão" (VIp, p.132); é, portanto, diz Merleau-Ponty em seguida, "*sensível exemplar*" (VIp, p.132).

O corpo, como "*sensível exemplar*" (VIp, p.132), capacita quem o habita e o sente de sentir tudo o que de fora dele a ele se assemelha, de modo que, preso no tecido das coisas, ele é atraído e incorporado por elas; todavia, neste mesmo movimento, o corpo "*comunica às coisas sobre às quais se fecha, essa identidade sem superposição, esta diferença sem contradição*" (VIp, p.132). É como este "*sensível exemplar*", que é, de um modo, sensível, e, de outro, sentiente, que o corpo vincula-nos às coisas, "*converte no *vinculum* entre eu e as coisas*" (FSS, p.183). E o faz, enquanto "*sensível sentiente*" (VIp, p.133),

soldando um a outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios; a massa sensível que ele é e a massa do sensível de onde ele nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto" (VIp, p.132).

Porque o corpo é este "*ser em duas dimensões*" (VIp, p.132), o que lhe possibilita coexistir com as coisas e senti-las, somente ele pode conduzir-nos às coisas mesmas, que não são "*seres planos*" (VIp, p.132), sobrevoáveis por um sujeito puro que, assepticamente, não se envolve com elas, mas "*seres em profundidade*" (VIp, p.132) ou espessos, acessíveis somente por "*aquele que com elas coexista no mesmo mundo*" (VIp, p.132).

Conquanto são seres espessos ou em profundidade, as coisas estão destinadas a serem vistas e tocadas por um corpo. Todavia, o corpo, que as vê e toca, é, por sua vez, também visível e tangível. Logo, o corpo também tem sua profundidade ou sua espessura. E esta espessura do corpo, longe de ser um obstáculo em minha relação com as coisas, "é, ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne" (VIp, p.132).

As coisas, feitas da mesma carne que o corpo, penetram no seu recinto e "atapetam por fora e por dentro seus olhares e suas mãos" (VIp, p.134). E se o corpo as vê e toca, é por que ele próprio, visível e tangível, pertence à família delas e utiliza seu ser como um meio de participação no ser delas (VIp, p.134).

Na relação entre o corpo e o mundo há, portanto, ramificação do corpo e ramificação do mundo, "ambos se imbricam mutuamente" (VIp, p.225), de modo que "o corpo pertence à ordem das coisas assim como o mundo é carne universal" (VIp, p.134). Decorre daí que, se o mundo é carne, logo, nossa interioridade faz-se exterior e estamos no âmago do mundo; contudo, se o corpo "pertence à ordem das coisas" (VIp, p.134), logo, a exterioridade é-nos interior e o mundo está no âmago de nossa carne. Assim, o de fora está dentro e o de dentro está fora, de modo que o movimento de sair de si e o movimento de entrar em si são equivalentes e não sabemos mais onde traçar a linha divisória entre o corpo e o mundo.

Uma vez que estamos no âmago do mundo e ele no âmago de nossa carne, nosso acesso ao mundo não é mais um problema; pois, na

medida em que o mundo se revela como este ser englobante, ser de envolvimento, ser carnal; daí por diante, as coisas que vemos nele não nos aparecem como coisas despidas e planas sob nossos olhos e nossas mãos, mas encarnadas e vestidas com a própria carne que nosso olhar e nosso tocar empresta-lhes.

É assim que, neste ser carnal, "vemos as próprias coisas no lugar em que estão, segundo o ser delas" (VIp, p.131), ao mesmo tempo que "estamos afastados delas por toda a espessura do olhar e do corpo" (VIp, p.131); o que se explica pelo fato de a espessura da carne entre o vidente e a coisa ser "constitutiva de sua visibilidade para ela, como de sua corporeidade para ele" (VIp, p.132); esta espessura não sendo, de modo algum, "um obstáculo entre ambos, mas o meio de se comunicarem" (VIp, p.132).

A partir do que vem sendo dito, se do vidente à coisa não há transição de uma substância puramente espiritual para outra puramente material; é porque a espessura da carne entre eles faz do vidente um corpo e da coisa um visível. O corpo vidente e a coisa visível encontrando-se, ambos, englobados ou envolvidos pela espessura da carne que possibilita a comunicação entre eles.

Neste horizonte carnal, que enreda tanto o corpo como a coisa, cumpre ver que o corpo não pode mais ser concebido como um ser de duas faces ou duas camadas: "uma, a do `sensível`, solidária com o resto do mundo" (VIp, p.134), e a outra, sentiente. Isso porque, o corpo não é nem apenas uma coisa tangível e visível, nem apenas um tangente e vidente.

O corpo é uma Visibilidade e uma Tangibilidade, ora errante,

ora reunida, que faz, por um lado, com que ele não esteja no mundo, pois não é apenas coisa tangível e visível; e, por outro lado, com que ele não possua o mundo como num recinto fechado do qual apenas ele tenha a chave, pois não é apenas vidente e tangente, mas também coisa visível e tangível. Portanto, no corpo vivo e ereto não é correto falar de faces ou camadas; seria melhor dizer que, metaforicamente, o corpo sentido e o corpo sentiente são como que o avesso e o direito de "um único corpo em suas duas fases" (VIp, p.134).

Se o corpo sentido e o corpo sentiente são apenas fases ou o avesso e o direito de um mesmo corpo, segue-se daí que "tudo o que se diz do corpo sentido repercute sobre todo o sensível de que faz parte e sobre o mundo" (VIp, p.134); e, no mesmo movimento, que o corpo "incorpora-se a si mesmo num 'Sensível em si'" (VIp, p.134), ele incorpora também todo o sensível. Nesta perspectiva, o corpo se mostra como refração do mundo no eu ou difusão do eu no mundo, ou seja, perpétuo exterior do interior corporal e interior do exterior sensível.

Mas, se dizíamos que o corpo incorpora o sensível, isto não significa que o corpo abarque ou absorva o mundo de modo a se poder dizer que o mundo esteja no corpo. O corpo, diz-nos Merleau-Ponty (VIp, p.134),

vê o próprio mundo, o mundo de todos, e sem ter que sair de 'si', (...) porque suas mãos, seus olhos nada mais são do que essa referência de um visível, de um tangível-medida a todos os seus semelhantes, dos quais recolhe o testemunho, por um passe de mágica que é a própria visão e o próprio tato.

Vê-se, portanto, que assim como o corpo não abarca ou absorve

o mundo, tampouco é por ele absorvido, de modo que, a rigor, não é correto afirmar que meu corpo esteja no mundo. Em última instância, nem o mundo visto "está 'em' meu corpo" (VIp, p.134), nem meu corpo "está 'no' mundo visível" (VIp, p.134). Afirmar que meu corpo está no mundo visível pode significar simplesmente que "ele é um pedaço do visível, lá existe o visível e aqui (como variante do lá) o meu corpo" (VIp, p.242). Merleau-Ponty discorda deste significado para aquela afirmação e avança na citação anterior esclarecendo que, o corpo

está *rodeado* pelo visível. Isso não se passa num plano do que ele seria um embutido mas ele está verdadeiramente rodeado, circundado. Quer dizer: vê-se, é um visível, mas vê-se vendo, meu olhar que *lá* o encontra sabe que está aqui, do lado dele - Assim o corpo é posto *de pé* diante do mundo e o mundo de pé diante dele, e há entre ambos uma relação de abraço. E entre estes dois seres verticais não há fronteira, mas uma superfície de contato (VIp, p.242).

