

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

DANIEL CARDOZO SEVERO

LINGUAGEM COMO EXPRESSÃO DO CORPO

**GUARULHOS
2012**

DANIEL CARDOZO SEVERO

LINGUAGEM COMO EXPRESSÃO DO CORPO

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Área de concentração: Metafísica e Linguagem

Orientação: Dr. Marcelo Silva de Carvalho

**GUARULHOS
2012**

DANIEL CARDOZO SEVERO

LINGUAGEM COMO EXPRESSÃO DO CORPO

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica e Linguagem

Aprovação: ____/____/____

Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
Universidade Federal de São Carlos

Prof. Dr. Alexandre Carrasco
Universidade Federal de São Paulo

AGRADECIMENTOS

A preparação desse trabalho não teria sido possível sem a ajuda, incentivo e o compromisso de muitas pessoas. Gostaria de manifestar a minha gratidão e agradecimento a todos que contribuíram para que este trabalho se tornasse realidade. Desde já, quero desejar para todos, os meus mais sinceros agradecimentos.

Inicialmente, quero agradecer ao Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho, que, graças a ele, consegui alcançar meu objetivo final. Suas observações, orientações e recomendações foram fundamentais para o correto caminho. Não posso esquecer-me da cordialidade com que ele sempre me recebeu. Sou grato, também, pela liberdade de ação, crucial para o processo de confecção do trabalho, que permitiu e contribui para o meu desenvolvimento pessoal, abrindo meus horizontes, principalmente, porque ele me ensinou a pensar. Graças ao seu papel, desempenhado na transmissão de experiências, criação e consolidação de conhecimentos, consegui obter os meus pequenos sucessos.

Para meu Pai, minha Mãe e toda minha família, pela sólida educação, amor, carinho e dedicação que destinaram a mim em todos esses anos. Graças a eles, meus estudos obtiveram sucesso desejado até o presente momento. Meus eternos e carinhosos agradecimentos.

A minha esposa Amanda Migotto Severo, obrigado por todo seu amor, carinho, admiração e sua presença implacável que me apoiaram durante todo esse período em que vivemos juntos.

E, finalmente, para todos aqueles que permitiram que esse trabalho nascesse.

RESUMO

Este trabalho teve como objetivo central compreender o lugar da linguagem como uma das formas de expressão do corpo. Merleau-Ponty trata desse tema, pela primeira vez e de forma explícita, no último capítulo da primeira parte da obra, *Fenomenologia da Percepção*, intitulado de *O corpo como expressão e a fala*. Para esclarecer a relação entre esses três elementos - fala, expressão e corpo - fez-se necessário combater alguns problemas filosóficos que o autor encontra ao colocar a linguagem nesse outro lugar, diferente da concepção defendida pela tradição anterior a ele. O principal deles estaria na base do pensamento ocidental, pois ele pautou-se em premissas equivocadas para compreender a realidade, as quais o autor denominou de *pensamento de sobrevoos*. A escolha do adjetivo *sobrevoos* se deu pelo tipo de resposta, científica e filosófica, ao problema da sensação e da percepção encontrado no “realismo ingênuo”, ou seja, a solução dada por eles separaria e reduziria à realidade a dicotomia sujeito/objeto. Desse modo, houve uma deturpação da percepção tanto do corpo quanto da linguagem, porque, com a cisão da realidade, estabeleceu-se a separação corpo e alma, a qual submeteu o primeiro ao último, consagrando a supremacia do pensamento. Nessa soberania, a sujeição da linguagem se deu com o nascimento do conceito de representação, matéria-prima do pensamento. Portanto, para Merleau-Ponty, o primeiro passo a ser dado para a real compreensão do mundo seria retornarmos aos fenômenos originários, tentarmos religar essa relação perdida pelas representações da consciência, por fora dela. Desse modo, com o abandono do pensamento de sobrevoos e com a luta contra o império da representação, o autor revela que a fonte da linguagem seria a fala, modulação existencial do corpo próprio. A fala se apoiaria na intenção do sujeito falante, o qual infla a palavra de significação própria, pois seu sentido adviria do gesto e não do pensamento. Seria pelo interior do gesto que perceberíamos que a palavra é fonte de sentido e não uma representação de algo. A fala nasceria para ampliar a capacidade de movimento do corpo e não para representar os objetos ou suas relações. Ao retomar o sentido instaurado pela percepção, a fala o prolongaria à comunicação. Falar significaria, assim, uma forma de projeção ao mundo e uma forma de evocação das experiências. Retomar-se-ia o passado, seja para dar-lhe um novo sentido (gesto) ou para recordá-lo (hábito). Seria esse o meio que Merleau-Ponty, com a fala, conseguira revelar a última faceta do corpo próprio, reformulando o problema do mundo.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, Linguagem, Corpo Próprio.

ABSTRACT

Thereby, there was a misrepresentation of perception of both body and language, because, to the schism of reality, it was established the separation of body and soul, which submitted the first to last, consecrating the supremacy of thought. In this sovereignty, subjection of language happened thought the birth of the representation concept, the raw material of thought. Thus, with the abandonment of the overflight thought and the fight against the representation empire, the author revealed that the source of language would be the speech, existential modulation of the body itself. The speech would be based in the intention of the speaking subject, which inflates the word with self meaning, for its sense would come from gesture not thought. It would be through the interior of the gesture that we would realize that the word is a source of meaning not the representation of something. It would be born to expand the ability of body movement and not to represent the objects or their relations. When recapturing the established meaning by the perception, it would extend it to the communication. Speaking would therefore mean a form of projection to the world and a recall of experiences. Past would be retaken, to give it a new meaning (gesture) or to recall it (habit). This would be the way Merleau-Ponty, with speech, would manage to reveal the last facet of the body itself by reformulating the problem in the world.

Key words: Merleau-Ponty, Language, Body Itself.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAP. 1 - SUJEITO FALANTE	15
CAP. 2 - A ESSÊNCIA DA FALA: O GESTO	30
2.1 – A crítica a Psicologia do movimento.....	33
2.2 – Intencionalidade do corpo.....	37
2.3 – Experiência do sentido.....	42
2.4 – O movimento.....	44
CAP. 3 - O CORPO COMO FALA E EXPRESSÃO	53
3.1 – A teoria da afasia e a linguagem.....	56
3.2 – O parentesco entre as Psicologias.....	58
3.3 – A Palavra com sentido; a importância da intersubjetividade.....	61
3.4 – A linguagem e o pensamento não se instituem antes da fala.....	65
3.5 – A fala é um gesto, sua significação, um mundo.....	68
3.6 – O pensamento entre os fenômenos de expressão.....	75
3.7 – A base do edifício da linguagem.....	78
CONCLUSÃO	82
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	90

Introdução

Este trabalho tem como objetivo central compreender o lugar da linguagem como uma das formas de expressão do corpo. Merleau-Ponty trata desse tema, pela primeira vez e de forma explícita, no último capítulo da primeira parte da obra *Fenomenologia da Percepção*, intitulada de *O corpo como expressão e a fala*. Para esclarecer a relação entre esses três elementos - fala, expressão e corpo - faz-se necessário explicitar assuntos, temas ou problemas filosóficos que o autor encontra ao colocar a linguagem nesse outro lugar, diferente do que a tradição concebia até então. A introdução aqui proposta visa, portanto, contextualizar os principais temas do autor e, mais precisamente, o da obra em destaque para o presente estudo.

Merleau-Ponty entende¹ que o pensamento ocidental pautou-se em premissas equivocadas para compreender a realidade, denominando-o de *pensamento de sobrevoos*². A escolha do adjetivo *sobrevoos* se dá pelo tipo de resposta, científica e filosófica, ao problema da sensação e da percepção encontrado no “realismo ingênuo”³, ou seja, a solução dada por eles separaria e reduziria a realidade a dicotomia sujeito/objeto. Mais detidamente, o autor entende que as concepções anteriores delegariam ao pensamento reflexivo a busca dessa solução, a saber, “dominar e controlar totalmente a si mesmo e estender a dominação e o controle à realidade exterior”⁴. A consequência desse pensamento geraria na história aquilo que Merleau-Ponty designa como humanismo, o qual visa criticar e demolir, porque seus frutos contemporâneos são o subjetivismo filosófico e o objetivismo científico⁵.

O subjetivismo filosófico nasceria com as ideias de Descartes que, ao propor sua metafísica idealista, geraria um domínio específico do conhecimento, delimitando, assim, qual

1 *Vida e obra*, introdução do volume Merleau-Ponty, coleção *Os Pensadores*, 1984.

CHAUÍ, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

2 Na *Fenomenologia da Percepção* aparece sobre o desígnio de *Prejuízos Clássicos*, revelando a necessidade do *Retorno aos Fenômenos* sob outra óptica.

3 Ingênuo porque há a redução da realidade a duas possibilidades somente; “a consciência, *res cogitans*, sujeito transcendental ou espírito, é definida pela interioridade absoluta e pela identidade absoluta consigo mesma. A coisa, *res extensa* ou objeto, é definida pela exterioridade absoluta e pela impossibilidade de deter em si e por si a identidade consigo mesma, a não ser que se converta numa representação, numa idéia” (*Ibid.*, p. IX).

4 *Ibidem*. Ou o “Observador Absoluto” (CHAUÍ, 2002, p. 7).

5 Ou “os processos em terceira pessoa do naturalismo e a interioridade da primeira pessoa posta pelo intelectualismo” (CHAUÍ, 2002, p. 9).

seria o ato e o objeto cognoscentes. Nesse zona epistemológica criada, Descartes consideraria como a único passível de realidade, visto que seria efeito da existência necessária de Deus. Merleau-Ponty considera, desse modo, que “é Descartes que vai ser o primeiro a formular a nova ideia de Natureza, extraindo as consequências da ideia de Deus”⁶. Vinculado, assim, a Deus, o sujeito cognoscente possuiria capacidade suficiente para dominar a realidade, transformando-a inteiramente em representações, ideias ou conceitos. A princípio, aquilo que aparecia como algo exterior e heterogêneo vai, aos poucos, “se convertendo em realidades cada vez menos reais, vão se tornando sombras da verdadeira realidade, e esta se reduz, finalmente, à realidade do sujeito cognoscente e de suas operações”⁷. Por fim, seria o sujeito cognoscente que teria o poder de se apropriar da realidade exterior e heterogênea a ele, tudo através de representações criadas por ele mesmo. Com isso, transformaria o mundo em ideias ou conceitos, segundo a sua realidade ou natureza, ou seja, em “sombras da verdadeira realidade”, metamorfoseando o mundo em representação mundo.

O objetivismo científico, do seu lado, seguiria o “caminho inverso”. Ele retiraria da consciência toda a sua potência e atribuiria ao objeto “o poder de recriar a relação com o sujeito”. Esse novo lugar natural, seguindo as leis da causalidade, impõe à consciência a “presença do exterior” através ou “por meio das sensações”⁸. O sujeito passaria a ser vítima do mundo causal cujo crime sofre pela inevitabilidade de ser um ser sensível. Como a sensação é inevitável, ele torna-se refém dela. Esse esvaziamento da consciência perante a realidade absoluta da causalidade científica transforma-a “num mero epifenômeno”⁹ objetivo, ou seja, sua existência seria atrelada às realidades físicas, químicas e fisiológicas necessariamente observáveis. A essa compreensão da consciência pelo pensamento do objetivismo científico, Merleau-Ponty chama de *fenômenos na terceira pessoa*, pois ela seria o resultado de “acontecimentos que pertencem à esfera dos objetos naturais”¹⁰.

O pensamento de sobrevoos reduziria, portanto, nossa apreensão da realidade, porque tanto o subjetivismo quanto o objetivismo considerariam que os termos da separação sujeito/objeto são “como realidades heterogêneas” e buscariam submeter – e não integrar - o seu oposto aos seus imperativos ontológicos, visando reduzi-lo a “uma aparência ilusória”¹¹.

6 Merleau-Ponty, *A Natureza*, 2006, p. 10.

7 *Vida e obra*, introdução do volume *Merleau-Ponty*, coleção *Os Pensadores*, 1984, p. X.

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

Essa busca incessante da anulação do oposto, e sua conseqüente redução da realidade, dentro do modelo dicotômico, é uma das principais preocupações de Merleau-Ponty. No intuito de resguardar a filosofia e a ciência desse reducionismo¹², ele decreta a elas a necessidade do questionamento perpétuo de “seus conceitos fundamentais”, para que, a partir disso, encontrem “um novo ponto de partida: a compreensão de suas origens”¹³. Esse projeto de buscar uma nova fundação às relações consciência/mundo incide em encontrá-lo fora da vida representativa, pois só assim consegue-se escapar da dicotomia. A representação é o resultado da divisão, ela é marca da heterogeneidade da relação. Portanto, torna-se necessário um processo crítico e radical em relação “às teorias da representação de inspiração cartesiana”¹⁴.

O protótipo desse projeto aparece¹⁵ no capítulo final de *A Estrutura do Comportamento*. Nele Merleau-Ponty inquieta-se com a suposta veracidade da tentativa da ciência de sobrepor aquilo que ele chamou de “consciência representativa” à “consciência perceptiva”¹⁶. Esse questionamento surge posteriormente à crítica ao objetivismo behaviorista e ao realismo gestaltista. Sua conclusão seria de que o conhecimento originário nasce no nível sensível que, portanto “a consciência perceptiva é fundante com relação à representativa, de sorte que esta continua, no nível puramente intelectual, um conhecimento originado no nível sensível”¹⁷. A prerrogativa dessa conclusão pauta-se na seguinte experiência: “o comportamento do outro exprime certa maneira de existir antes de significar uma certa maneira de pensar”¹⁸. É, assim, pela experiência que se revela a possibilidade da consciência viver, nas coisas existentes sem necessitar da reflexão, porque há a experimentação de que “certos episódios de sua vida, antes de terem sido reduzidos à condição de lembranças disponíveis e de objetos inofensivos podem, por sua inércia própria, aprisionar sua liberdade, restringir sua percepção do mundo”¹⁹.

Essa capacidade de viver nas coisas existentes é, em *A Estrutura do Comportamento*, uma forma de conhecimento, obtido pela percepção e que fugiria à proposta do pensamento de sobrevoos. É desse modo que Merleau-Ponty inicia seu processo crítico radical, porque ele

12 “tanto no seu início quanto no seu fim, buscava o que seu pensamento e o dos outros devia à filosofia, não pagar um preço pelo resgate, mas para avaliar o que o pensamento roubara de si mesmo ao pagar tributo à soberania da consciência e das representações” (CHAUI, 2002, p. 6).

13 *Vida e obra*, introdução do volume *Merleau-Ponty*, coleção *Os Pensadores*, 1984, p. X..

14 MÜLLER, M. J. Reflexão estética e intencionalidade operante. Manuscrito, Campinas, v. 24, n. 2, p. 125-54, 2001, p. 30.

15 *Vida e obra*, introdução do volume *Merleau-Ponty*, coleção *Os Pensadores*, 1984, p. XI.

16 Merleau-Ponty, *A Estrutura do Comportamento*, 2006, p. 342.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*.

19 *Ibid.*, p. 342-3.

propõe um “novo ponto de partida” para a filosofia e para a ciência, a saber, a percepção. Ele conclui que “se entendemos por percepção o ato que nos faz conhecer existências, todos os problemas nos quais acabamos de tocar [pensamento de sobrevoos] se reduzem ao problema da percepção”²⁰. Assim sendo, o autor entende que haveria o início da compreensão das origens da filosofia e da ciência, pois ele oferece um novo apoio à análise intelectual que fugiria ao modelo dicotômico. A percepção não seria uma ideia ou representação. Ele compreende que “uma forma tal como, por exemplo, a estrutura “figura e fundo”²¹ é um conjunto que tem um sentido e que oferece, assim, à análise intelectual *um ponto de apoio*. Mas, ao mesmo tempo não é uma ideia – ela se constitui, se altera ou se reorganiza diante de nós como um espetáculo”²². Esse ponto de apoio é definido na obra como “coisa natural”, “organismo”, “comportamento do outro e o meu” que “jorram sentidos”, mas que ainda não se caracterizam como “objeto kantiano”, pois ainda estão no domínio da “vida intencional”²³ e não se estruturaram, portanto, como uma representação.

Essa “resposta encontrada” aos problemas do pensamento de sobrevoos em *A Estrutura do Comportamento* é desenvolvida na *Fenomenologia da Percepção*. É nesse trabalho que a “noção de uma consciência perceptiva” se desenvolve atrelada à noção de *corpo*. Na passagem de uma obra a outra encontram-se as influências de Husserl, tanto na posição agora fenomenológica de Merleau-Ponty, quanto na proposta de um corpo que percebe, pois “para que haja uma coisa, é preciso que ela seja apresentada a um sujeito encarnado, *Subjektleib*. A que título o corpo intervém na posição das coisas?”²⁴. Ou seja, a questão é de como esse “corpo próprio ou vivido, a maneira pela qual nos instalamos no mundo”²⁵ faz com que surja, altere, se reorganize o sentido do mundo “diante de nós como um espetáculo”. A forma como Merleau-Ponty se aproxima dessa problemática, na *Fenomenologia da Percepção*, se inicia em seu *Prefácio*. Nele, o autor revela, também, a qual período do pensamento de Husserl se identifica, a saber, ao “final de sua vida”²⁶.

20 *Ibid.*, p. 344.

21 *Ibidem*.

22 *Ibid.*, p. 344-5.

23 “A “coisa” natural, o organismo, o comportamento do outro e o meu existem apenas por seu sentido, mas o sentido que jorra neles ainda não é um objeto kantiano, a vida intencional que os constitui ainda não é uma representação, a “compreensão” que dá acesso a eles não é uma intelecção” (*Ibid.*, p. 345).

24 Merleau-Ponty, *A Natureza*, 2006, p. 121.

25 *Vida e obra*, introdução do volume Merleau-Ponty, coleção *Os Pensadores*, 1984, p. XI.

26 Merleau-Ponty, *A Fenomenologia da Percepção*, 2006, p. 2.

O prefácio se abre com a seguinte pergunta: “o que é fenomenologia?”²⁷. Merleau-Ponty busca, portanto, em sua resposta, não só revelar os pontos de identificação com Husserl, mas também mostrar sua visão do que seria essa filosofia e sua importância dentro do seu projeto anti-humanista. Ao definir a fenomenologia, aparece sua aversão à tentativa do pensamento de sobrevoar de “dominar e controlar totalmente a si mesmo e estender a dominação e o controle à realidade exterior”, pois ele se posiciona da seguinte forma:

“A fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para qual *o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo*, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a ambição de uma filosofia que seja uma “ciência exata”, mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo “vivididos”. É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é...”²⁸.

Há, nesse posicionamento, a revelação da face do “retornar às coisas mesmas”²⁹ de Merleau-Ponty, ou seja, “retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*”³⁰. Marcada por uma atitude de total “desaprovação da ciência”, pois ela busca reduzir as coisas ao “resultado ou ao entrecruzamento de múltiplas causalidades”, impossibilitando que o sujeito possa pensar-se “como uma parte do mundo”, visto que, ela visa reduzir-lo a um “simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia”³¹. O autor se opõe, afirmando, então, que “tudo aquilo que sei do mundo” nasceu “de uma experiência do mundo” e que é dela que se pode edificar, não só a ciência, como, também, a filosofia, porque o conhecimento só pode ser “construído sobre o mundo vivido”³². Circunscreve-se, assim, no prefácio, a importância do “mundo percebido”, essa “certa maneira de existir antes de significar uma certa maneira de pensar”³³, pois a ciência é uma determinação ou uma explicação dele.

27 *Ibid.*, p. 1.

28 *Ibidem*.

29 *Ibid.*, p. 3.

30 *Ibid.*, p. 4.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

33 *Ibidem*.

O termo *experiência* aparece no contexto da *Fenomenologia da Percepção*, como uma alternativa crítica às tentativas do pensamento de sobrevoo. Merleau-Ponty visa, por meio dela, mostrar toda a submissão ou toda necessidade da reflexão de se calcar em fenômenos originários, pois a experiência se apresenta à percepção como uma “abertura do mundo”, no qual “a fenomenologia procura despertar”³⁴. O autor coloca a experiência como aquilo que “sustenta” “meu ambiente físico e social”³⁵ e não como resultado ou efeito deles. As suas relações com a percepção “são estreitamente solidárias no sentido de que o conceito de percepção tematiza essa abertura do mundo que o termo experiência nomeia de preferência de modo operatório e crítico”³⁶. Com relação ao objetivismo científico, em última análise, mostra que suas “representações” ou “determinação” são sempre “dependentes” da coisa mesma, tal “como a geografia em relação à paisagem”³⁷. Já com relação ao “movimento” “idealista à consciência”³⁸, há a marca de sua perda, pois “Descartes e sobretudo Kant desligaram o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente, no ato de apreendê-la”³⁹, ou seja, “eles fizeram aparecer a consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado”⁴⁰. A experiência se perde, porque a “análise reflexiva”⁴¹ a submeteria ao mundo do sujeito, imputando-a como uma possibilidade advinda de sínteses universais da consciência, baseada naquilo “sem o que não haveria mundo”⁴².

De certo modo, o pensamento de sobrevoo obteve sucesso, todavia antes de conseguir reduzir seu oposto a “uma aparência ilusória”, ele terminaria por reduzir a si próprio. É contra esse movimento que surgiria o retorno às coisas, e o lugar original da experiência que seria demonstrações de que “o mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele”. Portanto, faz-se necessário revelar esse aspecto ilusório ou artificial imposto ao mundo marcado pela crença no “poder constituinte” da análise reflexiva - do lado do subjetivismo, seria o caminho para “atingir o homem interior”, e, do lado do objetivismo, seria o meio para

34 Dupon, P. *Vocabulário de Merleau-Ponty*, 2010, p. 27.

35 “Eu sou fonte absoluta; minha experiência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta...” (Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, 2006, p. 3).

36 Dupon, P. *Vocabulário de Merleau-Ponty*, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 27-8.

37 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, 2006, p.4

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*.

42 *Ibid*, p. 5.

“derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações”⁴³. Merleau-Ponty revela o quão essas concepções são ingênuas ou “uma reflexão incompleta que perde a consciência de seu próprio começo”⁴⁴, pois, o pensamento sobrevoou não só restringiria a realidade, como o próprio movimento da reflexão, sendo necessário o rompimento que alargue ou amplie sua natureza para além das concepções tradicionais. Para restabelecer o contato perdido com os fenômenos originários e para realizar o movimento completo, o qual, provavelmente, só o método fenomenológico possa proporcionar, faz-se necessário reinventar o próprio ato reflexivo⁴⁵, para que ele seja capaz de refletir no irrefletido⁴⁶. Dessa forma, Merleau-Ponty vê, no prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, esse processo da seguinte forma:

“Eu comecei a refletir, minha reflexão é reflexão de um irrefletido, ela não pode ignorar-se a si mesma como acontecimento, logo ela se manifesta como uma verdadeira criação, como uma mudança de estrutura da consciência, e cabe-lhe reconhecer, para aquém de suas próprias operações, o mundo que é dado ao sujeito, porque o sujeito é dado a si mesmo”⁴⁷.

Por isso, antes de qualquer tentativa de se analisar o real⁴⁸, ele “deve ser descrito”⁴⁹, marcando a importância da percepção. Ao renunciar às tentativas de construção ou constituição do mundo do pensamento de sobrevoou, faz-se necessário renunciar, também, à assimilação da “percepção às sínteses que são da ordem do juízo, dos atos ou da predicação”⁵⁰. Ao configurá-la, como a única capaz de captar as experiências como “abertura do mundo”, torna-se imprescindível descrever seu ambiente, ou seja, descrever como a realidade aparece ao campo perceptivo. Merleau-Ponty compreende que, a cada momento, ele é “preenchido de reflexos, de estalidos, de impressões táteis fugazes que não posso ligar de maneira precisa ao contexto percebido e que, todavia, eu situo imediatamente no mundo, sem

43 Merleau-Ponty, *A Fenomenologia da Percepção*, 2006, p. 5.

44 *Ibidem*.

45 Ver verbete *Reflexão*. Dupon, P. *Vocabulário de Merleau-Ponty*, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, pp. 64-66.

46 MÜLLER, M. J. (Reflexão estética e intencionalidade operante. Manuscrito, Campinas, v. 24, n. 2, p. 125-54, 2001) realiza algumas observações sobre as notas do Collège de France, focando-se nos cursos sobre Schelling, Bergson e Husserl. Para ele, esses cursos revelam a busca de Merleau-Ponty a tentativas anteriores a sua que visaram estabelecer a possibilidade de se construir uma reflexão capaz de refletir no irrefletido, ou seja, a busca filosófica aos elementos determinados pela tradição como fora do alcance da razão, mas que para o autor constituem elementos essenciais que caracterizam os fenômenos originários.

47 Merleau-Ponty, *A Fenomenologia da Percepção*, 2006, p. 5.

48 Entende-se aqui real como “o mundo que é dado ao sujeito” (*Ibidem*).

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

confundi-los nunca com minhas divagações”⁵¹. Há o entrecruzamento simultâneo de duas estruturas elementares, o mundo é o fundo para qualquer percepção, que, por sua vez, torna-se o fundo para que qualquer conhecimento nasça. Portanto a experiência perceptiva torna-se, ao mesmo tempo, o contato com o real e o germe para qualquer construção humana posterior. Por isso o corpo é o nódulo fundamental para o pensamento de Merleau-Ponty, visto que ele se situa exatamente nesse entrecruzamento mundo/percepção. Retomar a pergunta: “A que título o corpo intervém na posição das coisas?” é compreender como, necessariamente através do corpo, busca-se o sentido constituinte da vida. A linguagem, nesse contexto, ou seja, como expressão do corpo, surge como uma experiência de ultrapassamento do que está dado, revelando novos sentidos através das experiências perceptivas.

Portanto, o trabalho se estrutura em capítulos que visam revelar as nuances desse entrecruzamento. Para chegarmos à linguagem, faz-se necessário expor primeiramente esse corpo que dá vida às coisas, à consciência, que revela sentidos através da expressão para exteriorizar em gestos, sendo que a fala é um tipo desses gestos. Conseqüentemente, dedica-se o primeiro capítulo a esse corpo que se expressa, envolvendo seu problema para tradição, como ele busca a Natureza⁵². O segundo capítulo trata da expressão do corpo, ou seja, a importância do movimento, o gesto como instauração de sentido e a expressão como constituição sujeito/objeto. E finalizaremos com um capítulo sobre os assuntos referentes à linguagem como expressão do corpo, visando destacar os fenômenos deixados de fora com relação à fala pelos prejuízos clássicos, apontar a importância do sujeito falante, demonstrar a real essência da palavra e as confusões da tradição, a refutação da representação e a elevação da palavra à existência como expressão, e o novo centro da fala, isto é, o gesto, entre outros.

51 *Ibid*, p. 5-6.

52 O conceito de natureza trabalhado na *Fenomenologia da Percepção* segue definição dada em *A Estrutura do Comportamento*: “Entendemos aqui por natureza uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade” (Merleau-Ponty, *A Estrutura do Comportamento*, p. 1). Concernente ao conceito global de Natureza na obra de Merleau-Ponty, vale informar que o objetivo aqui não é discutir ou se posicionar no debate da continuidade ontológica ou não desse conceito nas obras ou no pensamento do autor pós *Fenomenologia da Percepção*. Para maiores informações sobre esse debate, indica-se os primeiros capítulos de FERRAZ, M. S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009 e o verbete *Natureza*. In: Dupon, P. *Vocabulário de Merleau-Ponty*, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, pp. 58-60.

Cap. 1 - Sujeito falante

Como vimos anteriormente, ao colocar como problema a tentativa de sobrepor a consciência representativa sobre a perceptiva, Merleau-Ponty revela “um conhecimento originado no nível sensível”⁵³. Essa proposta de conhecimento é o que lhe abre as portas à concepção do corpo, pois, ao trabalhar com a problemática da sobreposição das consciências, o autor já revela a sua concepção fenomenológica da vinculação com a natureza, a qual seria a origem verdadeira do conhecimento, isto é, a “maneira pela qual nos instalamos no mundo, ganhando e doando significação”⁵⁴. Seria dela toda a preocupação do autor, visto que é pela via da percepção que ele concentra toda a sua “atenção entre o corpo próprio e o mundo”, porque é nesse lugar que nasce toda a “matriz da experiência significativa”⁵⁵.

A importância da matriz da experiência significativa começa a se delinear na análise das relações entre a alma e o corpo em *A Estrutura do Comportamento*, pois, ao compreender como o pensamento de sobrevoo ou os prejuízos clássicos, independente da denominação, negligencia a percepção como meio que revela o vínculo natural estabelecido com o mundo e, ao mesmo tempo, propõe a separação radical e substancial da alma e do corpo, há, para o autor, uma espécie de visão confusa calcada em “uma filosofia de inspiração criticista [que] retoma a concepção do conhecimento sensível que foi ensinada por Descartes”, em que, para conhecer algo, “me separo da coisa para apreender-lhe o *sentido*”⁵⁶. Com a perda do vínculo natural do sujeito com o mundo, nasceria, do interior desse pensamento, uma ciência de sobrevoo, que imputaria à percepção uma série de “confluência de várias séries causais – mecanismos sensoriais e mecanismos mnemônicos”⁵⁷. Portanto o solo do problema das

53 *Vida e obra*, introdução do volume *Merleau-Ponty*, coleção *Os Pensadores*, 1984, p. XI.

54 *Ibidem*.

55 FERRAZ, M. S. A. O transcendental e o existente em Merleau-Ponty. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006, p. 82.

56 “Conhecer é pois sempre apreender um dado em certa função, sob certo aspecto, “enquanto” ele me significa ou me apresenta alguma estrutura. Os psicólogos falam muitas vezes como se toda a questão fosse saber *de onde vem* esse significado do percebido, tratam-no como uma massa de dados adicionais e o explicam por uma projeção de imagens sobre os dados brutos dos sentidos. Não vêem que o mesmo problema se põe a respeito das imagens introduzidas. Se estas forem o simples decalque de percepções antigas, “pequenos quadros” menos nítidos, uma vez colocados sob o olhar do espírito por algum mecanismo psicológico ou fisiológico, teremos que analisar a tomada de consciência dessas novas “coisas”. E, mesmo que um “esquema dinâmico” presida à evocação das lembranças, esta permanece uma operação em terceira pessoa enquanto *eu* não reconhecer na lembrança evocada uma ilustração do esquema”. (Merleau-Ponty, *A Estrutura do Comportamento*, 2006, p. 306-7)

57 *Ibidem*.

relações entre a alma e o corpo é esse “pensamento confuso que se atém aos produtos da consciência em vez de ver neles a atividade intelectual que os faz ser”⁵⁸, colocaria a percepção (ou a “consciência sensível”) em uma conjuntura categorial, submetendo o sentido sensível ao cognoscente. A atitude transcendental dessa filosofia seria, assim, “tratar toda a realidade concebível como um objeto de consciência”⁵⁹.

Nessa redução da realidade, Merleau-Ponty compreenderia que fomos arrancados de uma “*natureza como omnitude realitatis*”⁶⁰ para uma natureza ditada pelos limites da razão. Disso, surgiriam objetos que não existiriam em si, pois eles “se definem apenas por uma idéia da qual participam, um significado que se realiza neles”⁶¹. Dessa forma, nasceria a concepção de que a alma (*res cogitans*, sujeito transcendental ou espírito) age sobre o corpo (*res extensa* ou objeto). Entretanto Merleau-Ponty aponta que essa visão partiria de premissas equivocadas, não só da natureza ou do mundo, mas do próprio ser vivo, das suas relações com o meio que o circunda e com a vida de maneira geral. Pois:

“dizer que a alma age sobre ele [corpo] é supor erroneamente uma noção unívoca do corpo e sobrepor-lhe uma segunda força que dá conta do significado espiritual de certas condutas. Melhor seria dizer nesse caso que o funcionamento corporal está integrado, num nível superior, ao funcionamento da vida e que o corpo se tornou de fato corpo humano”⁶²

Atentemos a esse funcionamento integrado corporal. Ao se deter na estrutura da percepção, Merleau-Ponty destaca que o organismo não é passivo na recepção dos estímulos, a forma infligida ao estímulo tem que estar de acordo com as “possibilidades estruturais do corpo”⁶³, ou seja, em consonância com o solo do “corpo *vivo* de minha experiência efetiva”⁶⁴. Sem essa consonância, não haveria a comunicação ou vínculo existente e experimentado pelo meu corpo com a natureza. Consequentemente, percebemos que é o corpo quem indicaria “os limites da experiência”, seria ele “o meio universal, correlato a todos os fenômenos possíveis”⁶⁵, pois, se a comunicação é esse investimento de “sentido, então tais estímulos

58 *Ibid.*, p. 311.

59 *Ibidem.*

60 *Ibid.*, p. 312.

61 *Ibidem.*

62 *Ibid.*, p. 313.

63 FERRAZ, M. S. A. O transcendental e o existente em Merleau-Ponty. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006, p. 83.

64 MOUTINHO, L. D. S. Razão e experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty. Rio de Janeiro: UNESP, 2006. (Biblioteca de Filosofia), p. 118.

65 FERRAZ, M. S. A. O transcendental e o existente em Merleau-Ponty. São Paulo: Associação Editorial

deixam-se inscrever em uma *situação* e o sujeito é o sujeito existente, enquanto *tem* ou *é para um mundo*⁶⁶, ou seja, *ser no mundo*. Desse modo Merleau-Ponty consegue não só avançar de forma consistente no desenvolvimento da sua crítica ao pensamento de sobrevoos, mas também nas suas próprias convicções, porque “com a tese da postura ativa do corpo, na organização de uma forma que dê sentido aos estímulos, Merleau-Ponty identifica a atividade transcendental com a corporal”⁶⁷.

O autor, no *prefácio* da *Fenomenologia da Percepção*, aponta, também, para essa necessidade de se retirar da *res cogitans* a capacidade transcendente e devolvê-la a quem a tem de fato, pois, ao efetuarmos a redução e conseqüente obstrução dos prejuízos da atitude natural, seríamos obrigados a “reconhecer a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de dirigir”⁶⁸. Vislumbramos, assim, uma das diferenças radicais entre o autor e a proposta dos prejuízos clássicos, pois ao enfatizar que a atividade transcendente é a corporal, Merleau-Ponty entende, então, que a busca da “essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em ideia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema de discurso, é buscar aquilo que de fato ele é para nós antes de qualquer tematização”⁶⁹. O anterior à tematização seria aquilo que o corpo percebe, no qual está imerso e ao qual pertence, seria “o mundo como este indivíduo pré-objetivo cuja unidade imperiosa prescreve à consciência a sua meta”⁷⁰.

É importante destacar que essa indistinção ou indiferenciação entre corpo e mundo⁷¹ nasce com Husserl⁷². Merleau-Ponty se dedica ao tema nas notas do curso do *Collège de*

Humanitas: Fapesp, 2006, p. 83.

66 MOUTINHO, L. D. S. Razão e experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty. Rio de Janeiro: UNESP, 2006. (Biblioteca de Filosofia), p. 119.

67 FERRAZ, M. S. A. O transcendental e o existente em Merleau-Ponty. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006, p. 83.

68 Merleau-Ponty. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 15.

69 *Ibid*, p. 13.

70 *Ibid*, p. 15.