Carne aplicada a outra carne, pode-se dizer ainda que o corpo e o mundo encontram-se numa relação de encaixamento, não um como continente e outro como conteúdo, mas como dois espelhos que, segundo as palavras de Merleau-Ponty (VIp, p.135),

postos um diante do outro criam duas séries indefinidas de imagens encaixadas, que verdadeiramente não pertencem a nenhuma das duas superfícies, já que cada uma é apenas a réplica da outra, constituindo ambas, portanto, um par mais real do que cada uma delas.

Assim, o que se tem entre o corpo vivo e ereto, sensível e sentiente, e o mundo é esta relação de encaixamento ou de participação, de parentesco, na qual se dá a "recíproca inserção de um no outro" (VIp, p.135). Mas é preciso acrescentar que esta mesma relação encontra-se no próprio corpo, visto que, como coisa, ele

está contido no mundo sensível; mas como sentiente, subtende esse corpo sensível e todos os sensíveis com ele; de modo que no corpo mesmo há "recíproca inserção e entrelaçamento" (VIp, p.135) do sentiente e do sensível.

Na relação do meu corpo como sensível (aquele que toco e vejo) e do meu corpo como sentiente (aquele que toca e vê), há imersão do ser tocado e visto no ser tocante e vidente. E é por esta recíproca imersão que meu corpo se apresenta como sensível no duplo sentido: daquilo que toco e vejo e daquilo que toca e vê. No primeiro sentido, ele é coisa sensível no mundo sensível, por sua vez, "correlato do meu corpo ativo, o que lhe `responde`" (VIp, p.234). No segundo sentido, ele é aquilo a partir do qual todo sensível posto por mim, é colocado "como arrancado à minha carne, colhido da minha carne" (VIp, p.234). Ela própria sendo "um dos sensíveis no qual se faz a inscrição de todos os outros" (VIp, p.234). Assim, é em seu duplo sentido, sensível que sente, que se concebe o corpo como este "sensível pivô do qual participam os demais" (VIp, p.234), no qual sentiente e sensível aparecem aderidos um ao outro.

Por esta "estranha aderência" (VIp, p.135) do sentiente e do sensível, há visão e tato quando o corpo, que é também visível e tangível, volta-se para todo o sensível do qual faz parte e através do comércio entre eles "se forma uma Visibilidade, uma Tangibilidade em si, que propriamente não pertence nem ao corpo como fato nem ao mundo como fato" (VIp, p.135).

Dessa sorte, o corpo, vidente e tocante, encontra-se enredado

no que vê e toca; o que leva Merleau-Ponty a dizer, quanto à visão, que o corpo, "estando preso no que vê, continua a ver-se a si mesmo" (VIp, p.135); havendo, portanto, conclui Merleau-Ponty logo em seguida, "um narcisismo fundamental de toda visão" (VIp, p.135).

Mas o que exprime este narcisismo da visão? Ele exprime o fato de que, ao ver o mundo, o corpo se vê a si mesmo à distância: torna-se dado a si, emigrado de si no mundo. É por isto que, no ato mesmo da visão, encontramos no corpo uma atividade e uma passividade acasaladas, onde o corpo também "sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas" (VIp, p.135); o ato da visão definindo-se, então, como movimento que vê e, ao mesmo tempo, movimento que é visto.

Entretanto, se no ato da visão, a atividade é identicamente passividade, isto não significa que a visão se vê a si mesma vendo, não se trata de identidade. Trata-se, porém, de compreender que vendo o mundo, no ato mesmo da visão, é, ao mesmo tempo, o corpo e o mundo que se vêem eles mesmos e reciprocamente numa espécie de indivisão da visão, onde não mais se sabe "quem vê e quem é visto" (VIp, p.135).

"É a essa Visibilidade, a essa generalidade do Sensível em si, a esse anonimato inato do Eu-mesmo" (VIp, p.135), que vem se desenvolvendo em nosso texto sem ser explicitado, que Merleau-Ponty chama de "carne", consciente de que "não há nome na filosofia tradicional para designá-lo" (VIp, p.135).

3.2. A noção de carne e a dimensão ontológica do sensível

O que é a "carne"? Esta é a questão que passa a nos ocupar. Primeiramente, definindo-a de modo negativo, Merleau-Ponty (VIp, p.136) diz que "a carne não é matéria, não é espírito, não é substância". Para designá-la, Merleau-Ponty recorre ao velho termo "elemento", compreendendo-o tal como os antigos usavam-no para falar da água, do ar, da terra e do fogo, ou seja, explica-nos Merleau-Ponty (VIp, p.136),

no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a idéia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido a carne é um "elemento do Ser".

Definida como "elemento do Ser" (VIp, p.136), a "carne" também é fixada como "emblema concreto de uma maneira de ser geral" (VIp, p.143) e, ainda, como uma "noção última" (VIp, p.136), que não pode ser decomposta em outras mais simples. Mas nem por isso ela é algo de contingente, pelo contrário, o que Merleau-Ponty entende pela noção de "carne" é aquilo que faz com que os fatos tenham um sentido, visto que ela não é

fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*. Ainda mais: inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato (VIp, p.136).

Assim, a "carne" é este lugar de origem, na bela expressão de Gauchet (1971, p.20), este "meio matricial que banha o corpo e o mundo": o corpo projetado ou difuso no mundo e o mundo introjetado ou refratado no corpo, ambos presos num mesmo elemento, isto é, a

"carne". É neste sentido que a "carne" se apresenta ainda como "o sensível no duplo sentido daquilo que sentimos e daquilo que sente" (VIp, p.234). Sendo que, no primeiro sentido, ela é "coisa sensível ou mundo sensível" (VIp, p.234), numa palavra, carne do mundo; no segundo sentido, ela é minha carne, "um dos sensíveis no qual se faz uma inscrição de todos os outros" (VIp, p.234): carne do corpo.

A carne do mundo "é sensível e não sentiente" (VIp, p.227), ela "não é explicada pela carne do corpo" (VIp, p.227); de modo que, entre a carne do mundo e a carne do corpo não há identidade, a carne do mundo é distinta de minha carne. Entretanto, na medida em que a carne do mundo se define, ainda, como "indivisão deste Ser sensível que sou, e de todo o resto que se sente em mim" (VIp, p.231), e a carne do corpo como aquilo que sente; é forçoso admitir que, embora distintas, a carne do mundo e a carne do corpo cruzam-se, uma invadindo a outra, imbricando-se mutuamente, havendo dupla inscrição de uma na outra.

Assim, a um só tempo, a "carne" pode ser pensada como projeção no mundo, diluição nas coisas e introjeção do mundo, absorção das coisas; relação à totalidade do mundo sensível enquanto prolongamento do corpo que se sente sentir; exterioridade do interior corporal e interioridade do exterior sensível; "atividade e passividade acasaladas" (VIp, p.235); por fim,

enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas, de forma que, simultaneamente, *como* tangível, desce entre elas, *como* tangente, domina-as todas, extraíndo de si próprio essa relação, e mesmo essa dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa (VIp, p.141).

A "carne" é, então, de um modo passivo e ativo, esta "massa interiormente trabalhada" (VIp, p.142) pelas reversibilidades ou quiasmas do corpo com o mundo, do corpo fenomenal com o corpo objetivo, do percipiente com o percebido.

É por meio das reversibilidades ou quiasmas da "carne" que se definem os círculos entre o palpado e o palpante no qual o palpado apreende o palpante, entre o visível e o vidente no qual "o vidente não existe sem existência visível; há até mesmo inscrição do palpante no visível, do vidente no tangível e reciprocamente" (VIp, p.139).