71 Para o presente estudo as diferenças entre os conceitos de mundo e Natureza não interferem no objetivo final, pois tais diferenças não são diferenciadas de forma clara em *A Estrutura do Comportamento* e em *Fenomenologia da Percepção*, e, apesar de não serem sinônimos, serão aqui tratados como tal. As diferenças desses conceitos podem, inicialmente, serem esclarecidas nos respectivos verbetes em DUPOND, P. Vocabulário de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes - WMF, 2010. É importante observar, também, que a definição de Natureza revelada na nota 52 das obras supracitadas sofre alterações no trabalho *A Natureza: curso do Collège de France*, pois Merleau-Ponty passa a vê-la como “o primordial, ou seja, o não-construído, o não-instituído” que nos pode gerar “a idéia de uma eternidade da Natureza (eterno retorno), de uma solidez”, a qual a consciência se dirige pelo corpo e por causa dele, “é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto” que “não está inteiramente diante de nós”, pois “é o nosso solo, não aquilo que está diante, mas os que nos sustenta” (Merleau-Ponty. *A natureza: curso do Collège de France*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 4.),

72 O artigo de MÜLLER, M. J. (Restituição do mundo da percepção e arqueologia da reflexão crítica. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 42, n. 103, p. 29-57, 2001, p. 45 e seguintes) aponta para essa identificação.

France, reunidos em seu livro intitulado *A Natureza*. Nele, há a análise das propostas husserlianas sobre o tema, na qual se encontrariam duas tendências que dividem seu pensamento: A primeira é marcada pela tentativa de desbaratar a atitude natural com o intuito de nos recolocar no mundo. Portanto, para Merleau-Ponty, “Husserl quer romper esse vínculo e, através disso, torná-lo visível”⁷³, utilizando a redução fenomenológica como o meio de nos pôr em um mundo distinto do da atitude natural. No entanto essa tentativa está em consonância com “um sistema de correlações noema-noese e reduzir a Natureza ao estado de noema. A Natureza parece envolvida pela consciência filosófica”⁷⁴. Para Merleau-Ponty, essa seria a proposta do livro *Ideen I* de Husserl. A segunda tendência, tal como a primeira, visaria também desatar os laços com a atitude natural, contudo no intuito de entendê-la, para com isso “esclarecer, desvelar uma *Weltthesis* que é pré-reflexiva e, nesse sentido, a atitude natural como resultado constitutivo vai ser menos para criticar do que para elucidar”⁷⁵. Logo o papel da fenomenologia nesse processo é outro. Ele seria “menos o de quebrar o vínculo que nos une ao mundo do que o de o revelar e explicitar”⁷⁶. Portanto haveria, na visão de Merleau-Ponty dessa segunda formulação de Husserl, a concepção da consciência husserliana não só como atividade, mas também com zonas de receptividade e passividade, sendo que a última teria uma secundária - ligada ao hábito – e uma originária – cuja a descoberta seria função da fenomenologia. Desse modo Merleau-Ponty encontraria em Husserl a proposta de uma “síntese passiva”, fundo da percepção que “nunca é pensada como produto da construção do Eu”⁷⁷. Assim o autor vislumbra nele consonâncias ou possibilidades de alocar sua consciência sensível em outro patamar, distinto e crítico em relação à proposta dos prejuízos clássicos, pois, em Husserl, há a percepção de que:

“a consciência, mesmo reduzida, conserva um recanto nela própria, uma zona fundamental e originária sobre a qual é construído o mundo das idealizações. (...) quer compreender aquilo que é não-filosófico, o que antecede a ciência e a filosofia; daí o seu interesse por esse trabalho preliminar pelo qual se constitui uma coisa prévia e que é da ordem do primordial; daí a descrição do papel do corpo na percepção”⁷⁸.

73 Merleau-Ponty. *A natureza: curso do Collège de France*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 116.

74 *Ibidem*.

75 *Ibid*, p. 116-7.

76 *Ibid*, p. 117.

77 *Ibidem*.

78 *Ibidem*.

Esses dois pensamentos destacados no interior da obra de Husserl são, para Merleau-Ponty, ambivalentes⁷⁹. Ele entende que o próprio Husserl está consciente disso e a impõe como uma exigência. No entanto constatar-se-ia que, no final, assinalar-se-á a necessidade das idealizações se assentarem sobre um mundo pré-reflexivo⁸⁰. Desse modo, observamos que Merleau-Ponty se aproximaria mais do pensamento maduro de Husserl para analisar a importância do corpo. Inicialmente, as formulações de *Ideen II* conceberiam um mundo ou a Natureza povoados de “puras coisas”⁸¹, a qual a igualaria com “a Natureza cartesiana tal como os cientistas a concebem” ignorando o “conjunto histórico” ou a “estrutura da percepção humana”⁸². Essa postura adotada por Husserl, nesse momento de sua obra, seria condizente com a visão dos prejuízos clássicos e inerente à atitude natural. Por isso, Merleau-Ponty retoma o final da obra husserliana, pois ele compreende que a adoção da concepção da pura coisa reivindicaria um “universo primordial”, pois ela seria fruto da posição do corpo no ato perceptivo⁸³. Mesmo que se conceba um mundo em estado puro, necessariamente teríamos: “para que haja uma coisa, é preciso que ela seja apresentada a um sujeito encarnado, *Subjekt Leib*”⁸⁴. Desse modo surgiria a importância do corpo na constituição do mundo. E seria dessa forma que a pergunta: “a que título o corpo intervém na posição das coisas?”⁸⁵ ganharia um caráter originário que revelaria a posição fundante do corpo em relação aos objetos.

Merleau-Ponty identifica em Husserl três papéis da relação do corpo com as coisas: 1) “como órgão do *Ich Kann*, do eu posso”⁸⁶; 2) “o corpo como “excitável””, “capacidade de

79 “Husserl oscila, portanto, entre essas duas direções: de um lado, a ruptura com a atitude natural ou, de um outro lado, a compreensão desse fundamento pré-filosófico do homem. O irrefletido, nele, não é nem mantido tal qual, nem suprimido, continua sendo um peso e um trampolim para a consciência. Ele desempenha o papel de um fundante e de um fundado; e refletir é, então, desvelar o irrefletido. Daí um certo estrabismo da fenomenologia: aquilo que, em certos momentos, explica, é o que está no grau superior, mas em outros, ao contrário, o que é superior apresenta-se como uma tese sobre um fundo. A fenomenologia denuncia a atitude natural e, ao mesmo tempo, faz mais do que qualquer outra filosofia por reabilitá-la” (*Ibid*, p. 118).

80 “Husserl está cada vez mais consciente da identidade dessas duas direções e que considerá-la como uma exigência plena. Em seus dez últimos anos, Husserl considera como um traço essencial da fenomenologia que o mundo das idealizações seja construído sobre um mundo pré-reflexivo, um “Logos’ do mundo ‘estético”, o *Lebenswelt*. Mas antes há oscilações, como mostram *Ideen II*, onde Husserl diz, sucessivamente, que a Natureza é o que envolve tudo, a filosofia e a consciência, onde emprega a expressão “natureza espiritual” e onde diz também que o espírito é o Absoluto. Husserl não chega a superar a dualidade”. (*Ibidem.*).

81 Ou *blosse Sachen*, *Ibid.*, p. 121.

82 *Ibid*, p. 119.

83 “Nessas condições, o Eu se faz “indiferente” e o correlato dessa indiferença é a pura coisa. (...) Esse universo, ao considerá-lo em si mesmo, remete a um universo primordial. O universo da teoria subentende um universo já presente. Atrás desse mundo existe um mundo mais originário, anterior a toda atividade, “mundo antes de toda tese”: é o mundo percebido” (*Ibid*, p. 120-1).

84 *Ibid*, p. 121.

85 *Ibidem.*

86 *Ibidem.*

sentir”, “sujeito-objeto”⁸⁷; 3) “o corpo como coisa-padrão, “zero da orientação”⁸⁸. O primeiro papel⁸⁹ trata do laço do corpo com as coisas. Toda essa relação se dá pela via perceptiva, em que, necessariamente, já oferece as possibilidades motoras implicadas, ou seja, a coisa já se apresentaria “como função dos movimentos de meu corpo”⁹⁰. Merleau-Ponty destaca o quão fundamental seria desvencilhar os movimentos de meu corpo dos fatores objetivos, pois “a percepção não é uma análise comparável à dos físicos”, e que, também, “o movimento de meu corpo fornece-me naturalmente o meio de dar um desconto às aparências”⁹¹. Aqui, não caberia falar de conhecimento *stricto sensu*, mas sim de uma relação de familiaridade, ou melhor, de *habitat*⁹². O segundo papel é sobre a estimulação sofrida pelo corpo. Os prejuízos clássicos tendem a conceber essa excitabilidade como “eventos objetivos que seriam acompanhados de consciência”⁹³. Merleau-Ponty contesta, compreendendo que Husserl vê nessa concepção a antiga dicotomia sujeito-objeto, que “o sentir do meu corpo não se encontra na alma, mas localiza-se em meu corpo, que é seu campo de localização”⁹⁴. A refutação parte do exemplo da experiência do tato, na qual uma pessoa toca uma das suas mãos com a outra, caracterizando, dessa forma, a ambiguidade do corpo, pois, nesse exemplo, ele seria sujeito e objeto ao mesmo tempo, derrocando a pureza das substâncias cartesianas⁹⁵. O corpo se mantém como coisa, no entanto nas alterações de função, ora tocante, ora tocado,

87 *Ibid*, p. 122.

88 *Ibid*, p. 123.

89 Influência importantíssima tanto para o próximo capítulo – sobre o movimento –, quanto para linguagem – ou, mais precisamente, à fala.

90 *Ibid*, p. 122.

91 *Ibidem*.

92 “A consciência que tenho do meu corpo é uma consciência escorregadia, o sentimento de poder. Tenho consciência do meu corpo como de uma potência indivisa e sistemática de organizar certos desenvolvimentos de aparência perceptiva. O meu corpo é aquele que é capaz de passar de tal aparência para tal aparência, como o organizador de uma “síntese de transição”. Eu organizo com o meu corpo uma compreensão do mundo, e a relação com o meu corpo não é a de um Eu puro, que teria sucessivamente dois objetos, o meu corpo e a coisa, mas habito o meu corpo e por ele habito as coisas. A coisa me aparece assim como um momento da unidade carnal de meu corpo, como encravada em seu funcionamento. O corpo aparece não só como o acompanhante exterior das coisas, mas como o campo onde se localizam minhas sensações” (*Ibidem*).

93 *Ibidem*.

94 *Ibid*, p. 123.

95 “Quando toco minha mão esquerda com a minha mão direita, minha mão tocante apreende minha mão tocada como uma coisa. Mas, de súbito, dou-me conta de que minha mão esquerda começa a sentir. As relações se invertem. Fazemos a experiência de um recobrimento entre a contribuição da mão esquerda e a da mão direita, e de uma inversão de suas respectivas funções. Essa variação mostra que se trata sempre da mesma mão. Como coisa física, ela continua sendo sempre o que é e, no entanto, é diferente segundo for tocada ou tocante. Assim eu me toco tocando, realizo uma espécie de reflexão, de *cogito*, de apreensão de si por si. Em outras palavras, meu corpo torna-se sujeito: ele sente. Mas tarata-se de um sujeito que ocupa espaço, que se comunica consigo mesmo interiormente, como se o espaço se pusesse a conhecer-se interiormente. Desse ponto de vista, é certo que a coisa faz parte do meu corpo. Há entre eles uma relação de co-presença. O meu corpo aparece como “excitável”, como “capacidade de sentir”, como “uma coisa que sente””. (*Ibidem*).

revelam sua dupla possibilidade dentro da sua unidade, pois independente da função, ele se manteria como meu corpo. O terceiro papel seria o da origem. Como revelado, no segundo papel, o corpo é, ao mesmo tempo e em sua unidade, sujeito e objeto. Já no terceiro, ele seria uma coisa especial dentre diversas outras em sua relação particular com o mundo. Seria por ele que o mundo se apresenta à consciência segundo o seu modelo. Dessa forma, o corpo estabelece-se como o *absoluto*⁹⁶, porque “é dele que procedem todos os lugares do espaço”⁹⁷. Merleau-Ponty entende que esse seria o caráter do *Rechtgrund*⁹⁸ de Husserl.

No papel do corpo, na posição das coisas, haveria, ainda, um fator fundamental identificado por Merleau-Ponty dentro da obra husserliana, a saber, “o papel de Outrem”⁹⁹. De maneira natural, devido ao tipo de ligação corpo/Natureza, somos levados às coisas, entretanto não de forma consciente. Isso revelaria que “o conhecimento que tenho do meu corpo é lacunar”¹⁰⁰, pois, desse modo, “a coisa perde-se na bruma da vida individual”¹⁰¹. Por isso, segundo Merleau-Ponty, seria importante para Husserl que o sujeito se depare com um “espelho”¹⁰² para estabelecer-se como tal. Para que eu apreenda meu corpo completamente, tanto em seu caráter objetivo, quanto fenomenal, seria necessário “a posição de outros sujeitos percipientes”¹⁰³. A percepção do outro seria uma “réplica pura e simples da consciência que tenho de meu corpo”¹⁰⁴, tal como o exemplo¹⁰⁵ do segundo papel acima mencionado. Isso significaria que a experiência da existência do outro passa por uma percepção empática¹⁰⁶ de que esse outro habita um corpo tal como eu. Com estabelecimento da existência do outro,

96 “Meu corpo é aqui o absoluto. É dele que procedem todos os lugares do espaço: não só porque a localidade dos outros lugares se concebe a partir do lugar do meu corpo, mas também porque meu corpo define as formas “ótimas”; quando observamos algo através de um microscópio, diz Husserl, há uma estranha teleologia do olho, a qual faz com que este seja instintivamente chamado por uma forma ótima do objeto. É a atividade do corpo que define essa forma; e assim é estabelecida em nós a idéia de um *Rechtgrund*, a partir do qual será formado todo conhecimento. Eu poderia em seguida deslocar as normas, mas a idéia de norma foi fundada por meu corpo. O absoluto no relativo, eis o que meu corpo me proporciona”. (*Ibid*, p. 124.).

97 *Ibidem*.

98 Fundamento de direito, *Ibidem*.

99 *Ibid*, p. 124-126.

100 *Ibid*, p. 124.

101 *Ibid*, p. 125.

102 *Ibidem*.

103 *Ibidem*.

104 *Ibidem*.

105 “A mão de outrem que eu aperto deve ser entendida a partir do modelo da mão tocante e tocada. Acabo sentido alguém no fim dessa mão: perceber outrem é perceber não só que lhe aperto a mão, mas que ele me aperta a mão. A *Einführung*, operação quase corporal, é em primeiro lugar a posição de um sujeito “estesiológico”. Eu não projeto no corpo de outrem um Eu penso, mas apercebo o corpo como percipiente antes de apercebê-lo como pensante”. (*Ibidem*).

106 “Se o corpo é simples localização da consciência, ao perceber os corpos exteriores, apercebo-me de que este corpo é habitado por uma alma. Husserl recusa a palavra “introjeção”. Essa percepção de outrem, que faz com que eu apreenda o corpo como habitado, não consiste em transferir para o corpo de outrem o que eu sei, de outra maneira, de minha alma. A *Einführung* [empatia] é uma operação corporal” (*Ibidem*).

constitui-se a passagem “de pré-homem, torno-me homem”, pois “não sou mais o ser universal do espaço, mas um homem encerrado num saco. As minhas percepções vão tornar-se eventos localizados no espaço e no tempo. Vou converter-me em *Raumding*, coisa espacial. Meu corpo acaba de se constituir”¹⁰⁷.

Merleau-Ponty conclui o seu trabalho com os problemas apresentados pela História da Filosofia com relação à ideia de Natureza, a qual revela que o corpo “é uma natureza que trabalha dentro de nós”, pois ele não seria um *constructum*, visto que, ele “possui um interior que não é feito à imagem e semelhança do nosso *Eu penso* e que só podemos compreender por meio de representações espúrias”¹⁰⁸. Essa visão distinta e crítica sobre o corpo com relação às proposta do pensamento de sobrevoo inaugura um novo ponto de partida à compreensão dos problemas filosóficos originais. É em *Fenomenologia da Percepção* que o autor desenvolve esse tema, culminando na proposta do corpo como matriz da experiência significativa. Portanto seria dessa natureza¹⁰⁹ particular da corporalidade que nasce a percepção do seu caráter pré-objetivo de existência. Seria nela que ocorreria o desvelamento dos objetos, alicerce às construções necessárias às relações existentes a uma consciência - seja ela para constituição de uma consciência fenomenológica, seja ela para constituição de uma consciência epistemológica do tipo cartesiana/kantiana. Logo seria pelo corpo¹¹⁰ que haveria o rompimento da dualidade sujeito/objeto da tradição e o acesso a esse ser subversivo se dá pela percepção. O estofo dessa subversão não seria a união dos contrários, mas, sim, como um elemento de uma maneira de ser geral. Portanto vemos que é da intencionalidade do corpo que se propicia a existência dos objetos à razão. Seria através dela que a razão pode contactar aquilo que pretende conhecer. Assim, por ainda não haver o destacamento epistêmico, o corpo possui uma relação de contiguidade com o mundo sem a necessidade de representações, podendo ou não transformar as coisas em objetos cognoscentes. Portanto seria desse contato¹¹¹

107 *Ibid*, p. 126.

108 *Ibid*, p. 134.

109 “A aquisição mais importante da fenomenologia foi sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade. A racionalidade é exatamente proporcional às experiências nas quais ela se revela. Existe racionalidade, quer dizer: as perspectivas se confrontam, as percepções se confirmam, um sentido aparece. Mas ele não deve ser posto à parte, transformado em Espírito absoluto ou em mundo no sentido realista. O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é portanto inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passada em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha” (Merleau-Ponty. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 18).

110 TAVARES, H. C. da S. Merleau-Ponty: a última filosofia. Síntese, Belo Horizonte, v. 13, n. 33, p. 61-72, 1985.

111 *Ibidem*.

com o ser que surge o seu registro, o qual determina tanto a subjetividade quanto a objetividade. Seria pela via corpórea que a consciência e a razão encarnadas se deparam com o mundo apresentado pela percepção. Dessa forma perceber como se dá a intencionalidade no corpo é perceber como se dão as ligações com as coisas e com o mundo, como ela se apresenta como o último elo da cadeia. É compreender como nasce o conhecimento. O corpo seria esta mescla de passividade objetiva e atividade consciente. Merleau-Ponty esclarece que toda consciência é encarnada e é por essa marca particular que o corpo se engendra em uma especificidade que o diferencia dos demais objetos do mundo. Essa natureza dupla e não dualista seria sua primeira marca de constituição. Seria sua marca de existência e, portanto, de sua essência. Essa nova perspectiva¹¹² do corpo e da intencionalidade concebida pelo movimento do sujeito carnal não seria mais uma atividade do sujeito espiritual ou do conhecimento.

É o organismo que se dirige ao estímulo, porque ele pertence originalmente ao mundo. Portanto, por se preparar para a recepção do estímulo, não se poderia conceber o corpo somente como um *em-si*. É nesse ato de preparação à apreensão que se caracteriza sua intencionalidade, mesmo que seja somente de uma corporalidade receptora. Logo, para o autor, é nesse ato de se levantar em direção ao mundo para apreendê-lo que se registra o *para-si* do corpo. É nessa experiência que nasce a invasão da consciência sobre o organismo: “assim, a exteroceptividade exige uma enformação dos estímulos, a consciência do corpo invade o corpo, a alma se espalha em todas as suas partes, o comportamento extravasa seu setor central”¹¹³. Há uma submissão da alma e da consciência ao corpo real, pois ambos dependem dele para existir. No entanto, a tentativa da ciência e dos prejuízos clássicos de circunscrever esse real por seus mecanismos fracassa, porque a eles escapa esta natureza do duplo movimento, isto é, o da intencionalidade e o da objetividade concomitantemente¹¹⁴, colocando-o como único polo. Tal característica¹¹⁵ se daria porque ele se manifesta, na duplicidade, ou seja, ao mesmo tempo em que ele vê, ele é visto, ao mesmo tempo em que ele toca, ele é tocado, que, ao experienciar o mundo, se experimenta. Ao se relacionar com as coisas, percebemos o duplo desvelamento: dele próprio e do mundo, tal como fosse um

112TAVARES, H. C. da S. Merleau-Ponty: a última filosofia. Síntese, Belo Horizonte, v. 13, n. 33, p. 61-72, 1985.

113Merleau-Ponty, Fenomenologia da Percepção. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 114.

114A ciência foca somente o aspecto objetivo do corpo, escapando-lhe toda a riqueza que lhe permite transcender.

115TAVARES, H. C. da S. Merleau-Ponty: a última filosofia. Síntese, Belo Horizonte, v. 13, n. 33, p. 61-72, 1985.

protótipo do ser. O corpo¹¹⁶ consegue, no protótipo do ser, transformar-se, porque ele constitui necessariamente uma região inter-corporal que, em detrimento das experiências de um alter-ego, elas transcendem o ambiente individual e se universalizam. Essa região se formaria em um visível e/ou em um tangível, mas que evoca e ultrapassa aquilo que vejo e toco, como, por exemplo, o fenômeno do membro fantasma. O afeccionado consegue revelar em sua agonia a sua própria mescla de *em-si* e de *para-si*. Ao “recusar” a perda de um determinado membro, o sujeito consegue mantê-lo vivo, apesar de sua inexistência objetiva. O desaparecimento objetivo de determinada área do corpo não imputa necessariamente seu desaparecimento existencial, por isso o membro fantasma consegue conservar suas características à consciência.

Por pertencer originariamente ao mundo, seria o corpo nossa via principal de contato com o ser, podendo ocorrer de maneira imediata. Ele é um objeto da Natureza, e específico no mundo. Sua relação se daria de duas formas: uma seria o reflexo que dá o sentido de situação na qual estamos inseridos em um determinado momento e o outro seria a percepção, que caracteriza a intenção de determinado ser no mundo. Ambas as formas de ação são modalidades do ser no mundo, em seu âmbito pré-objetivo. Suas características se manifestam da seguinte forma: “o reflexo, enquanto se abre ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe primeiramente um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma visão *pré-objetiva* que é aquilo que chamamos ser no mundo”¹¹⁷. A caracterização da pré-objetividade circunscreve o modo pelo qual se estabeleceria a relação consciência/objeto, ou consciência/mundo, pois tenho consciência do meu corpo através do mundo e tenho consciência do mundo através do meu corpo, ou seja, o mundo demanda respostas do meu corpo e é por elas que a consciência encarnada reconhece a existência dos objetos. Para Merleau-Ponty, estabelece-se, assim, um paradoxo: “dirigindo-me para um mundo, esmago minhas intenções perceptivas e minhas intenções práticas em objetos que finalmente me aparecem como anteriores e exteriores a elas, e que todavia só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim”¹¹⁸. O movimento do corpo pode suscitar, pela sua intenção, o isolamento de si próprio para propiciar o nascimento dos objetos do conhecimento, isto é, ao ser tocado pelo mundo, o corpo possui uma resposta

116 *Ibidem*.

117 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 118-9.

118 *Ibid*, p.122.

intencional via reflexo e/ou percepção, e é por meio deles que advém os caminhos do surgimento dos objetos ao pensamento.

O paradoxo nasceria, assim, pelo fato de que a intencionalidade, ao transcender, acaba por se objetivar e, com isso, aliena-se da sua própria origem nos objetos do conhecimento. A consciência epistemológica “esquece” donde veio. Portanto seria na passagem da pré-objetividade à objetividade que ocorre a dilaceração do mundo e do corpo. No entanto essa dilaceração esbarra na impossibilidade de modificar a nossa condição existencial, isto é, a nossa experiência mundo. Ela se submeteria às tendências da razão, sem que a razão consiga eliminá-la:

“enquanto tenho 'órgãos dos sentidos', um 'corpo', 'funções psíquicas' comparáveis àquelas dos outros homens, cada um dos momentos de minha experiência deixa de ser uma totalidade integrada, rigorosamente única, em que os detalhes só existiriam em função do conjunto, eu me torno o lugar onde uma multidão de 'causalidades' se entrecruzam. Enquanto habito um 'mundo físico', em que 'estímulos' constantes e situações típicas se reencontram – e não apenas o mundo histórico em que as situações nunca são comparáveis -, minha vida comporta ritmos que não têm sua *razão* naquilo que escolhi ser, mas sua *condição* no meio banal que me circunda”¹¹⁹.

A busca científica pela objetivação levaria à dilaceração do mundo, entretanto, se formos até as experiências pré-objetivas, perceberíamos os limites desse método. É ali, onde ele não chega, que se dá todo o sentido mundo. É na intencionalidade do corpo que se atualizam todas as possibilidades do sentido, seja ela qualquer ação humana possível. A ciência e os prejuízos clássicos sobreviriam em um segundo momento da experiência, em que a constituição da percepção já floresceu e já gerou seus frutos. A razão e a ciência usurariam o sentido perceptivo para a construção de um método objetivo e de um objeto de investigação e/ou análise:

“Assim, em torno de nossa experiência pessoal aparece uma margem de existência *quase* impessoal, que é, por assim dizer, evidente, e à qual eu reporto o zelo de me manter em vida, em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparecer um mundo em geral ao

¹¹⁹*Ibid*, p. 124. E, não podemos deixar de lado a aparição neste trecho da teoria da *motivação*. O mundo não se organiza em relações de causais, mas sim na motivação dos eventos entre si. No tempo, um evento gera, motiva o outro, mas poderia sê-lo diferente, no entanto, uma vez ocorrido o fato, dele se desdobrarão os eventos. Portanto, expurga-se a necessidade das coisas e projeta-se uma relação contingente entre os eventos ocorridos. Esta conceituação terá seus desdobramentos nas considerações sobre a história em livros posteriores, como por exemplo, *As Aventuras da Dialética*.

qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição”¹²⁰.

Para que se corteje a atitude existencial, seria necessário criar novas formas de relação com as suas vias de manifestação. Compreender a corporeidade somente pela via da razão/ciência seria excluir da existência toda uma gama infinita de experiências. Voltar para as manifestações do ser no mundo, seria, por exemplo, buscar, nas recordações, emoções e, até mesmo, no membro fantasma uma atitude existencial na qual todos são equivalentes para o ser, e que, em última análise, local em que os métodos racionais não conseguiriam captar, local em que se encontra sua real existência. Portanto:

“Se a recordação e emoção podem fazer aparecer o membro fantasma, não é como uma *cogitatio* exige outra *cogitatio*, ou como uma condição determina sua consequência – não é porque uma causalidade da ideia se superponha aqui a uma causalidade fisiológica, é porque uma atitude existencial motiva outra e porque recordação, emoção, membro fantasma são equivalentes em relação ao ser no mundo”¹²¹.

A recusa da dualidade científica, que tem de um lado o psíquico e do outro o fisiológico, torna-se a recusa, também, da dualidade cartesiana, seja ela da substancialidade ou da transcendentalização do sujeito cognoscente¹²². Logo uma compreensão fenomenológica do corpo, que não o divida *a priori* e que conserve sua relação imediata com o mundo, bem como que estabeleça como ele se constitui através da objetividade corpo todo o seu arsenal intencional, torna-se necessária à dissolução dos *prejuízos clássicos e o retorno aos fenômenos*¹²³.

Ao retornar aos fenômenos, a consciência seria obrigada a lidar com a sua especificidade existencial em relação ao corpo, ou seja, para ela, ele seria um objeto de presença eterna. Por sua eternidade e por sua natureza pré-objetiva, isto é, o arrastar dos fios intencionais para sua estrutura de ser no mundo, o corpo foge da exploração racional. Sua natureza está para além do objeto. Ele se coloca, então, como meio para o ato perceptivo sem ser englobado por ele, pois é dependendo da sua posição que se desvelará a perspectiva dos objetos, processo crucial para a apresentação desses à consciência. Seria essa a marca estrutural que lhe distinguiria das demais coisas do mundo, pois o corpo próprio é a origem de

120 *Ibid*, p. 125.

121 *Ibid*, p. 128.

122 “A união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência” (*Ibid*, p. 131).

123 Título da introdução da *Fenomenologia da Percepção*.

toda minha relação com o ser. Portanto seria dele, de sua permanência absoluta, que se ditam as perspectivas relativas ao nascimento dos objetos. Seria por ele que se manteria o sentido do mundo à consciência. Ele é uma potência perceptiva e o meio de comunicação¹²⁴, porque¹²⁵ ele se constitui e se entrelaça na inter-corporalidade – faz-se exterior de seu interior e o interior de seu exterior.

Haveria, nas análises psicológicas, por exemplo, o equívoco de transformar o corpo em um objeto afetivo e considerá-lo somente por esse prisma. Desconsiderar-se-ia, assim, que esse fundo afetivo é, na verdade, o centro dos sentidos da consciência. Ele é, na existência, o colorido da intencionalidade corpórea. Ele é a marca de toda potencialidade do movimento que lhe seria inerente. Essa marca seria o cerne da diferença entre o movimento do corpo e os demais objetos. Seria essa marca que possibilita o reconhecimento da autonomia da experiência de determinado indivíduo com relação ao mundo, pois reconhece-se “então que meu corpo não se oferece à maneira dos objetos do sentido externo, e que talvez esses só se perfilam sobre esse fundo afetivo que originalmente lança a consciência para fora de si”¹²⁶.

A psicologia conseguiria até vislumbrar a originalidade do corpo próprio, tanto que nomeou sua unidade manifesta pelo conceito de *esquema corporal*. No entanto ela peca por seu método – a psicologia empirista o concebe tal qual um aglomerado de imagens advindas das mais variadas partes e/ou sensações do corpo físico. Mas se recobramos sua origem, sua marca de experiência, o esquema corporal seria um desígnio global do corpo e não uma mera associação de imagens. De fato a associação de imagens prescinde dela para qualquer tipo de ligação de sensações, mas a imagem corporal estaria mais para uma lei global que imputa às partes a visão do todo. Ela seria mais uma experiência da existência do meu corpo do que um processo interno subsequente às leis objetivas científicas. Ela seria “uma tomada de consciência global de minha postura, no mundo intersensorial, uma forma (...) um novo tipo de existência”¹²⁷.

No que concerne à relação espaço/esquema corporal, focado na experiência da postura corpórea, perceberíamos que o corpo confere à consciência sua localização de modo absoluto

124É importante notar que comunicação aparece com sentido de vinculação. O corpo próprio é o vínculo que temos com o mundo. Portanto, por mais que no processo cognoscente, a consciência aliena suas origens, ela nunca conseguirá se desvincular delas. Possibilitando a interpretação de que o fenômeno do membro fantasma possa ser um lampejo no interior da consciência de sua origem corpórea.

125TAVARES, H. C. da S. Merleau-Ponty: a última filosofia. Síntese, Belo Horizonte, v. 13, n. 33, p. 61-72, 1985.

126Merleau-Ponty, Fenomenologia da Percepção. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 138.

127Ibid, p. 145.

sem necessitar saber as coordenadas do espaço objetivo. Portanto, o esquema corporal marcaria a distinção do meu corpo e o seu exterior, exprimindo, assim, o mundo. A percepção nasceria do encontro de dois fundos: do espaço exterior e do espaço corporal, ambos demarcados pelo esquema corporal. A ciência não percebe a diferença da natureza de ambos os espaços considerados, pois, para ela, só haveria a existência da espacialidade objetiva. Por isso ela submete o espaço corporal ao espaço orientado dos objetos, aniquilando, pela via da espacialidade orientada, todas as experiências possíveis do meu corpo¹²⁸, transformando, assim, a imagem corporal em uma estrela cardeal. A experiência da corporalidade se dá pela ação do corpo, pois é pela via da ação que o corpo assume seu espaço e seu tempo. Considera-se “o corpo em movimento, vê-se melhor como ele habita o espaço (e também o tempo), porque o movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente, retoma-os em sua significação original, que se esvai na banalidade das situações adquiridas”¹²⁹. A marca do espaço corporal seria o da experiência no campo da ação e é nela que a imagem corporal se estabelece e se atualiza. Há, na ação, uma relação de familiaridade com o meio, o corpo estabelece com o objeto não uma relação cognoscível necessária, mas também uma relação de conjunto “*manipulanda*”¹³⁰. O esquema corporal é, então, uma relação vivida no sistema natural do corpo próprio em sua ação no mundo, isto é, enquanto ser no mundo.

Ao estabelecer seu campo de ação, o corpo próprio se manifesta no ser e estabelece os fundamentos da comunicação. Portanto ele seria potência de um certo mundo,

128Ao analisar o problema de se confundir os espaços e incluir o espaço corporal no orientado, Merleau-Ponty considera:

“Mas que sentido poderia ter a palavra 'sob' para um sujeito que não estivesse situado por seu corpo ante o mundo? Ela implica a distinção entre o alto e um baixo, quer dizer, um 'espaço orientado'. Quando digo que um objeto está sobre uma mesa, sempre me situo em pensamento na mesa ou no objeto, e aplico a eles uma categoria que em princípio convém à relação entre meu corpo e objetos exteriores. Despojada desse aporte antropológico, a palavra *sobre* não mais se distingue da palavra 'sob' ou da expressão 'ao lado de...' . Mesmo se a forma universal de espaço é aquilo sem o que não haveria para nós o espaço corporal, ela não é aquilo pelo que ele existe. Mesmo se a forma não é o *ambiente no qual*, mas o *meio pelo qual* se põe o conteúdo, ela não é o meio suficiente dessa posição no que concerne ao espaço corporal, e nessa medida em relação a ela o conteúdo corporal permanece algo opaco, de accidental e de ininteligível. Por esse caminho, a única solução seria admitir que a espacialidade do corpo não tem nenhum sentido próprio e distinto da espacialidade objetiva, o que faria desaparecer o conteúdo enquanto fenômeno e, através disso, o problema de sua relação com a forma” (Fenomenologia da Percepção. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 147-8). Vemos aqui antecipado o problema da linguagem, pois as palavras são utilizadas de maneira distinta em diversos atos e situações. Uma coisa é o ato da fala e a outra é do pensamento, mas em ambos os casos quem dará o colorido das palavras é as experiências do corpo próprio, o que inviabilizaria qualquer análise lógica da linguagem, pois ao fazê-lo estaríamos comentando as mesmas dilacerações que a razão comete ao corpo.

129Ibid, p. 149.

130Refere-se a capacidade de manipulação do meio sem um conhecimento dele *stricto sensu*. Merleau-Ponty, Fenomenologia da Percepção. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 152.

compreendendo esse certo mundo como as ações humanas dentro de um campo de sentido circunscrito na própria vida. Compreender o corpo próprio é vivenciar um mundo todo constituído fenomenologicamente, pois seria esse o mundo que nos circunda, visto que, “não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal, e isso sem mistério, porque já era nosso corpo, enquanto potência de tais e tais regiões do mundo, que se levantava em direção aos objetos a pegar e que os percebia”¹³¹. Compreendemos, então, que esse é o corpo que se expressa por meio da fala. Esse é o *corpo como expressão e a fala*, no qual ela seria uma das possibilidades de movimento do corpo no mundo. Dentro dessas possibilidades, ela não é mais um meio, mas um dos principais meios, pois, devido à sua capacidade, ela amplia o campo espacial e temporal de ação. Desse modo ela, por fim, consegue ampliar todo o campo virtual humano, fundando a experiência intersubjetiva. Estudar a linguagem em Merleau-Ponty é, portanto, conhecer toda uma gama de criação e apropriação de significados que justificam toda a vida, pois revela nosso contato com o mundo vivente, com a matriz da experiência significativa.