Assim, pela idéia de quiasma ou de reversibilidade, tem-se que "toda relação com o ser é simultaneamente tomar e ser tomado" (VIp, p.238), atividade e passividade dadas conjuntamente, de modo que toda tomada está sempre inscrita no ser que ela toma.

Contudo, se na "carne" existe reversibilidade entre o vidente e o visível, o palpante e palpado, o tangível e o visível; e por esta reversibilidade não somente o palpante e o vidente inscrevem-se, respectivamente, no que toca e no que vê, como também todo visível surge talhado no tangível que, por sua vez, está sempre prometido à visibilidade; nada disso significa que haja coincidência, identidade ou fusão entre todos eles. E é isto mesmo que Merleau-Ponty sublinha quando afirma que "se trata de uma reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato" (VIp, p.143).

Portanto, a reversibilidade é impossibilidade de reflexão total, porque ela "não é *identidade* atual" (VIp, p.243); contudo,

nesta medida mesma, ela é possibilidade permanente de diferenciação.

Por que, pela reversibilidade da "carne", existe a possibilidade de diferenciação; na experiência em que a mão direita toca a esquerda e é por ela tocada, haverá sempre duas mãos e elas jamais se fundirão formando uma mão única. Do mesmo modo e pela mesma razão, tocar não é ver e ver não é tocar; porém o visível é talhado no tangível que não existe sem estar prometido à visibilidade. É neste sentido que se pode falar das mãos, que elas vêem, e dos olhos, que eles apalpam, sem que o tato e a visão tenham que se fundir num sentido único; é que pela reversibilidade entre o tangível e o visível, no tocar nos é dado a visibilidade do tangível, assim como no olhar apreendemos a tangibilidade do visível.

Uma vez caracterizada a reversibilidade da "carne" como impossibilidade de coincidência e possibilidade permanente de diferenciação; passemos agora para uma reversibilidade que ainda não tratamos, aquela entre meu corpo e o corpo do outro. No estudo desta reversibilidade, defrontaremos com dois problemas: o problema da constituição do outro e o problema da unidade do "corpo-próprio" não obstante a diversidade das funções orgânicas. De início deparamo-nos com a possibilidade de constituição do outro no horizonte mesmo da reversibilidade da "carne", pois, como escreve Merleau-Ponty (VIp, p.137),

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 pode atravessar e animar tanto os outros corpos

como o meu.

Sendo assim, a questão colocada por Merleau-Ponty logo em seguida é:

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? (VIp, p.137).

É assim que, com a questão acima, Merleau-Ponty aponta para uma perspectiva de constituição do outro na qual os procedimentos constitutivos "são do mesmo tipo que a revelação de meu corpo" (FSS, p.185). Nesta perspectiva, o corpo do outro se anima diante de mim, do mesmo modo que minha mão esquerda assiste ao advento do tato ativo em minha mão direita. Deste modo, é a partir do próprio corpo que podemos compreender o corpo e a existência do outro: vejo que aquele homem ali vê, como toco minha mão direita que está tocando as coisas.

Porém, no caminho tomado por Merleau-Ponty para a instituição do outro, surge-lhe um primeiro obstáculo; pois, na "espécie de reflexão" que o corpo realiza, se ao tocar minha mão direita que está tocando as coisas, deparo-me com o poder do corpo de esposar as coisas, tais coisas, no entanto, são minhas, "toda a operação se passa, como se diz, 'em mim', em minha paisagem, ao passo que agora se trata de nela instaurar um outro" (VIp, p.137).

Como instaurar um outro na minha paisagem? Tal é a dificuldade. Para avançar nela, Merleau-Ponty, a princípio, argumenta que, quando uma das mãos toca a outra, o mundo de uma se abre para o mundo da outra, pois tal operação é reversível; e,

assim, as duas mãos se encontram incluídas num "único espaço de consciência" (VIP, p.137). Mas o fato de as duas mãos serem "dadas a uma única consciência" (VIP, p.137) não basta para que tenhamos um único mundo, o que faria desaparecer a dificuldade em questão. Portanto, é melhor dizer, prossegue Merleau-Ponty (VIP, p.137), que

minhas duas mãos tocam as mesmas coisas porque são as mãos de um mesmo corpo; ora, cada uma delas possui sua experiência tátil; se, entretanto, tratam de um único tangível é que existe de uma a outra, através do espaço corporal, como, aliás, entre meus dois olhos, uma relação muito especial que as transforma num único órgão de experiência, do mesmo modo que meus dois olhos constituem os canais de uma única visão ciclópica.

Todavia, mantendo o problema na bifurcação da consciência de... e o objeto, a citação acima conduz a um impasse. Pois, se o olho é capaz de visão e as mãos de tato; nos termos da referida bifurcação, complementa Merleau-Ponty (VIP, p.137),

o que falta compreender é que essas visões, esses tatos, essas pequenas subjetividades, essas "consciências de..." possam reunir-se como flores num buquê, quando cada uma sendo "consciência de...", sendo Para si, reduz as outras a objetos.

Ora, para sair do impasse é preciso, primeiramente, abandonar os termos de consciência de... e de objeto nos quais o problema se encontra e, em seguida, admitir

(1) que meu corpo sinérgico não é objeto, que ele reúne em feixe as "consciências" aderentes a suas mãos, a seus olhos, por meio de uma operação que lhes é lateral, transversal, (2) que "minha consciência" não é a unidade sintética, incriada, centrífuga, de uma multidão de "consciência de..." também centrífugas, mas que ela é sustentada, subentendida pela unidade pré-reflexiva e pré-objetiva de meu corpo (VI, p.186. Parênteses nossos).

Uma vez admitidas as duas afirmações contidas na citação acima, torna-se possível compreender que, embora cada visão

monocular tenha o seu visível, assim como cada palpação de uma mão única tenha o seu tangível, elas se encontram ligadas

à outra visão, à outra palpação, de modo a realizar com elas a 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 (VIp, p.138).

Assim, o que temos é, novamente, a "carne", apresentada agora como este poder de generalidade "que faz a unidade de meu corpo" (VIp, p.138). E se é "essa generalidade que faz a unidade de meu corpo, por que não se abriria ela a outros corpos?" (VIp, p.138), pergunta Merleau-Ponty. Neste sentido, pode-se observar, desde já, a reversibilidade existente num aperto de mão, onde ao tocar o outro, no mesmo movimento, sou tocado por ele; o que não significa que a reversibilidade entre os corpos instituiria um grande animal do qual nossos corpos seriam os órgãos, como as mãos e os olhos são os órgãos de cada corpo; trata-se, mais especificamente, de saber apenas se é possível "a sinergia entre diferentes organismos, já que é possível no interior de cada um?" (VIp, p.138).

Para Merleau-Ponty, a possibilidade da sinergia entre diferentes organismos só se concretiza sob a condição de se parar de definir o sentir como pertencendo a uma mesma consciência, "compreendendo-o, ao contrário, como retorno sobre si do visível, aderência carnal do sentiente ao sentido e do sentido ao sentiente" (VI, p.138).

Conquanto o sentir seja este tipo de reflexão do sensível, ao

apertar a mão de outro homem, "tenho a evidência de seu estar-ali" (FSS, p.186), pois sua mão substitui-se à minha, seu corpo é anexado pelo meu "a essa `espécie de reflexão` da qual ele é paradoxalmente a sede" (FSS, p.186). É assim que tenho a experiência do outro, uma experiência que "é inicialmente `estesiológica`" (FSS, p.186), quer dizer, o que percebo primeiramente "é uma outra `sensibilidade` (...), e, somente a partir daí, um outro homem" (FSS, p.186).