¹³¹*Ibid*, p. 153-4.. E, Merleau-Ponty recoloca o problema cartesiano em outros termos e em outro sentido, ele diz: “Portanto, o problema não é o de saber como a alma age sobre o corpo objetivo, já que não é sobre ele que ela age, mas sobre o corpo fenomenal. Desse ponto de vista, a questão se desloca; agora se trata de saber por que existem duas visões sobre mim e sobre o meu corpo: meu corpo para mim e meu corpo para o outro, e como esses dois sistemas são compostíveis. Com efeito, não basta dizer que o corpo objetivo pertence ao “para outro”, meu corpo fenomenal ao “para mim”, e não se pode recusar a colocar o problema de suas relações, já que o “para mim” e o “para outro” coexistem em um mesmo mundo, como o atesta minha percepção de um outro, que imediatamente me reconduz à condição de objeto para ele” (*Fenomenologia da Percepção*, p. 625). O problema torna-se de como eu tenho acesso pela via da percepção ao corpo fenomenal do outro, pois a via racional, pela sua natureza dilacerante, nos fecha essa via.

Cap. 2 - A essência da fala: O gesto

Merleau-Ponty considera que a fala possui as mesmas propriedades que do gesto, tanto que ele a denomina como *gesto fonético*. Desse modo temos que o investigar e, assim, revelar sua relação com o movimento. O nosso foco seria descobrir como florescem os sentidos, pois é, através deles, que nasceriam os significados para a consciência. Todas as nossas ações se originariam de uma imersão pré-objetiva do corpo no ser, desvelando o agir como viver dentro do mundo, dentro de um campo de significados que dão sentidos aos objetos inaugurados pelo movimento. Como vimos anteriormente, do corpo surge um saber originário¹³², da ordem da espontaneidade, anterior ao pensamento. Para o compreendermos enquanto experiência de um saber originário, tem-se que abdicar do mundo determinado objetivamente e compreendê-lo fora das relações mecânicas de exterioridade. Portanto a experiência do corpo seria de uma espacialidade primordial que origina toda e qualquer representação. Essa espacialidade seria a do movimento, pois é ele quem manifesta, sustenta e fundamenta a aparição do objeto. A intencionalidade originária seria tal qual o movimento em formação, seria um espaço móvel, seria o corpo enquanto experiência. É através do movimento corpóreo que se constituiria a consciência, resultado da união originária entre sensibilidade e motricidade. Dessa forma se fundaria o movimento de transcendência, de existência e/ou instituição dos significados, realizando a abertura para o aparecimento dos objetos: nasce o espaço no mundo. O habitar, ou seja esse arranjo e rearranjo da união originária, permitiria, ao mesmo tempo, a expressão do objeto, do espaço e do tempo, compondo-os e os enriquecendo.

Portanto o corpo próprio habita o mundo. Ele seria potência de um certo mundo e estaria aberto tanto a estímulos e movimentos concretos, quanto a estímulos e movimentos virtuais. O sentido incoativo, que floresce do campo da experiência e seria base para qualquer intenção da consciência¹³³, revela que o pensamento seria preenchido pelo campo motor, visto

132MANTOVANI, H. J. “Introdução à noção de espaço em Merleau-Ponty”. Ideação: revista de filosofia. Feira De Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, n.16, p. 87-110, 2006.

133“Para que uma chave, por exemplo, apareça como chave na minha experiência tátil, é necessário um tipo de amplitude do tocar, um campo tátil em que as impressões locais possam integrar-se em uma configuração, assim como as notas são apenas os pontos de passagem da melodia; e a mesma viscosidade dos dados táteis que sujeita o corpo a situações efetivas reduz o objeto a uma soma de “caracteres” sucessivos, a percepção a uma caracterização abstrata, o reconhecimento a uma síntese racional, a uma conjectura provável, e retira do objeto sua presença carnal e sua facticidade” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed.

que seria dele que se formaria o fundamento a todos os nossos objetos epistêmicos. Por ter um significado próprio, perceberíamos que todo movimento corpóreo tem um fundo que o anima e o sustenta e seria dele que adviria o sentido. Para que haja¹³⁴ essa possibilidade do agir, do perceber, do movimentar, etc, como sentido advindo do mundo, o corpo não poderia ser estranho às coisas, mas sim familiar e semelhante a elas. Vemos que diferente dos prejuízos clássicos, o acesso ao mundo não seria um problema, pois o corpo o habita e, por isso, ele sempre consegue manifestar sentidos do ser - seja para um mundo concreto (o mundo dado), seja para um mundo virtual e/ou abstrato (mundo construído)¹³⁵. A duplicidade do corpo próprio¹³⁶, faces simultâneas de objetividade e de transcendência, imporia à filosofia transforma suas formas de busca ao ser, pois esses fenômenos duplos seriam a maneira de existir do corpo e, desse modo, de nos apresentar o mundo – percebemos e, assim, encarnados, habitamos as coisas. Para o corpo conseguir morar nas coisas, ele necessita da percepção, ferramenta indispensável, formando com ela um sistema, um todo indissociável que se modificaria como tal. Portanto o movimento existe sem que, necessariamente, haja atividade cognoscente¹³⁷, revelando que não precisamos conhecer o mundo para viver nele. Desse modo o lugar do pensamento se altera, visto que agora ele é visto como uma contingência da existência, como resultado advindo da experiência, e não o contrário como gostaria o pensamento de sobrevoo.

Na existência, a experiência nos mostra que o movimento seria uma máquina de significar¹³⁸. Ele forneceria sentidos à consciência¹³⁹ não por uma unidade sintética, mas sim sinérgica, sustentando a unidade do corpo. Portanto o movimento abstrato, uma das suas

São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 157).

134TAVARES, H. C. da S. “Merleau-Ponty: a última filosofia”. Síntese, Belo Horizonte, v. 13, n. 33, p. 61-72, 1985.

135“Através disso se esclarece a distinção entre o movimento abstrato e movimento concreto: o fundo do movimento concreto é o mundo dado, o fundo do movimento abstrato, ao contrário, é construído” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 159).

136TAVARES, H. C. da S. “Merleau-Ponty: a última filosofia”. Síntese, Belo Horizonte, v. 13, n. 33, p. 61-72, 1985.

137“Faço sinal através do mundo, faço sinal ali onde se encontra meu amigo; a distância que me separa dele, seu consentimento ou sua recusa lêem imediatamente em meu gesto, não há uma percepção seguida de um movimento, a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 160).

138“Se agora executo “o mesmo” movimento, mas sem visar nenhum parceiro presente ou mesmo imaginário e como “uma seqüência de movimentos em si” (...), e os visa enquanto eles são capazes de romper sua inserção no mundo dado e de desenhar em torno de mim uma situação fictícia, ou mesmo enquanto, sem nenhum parceiro fictício, eu considero curiosamente essa estranha máquina de significar e a faço funcionar” (*Ibid*, p. 160)

139TAVARES, H. C. da S. “Merleau-Ponty: a última filosofia”. Síntese, Belo Horizonte, v. 13, n. 33, p. 61-72, 1985.

especificidades, se constituiria como uma zona possível de reflexão e de subjetividade, sobrepondo-os ao espaço objetivo. Formaria-se, assim, o espaço virtual¹⁴⁰. A unidade sinérgica¹⁴¹ garantiria a unidade dos movimentos perceptivos, pois estabeleceria a garantia, como fundo, dos movimentos anteriores do corpo. O movimento se daria, assim, no e para o mundo e é, por isso, que o corpo seria acolhido em um todo geral, na relação de um senciente em geral diante de um sensível em geral. Seria dentro dessas possibilidades que nasceria tudo o que há de humano no mundo. Seria através delas que o homem poderia criar o que cria, pois o movimento abstrato “é centrífugo”, ele ocorre “no possível e no não-ser”, visto que ele “desdobra ele mesmo seu fundo”¹⁴². Seria, desse modo, pelo movimento abstrato que o homem conseguiria projetar no espaço e no tempo sua liberdade. Ele transformaria tudo aquilo que não existe de maneira natural naquilo que passaria a ter existência¹⁴³. O corpo teria, assim, essa capacidade de evocar e projetar o fundo de toda ação humana no mundo¹⁴⁴.

Os prejuízos clássicos equivocar-se-iam, portanto, com relação a essa capacidade do corpo, pois, ao invés de proporem o movimento, eles concebem que haveriam ou um sistema objetivo, ou uma intuição, ou uma intelecção que subjazem qualquer apreensão perceptiva. No fundo, haveria¹⁴⁵, necessariamente, uma “espécie de pensamento” que liga o signo com o sentido. Isso se desdobraria, como veremos mais profundamente no próximo capítulo, na fala, pois os sons seriam preenchidos de pensamentos. Ao inverterem a ordem existencial, eles não conseguiriam captar a fomentação do sentido e de sua exibição no fenômeno. Esse engano nasceria da incompreensão do vínculo indissociável que haveria entre percepção e movimento. Por ignorarem vínculo, eles explicam a doença que deteriora a visão, por exemplo, como uma simples danificação de um sentido ou de uma região objetiva do cérebro. E não captam que a perda verdadeira seria o gesto designativo, visto que todo estímulo, seja

140Ou como se expressou o autor, um *espaço humano*.

141TAVARES, H. C. da S. “Merleau-Ponty: a última filosofia”. Síntese, Belo Horizonte, v. 13, n. 33, p. 61-72, 1985.

142MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 160.

143“Opor ao espetáculo humano espacial as determinações antropológicas que fazem dele a paisagem de nossa ação” (*Ibid*, p. 161).

144“Essa função de “projeção” ou de “evocação” (no sentido em que o médium evoca e faz aparecer um ausente) é também o que torna possível o movimento abstrato: pois para possuir meu corpo fora de qualquer tarefa urgente, para brincar com ele ao meu bel-prazer, para traçar no ar um movimento que só é definido por uma ordem verbal ou por necessidades morais, é preciso também que eu inverta a relação natural entre o corpo e a circunvizinhança e que apareça uma produtividade, humana através da espessura do ser” (*Ibid*, p. 161-2).

145MANTOVANI, H. J. “Introdução à noção de espaço em Merleau-Ponty”. *Ideação: revista de filosofia*. Feira De Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, n.16, p. 87-110, 2006.

ele visual, tátil ou sonoro, para ser apreendido, necessita da intenção do corpo¹⁴⁶. No fundo, a doença seria, então, não só a impossibilidade de determinado movimento do corpo, mas também determinada interação com o meio, a saber, a incapacidade dos movimentos de evocação e de projeção ao mundo. Dessa forma a doença pode nos revelar que a formação de qualquer *conteúdo psíquico* - seja ele objetivo causal, como quer a ciência empirista, seja ele transcendente, tal como expressa o *cogito* cartesiano ou as categorias do entendimento kantiana - nasceria dessa capacidade de interação, a qual estaria impossibilitada na doença. Portanto o vínculo entre o conteúdo psíquico e o seu sentido não estaria elucidado pelas categorias empregadas pelo pensamento de sobrevoo, fazendo-se necessário sua revisão. Para a visualização completa da relação corpo/mundo, seria necessária¹⁴⁷ a compreensão de que para vermos os objetos, ou para eles ganharem existência, precisar-se-ia da sua retomada pelo gesto. Dessa forma, só conseguiríamos refletir sobre as coisas devido a essa “espécie” de experiência do sentido retomado, como se a cultura fosse uma sedimentação de expressões anteriores.

2.1 – A crítica a Psicologia do movimento.

A revisão proposta exigiria, dessa forma, buscar o fenômeno da percepção e/ou do movimento em outra esfera, pois suas formações ocorrem em um *topos* longínquo ao do pensamento de sobrevoo. Essa nova esfera seria, para o autor, a pré-objetividade, lugar onde se fundamentaria a realidade, pois “o que a mensuração dos limites testa são funções anteriores à especificação das qualidades sensíveis, assim como ao desdobramento do conhecimento”¹⁴⁸. Portanto o problema seria distinto ao que o pensamento de sobrevoo desconfia, visto que ele estaria na “maneira pela qual o sujeito faz aquilo que o circunda *ser para ele mesmo*, seja como polo de atividade e termo de um ato de captura ou de expulsão, seja como espetáculo e tema de conhecimento”¹⁴⁹. Assim a psicologia pelo uso de seu método

146O som “reclama antes um movimento de apreensão, e a percepção visual um gesto de designação” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 163). Esse também foi muito desenvolvido em MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

147MANTOVANI, H. J. “Introdução à noção de espaço em Merleau-Ponty”. Ideação: revista de filosofia. Feira De Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, n.16, p. 87-110, 2006.

148MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 164.

149*Ibidem*.

chegaria a um impasse metafísico, pois ao operar nos *topos* da objetividade ou ela conseguiria descrever o fenômeno sem compreendê-lo, ou tentaria compreender o fenômeno sem evidenciá-lo, ou seja, ao recorrer em suas explicações a entidades ou a conceitos abstratos¹⁵⁰, ela se manteria no âmbito dos prejuízos clássicos. O que lhe faltaria, desse modo, seria um foco crítico, uma compreensão de que toda e qualquer representação, percepção ou movimento nasceriam do ato do corpo de se projetar ao mundo, isto é, a potência nele capaz de gerar, ou de criar, ou de efetuar um gesto. A resposta inicial dada pela indução psicológica a esse impasse metafísico seria sua concepção de esquema corporal. No entanto, o que lhe faltaria é a percepção de que essa coordenação, tal como proposta, é artificial, visto que ela seria, na verdade, uma interpretação provável do fenômeno, porque “já que não é descoberta mas inventada, ela nunca é dada com o fato”¹⁵¹. Portanto a psicologia, para abarcar a origem de seu fenômeno, precisaria recusar os moldes das explicações dos prejuízos clássicos, porque seu objeto “é de tal natureza que não poderia ser determinado por relações de função a variável”¹⁵².

Por seguir os modelos antiquados do pensamento de sobrevoo, a psicologia obtém como resultado a falta de uma visão abrangente, de uma visão do todo do fenômeno. Ela não consegue captar o problema existencial do corpo, visto que ela não capta a existência do espaço corporal e do movimento abstrato incoativamente. Ela parte de uma organização corporal e de um campo do movimento criados pela coordenação dos sentidos em uma representação, a qual denominou de esquema ou imagem corporal. Desse modo a transformação¹⁵³ do corpo em objeto científico, isto é, sua representação científica, despreza, por exemplo, a ambiguidade das sensações duplas¹⁵⁴ do corpo, transformando-o em um objeto qualquer. Estabelecer-se-ia, desse modo, a dualidade cartesiana e o corpo máquina, perdendo

150“ A indução [positivista] só chega aos seus fins se não se limita a notar presenças, ausências e variações concomitantes, e se concebe e compreende os fatos sob idéias que não estão contidas neles. Não podemos escolher entre uma descrição da doença que nos daria seu sentido e uma explicação que nos daria sua causa, e não há explicação sem compreensão” (*Ibidem*).

151MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 165.

152*Ibidem*.

153GILES, T, R. *Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 1979.

154“ Considero meu corpo como um objeto-sujeito, capaz de <<ver>> e de <<sofrer>>, mas essas representações confusas faziam parte de curiosidades psicológicas, eram amostrar de um pensamento <<mágico>> cujas leis são estudadas pela psicologia e pela sociologia que as fazem entrar, a título de objeto da ciência, no sistema do mundo verdadeiro. A incompletude de meu corpo, sua apresentação marginal, sua ambiguidade como corpo tocante e corpo tocado não podiam, pois, ser traços da estrutura própria do corpo, elas não afetavam sua idéia, tornavam-se os <<caracteres>> distintivos dos conteúdos de consciência que compõem nossa representação do corpo; esses conteúdos são constantes, efetivos e bizarramente geminados em <<sensações duplas>>, mas isso significa que a representação do corpo é uma representação como uma outra qualquer e, correlativamente, o corpo é um objeto como os outros” (*Ibid*, p. 219).

do horizonte a organização da experiência espacial. A psicologia ignora exatamente o resultado dessa experiência do corpo, pois a experiência que determina a imagem corporal é aquela que romperia com a representação científica. Dessa forma a psicologia, calcada nos prejuízos clássicos, não conseguiria perceber que um determinado sentido, por exemplo, o tato, propiciaria toda organização necessária ao corpo a partir de sua existência, ou seja, o seu florescimento surgiria a partir de um fundo que, com ele, organizaria toda e qualquer experiência possível do movimento. E que, portanto, não seria o tato propriamente dito ou sua coordenação com os demais sentidos que nos daria nosso espaço virtual e o possível estabelecimento do movimento abstrato, pois ele, como os demais, surgiria e seria apreendido por um único fundo, isto é, por essa capacidade de projeção ao mundo. O que esse fenômeno psicológico evidenciaria então? Que o tato, considerado de maneira isolada para depois ser unido a outros elementos isolados, não conseguiria fornecer a experiência completa do nosso espaço objetivo, porque ele isolado não estabelece o fundo do movimento. Não adiantaria, assim, partir de uma coordenação pré-existente dos dados dos sentidos como causa ou base para a formação do espaço do movimento, ou seja, não adiantaria propor uma subjetividade transcendente que organizasse as experiências *a priori*, porque em ambos os casos, necessitar-se-ia, ainda, de uma coordenação prévia e anterior a ambos, que os organizassem e que possibilitassem sua existência. Desse modo, ao focarmos no movimento do corpo como fonte originária, nos depararíamos com certa variabilidade produtiva que escaparia ao pensamento de sobrevoos. Essa variabilidade denotaria a existência de um fundo cinestésico comum ao corpo, em que se refletiria sua capacidade lábil, revelando a sua potência de seguir um certo arranjo ou uma certa lei de funcionamento que sustenta todo e qualquer gesto proferido ou a ser proferido.

A psicologia até tentaria explicar essa mesma sustentação, no entanto, contaminada pela concepção dos prejuízos clássicos, ela o faria pelo esquema da “educação dos sentidos”. Nesse esquema, a visão seria o carro chefe da coordenação do fundo do movimento. Em sua falta, o corpo objetivo recorreria ao tato. Entretanto, as falhas de sua concepção surgem ao tentar explicar o comportamento dos doentes. O membro-fantasma, por exemplo, evidenciaria a necessidade da inversão da sucessão dos sentidos e de se instituir o tato no cume¹⁵⁵. Ele

155“Na verdade, no próprio comportamento dos doentes, muitos fatos levam a pressentir uma alteração primária da experiência tátil. Por exemplo, um paciente sabe bater à porta, mas não sabe fazê-lo se a porta está escondida ou mesmo se ela não está ao alcance de um toque. Neste último caso, o doente não pode executar no vazio o gesto de bater ou de abrir, *mesmo se está com os olhos abertos*. Como pôr em causa aqui as carências visuais, quando o doente dispõe de uma percepção visual da meta que ordinariamente é suficiente para orientar bem ou mal seus movimentos? Não pusemos em evidência um distúrbio primário do tocar?”

demonstra que o universo motor não seria composto de objetos passíveis de serem vistos, mas sim de objetos passíveis de serem tocados. Dessa forma seria da falência do tato virtual que o corpo buscaria a visão. Ao se calcar no método indutivo proposto pelo pensamento de sobrevoos, a psicologia se equivocaria, assim, ao negar a “suposta” supremacia do tato. E, para Merleau-Ponty, o passo seguinte rumo a implosão dessa concepção estaria nas suas tentativas de arrumar seu erro, o qual lhe deixaria ainda mais doente, visto que a psicologia visou adaptar sua teoria a hipóteses auxiliares não comprovadas¹⁵⁶, traindo seu próprio método, pois forçou e negligenciou as fundamentações de suas explicações. Desse modo é do descompasso entre a fragilidade de seu método e a riqueza da natureza do seu objeto - o comportamento – que nascem o seu fracasso. No final, a psicologia até chegaria a perceber que o comportamento é seu fenômeno central, mas, ao estudá-lo, não captaria sua riqueza, seu desdobramento e o perderia com suas infundáveis interpretações não fundamentadas. A sua inaptidão demonstra como é frágil a tentativa do isolamento do comportamento em variáveis para investigação, pois geraria a incapacidade de um veredicto sobre suas próprias explicações. Seu fracasso ocorreria, assim, pela inaptidão do método para com a natureza do seu objeto, pois seu objeto estaria além dos limites de seu método. O que escaparia à psicologia¹⁵⁷ seria, então, a percepção do movimento, a transcendência sinérgica do corpo, que lhe imporá uma aderência carnal do senciante ao sentido e vice-versa.

Mas, se adotássemos por um tempo o modelo psicológico como possível, e fosse imprescindível o visual no tátil, teríamos de supor, então, a existência de uma diferença entre o doente e o normal, pois o último teria a vinculação (tátil/visual) que o primeiro não. Com a doença haveria, portanto, a modificação da organização interna da experiência do sujeito, pois sem a vinculação da visão ao tato, ele teria, como consequência, uma experiência íntima muito distinta. Essa explicação nos levaria, no final das contas, a um problema de identificação. Pois como conseguiríamos, desse modo, dizer o que consistiria essa nova experiência do doente, visto que as propostas científicas sempre se referem inteiramente à

(MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 167).

156 “no plano estritamente indutivo, essa interpretação, que põe em causa o tocar, permanece facultativa e pode-se sempre, com Goldstein, preferir outra: para bater, o doente precisa de uma alvo ao alcance do tocar, justamente porque a visão, deficiente nele, não basta para dar um fundo sólido ao movimento. Portanto, não há um fato que possa atestar, de maneira decisiva, que a experiência tátil dos doentes é ou não idêntica àquela dos normais, e a concepção de Goldstein, assim com a teoria física, sempre pode ser adaptada aos fatos por meio de alguma hipótese auxiliar. Nenhuma interpretação rigorosamente exclusiva é possível nem em psicologia nem em física” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 167-8).

157 TAVARES, H. C. da S. “Merleau-Ponty: a última filosofia”. Síntese, Belo Horizonte, v. 13, n. 33, p. 61-72, 1985.

vinculação das sensações com a visão? Haveria, assim, dentro desse modelo, a inquebrantável perda da experiência¹⁵⁸, porque a psicologia transformaria em *nonsense* tudo que se passa no doente, devido a sua incapacidade de definir o que ele é. Portanto ela não perceberia que o seu fenômeno central é o ato de comportar-se e a experiência visual, tal como a experiência tátil, são expressões desse ato e não suas causas. O comportamento, longe do que a psicologia imagina, seria esse ato de projeção do corpo ao e no mundo. As explicações indutivas e causais fragmentariam o objeto e, com isso, perderiam a essência do ato perceptivo, não conseguindo perceber esse movimento. O problema da psicologia residiria, no diagnóstico de Merleau-Ponty, em seu método que condiciona sua visão. Ela precisaria buscar novas formas de ação que consigam *surpreender seu objeto em estado nascente*, ou seja, de buscar o *ser total do sujeito* ou o seu *distúrbio fundamental*¹⁵⁹.

2.2 – Intencionalidade do corpo.

Portanto, para Merleau-Ponty, o único remédio possível à doença do método do pensamento de sobrevoos é uma nova forma de encarar os fenômenos do corpo. Teria que considerá-lo de maneira integral. Deve se pautar em *razões* ou em *motivos* e evitar transformá-los em *causas* possíveis. Desse modo haveria a necessidade de conceber o “sujeito humano como uma consciência indecomponível e presente inteira em cada uma de suas manifestações”¹⁶⁰. O pecado das explicações dos prejuízos clássicos se manifestaria de dois lados: a primeira manifestação seria a psicologia intelectualista que formula algo anterior ao objeto, conceberia a origem dos conceitos em uma entidade formuladora de conceitos. Ela, assim, não vislumbrariam a capacidade do corpo de criar seus objetos, sentidos, símbolos, isto é, negligenciaria toda a capacidade projetiva, porque a submete a um conceito anteriormente criado, decompondo-a. Ela creditaria, assim, à consciência um poder que ela não possui, e, na

158“Na cegueira psíquica, as experiências mediadas pelo tocar nada têm em comum com aquelas que são mediadas pelo tocar no sujeito normal, e nem umas nem outras merecem ser chamadas de dados “táteis”” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 169).

159“Se o comportamento é uma forma em que os “conteúdos visuais” e os “conteúdos táteis”, a sensibilidade e a motricidade só figuram a título de momentos inseparáveis, ele permanece inacessível ao pensamento causal, ele só é apreensível por um outro tipo de pensamento – aquele que surpreende seu objeto no estado nascente, tal como ele aparece àquele que o vive, com a atmosfera de sentido na qual ele está então envolvido, e que busca introduzir-se nessa atmosfera para reencontrar, atrás dos fatos e dos sintomas dispersos, o ser total do sujeito, se se trata de um normal, o distúrbio fundamental, se se trata de um doente” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 170-1).

160MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 171.

verdade, “não se pode dizer que a consciência *tem* esse poder; ela *é* esse próprio poder”¹⁶¹, pois ela seria, de fato, uma das suas manifestações¹⁶². Não há consciência sem objeto. Ambos se colocam e se formam em conjunto. Na medida em que o objeto incoativo surge, surge também a consciência, em um processo de imbricamento total. Compreenderíamos, então, que a origem do florescimento de ambos estaria na intencionalidade do corpo ou na sua expressão, pois seria ela, e mais ninguém, que visaria ao mundo. A segunda manifestação seria a psicologia empirista que dilacera o corpo ao transformá-lo em um objeto qualquer, rejeitando, dessa forma, a única capacidade humana propriamente dita¹⁶³, a saber, a expressão. Seria por ela¹⁶⁴ que o corpo próprio se modifica, ou seja, transcende seus processos fisiológicos, pois a expressão não está na fisiologia apesar de coincidirem no mesmo espaço. Merleau-Ponty, ao criticar o método científico empirista e explorá-lo ao seu limite, se depara não só com a incompreensão da doença, que o escapa, mas também com a incompreensão do próprio adoecimento do corpo como um todo, pois observamos que nessas explicações psicológicas ele seria tratado como objeto epistêmico e não intencional. Ambos, adoecimento e corpo, são considerados como coisa¹⁶⁵, como um *em-si*. A sua ação, transformação, modificação e criação, nesse corte radical, ficariam recalçadas. Dessa forma o corpo, como último suspiro, pregaria peças, pois ele consegue escapar dessas explicações tal como crianças que brincam entre si em um eterno pique-esconde. Assim, ao analisar as doenças, a ciência empírica tenderia a generalizar todas as suas explicações em causas fisiológicas, pois, por exemplo, ela se pautaria naqueles movimentos concretos que não se perderam em uma dada lesão. Ela explicaria, portanto, que eles seriam de fato reflexos condicionados em si, ou seja, são movimentos independentes do estado de consciência atual do corpo. Perante essa explicação, percebemos que a psicologia opera dentro da visão equivocada dos prejuízos clássicos, pois se

161 *Ibid*, p. 172.

162 “A partir do momento em que há consciência, e para que haja consciência, é preciso que exista um algo do qual ela seja consciência, um objeto intencional, e ela só pode dirigir-se a este objeto enquanto se “irrealiza” e se lança nele, enquanto está inteira nesta referência a... algo, enquanto é um puro ato de significação. Se um ser é consciência, é preciso que ele seja apenas um tecido de intenções” (*Ibidem*).

163 “Se ele deixa de se definir pelo ato de significar, ele volta a cair na condição de coisa, a coisa sendo justamente aquilo que não conhece, aquilo que repousa em uma ignorância absoluta de si e do mundo, aquilo que, por conseguinte, não é um “si” verdadeiro, quer dizer, um “para si”, e só tem a individuação espaço-temporal, a existência em si” (*Ibidem*).

164 MANTOVANI, H. J. “Introdução à noção de espaço em Merleau-Ponty”. *Ideação: revista de filosofia*. Feira De Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, n.16, p. 87-110, 2006.

165 “Portanto, a consciência não comportará o mais e o menos. Se o doente não existe mais como consciência, é preciso que ele exista como coisa. Ou o movimento é movimento para si, e agora o “estímulo” não é sua causa mas seu objeto intencional, ou então ele se fragmenta e se dispersa na existência em si, torna-se um processo objetivo no corpo, cujas fases se sucedem mas não se conhecem” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 172-3).

ela admite uma tal independência do movimento dentro do próprio corpo, ela obteria como resultado inalienável a supressão de um dos lados da divisão cartesiana mente/corpo, reduzindo o corpo a um objeto oco, visto que

“se se admite uma única vez que ele [corpo vivo] seja sede de processos em terceira pessoa, no comportamento não se pode mais reservar nada a consciência. Os gestos, assim como os movimentos, já que empregam os mesmo órgãos-objeto, os mesmos nervos-objetos, devem ser desdobrados no plano dos processos sem interior e inseridos no tecido sem lacunas das “condições fisiológicas””¹⁶⁶.

Para Merleau-Ponty, portanto, a psicologia, ao relegar suas respostas tanto a essa vertente empirista quanto à vertente intelectualista, se depararia com um beco-sem-saída, porque, se de um lado, “é impossível limitar a explicação fisiológica”, “por outro lado, também é impossível limitar a consciência”¹⁶⁷. Não podemos conceber ações sem a participação do corpo como um todo, tanto em sua potência fisiológica quanto em sua potência intencional. Há em todo o movimento fisiológico uma intenção que o transcende, mas que, ao mesmo tempo, não o abandona¹⁶⁸. Desse modo percebemos que a ciência, e a psicologia mais detidamente, não conseguem superar a dicotomia clássica, pois calcam suas considerações, no modelo reflexivo do pensamento de sobrevoo. Portanto suas respostas aos fenômenos do corpo ora pendem à matéria, ora pendem ao espírito, tal qual um pêndulo que oscila eternamente¹⁶⁹. Nessa forma absoluta de tratar os termos e de formalizar seu objeto, há, na psicologia, a impossibilidade de captar as sutilezas expressivas do corpo fenomênico. Ela perseguiria, com a dicotomia clássica, uma determinada resposta que não percebe a distinção entre os movimentos concretos e abstratos, distinção essa que denotaria as próprias dimensões do comportamento¹⁷⁰. Portanto se encararmos as patologias de frente e com elas realizarmos

¹⁶⁶*Ibid*, p. 174.

¹⁶⁷*Ibidem*.

¹⁶⁸“Pois se são possíveis movimentos “abstratos”, nos quais existe consciência do ponto de partida e consciência no ponto de chegada, é preciso que em cada momento de nossa vida saibamos onde está nosso corpo sem precisar procurá-lo como procuramos um objeto removido durante nossa ausência, é preciso portanto que até mesmo os movimentos “automáticos” se anunciem à consciência, quer dizer, que nunca existam movimentos em si em nosso corpo. E, se todo espaço objetivo só existe para a consciência intelectual, devemos encontrar a atitude categorial até no movimento de pegar” (*Ibid*, p. 174).

¹⁶⁹“Assim como a causalidade fisiológica, a tomada de consciência não pode começar em parte alguma. É preciso ou renunciar à explicação fisiológica, ou admitir que ela é total – ou negar a consciência ou admitir que ela é total; não se pode referir certos movimentos à mecânica corporal e outras à consciência, o corpo e a consciência não se limitam um ao outro, eles só podem ser paralelos. Toda explicação fisiológica se generaliza em fisiologia mecanicista, toda tomada de consciência em psicologia intelectualista, e a fisiologia mecanicista ou a psicologia intelectualista nivelam o comportamento e apagam a distinção entre o movimento abstrato e o movimento concreto, entre *Zeigen* e o *Greifen*” (*Ibid*, p. 174-5).

¹⁷⁰“Ela só poderá ser mantida se *para o corpo existirem várias maneiras de ser corpo, para a consciência*

uma suspensão da atitude natural, perceberíamos o desmoronamento das explicações dicotômicas dos prejuízos clássicos¹⁷¹.

Vemos de um lado do pêndulo uma explicação intelectualista que poria as funções simbólicas e de representação como o último termo e os destacaria das coisas. Esse último termo talvez não signifique, realmente, a busca do estabelecimento de uma consciência simbólica que funda uma *comunidade no ser*, mas de fato ela não conseguiria livrar-se da ambição de, em última análise, fundar uma *comunidade de sentido*, o qual se tornaria *a priori* e fundante. Portanto o intelectualismo, ao abstrair os valores dos objetos independentes da variedade dos fenômenos, incumbe a ele mesmo essa tarefa de determinar as possibilidades de manifestação. Para Merleau-Ponty haveria pelo intelectualismo uma fuga para um mundo descolado do mundo. A percepção revelaria que não há necessidade de se conceber essa espécie de pensamento errante por detrás de todo o fenômeno e que, por sinal, essa forma de se conceber a existência poderia nos levar a contradições insuperáveis tal como o exemplo do caso do louco::

“O louco, *por detrás* de seus delírios, de suas obsessões e de suas mentiras, *sabe que* delira, que se obceca a si mesmo, que mente e, finalmente, ele não é louco, *pensa sê-lo*. Portanto, tudo está bem, e a loucura é apenas má vontade. A análise do sentido da doença reconduz as afasias, as apraxias e as agnosias à unidade, e talvez não tenha nem mesmo meio de distingui-las da esquizofrenia”¹⁷².

O exemplo da patologia tem o intuito de mostrar essa impossibilidade de se validar o fenômeno oriundo de um pensamento alheio à existência de sua própria vivência. Se há a separação, o problema conseguinte seria a impossibilidade de se conseguir estabelecer os elos de ligação ou comunicação, caindo no equívoco da resposta fantasiosa da glândula pineal, por exemplo. Portanto a psicologia seguiria o intelectualismo na separação conceito/fenômeno,

várias maneiras de ser consciência. Na medida em que o corpo é definido pela existência em si, ele funciona uniformemente como um mecanismo; na medida em que a alma é definida pela pura existência para si, ela só conhece objetos desdobrados diante de si. A distinção entre o movimento abstrato e o movimento concreto não se confunde portanto com a distinção entre o corpo e a consciência, ela não pertence à mesma dimensão reflexiva, ela só tem lugar na dimensão do comportamento” (*Ibid*, p. 175).

171“Os fenômenos patológicos fazem variar sob nossos olhos algo que não é a pura consciência de objeto. Desmoronamento da consciência e liberação do automatismo, este diagnóstico da psicologia intelectualista, assim como aquele de uma psicologia empirista dos conteúdos, deixaria escapar o distúrbio fundamental” (*Ibid*, p. 175).

172*Ibid*, p. 176.

mas para validá-lo, ela o abandonaria, acolhendo, assim, o empirismo¹⁷³ e refugiando-se no outro lado do pêndulo.

Agora do outro lado, o cientista acredita que conseguiria estabelecer as ligações entre os distúrbios e as áreas do corpo¹⁷⁴. Mesmo na ocasião em que uma explicação mais abrangente fosse necessária, como as que englobem estruturas mais amplas e gerais como a função simbólica, o cientista se agarraria à visão do todo como a soma das partes. Entenderia que a afetação da função simbólica ocorreria em regiões específicas do corpo e, até certo ponto, distintas entre si, elas foram danificadas e, por isso, haveria o distúrbio¹⁷⁵. Dessa forma o objetivo do cientista se torna unir o particular ao geral (o conceito), compreendendo o último como um aglomerado do primeiro. Portanto, para fazer frente a esse movimento pendular da ciência, Merleau-Ponty propõe o que denominou de *fenomenologia genética*¹⁷⁶, ou seja, a concepção em que geral e particular estão intimamente interligados no sentido e que não existe diferença essencial entre ambos, pois se encontraria o geral no particular e o particular no geral. Ele compreende que:

“Nosso problema então se precisa. Trata-se para nós de conceber, entre os conteúdos linguísticos, perceptivo, motor e a forma que eles recebem ou a função simbólica que os anima, uma relação que não seja nem a redução da forma ao conteúdo, nem a subsunção do conteúdo a uma forma autônoma. É preciso que compreendamos ao mesmo tempo como a doença de Schn. extravasa por todos os lados os conteúdos particulares de sua experiência – visuais, táteis, motores – e como todavia ela só acomete a função simbólica através dos materiais privilegiados da visão”¹⁷⁷.