O outro, portanto, começa a existir para mim "aquém da ordem do pensamento" (FSS, p.188), no plano da abertura para o mundo, onde "as coisas entreabertas diante de mim têm, em sua espessura, elementos para fornecer `estados de consciência` a mais de um sujeito sensível" (FSS, p.188); dos quais, dizíamos a pouco, o sentir define-se como "aderência carnal do sentiente ao sentido e do sentido ao sentiente" (VIp, p.138). Segue-se daí que, as cores e os relevos táteis de outrem não me sejam absolutamente inacessíveis, pois, para que eu tenha deles

como que a experiência iminente, basta que, eu contemple uma paisagem, que fale dela com alguém: então, graças à operação concordante de seu corpo com o meu, o que vejo passa para ele, este verde individual da pradaria sob meus olhos invade-lhe a visão sem abandonar a minha; reconheço em meu verde o seu verde como, de repente, o guarda alfandegário reconhece no passageiro o homem cujos sinais lhe foram fornecidos (VIp, p.138).

É assim que, pela citação acima, ao invés de encontrarmos dois sujeitos, um eu e um outro eu, cada qual elaborando sua visão sobre o mundo; deparamo-nos, antes, com "uma visibilidade anônima, visão geral" que habita ambos, remetendo-os a essa "propriedade primordial que pertence à carne de, estando aqui e agora, irradiar

por toda parte e para sempre, de, sendo indivíduo, também ser dimensão e universal" (VIp, p.138).

A "carne", explicitada em mais uma de suas reversibilidades, aquela eu-outro, desvela-nos este Ser intercorporal: "domínio presuntivo do visível e do tangível, que se estende além das coisas que toco e vejo atualmente" (VIp, p.138-139).

Mas, antes de determo-nos neste Ser intercorporal que não é senão o Ser sensível, cumpre dizer ainda, quanto à reversibilidade eu-outro, que, na medida em que vemos outros videntes, tornamo-nos "plenamente visíveis para nós mesmos, graças a outros olhos" (VIp, p.139).

Embora vidente, não sou plenamente visível por mim mesmo. Os limites dessa visão são aqueles visíveis dos quais não sou titular; por exemplo, os que preenchem as lacunas onde estão meus olhos e meu dorso. Porém, como é próprio do visível estar prometido à visibilidade, não sendo mais que "a superfície de uma profundidade inesgotável" (VIp, p.139); por isso mesmo, uma outra visão, que não a minha, pode ver em mim os visíveis que minha visão não alcança. A partir daí, através desses outros olhos, mediado pela expressão, "o vidente que sou me é verdadeiramente visível" (VIp, p.139).

Logo, no momento em que o corpo, ao invés de acasalar-se com o mundo, "enlaça outro corpo" (VIp, p.139), ele experimenta a possibilidade fascinante que consiste na "única ocupação de flutuar no Ser com outra vida, de fazer-se o exterior de seu interior e o interior de seu exterior" (VIp, p.140). Deste modo, comenta Da Silva Tavares (1985a, p.67), "a própria expressão vai surgir como

subtendida pela intercorporeidade", pois,

movimento, tato, visão, aplicam-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 (VIp, p.140).

Mas se a passagem do mundo sensível para o mundo da expressão é a última reversibilidade da "carne"; é também o limite de nosso estudo da noção de "carne". Pois, se a intenção deste trabalho é desvelar o sensível na sua dimensão ontológica; a "carne", compreendida em sua dimensão sensível e definida como um "elemento do ser" (VIp, p.136), cuja forma universal é o sensível colocou-nos na presença deste "universal que não existe acima, mas abaixo (...), não está diante mas atrás de nós" (VIp, p.202). É neste sentido que Verrès (1971, p.2069) tem razão quando afirma que "para o filósofo, não se trata de construir o universal, pode-se apenas nele retornar ". E retornar a este universal significa apreender o sensível em sua carnalidade, isto é, como forma universal do Ser; o qual se define como "esta estranha imbricação que faz com que meu visível, se bem que não seja sobreponível ao do outro, abra para ele, e que ambos abram para o mesmo mundo sensível" (VIp, p.200).

Logo, não é incorreto afirmar que cada um tenha seu mundo, mas é preciso acrescentar que remetem a um mesmo mundo: o sensível, que se ultrapassa a si mesmo, porém, permanecendo em si; que se multiplica, porém permanecendo único. O que leva Merleau-Ponty a estabelecer "a polpa mesma do sensível", ou seja, "o seu indefinível" como sendo esta "união nele do `dentro` e do `fora`, o contato em espessura de si consigo"; o seu "absoluto" não sendo outra coisa senão "esta explosão estabilizada, isto é, que comporta

retorno" (VIP, p.240).

Esta "milagrosa multiplicação do sensível (...) faz com que as mesmas coisas tenham a força de ser coisas para mais de um" (PS, p.15). Neste sentido, a mesa que meu olhar toca "não pertence a nenhum espaço de consciência e insere-se igualmente no circuito dos outros corpos" (PS, p.16). O que leva-nos a compreender o sensível como "este Ser que está *entre* a minha perspectiva e a do outro" (VIP, p.203); que está "na interseção de minhas visões e na interseção delas com as dos outros" (VIP, p.86-87); que, nas palavras de Chauí (1981, p.255), "está diante de nós, mas também atrás de nós (...), e entre nós e nós mesmos, nós e as coisas, nós e os outros"; que, enfim, é sempre "intermundo" (VIP, p.87).

Definido como "intermundo", o sensível aparece-nos também como "terreno de encontro que é o próprio Ser enquanto cada um de nós lhe é inerente por sua situação" (VIP, p.69). Sendo assim, declara Merleau-Ponty: "Não há senão o Ser: cada um se experimenta votado a um corpo, a uma situação, e através deles ao ser" (VIP, p.69). O sensível sendo este

ser que me atinge no que tenho de mais secreto, mas que também atinjo no estado bruto ou selvagem, num absoluto de presença que detém o segredo do mundo, dos outros e do verdadeiro (FSS, p.188).

No mundo sensível, "mais antigo" que o universo do pensamento" (VIP, p.23), eu, os outros e as coisas, enquanto seres sensíveis, estamos presentes simultaneamente; cada qual com uma presença absoluta que não é co-possível com a dos outros, porém, que todos possuem ao mesmo tempo. No mundo sensível "tudo é simultâneo" (FSS, p.198). É neste sentido que, ainda em *O Filósofo*

e sua *Sombra*, Merleau-Ponty (FSS, p.194) vai afirmar:

Cada "aqui", cada coisa próxima, cada eu, vividos em presença absolutas, atestam para além de si mesmos todos os outros que, para mim, não são co-possíveis com eles, e que contudo, *noutro lugar*, neste mesmo momento, são vividos em presença absoluta.

Tal proposição, além de atestar a ubigüidade ontológica do sensível, dá sentido à compreensão do sensível como está "televisão que no mais privado de nossa vida nos torna simultâneos com os outros e com o mundo" (PS, p.16).