173“Compreende-se então que os médicos e os psicólogos declinem o convite do intelectualismo e retornem, na falta de algo melhor, às tentativas de explicação causal que pelo menos têm a vantagem de levar em conta aquilo que há de particular na doença, e em cada doença, e que através disso, nos dão pelo menos a ilusão de um saber efetivo” (*Ibid*, p. 176-7).

174“ A patologia moderna mostra que não existe distúrbios rigorosamente eletivo, mas mostra também que cada distúrbio é matizado de acordo com a região do comportamento que ele principalmente acomete. Mesmo se toda afasia, observada bem de perto, comporta distúrbios gnósticos e práxicos, toda apraxia comporta distúrbios da linguagem e da percepção, toda agnosia comporta distúrbios da linguagem e da ação, resta que aqui o centro dos distúrbios está na zona da linguagem, ali na zona da percepção e alhures na zona da ação” (*Ibid*, p. 177).

175“Quando em todos os casos se põe em causa a função simbólica, caracteriza-se bem a estrutura comum aos diferentes distúrbios, mas essa estrutura não deve ser destacada dos materiais em que a cada vez ela se realiza, senão eletivamente, pelo menos principalmente” (*Ibidem*).

176“Enquanto não se tiver encontrado o meio de unir a origem com a essência ou com o sentido dos distúrbios, enquanto não se tiver definido uma *essência concreta*, uma *estrutura* da doença que exprima ao mesmo tempo sua generalidade e sua particularidade, enquanto a fenomenologia não se tiver tornado fenomenologia genética, os retornos ofensivos do pensamento causal e do naturalismo permanecerão justificados” (*Ibidem*).

177*Ibid*, p. 177-8.

Dentro dessa compreensão proposta por Merleau-Ponty, se altera o alvo, a saber, o sentido. Buscar-se-ia ele incoativamente no fenômeno. Perceberíamos que ele recobre o corpo não só para estabelecer novos significados, os quais o corpo fenomênico já os tem de forma prematura, mas também para contemplarmos sua existência que se dá na forma expressiva¹⁷⁸. Portanto a genealogia desse sentido incoativo escaparia às concepções tanto dos prejuízos clássicos, quanto da ciência calcada neles. O sentido não se poria através de uma razão transcendente ou de uma objetividade imanente. O corpo fundaria tanto uma quanto outra¹⁷⁹, pois ele se relaciona e se comunica de forma anti-predicativa com o mundo devido a sua própria natureza que o mantém em constante ligação com o ser¹⁸⁰.

2.3 – Experiência do sentido.

A experiência¹⁸¹ do corpo próprio se daria, então, através do movimento de expressão, o que torna patente sua capacidade de trazer em si um sentido. Seria através da experiência do sentido que chegaríamos ao sensível. Haveria uma comunhão de sentidos do corpo com os demais objetos. De certo modo o corpo se expressa e o sensível também o faz, formando, assim, a comunhão corpo/mundo que se daria pelo reconhecimento mútuo de que são seres criativos. Formar-se-ia, portanto, um sistema de experiências expressivas primordiais, como as espaciais e temporais. Dessa forma o valor expressivo inicial nasceria dessa imbricação, unidade corpo/objeto, segundo a qual habitaríamos o mundo inicialmente pelo sentir e não pelo pensar. Seria, então, pelo sentir que nos depararíamos com o sujeito perceptivo e chegaríamos ao saber originário. O pensamento desconheceria sua origem por desconsiderar o

178 Logo, na doença, percebe-se que o corpo próprio perde tanto o espaço mental quanto o prático e as palavras mostram essa deterioração.

179 “O sujeito kantiano põe o mundo, mas, para poder afirmar uma verdade, o sujeito efetivo precisa primeiramente ter um mundo ou ser no mundo, quer dizer, manter em torno de si um sistemas de significações cujas correspondências, relações e participações não precisem ser explicitadas para ser utilizadas” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 181-2).

180 “Se o sujeito normal compreende imediatamente que a relação do olho à visão é a mesma que a relação do ouvido à audição, é porque o olho e o ouvido lhe são imediatamente dados como meios de acesso a um mesmo *mundo*, é porque ele tem a evidência antipredicativa de um mundo único, de modo que a equivalência entre os “órgãos dos sentidos” e sua analogia se lê nas coisas e pode ser vivida antes de ser concebida” (*Ibid*, p. 181).

181 MANTOVANI, H. J. “Introdução à noção de espaço em Merleau-Ponty”. Ideação: revista de filosofia. Feira De Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, n.16, p. 87-110, 2006.

sujeito da percepção, visto que ele trata a percepção como uma das suas consequências. As unidades¹⁸² espacial e temporal seriam o solo das associações dos dados do sentido, não como categorias sintéticas *a priori*, mas sim como uma *Gestalt*. Essa nova visão do esquema corporal, calcada em formações de sentido tal qual uma *Gestalt*, seria o reflexo do engajamento do corpo nas tarefas, finalidades e relações com o mundo. Portanto ele seria o terceiro termo entre a figura e o fundo, seria a imagem do imbricamento do espaço externo e do interno. Seria este o modo como o espaço do corpo dá sentido aos objetos, pois eles requerem nossas orientações. Com isso a constituição do espaço prescinde a do corpo, pois é por meio do espaço corporal que o espaço objetivo se estabelece. Dessa forma seria o primeiro que doaria sentido ao último. Seria na forma como o corpo se organiza que nasceria ao espaço seu sentido. O espaço objetivo é orientado (inteligível), logo o sentido se encontraria no espaço homogêneo. Desse modo o espaço objetivo surge do espaço corporal. Por sua capacidade de doar sentido, o espaço corporal se estabeleceria como espaço universal, pois a zona corpórea se encontra em sua origem. Seria dessa origem que se desdobram os horizontes que originam os objetos para a consciência. Seria do fundo do espaço corpóreo, através do movimento, que surgiriam as figuras dos objetos. Portanto o espaço corporal se dá pela intenção do movimento e não pela intelecção.

O pensamento seria, assim, um movimento do corpo próprio, viria de onde a significação já brotou e se ofereceu às análises da razão. Desse modo, para que todo esse processo reflexivo obtivesse êxito, tornar-se-ia necessário que alguns movimentos corpóreos distintos permitissem que ele pudesse emergir. Como já dissemos, o sentido incoativo floresce do corpo fenomênico à medida que ele se movimenta pelo mundo, isto é, à medida que ele experimenta o mundo. Seria esse o modo que o corpo vivenciaria, das mais variadas formas possíveis, o mundo. Isso permitiria um acúmulo de experiências as quais iriam constituindo toda a virtualidade. O virtual, esse mundo de possibilidades que delimita não só os objetos, mas também os movimentos, os gestos, etc., à medida que vai inflando, amplia o fundo no qual esse mesmo corpo irá apoiar suas expressões. Assim, para existir, o pensamento necessita da sedimentação do mundo virtual, das sínteses anteriores, da retomada das experiências para poder se constituir como um catalizador do conhecimento. A consciência, que precisaria também da retomada e da atualização das experiências, adviria a par do estabelecimento dos objetos. Seria a partir dessa evocação que ela se efetuariaria em um maior

182 GILES, T. R. *Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 1979.

ou menor grau ou qualidade. Merleau-Ponty volta-se novamente à experiência da doença, mas dessa vez com o intuito de lançar luz sobre a formação do pensamento e da consciência.

Mais uma vez, na sua nova análise, ele se diferencia da proposta dos prejuízos clássicos, pois eles se pautaram na distinção sensação/significado e, com isso, criaram a representação corporal como resultado, já explicitado anteriormente. O autor, por sua vez, inicia sua proposta partindo do ponto cego do pensamento de sobrevoo, porque, para ele, se o pensamento de sobrevoo tivesse se pautado somente na própria existência do corpo, perceberia que é por ela que se estabelecerá o condicionamento sensação/significado. Seria por essa via, portanto, que surgiria a possibilidade da evocação do virtual¹⁸³. Dessa forma a chave dos distúrbios estaria na afetação da execução do ato de evocar, restando ao doente a consciência e/ou o pensamento como vias de contato com o mundo. Se nos ativermos ao normal, mais detidamente ao seu processo de evocação intacto, perceberíamos que sua relação com objetos se daria pela percepção, enquanto que no doente, com a afetação do corpo e a consequente perda de uma parte de sua intencionalidade constitutiva, dar-se-ia pela interpretação, ou seja, ele buscaria religar por outras vias suas relações perdidas com o mundo. Na doença, portanto, há a transformação de uma parte da fisionomia do mundo, visto que o doente se intelectualiza para fazer frente à desunião dos elementos que acabaram ficando esparsos sem o distinto movimento. Como só lhe resta a razão, só lhe resta relacionar-se com o mundo por esse *modus operandi*.

2.4 - O movimento.

Desse modo percebemos que a constituição de nosso *habitat* no mundo, dado pelo sentido, seria não pela razão que dilacera o corpo e o próprio mundo à sua volta, mas pelo movimento. Portanto ele se estabelece como elemento primordial. Merleau-Ponty passa, então, a observá-lo mais detidamente e percebe sua especificidade, a saber: o movimento nos coloca em comunhão com o outro. Primeiramente perceberíamos que o movimento estaria ligado à relação com o outro, forçando, assim, a percepção do outro e é nesse ato natural e

183“ A consciência desenvolve livremente os dados visuais para além de seu sentido próprio, ela se serve deles para exprimir seus atos de espontaneidade (...) dessa forma não se pode dizer que o homem vê porque é Espírito, nem tampouco, que é Espírito porque vê: ver com um homem vê e ser Espírito são sinônimos” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 191).

forçado que floresceria o sentido comum. Segundo, por essa comunhão sempre habitar o mundo, seria através dela que floresceria o sentido incoativo, pois em sua efetivação como comunicação que se supõe que “a mesma retomada do exterior no interior e do interior pelo exterior”¹⁸⁴. O doente perderia, assim, a dimensão da experiência da comunicação, desse conjunto melódico do sentido, e, ao perdê-lo, ele não conseguiria mais dar unidade nem à sua história¹⁸⁵ e nem executar a reversibilidade¹⁸⁶ dos seus atos, pois, em ambos os casos, ele os fragmenta, perdendo de seu horizonte a possibilidade de evocação e, conseqüentemente, a possibilidade da retomada do outro na comunicação. Ao perder o movimento e o sentido, o doente iniciaria sempre qualquer um de seus atos pelos processos de interpretação e análise. Não haveria em seu horizonte a experiência, pois ele a converteria em pensamento tanto a fala quanto o outro. Transformaria-os em objetos a serem analisados. Portanto a perda característica da doença nos revela que o campo virtual se estabeleceria pelo movimento e não pela razão. O movimento constitutivo da percepção seria, portanto, a experiência retomada do campo virtual, esse “poder de desdobrar um passado para caminhar para um futuro”¹⁸⁷.

A consciência, que em toda e qualquer apreensão conservaria virtualmente suas sínteses anteriores, revelaria, por sua perda também, que não é a inteligência propriamente dita que ficaria afetada no doente, mas sua base existencial. O doente não conseguiria retomar o passado, não conseguiria desdobrar um futuro, portanto ele não conseguiria sustentar seu campo virtual. Merleau-Ponty mostraria, assim, que o doente se tornaria incapaz de representar, mas este representar é distinto da forma como os prejuízos clássicos o entendem, pois representar aqui seria a retomada do passado de forma imaginária. O doente perderia, portanto, sua imaginação, porque ele não conseguiria mais manter a ficção como tal, ele a transformaria em realidade, pois ele estaria preso em um presente petrificado e concreto. Ao perder o movimento imaginário, o doente perde a liberdade de percorrer, através das

184 *Ibid*, p. 186.

185 “Portanto, no sujeito normal há uma essência da história que se destaca à medida que a narrativa avança, sem nenhuma análise expressa, e que em seguida guia a reprodução da narrativa. A história é para ele um certo acontecimento humano, reconhecível por seu estilo, e aqui o sujeito “compreende” porque tem o poder de viver, para além de sua experiência imediata, os acontecimentos indicados pela narrativa” (*Ibidem*).

186 A perda da unidade corporal reflete-se no corpo também pela incapacidade da reversibilidade dos atos. Segundo TAVARES, H. C. da S. (“Merleau-Ponty: a última filosofia”. Síntese, Belo Horizonte, v. 13, n. 33, p. 61-72, 1985), a questão da reversibilidade é o simulacro da intersubjetividade, pois duas mãos do mesmo corpo tocando os objetos, apesar de cada mão possuir sua experiência tátil, há a unidade do espaço corporal que unifica e transformam as duas mãos num único órgão, tal como os olhos. Só que essa relação é de reversibilidade, quando são *para-si*, transforma os demais em *em-si* e vice-versa. Como há a unidade fenomênica do movimento, os olhos ao ver transformam as mãos em objeto, as mãos ao tocar transformam os olhos em objeto.

187 MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.188.

evocações, sua história, perde sua capacidade de se dirigir a uma parte do mundo. Seria esse o vetor móvel que faz existir os objetos para nós antes de qualquer percepção ou conhecimento, como polo de atração. Merleau-Ponty o denomina como arco intencional que organiza e sustenta todas as experiências virtuais à consciência:

“Então digamos antes, tomando de empréstimo este termo a outros trabalhos, que a vida da consciência – vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva – é sustentada por um “arco intencional” que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. É ele que se “distende” na doença”¹⁸⁸.

Dessa forma a doença afetaria a consciência como um todo, pois o corpo passa a perceber o mundo de outra forma. A implicação da doença na percepção seria a alteração da maneira de por os objetos e de se apossar deles, nascendo, assim, uma outra forma de captação de sentido, porque no adoecimento do corpo - não importando se a doença é física ou psíquica – a consciência fica acometida de qualquer forma.

A doença revela, dessa forma, o limite da representação segundo os prejuízos clássicos, pois ela descortina a relação existencial, ou seja, o meio que liga a consciência com os objetos¹⁸⁹. Perceberíamos de maneira fonética a intersubjetividade, o encontro com o outro, a comunicação que nos colocaria diante da experiência original. Seria ela que estabeleceria o modo como esses objetos se apresentam à consciência ou, em seu sentindo fundante, que põe à consciência o acesso a eles. Seria, portanto, no modo como o corpo conseguiria captar o outro a origem dessa relação. Vale lembrar que, como todo esse processo se pautaria nos movimentos, seria sem mediações da representação. Assim, antes de existir a consciência representativa, o objeto tem que existir necessariamente para o corpo. Por isso o mundo do corpo seria distinto e fundo do mundo do conhecimento. Seria devido ao seu caráter existencial que se revela sua essencialidade e que se impossibilitaria o transcender das categorias, pois se constataria que “não se deve dizer que nosso corpo está *no* espaço nem

¹⁸⁸*Ibid*, p. 190.

¹⁸⁹“No gesto da mão que se levanta em direção a um objeto está incluída uma referência ao objeto não enquanto objeto representado, mas enquanto esta coisa bem determinada em direção à qual nos projetamos, perto da qual estamos por antecipação, que nós frequentamos” (*Ibid*, p. 193).

tampouco está *no* tempo. Ele *habita* o espaço e o tempo”¹⁹⁰. A experiência original¹⁹¹ mostraria, então, que o corpo é sempre presente e imerso no tempo e no espaço. Cada percepção captaria um novo sentido do mundo, seria um movimento na espacialidade. Portanto a percepção seria uma via para o mundo, não pela via científica, mas pela via corpórea. No corpo, expressão e exploração se entrelaçam devido ao fato de ele ser o sujeito da percepção. O mundo percebido é um conjunto interligado de partes que formam com o sujeito encarnado uma unidade através da sensibilidade. O sentir passaria a ser uma forma de relacionamento e não uma forma de apreensão. Ele nunca desvelaria o mundo inteiro, porque sempre há novas formas de me relacionar, novas forma de sentir, novas formas de se habitar o tempo e o espaço. Não seria no conhecimento que capto o sentido das coisas, mas no sentir o mundo. Desse modo a temporalidade, nessa perspectiva, experimenta tanto o futuro quanto o passado de modo constitutivo do presente, visto que o primeiro como possibilidade e o segundo como realização de um campo virtual. Seria na presença inabalável do corpo que se revelaria, pela sua existência, o espaço e o tempo:

“Não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo; eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca. A amplitude dessa apreensão mede a amplitude de minha existência; mas, de qualquer maneira, ela nunca pode ser total; o espaço e o tempo que habito de todos os lados têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista. As sínteses do tempo assim como a do espaço são sempre para se recomeçar”¹⁹².

Seria pela experiência do movimento, isto é, por sua amplitude que se poria e se delimitaria o acesso às dimensões do real¹⁹³. A unidade¹⁹⁴ dos sentidos e a concepção do espaço surgem devido à motricidade espacial e ao esquema corporal¹⁹⁵ que se rearranjariam

190 *Ibid*, p. 193. E, “Toda mudança identificável chega à consciência já carregada com suas relações àquilo que a precedeu (...) a cada instante, as posturas e os movimentos precedentes fornecem um padrão de medida sempre pronto. Não se trata da “recordação” visual ou motora da posição da mão no ponto de partida”. (*Ibid*, p. 194).

191 MANTOVANI, H. J. “Introdução à noção de espaço em Merleau-Ponty”. Ideação: revista de filosofia. Feira De Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, n.16, p. 87-110, 2006.

192 MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 195.

193 “O espaço não é uma *intuição pura* dada numa representação *a priori* como fundamento da experiência dos fenômenos externo, mas sim, o espaço é contato primordial com o ser, dado pela sensação (...) dizer que a sensação faz o espaço, é dizer que através dela tocamos o ser, e para tocá-lo, é preciso que sejamos-no-ser. O corpo próprio, lembremos ainda uma vez, é a origem do espaço enquanto inauguração da experiência do ser” (MANTOVANI, H. J. “Introdução à noção de espaço em Merleau-Ponty”. Ideação: revista de filosofia. Feira De Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, n.16, p. 87-110, 2006, p. 100).

194 *Ibid*, p. 101.