Merleau-Ponty, portanto, restitui o mundo "como sentido de Ser absolutamente diferente do 'representado', a saber, como Ser vertical" (VIp, p.229); isto é, Ser carnal ou das profundidades, deste modo, em várias camadas ou de várias faces, e nesta medida mesma, um Ser de latência "que - como diz Merleau-Ponty na seqüência da última citação - nenhuma das 'representações' esgota e que todas 'atingem'" (VIp, p.229). Daí Merleau-Ponty nomeá-lo como "Ser selvagem" (VIp, p.229), ou seja, "este ambiente pré-espiritual sem o qual nada é pensável (...) e pelo qual nos interpenetramos uns nos outros, e nós próprios em nós para possuímos *nosso tempo*" (VIp, p.192). Assim, em *O Filósofo e sua Sombra*, Merleau-Ponty assevera:

O ser em si, o ser para um espírito absoluto, extrai doravante a sua verdade de uma "camada" onde (...) há (...) apenas espíritos encarnados que "pertencem" por seu corpo "ao mesmo mundo" (FSS, p.190).

Contudo, retomemos do parágrafo acima a idéia do sensível como um Ser de latência. Ora, defini-lo assim é colocá-lo também como a "apresentação de certa ausência" (VIp, p.133); uma vez que, o Ser integral está sempre atrás, ou depois, ou entre os aspectos

que dele vemos; porém, sendo aquilo que torna nossas vistas "solidárias entre elas e solidárias com as dos outros" (VIp, p.87).

Ademais, no tocante ao sensível como "apresentação de certa ausência" (VIp, p.133), o corpo do outro que vejo, por exemplo, apresenta uma certa ausência escavada atrás de sua presença por seu comportamento; todavia, esta ausência mesma encontra-se enraizada na presença; visto que, é por seu corpo que o outro se revela como um ser animado perante meus olhos. Assim, tem-se que "as 'negatidades' contam também no mundo sensível, que é decididamente o universal" (FSTE, p.443). E é assim que, como afirma Merleau-Ponty, desta feita, em *O Visível e o Invisível*:

Longe de abrir-se para a luz ofuscante do Ser puro ou do Objeto, nossa vida possui, no sentido astronômico da palavra, uma atmosfera; está constantemente envolvida por essas brumas que chamamos mundo sensível (VIp, p.87).

Mas cumpre esclarecer ainda que o sensível não é somente as coisas. Ele é também

tudo que nelas se desenha, mesmo no vazio dos intervalos, tudo que nelas deixa vestígio, tudo que nelas figura, mesmo a título de desvio e como uma certa ausência (FSTE, p.442).

Então, o que Merleau-Ponty chama de sensível não se reduz ao real bruto, mas, como afirma Verrès (1971, p.2073), "é o fundo de todo o resto, a possibilidade de todas as formas". E isto devido ao próprio princípio do sensível, que consiste na possibilidade, ainda nas palavras de Verrès (1971, p.2074), da "multiplicação de um mundo único".

Assim, se o sensível é "o fundo de todo o resto" (Verrès, 1971, p.2073), é por que ele, como diz Verrès (1971, p.2074),

"comporta a possibilidade da transposição, mesmo de tradução", enfim, da reversibilidade "que - como afirma Merleau-Ponty, encerrando *O Visível e o Invisível* - é verdade última" (VIP, p.150).

Neste capítulo convergimos na direção do problema do "sentido de ser do mundo" (VIP, p.18). Visamos, nas palavras de Lefort (1982, p.102), "formular uma experiência do mundo, um contato com o mundo que precede todo pensamento sobre o mundo".

Neste sentido, observou-se, de saída, que no plano da vida perceptiva do corpo, a certeza da presença do mundo é-nos dada de modo irrefutável, no entanto, fora dos modos do pensamento objetivo e da ciência. Portanto, neste plano, tornou-se pertinente falar de uma fé no mundo e não de um saber do mundo. E como, nesta fé, a presença do mundo surgiu como resultado da própria experiência perceptiva do corpo; ela se definiu como fé perceptiva.

Na fé perceptiva, embora o mundo seja aquilo que percebemos; vimos que, enquanto fé, a fé perceptiva não se deixa traduzir em termos de um saber racional. Assim, a fim de descobrir o sentido de ser do mundo, coube a Merleau-Ponty conduzir sua interrogação para aquela experiência silenciosa do mundo realizada pelo corpo.

Nesta perspectiva, já no *Prefácio do Signos*, vimos que o corpo pôde ser compreendido como um sensível ou uma coisa, uma vez que o sensível definiu-se como "aquilo que sem sair de seu lugar, pode assediar mais de um corpo" (PS, p.15).

Mas, ao indagar que espécie de coisa era o corpo, ele foi

apresentado como "uma coisa onde resido" (FSS, p.183). Logo, pôde-se compreender que o corpo está sempre implicado em minha relação com as coisas, que se são vistas e tocadas, é porque existem os olhos e as mãos, órgãos da visão e do tato.

Então, o corpo, tangível e visível, apresentou-se também como tangente e vidente, sensível a todo sensível e, a fortiori, sensível a si mesmo, "uma vez que não se poderia tocar nem ver sem ser capaz de se tocar e de se ver" (PS, p.16). Foi assim que descobrimos o corpo como sentiente-sensível, o qual nos dedicamos a estudar mais detalhadamente.

Na experiência tátil, vimos, nas mãos que se tocam, que se uma mão captava a outra como coisa física, tal experiência era reversível: a mão tocada poderia se animar e passar a sentir a mão tocante, esta experiência se dando sempre alternadamente, sem que as duas mãos se fundissem em mão única. O corpo se revelou, assim, no seu poder de se tocar tocante. Passando à experiência visual, constatamos que o corpo que vê as coisas pode também se ver a si mesmo, ver-se vidente. Logo, concluimos, o corpo "é visível e sensível por si mesmo" (OETE, p. 278).

Assim, verificamos que, preso no visível e no tangível, o corpo continua a se ver e a se tocar; de modo que, enquanto sentiente, mantém as coisas ao seu redor, mas, enquanto sensível, tem as coisas como um prolongamento de si mesmo; daí a afirmação de Merleau-Ponty, "o mundo é feito do próprio estofado do corpo" (OETE, p.279).

Corpo e mundo feitos do mesmo estofado, o corpo foi desvelado

como "prolongamento do mundo" (VIp, p.230) e as coisas como "prolongamento do corpo" (VIp, p.230) que, enquanto sentiente, está rodeado por elas.

Compreendemos, a seguir, o mundo como este "ser de envolvimento" (PS, p. 22) no qual a visão e o tato encontram-se inscritos na ordem do ser que eles desvelam; mas que, no entanto, envolve-os; daí, tanto a visão como o tato se realizarem do meio do Ser.

Chegamos, assim, à concepção do mundo como este Ser tangível e visível, onde há imbricação e cruzamento entre quem toca e o tangível, quem vê e o visível, de modo que o corpo tocante e vidente se encontra enredado no universo que explora com o tato e a visão.

Logo em seguida, considerando que "todo visível é moldado no sensível, todo ser táctil está votado de alguma maneira à visibilidade" (VIp, p.131), vislumbramos a imbricação e o cruzamento também entre o tangível e o visível e, isto, não só a partir das coisas como também, ou, principalmente, a partir do próprio corpo que, neste momento, descortinou-se como "*sensível exemplar*" (VIp, p.132): "conjunto de cores e superfícies habitadas por um tato, uma visão" (VIp, p.132).

O corpo, sentiente-sensível, pôs-se como o "*vinculum* entre eu e as coisas" (FSS, p.183), na medida em que, como "ser em duas dimensões" (VIp, p.132), mostrou-se capaz de coexistir com as coisas, enquanto sensível, mas de senti-las, enquanto sentiente. Porém, se o corpo revelou-se como capaz de ver e tocar as coisas,

é por que ele próprio é visível e tangível, podendo, assim, servir-se de seu ser como meio de participação no ser delas.

O corpo e o mundo, constatamos, então, "se imbricam mutuamente" (VIp, p.225), de modo que "o corpo pertence à ordem das coisas assim como o mundo é carne universal" (VIp, p.134). Sendo assim, a interioridade de nossa carne fez-se exterior no mundo assim como a exterioridade do mundo fez-se interior em nós. Logo, concluímos que, estamos no âmago do mundo e ele no âmago de nossa carne, numa imbricação de exterioridade e interioridade na qual os movimentos de sair de si e de entrar em si tornam-se equivalentes e não sabemos mais onde fixar a linha divisória entre o corpo e o mundo. O mundo, no seu ser, despontou-se como Ser carnal.

Definimos, na seqüência, que neste Ser carnal, do vidente à coisa não há transição de uma substância à outra, pois a espessura da carne entre eles faz do vidente um corpo e da coisa um visível, ambos englobados ou envolvidos pela espessura da carne que torna possível a comunicação entre eles.

Neste horizonte carnal, observamos que as duas faces do corpo, aquela do corpo sentido e a do corpo sentiente, não podem ser tomadas como duas faces ou camadas do corpo vivo, pois elas são reversíveis; melhor seria pensá-las como o avesso e o direito de "um único corpo em suas duas fases" (VIp, p.134). O corpo, então, definiu-se como refração do mundo no eu ou difusão do eu no mundo.

Porém, observamos ainda que, a rigor, o corpo e o mundo não estão um no outro. O que há entre eles é uma relação de encaixamento ou de participação, na qual se dá a "recíproca

inserção de um no outro" (VIp, p.135).

Em seguida, constatamos no próprio corpo, enquanto sensível e sentiente, a imersão do ser tocado e visto no ser tocante e vidente, fazendo do meu corpo um sensível em dois sentidos: daquilo que toco e vejo e daquilo que toca e vê. Neste duplo sentido, pôde-se definir o corpo, sensível que sente, como "sensível pivô do qual participam os demais" (VIp, p.234), no qual sentiente e sensível aparecem aderidos um ao outro.

Dissemos ainda que, pela aderência do sentiente e do sensível, a visão e o tato se constituem quando o corpo, visível e tangível, volta-se para todo o sensível do qual faz parte e através do comércio entre eles "se forma uma Visibilidade, uma Tangibilidade em si, que propriamente não pertence nem ao corpo como fato nem ao mundo como fato" (VIp, p.135). Estabelecemos, então, que preso naquilo que vê, o corpo continua vendo a si mesmo havendo "um narcisismo fundamental de toda visão" (VIp, p.135).

Ao indagar sobre este narcisismo da visão ; vimos que ele exprime o fato de que, vendo o mundo, o corpo se vê a si mesmo à distância, fazendo com que, no olhar, encontremos a atividade e a passividade dadas conjuntamente: o corpo "sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas" (VIp, p.135). Deste modo, concluímos que, no ato mesmo da visão, o corpo e o mundo se vêem eles mesmos e reciprocamente numa espécie de indivisão da visão, onde não há como distinguir "quem vê e quem é visto" (VIp, p.135).

Finalmente, esclarecemos que, "a essa Visibilidade, a essa

generalidade do Sensível em si, a esse anonimato inato do Eu-mesmo" (VIp, p.135), mais experimentado que explicitado em nosso texto até então, é que Merleau-Ponty chama de "carne". Daí por diante, dedicamo-nos à explicitação desta noção.

Primeiramente foi dito que a "carne" não é matéria, espírito ou substância; sendo mais apropriado designá-la pelo antigo termo "elemento", entendido como uma "coisa geral", nem indivíduo nem idéia mas um meio caminho entre eles, "espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua" (VIp, p.136). Neste sentido, a "carne" foi apresentada como "um elemento do Ser" (VIp, p.136).

Pensada como elemento, avançamos em nossa compreensão da "carne" como um meio que envolve, ao mesmo tempo, o corpo e o mundo. O corpo projetado no mundo e o mundo refratado no corpo. Logo, "o sensível no duplo sentido daquilo que sentimos e daquilo que sente" (VIp, p.234). No primeiro sentido, carne do mundo; no segundo, carne do corpo; sem que elas sejam idênticas; porém, havendo imbricamento mútuo entre elas, uma invadindo a outra, havendo dupla inscrição de uma na outra; de modo a fazer da "carne", a um só tempo, exterioridade do interior corporal e interioridade do exterior sensível.

Prosseguimos na elucidação da noção de "carne" no sentido de suas reversibilidades. Por aí percebemos que toda relação com o ser define-se como uma relação onde, simultaneamente, aquele que toma também é tomado. Deste modo, foram se definindo os círculos entre o palpado e o palpante, onde o palpado apreende o palpante; entre

o visível e o vidente, no qual o visível apreende o vidente; vimos, inclusive, que há "inscrição do palpante no visível, do vidente no tangível e reciprocamente" (VIp, p.139).

Permanecendo ainda no estudo das reversibilidades da "carne", ocupamo-nos com a reversibilidade eu-outro, na qual a "carne" foi apresentada, primeiramente, como este "círculo do visível consigo mesmo que me atravessa e me transforma em vidente" (VIp, p. 137).

Em seguida, persistindo nas dificuldades de explicitação da reversibilidade eu-outro, a "carne" surgiu-nos como poder de generalidade "que faz a unidade de meu corpo" (VIp, p.138) e que possibilita a sinergia entre diferentes organismos.

Finalmente, vislumbramos a "carne" como "visibilidade anônima, visão geral" que habita a mim e ao outro, graças a sua propriedade primordial "de, estando aqui e agora, irradiar por toda parte e para sempre, de, sendo indivíduo, também ser dimensão e universal" (VIp, p.138). Foi assim que vimo-nos na presença da carne, explicitada em sua dimensão sensível, como este ser intercorporal: "domínio presuntivo do visível e do tangível, que se estende além das coisas que toco e vejo atualmente" (VIp, p.138-139).

O sensível em sua carnalidade,apresentou-se como este Ser que, embora estando em si, ultrapassa-se; embora permanecendo único, multiplica-se; o que fez com que seu "absoluto" fosse definido como "esta explosão estabilizada, isto é, que comporta retorno" (VIp, p.240).

O sensível, uma vez definido como este Ser que está "na

interseção de minhas visões e na interseção delas com a dos outros" (VIp, p.86-87), surgiu-nos, então, como um ser que é sempre intermundo. Nesta medida mesma, pôde-se concebê-lo ainda como "um terreno de encontro que é o próprio Ser enquanto cada um de nós lhe é inerente por sua situação" (VIp, p.69). Daí a declaração de Merleau-Ponty: "Não há senão o Ser: cada um se experimenta votado a um corpo, a uma situação, e através deles ao ser" (VIp, p.69).

Neste Ser sensível, vimos a seguir, "tudo é simultâneo" (FSS, p.198): eu, os outros e as coisas, cada qual com uma presença absoluta, não co-possível com a dos outros, mas que todos possuem ao mesmo tempo.

Assim, Merleau-Ponty restituiu "o mundo como sentido de Ser absolutamente diferente do 'representado', a saber, como Ser vertical" (VIp, p.229), ou seja, Ser carnal ou das profundidades, em várias camadas ou várias faces, portanto, Ser de latência, ao qual toda representação está referida mas que nenhuma esgota, portanto, "Ser selvagem" (VIp, p.229): possibilidade de todas as formas, dado a possibilidade implicada em seu próprio princípio, de sendo único, multiplicar-se, ultrapassar-se, mesmo traduzir-se, exprimindo, em todo caso, sua verdade última, que é a reversibilidade.

CONCLUSÃO

Neste trabalho, nossa intenção foi trabalhar, na filosofia de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), o sensível em sua dimensão ontológica.

No primeiro capítulo, à luz da problemática do comportamento, acompanhamos o desenvolvimento da noção de "corpo", sensível privilegiado, em *A Estrutura do Comportamento* (1942).

Primeiramente, vimos que Merleau-ponty, em contrapartida a sua crítica à teoria clássica do reflexo e à reflexologia de Pavlov, concebia o organismo como uma totalidade ativa em debate com o meio.

O exame do estímulo complexo, a análise da inversão dos reflexos e a questão do equilíbrio funcional serviram para confirmar a eleição de uma compreensão estrutural do organismo, reforçada ainda mais pelas análises do problema das localizações e da aprendizagem.

Todavia, somente com a noção de "forma", a compreensão estrutural do organismo se impôs definitivamente, possibilitando a Merleau-Ponty dar seus primeiros passos rumo à constituição da noção de "corpo".

No estudo da experiência perceptiva, o "corpo" apresentou-se

como "corpo vivo e fenomenal" que nos insere numa situação espaço-temporal, definindo a estrutura perspectiva da percepção e instituindo-se como o veículo vivo de nossas intenções.

No segundo capítulo, a partir da *Fenomenologia da Percepção* (1945), o "corpo vivo e fenomenal" apresentou-se como "corpo-próprio".

Na descrição de algumas experiências vividas do "corpo-próprio", ele se mostrou como irredutível ao estatuto de objeto. Na análise do membro fantasma, o "corpo-próprio" surgiu-nos como "o veículo vivo do ser no mundo" (FP, p.92) para, finalmente, aparecer como extrato de vida pré-pessoal que inserta-nos no mundo e preside nossa vida livre e pessoal.

O "corpo-próprio", veículo de nossa comunicação com o mundo, despontou-se, então, como mediador da consciência em sua relação com o mundo, daí a consciência ter se mostrado como este ser à coisa por intermédio do "corpo-próprio".

Através da noção de esquema corporal, o "corpo-próprio" se manifestou como uma estrutura dinâmica em relação com seu meio e fomos introduzidos na apreensão da espacialidade do "corpo"; o estudo do caso Schneider possibilitou-nos aprofundar esta apreensão.

Pela análise, empreendida por Merleau-Ponty, do caso tratado por Goldstein (1951), novamente, vimo-nos na presença do "corpo-próprio" como uma dimensão na qual toda a existência humana se encontra inserida. Esta apresentação do "corpo-próprio" se fez ainda mais evidente com a ampliação do caso em questão para além

dos problemas do comportamento motriz.

Na ampliação da análise do caso Schneider, descobrimos o "corpo-próprio" como aquilo que somos, pelo qual estamos no mundo e que só podemos compreender vivendo-o ou confundindo-nos com ele. Nesta definição do homem, um ser corporal, a motricidade desvelou-se como intencionalidade motriz do próprio corpo, sendo a espacialidade do "corpo-próprio", "a maneira pela qual se realiza como corpo" (FP, p.159-160); daí a espacialidade ter surgido enraizada em nossa própria existência, revelando o homem sempre unido a um certo mundo.

Na descrição das relações do "corpo-próprio" com o mundo, vimos que, sem qualquer representação, o mundo solicita o "corpo" que, pelo jogo de seus movimentos e expressões, responde às solicitações do mundo. O "corpo-próprio" exibiu-se, então, como algo que não está dentro do espaço, mas que, na verdade, habita o espaço, "está no mundo como o coração no organismo" (FP, p.210).

Aprofundando as implicações do "corpo-próprio" como o meio geral de estarmos no mundo, percebemos que a atitude do "meu corpo" e o espetáculo do mundo variam juntos, a percepção de um sendo o anverso da percepção do outro e vice-versa.

Persistindo na descrição das relações do "corpo-próprio" com o mundo, detivemo-nos na sensação, onde o "corpo" apareceu-nos como um "sistema sinérgico" (FP, p.240), no qual os sentidos "são, juntos, as forças de um mesmo corpo integrado numa ação única" (FP, p.323) que é a percepção.

Ocupando-nos com a relação de sentido do "corpo-próprio" com

o mundo, vimos que, na percepção, o sentido da coisa se oferece ao "corpo" encarnado no próprio aparecer da coisa para ele. A coisa é dada "em carne e osso" (FP, p.325), impõe-se como real, seu sentido se confunde com seu aparecer e o "corpo" só pode apreendê-lo acasalando-se ou coexistindo com a coisa.

Assim, a percepção se mostrou "como re-criação ou re-constituição do mundo a cada momento" (PhP, p.240). O mundo da percepção se apresentando como o "fundo sempre pressuposto por toda racionalidade" (PP, p.42).

No terceiro capítulo, escrito, principalmente, a partir de *O Visível e o Invisível* (1964), ao inquerir sobre o "sentido de ser do mundo" (VIp, p.18), após deparar-se com as dificuldades para a explicitação da presença do mundo na fé perceptiva, Merleau-Ponty voltou-se para a experiência perceptiva do "corpo" no mundo.

No plano da experiência perceptiva, através do estudo das experiências tátil e visual, o "corpo-próprio" despontou-se como coisa que se sente, ou seja, como "visível e sensível por si mesmo" (OETE, p. 278).

A partir da apresentação do "corpo-próprio" como sensível-sentiente, vimos que ele, enquanto sensível, tem as coisas como um prolongamento de si mesmo; mas, enquanto sentiente, mantém as coisas ao seu redor, está rodeado por elas.

O mundo surgiu-nos, assim, como este "ser de envolvimento" (PS, p.20) que o tato e a visão desvelam, mas que, ao mesmo tempo, são enlaçados por ele: o "corpo tocante e vidente" apareceu enredado no universo que explora com o tato e a visão.

Neste universo, onde o sentiente e o sensível, mesmo o tangível e o visível imbricam-se e cruzam-se mutuamente, o "corpo" apareceu-nos como um "conjunto de cores e superfícies habitadas por um tato e uma visão" (VIp, p.132), isto é, um "*sensível exemplar*" (VIp, p.132) que nos vincula às coisas na medida em que as sente ao coexistir com elas.

Pela imbricação mútua do "corpo-próprio" e do mundo, compreendemos que a interioridade de nossa carne faz-se exterior no mundo, cuja exterioridade faz-se interior em nossa carne. "Corpo" e mundo, um no âmago do outro, mundo refratado no eu, eu difuso no mundo. Porém, sem que, a rigor, "corpo" e mundo estejam um no outro, pois, o que há entre eles é uma relação de participação ou encaixamento onde existe a "recíproca inserção de um no outro" (VIp, p.135).

Através da inserção recíproca do sentiente e do sentido, o corpo sentido e o corpo sentiente se mostraram como o avesso e o direito de "um único corpo em suas duas fases" (VIp, p. 134). Descrito como "sensível que sente", o "corpo-próprio" revelou-se como "sensível pivô do qual participam os demais" (VIp, p.234), no qual sentiente e sensível aparecem aderidos.

Pela aderência do sentiente e do sensível, o "corpo-próprio", preso no visível, continua vendo a si mesmo, havendo "um narcisismo fundamental de toda visão" (VIp, p.135). Assim, ao olhar o mundo, é a si mesmo que o "corpo" vê à distância, emigrado de si no mundo. No olhar, o "corpo-próprio" "sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas" (VIp, p.135): "corpo" e mundo vendo-se

a si mesmos e reciprocamente, sem que se possa dizer "quem vê e quem é visto" (VIp, p.135).

Constatamos, então, que "a essa Visibilidade, a essa generalidade do Sensível em si, a esse anonimato inato do Eu-mesmo" (VIp, p.135), do qual vínhamos tendo experiência em nosso texto, é que Merleau-Ponty chama de "carne".

Designada, primeiramente, pelo antigo termo "elemento", a "carne" apareceu-nos como "espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua" (VIp, p.136). Logo, ela se definiu como um meio que envolve, ao mesmo tempo, o "corpo" e o mundo; sendo o sensível num duplo sentido: daquilo que sentimos, "carne do mundo" e daquilo que sente, "carne do corpo"; havendo dupla inscrição de uma na outra, de modo a fazer da "carne", a um só tempo, exterioridade do interior corporal e interioridade do exterior sensível.

Ao estudar as reversibilidades da "carne", verificamos que, em toda relação com o ser, aquele que toma é, ao mesmo tempo, tomado. Assim, aquele que apalpa e vê encontra-se, simultaneamente, enredado no tangível e no visível, havendo até mesmo "inscrição do palpante no visível, do vidente no tangível e reciprocamente" (VIp, p.139).

No exame da reversibilidade eu-outro, a "carne" se apresentou, de início, como este "círculo do visível consigo mesmo que me atravessa e me transforma em vidente" (VIp, p.138). Depois, ela surgiu-nos como poder de generalidade "que faz a unidade de meu corpo" (VIp, p.138) e torna possível a sinergia entre os corpos.

Finalmente, ela se mostrou como "visibilidade anônima" que habita a mim e ao outro, posto que, estando neste lugar e neste momento, se irradia para todo lugar o tempo todo, "sendo indivíduo", também é "dimensão e universal" (VIp, p.138).

A "carne", estudada em sua dimensão sensível, colocou-nos na presença de um Ser intercorporal, que não é senão o sensível em sua dimensão ontológica, "domínio presuntivo do visível e do tangível, que se estende além das coisas que toco e vejo atualmente" (VIp, p.138-139).

Em sua carnalidade, o sensível apresentou-se como este Ser que, estando "na interseção de minhas visões", está ainda "na interseção delas com a dos outros" (VIp, p.86-87); é "intermundo" (VIp, p.87); é este "terreno de encontro que é o próprio Ser enquanto cada um de nós lhe é inerente por sua situação" (VIp, p.69).

Neste Ser sensível, eu, os outros e as coisas temos, cada qual, uma presença absoluta, que não é co-possível com a dos outros, mas que todos possuem ao mesmo tempo.

Em sua dimensão ontológica, o sensível, então, desvelou-se no seu sentido de Ser como diferindo absolutamente do "representado", apresentando-se como "Ser vertical" (VIp, p.229); isto é, Ser das profundidades, em várias faces; logo, Ser de latência, que nenhuma representação esgota, embora todas se refiram a ele; enfim, "Ser selvagem" (VIp, p.229).

Desvelado como Ser selvagem, o sensível se pôs também como aquele mundo que é a possibilidade de todos os outros, visto que,

estando em si, ultrapassa-se; sendo único, multiplica-se, traduz-se, transpõe-se; exprimindo sempre sua verdade mais profunda, a "reversibilidade que é verdade última" (VIp, p.150).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Literatura básica:

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de J. A. Corrêa. Belo Horizonte : Interlivros, 1975.
- _____. *Phénoménologie de la Perception*. Paris : Gallimard, 1945.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Reginaldo di Piero. São Paulo : Freitas Bastos, 1971.
- _____. *O Primado da Percepção e suas Conseqüências Filosóficas*. Tradução de Contança M. Cesar. Campinas : Papyrus, 1990.
- _____. *Signos*. Tradução de Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo : Martins Fontes, 1991. Prefácio, p.1-38.
- _____. _____. Tradução de Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo : Martins Fontes, 1991. O Filósofo e sua sombra, p.175-200.
- _____. *Textos Escolhidos*. São Paulo : Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores). O Filósofo e sua Sombra, p.429-450.
- _____. _____. São Paulo : Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores). O Olho e o Espírito, p.275-301.
- _____. *Le Visible et l'Invisible : suite de notes de Travail*. Texte établi par Claude Lefort. Paris : Gallimard, 1964.
- _____. *O Visível e o Invisível*. Tradução de A. M. Oliveria e J. A. Gianotti. São Paulo : Perspectiva, 1984.

2. Literatura de apoio:

- BORBURG, Felipe. Sujeito y corporeidade em M. Merleau-Ponty. *Revista de filosofia*, Mexico, v.21, n.61, p.45-51, ene./abr. 1988.
- CERTEAU, Michel de. La folie de la vision. *Esprit*, Paris, n.66, p.89-99, juin, 1982.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. 2. ed. São Paulo : Brasiliense, 1981.
- CORRÊA, José de Anchieta. L'évolution de la notion du "corps" à la notion de "chair" chez Maurice Merleau-Ponty. *Kriterion*, Belo Horizonte, v.19, n.66, p.75-115, 1972.
- DA SILVA TAVARES, Hugo. Merleau Ponty : a Última filosofia. *Síntese*, n.33, p.61-72, jan./abr. 1985a.
- _____. 40 anos de Fenomenologia da Percepção. *Cadernos de Psicologia*, Belo Horizonte, v.1, n.2, p.143-153, out. 1985b.
- DE WAELHENS, Alphonse. *Une philosophie de l'ambiguïté : l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Louvain : Publications universitaires de Louvain, 1951.
- _____. Situation de Merleau-Ponty. *Les Temps Modernes*, Paris, n.184/185, p.377-398, 1961.
- GARELLI, Jacques. Il y a monde. *Esprit*, Paris, n.66, p.113-123, juin, 1982.
- GAUCHET, Marcel. Le lieu de la pensée. *L'Arc*, Paris, n.46, p.19-30, 1971.
- GILES, Thomas Ranson. *Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*. Petrópolis : Vozes, 1979.
- GOLDSTEIN, Kurt. *La structure de l'organisme*. Traduit par E. Burckhardt et Jean Kuntz. Paris : Gallimard, 1951.
- HIPPOLITE, Jean. Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty. *Les Temps Modernes*, Paris, n.184/185, p.228-244, 1961.
- LEFORT, Claude. *Sur une colonne absente : écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris : Gallimard, 1978.
- _____. Le lieu de la pensée. *Esprit*, Paris, n.66, p.101-112, juin, 1982.

- ROBINET, André. *Merleau-Ponty : sa vie, son oeuvre.* 2. ed.
Paris : PUF, 1970.
- SANABRIA, José Rubén. Maurice Merleau-Ponty : fenomenologo
existencial. *Revista de filosofia, Mexico*, v.21, n.61, p.23-
44, ene./abr. 1988.
- SERRES, Michel. *Les cinq sens : philosophie des corps mêlés.*
Paris : Grasset et Fasquelle, 1985.
- TILLIETTE, Xavier. *Merleau-Ponty : ou la mesure de l'homme.*
Paris : Seghers, 1970.
- VERRES, Daniel. La philosophie du sensible. *Les Temps Modernes*,
Paris, n. 298, p.2067-2076, mai, 1971.
- WAHL, Jean. Cette pensée... *Les Temps Modernes*, Paris, n.184/
185, p.399-436, 1961.