195 GILES, T, R. *Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes,

em virtude de experiências. O corpo se movimenta para encontrar o mundo, seja ele objetivo, seja ele virtual. A síntese perceptiva faz-se, desse modo, no mundo e não em um sujeito pensante, pois o pensamento não possuiria o objeto e nem o contato com ele. O movimento de exploração perceptiva seria o que explicitaria a gêneses do sentido, visto que a percepção seria essa união do sentir com a evocação:

“A experiência motora de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento; ela nos fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto, uma “praktognosia” que deve ser reconhecida como original e talvez como originária. Meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por “representações”, sem subordinar-se a uma “função simbólica” ou “objetivante”¹⁹⁶.

Portanto não seriam as categorias do espaço e do tempo que fundariam o pensamento ou as possibilidades mínimas do conhecimento. Antes de podermos representá-los, necessitaríamos que possuir pelo corpo as experiências necessárias para fundá-los¹⁹⁷. Desse modo toda operação do sentido¹⁹⁸ dar-se-ia na ordem fenomenal, ou melhor, onde se encontra o esquema corporal. O espaço objetivo seria animado pelos fios intencionais. Nosso corpo é levado ao movimento não pelo pensamento, mas sim pelo corpo fenomenal que percebe os objetos como polos de ação.

As alternativas buscadas pela ciência de apreender o corpo por representações tendem, assim, ao fracasso, porque ele próprio, devido ao movimento, não se deixa representar inteiramente. A psicologia, através da sua proposta de imagem ou de esquema corporal, transformariam-no em uma abstração intelectual que visaria inteiramente “à aplicação e ao ajuste da definição objetiva do movimento aos seus próprios corpos”¹⁹⁹. O verdadeiro esquema corporal²⁰⁰, diferentemente do que o pensamento de sobrevoo concebe, seria a efetivação da intencionalidade originária na espacialidade e na temporalidade. Ele faz com

1979.

196MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 195.

197“Mesmo se, a seguir, o pensamento e a percepção do espaço se liberam da motricidade e do ser no espaço, para que possamos representar-nos o espaço é preciso primeiramente que tenhamos sido introduzidos nele por nosso corpo, e que nos tenha dado o primeiro modelo das transposições, das equivalências, das identificações que fazem do espaço um sistema objetivo e permitem à nossa experiência ser uma experiência de objetos, abrir-se a um “em si”” (*Ibid*, p. 197).

198GILES, T. R. *Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 1979.

199MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 196.

200MANTOVANI, H. J. “Introdução à noção de espaço em Merleau-Ponty”. Ideação: revista de filosofia. Feira De Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, n.16, p. 87-110, 2006.

que as partes sensíveis se comuniquem ou se expressem de forma dinâmica, formando sua unidade no corpo, espacial e temporalmente, como fenômenos de expressão. Seria, assim, pela ação que teríamos a experiência do espaço e do tempo de forma anti-predicativa, possibilitando o nascimento do entendimento. Desse modo a psicologia não enxergaria que a aparição de um dado esquema corporal dar-se-ia pela experiência no mundo, constituído por um sentido motor²⁰¹. Não podemos concebê-lo através de representações, visto que as relações dele com o mundo não são permeadas pelo pensamento. Portanto antes de podermos representar o espaço e o tempo, precisamos experienciar o espaço e o tempo. Todo o aprendizado seria derivado da situação e da comunidade de seu sentido incoativo advindos da existência. No final das contas seria o corpo quem apreenderia. É ele quem constrói com os objetos as potências de movimentos e de percepções. A partir dessa relação que o corpo se movimenta pelo mundo, podendo até anexar objetos para ampliar suas ações, como por exemplo:

“a porta do metrô, o caminho tornaram-se potências constringedoras e aparecem de um só golpe como praticáveis ou impraticáveis para meu corpo com seus anexos. A bengala do cego deixou de ser para ele um objeto, ela não mais é percebida por si mesma, sua extremidade transformou-se em zona sensível, ela aumenta a amplitude e o raio de ação do tocar, tornou-se o análogo de um olhar”²⁰².

Desse modo percebemos que o movimento tem a capacidade de transcender o corpo físico e essa seria a mágica do corpo fenomenal, isto é, sua ação gestual, pois constatamos que:

“Na exploração dos objetos, o comprimento da bengala não intervém expressamente e como meio-termo: o cego o conhece pela posição dos objetos, antes que a posição dos objetos por ele. A posição dos objetos está imediatamente dada pela amplitude do gesto que a alcança e no qual está compreendido, além da potência de extensão do braço, o raio de ação da bengala”²⁰³.

Portanto o corpo apreende o espaço não pela amplitude de sua massa física, mas sim pela amplitude do seu gesto, mesmo que nesse movimento específico estejam anexados novos

201“O espaço em que se move a imitação normal não é, por oposição ao espaço concreto, com suas localizações absolutas, um “espaço objetivo” ou um “espaço de representação” fundado em um ato de pensamento. Ele já está desenhado na estrutura de meu corpo, ele é seu correlativo inseparável” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 196-7).

202Ibid, p. 198.

203Ibid, p. 198-9.

instrumentos. Seria dessa amplitude que se constituiria todo o esquema corporal em que o corpo se apropriaria de si mesmo. Formaria-se um espaço de atuação fenomenológico que constituiria um “saber de familiaridade²⁰⁴ que não nos oferece uma posição no espaço objetivo²⁰⁵, pois, antes da própria concepção e criação do espaço objetivo²⁰⁶, se necessitaria encontrar a posição que o corpo ocupa no mundo.

A formação do espaço dar-se-ia, portanto, na relação corpo/mundo através do movimento de profundidade que nos remeteria à origem irrefletida da experiência, ou seja, a experiência perceptiva circunscreveria um campo de presença estruturado, formado através das experiências de espacialidade e temporalidade. Essa profundidade seria a esfera tempo-espacial da percepção no qual o corpo próprio nasceria (experiência pré-objetiva do movimento). Desse modo à medida que iríamos vivendo o espaço e o tempo ou à medida que vamos os habitando conseguimos consolidar nossas ações, isto é, construir hábitos, sedimentos de movimentos, gerando nossa familiaridade com os objetos. Entretanto, vale notar²⁰⁷ que o corpo difere dos demais objetos, pois ele está “comigo” e não se apresenta em perspectiva, visto que está sempre sob um ângulo único. O hábito seria instrumento e criação original dessa perspectiva, ou seja, o meio pelo qual acesso o mundo. O corpo seria sempre sentido. Sua ausência ou variação seria, dessa forma, inconcebível. Seria pelo meu corpo que nasceria o mundo e, por não ser objeto, ele nunca estaria completamente construído, sempre gerando novos hábitos. Por ser permanente, o corpo seria o fundo para a aparição dos objetos, ele seria um integrante do mundo. Sua permanência, que é absoluta para mim, seria, entretanto, relativa ao mundo. Esse engajamento refletiria minha percepção e a construção de novos hábitos.

Segundo essa compreensão da realidade, essa realidade habitada, pautada nas experiências do corpo próprio, compreender-se-ia sua fundação no elo entre o movimento e o mundo ao qual ele visa. Há um desdobramento constante da intenção à efetuação. É pelo

204Esta familiaridade vai de encontro a visão representativa da linguagem, da percepção e/ou do movimento.

Merleau-Ponty afirma que “frequentemente se coloca a questão como se a percepção de uma letra escrita no papel despertasse a representação da mesma letra que, por sua vez, despertaria a representação do movimento necessário para alcançá-la no teclado. Mas esta linguagem é mitológica. Quando percorro com os olhos o texto que me é proposto, não existe percepção que despertam representações, mas conjuntos compõem-se atualmente, dotados de uma fisionomia típica ou familiar. Quando sento diante de minha máquina, sob minhas mãos estende-se um espaço motor onde vou bater aquilo que li” (*Ibid*, p. 199-200).

205*Ibid*, p. 199.

206MANTOVANI, H. J. “Introdução à noção de espaço em Merleau-Ponty”. *Ideação: revista de filosofia*. Feira De Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, n.16, p. 87-110, 2006.

207GILES, T, R. *Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 1979.

primeiro que se coloca o espaço e, também, o tempo ao último²⁰⁸. Seria nessa passagem que residiria o gesto. Seu fundo seria a virtualidade estabelecida por movimentos anteriores aos quais ultrapassa, pois os coloca em um sentido novo. Sua fonte seria a inter-corporalidade²⁰⁹, pois todo movimento visa ao outro e o busca para, assim, constituir a si mesmo. Tal como não havia no espaço virtual lugar para a representação, aqui no gesto também não o há, pois se nos ativermos aos movimentos do músico, por exemplo, constataríamos que:

“Não há aqui lugar para uma “recordação” da localização das teclas e não é no espaço objetivo que o organismo toca. Na realidade, seus gestos, durante o ensaio, são gestos de consagração: eles estendem vetores afetivos, descobrem fontes emocionais, criam um espaço expressivo, assim como os gestos do augúrio delimitam o *templum*”²¹⁰.

Portanto é por essa abertura de liberdade da expressão, isto é, o gesto do corpo próprio que constataríamos que “o corpo é eminentemente um espaço expressivo”, mas ele não seria “apenas um espaço expressivo entre todos os outros”²¹¹, pois é ele o gerador e o organizador dos sentidos, aquele que oferece o mundo à consciência. Por isso ele sai de seu estado eminentemente biológico e o transcende²¹², ou seja, ele vai ao mundo das significações as quais podem ser sedimentadas pelo hábito. Há o florescimento no corpo de um sentido incoativo que ele mesmo produziu, ou percebeu, ou concebeu em uma estrutura de ligações intersubjetivas que convocaria a presença do objeto ausente (não o representando). Haveria uma coincidência de convocações, isto é, um encontro gestual de retomada do objeto, em que, desse lugar privilegiado da corporificação, dar-se-ia o nó entre a essência e a existência. Desse modo seria a experiência do corpo que:

208“O exemplo dos instrumentistas mostra melhor ainda como o hábito não reside nem no pensamento nem no corpo objetivo, mas no corpo como mediador de um mundo (...) Ele senta-se no banco, aciona os pedais, dispara as teclas, avalia o instrumento com seu corpo, incorpora a si as direções e dimensões, instala-se no órgão como nos instalamos em uma casa. O que ele aprende para cada tecla e para cada pedal não são posições no espaço objetivo, e não é à sua “memória” que ele os confia. Durante o ensaio, assim como durante a execução, as teclas, os pedais e os teclados só lhe são dados como as potências de tal valor emocional ou musical, e suas posições só lhe são dadas como os lugares onde esse valor aparece no mundo. Entre a essência musical da peça, tal como ela está indicada na partitura, e a música que efetivamente ressoa em torno do órgão, estabelece-se uma relação tão direta que o corpo e o instrumento são apenas o lugar de passagem dessa relação. Doravante a música existe por si e é por ela que toso o resto existe” (MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 201-2).

209TAVARES, H. C. da S. “Merleau-Ponty: a última filosofia”. Síntese, Belo Horizonte, v. 13, n. 33, p. 61-72, 1985.

210MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 202.

211Ibidem.

212MANTOVANI, H. J. (“Introdução à noção de espaço em Merleau-Ponty”. Ideação: revista de filosofia. Feira De Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, n.16, p. 87-110, 2006) entende que é esse movimento de transcendência pela expressão que se dá a superação do pensamento.

“nos faz reconhecer uma imposição do sentido que não é a de uma consciência constituinte universal, um sentido que é aderente a certos conteúdos. Meu corpo é esse núcleo significativo que se comporta como uma função geral e que todavia existe e é acessível à doença. Nele aprendemos a conhecer esse nó entre a essência e a existência que em geral reencontramos na percepção”²¹³.

Assim a experiência do corpo próprio nos revela que a origem e o enraizamento do espaço e do tempo são na existência, porque o corpo é no espaço e no tempo, ele habita o espaço e o tempo como já foi dito. Entretanto ele habita não só pelas suas facetas objetivas, mas também por sua faceta fenomênica. Vimos que o corpo transcende os limites objetivos, visto que as “diferentes partes de meu corpo – seus aspectos visuais, táteis e motores – não são simplesmente coordenadas (...) Todos esses movimentos estão à nossa disposição a partir de sua significação comum”²¹⁴. É a partir da significação comum que se elabora a imagem corporal²¹⁵ e é, por isso, que ela não se resume a sua esfera objetiva, pois ela não o espelha e sim o supera, tal como expresso no caso do membro fantasma. Por essa unidade, o corpo seria o fundo significativo para qualquer percepção, pois ele possui um estilo único para qualquer uma de suas ações. Seria através da captação do sentido incoativo através da percepção que surgiria as possibilidades e as formas dos objetos. Portanto seria devido a essa capacidade perceptiva que se compara o corpo à obra de arte, visto que “em um quadro ou em uma peça musical, a ideia só pode comunicar-se pelo desdobramento das cores e dos sons”²¹⁶. Compreendido o elo que o gesto estabelece com o sentido, veremos seu desdobramento na fala²¹⁷, pois ela possui o mesmo valor expressivo marcado pela indiferenciação da expressão e do expresso.

213MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 203-4.

214*Ibid*, p. 206.

215“Ao mesmo tempo em que contraio o pé em meu sapato, eu o vejo. Esse poder me pertence até mesmo para as partes de meu corpo que nunca vi. É assim que doentes têm a alucinação de seu próprio rosto *visto de dentro*. Pôde-se mostrar que não reconhecemos nossa própria mão em fotografia, que muitas pessoas até mesmo hesitam em reconhecer entre outras a sua própria letra, e que, ao contrário, cada um reconhece sua silhueta ou seu andar filmados. Assim, não reconhecemos pela visão aquilo que todavia vimos frequentemente e, ao contrário, reconhecemos de um só golpe a representação visual daquilo que, em nosso corpo, nos é invisível (...) Cada um de nós se vê como que por um olho interior que, de alguns metros de distância, nos observa da cabeça ao joelho. Assim, a conexão entre os segmentos de nosso corpo e aquela entre nossa experiência visual e nossa experiência tátil não se realizam pouco a pouco e por acumulação. Não traduzo os “dados do tocar” para “a linguagem da visão” ou inversamente; não reúno as partes de meu corpo uma a uma; essa tradução e essa reunião estão feitas de uma vez por todas em mim: elas são meu próprio corpo” (*Ibid*, p. 207).

216*Ibid*, p. 208.

217MANTOVANI, H. J. “Introdução à noção de espaço em Merleau-Ponty”. Ideação: revista de filosofia. Feira De Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia, n.16, p. 87-110, 2006.

Cap. 3 - O corpo como fala e expressão

Há na tradição filosófica a compreensão de que o pensamento e a linguagem possuem a mesma estrutura, restando a ela um “certo regime de escravidão” ao pensamento. Essa “servidão” desenvolver-se-ia dentro do modelo dicotômico clássico em que se separa o sujeito pensante de um lado e o objeto do outro. A linguagem, nessa perspectiva, seria concebida como um instrumento que visa refletir através de representações esse mundo cindido. Essa proposta traria, segundo Merleau-Ponty, inúmeros prejuízos para a compreensão do fenômeno da fala, compreendido por ele como o núcleo base da linguagem. Sua natureza é como a do gesto, ou seja, ela seria, de fato, um ato de expressão. Com isso, o autor precisa desfazer os enganos da concepção dominante tanto na filosofia quanto na ciência sobre a linguagem, pois eles a atrelam, em uma relação necessária, ao pensamento. Portanto colocar-los em uma nova dimensão, ou seja, como frutos dos movimentos do sujeito falante, é o objetivo central do autor. Para isso, ele precisa superar essa perspectiva dicotômica clássica e o fenômeno da fala e seu ato expresso de significação seriam um dos passos fundamentais. Se acompanharmos de perto esse fenômeno, perceberemos que há, na unidade do corpo, uma intencionalidade e um poder de significação que abarcariam até sua função sexual²¹⁸.

Como exposto no capítulo anterior, a expressão se daria por uma modulação existencial do corpo próprio. Percebemos que ele não se resume a sua natureza objetiva, pois ele a transcende ao habitar a espacialidade e a temporalidade, fundos a todo e qualquer movimento. Desse modo ao nos referirmos à fala, a compreendemos como experiência originária. Portanto faz-se necessário integrar certos elementos que foram desconsiderados pelos prejuízos clássicos ao tratar do tema. Eles excluíram, então, da fala aquilo que:

“significa não apenas pelas palavras, mas ainda pelo sotaque, pelo tom, pelos gestos e pela fisionomia, e assim como esse suplemento de sentido revela não mais os pensamentos daquele que fala, mas a fonte de seus pensamentos e sua maneira de ser fundamental, da mesma maneira a poesia, se por acidente é narrativa e significante, essencialmente é uma modulação da existência”²¹⁹.

218 Tema desenvolvido em “Merleau-Ponty, Fenomenologia da Percepção. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, 1ª parte, cap. V – O corpo como ser sexuado”.

219 Merleau-Ponty, Fenomenologia da Percepção. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 209.

A fala, como as manifestações artísticas, permitiria ao corpo ir além de sua natureza biológica e se eternizar em expressões, transcendendo-se. Haveria, portanto, na experiência da fala, uma enorme gama de elementos ignorados pelo pensamento de sobrevoo que nos revelariam a forma crucial de expressão do corpo. Essa expressão seria dada por gestos que manifestariam e caracterizariam o campo virtual, parte esquecida do mundo. É deste recalçamento que o corpo evoca para revelar sentidos. Vemos, portanto, que são pelos atos corpóreos, e com eles a fala, que nos diferenciamos, visto que:

“Ela [a poesia] se distingue do grito porque o grito utiliza nosso corpo tal como a natureza o deu a nós, quer dizer, pobre em meio de expressão. Enquanto o poema utiliza a linguagem, e mesmo uma linguagem particular, de forma que a modulação existencial, em lugar de dissipar-se no instante mesmo em que se exprime, encontra no aparato poético o meio de eternizar-se”²²⁰.

No entanto, transcender e eternizar não visariam estabelecer uma verdade *stricto sensu*, pois a fala existe no mundo, possui um foco neste mundo. Desdobramento e/ou forma de movimento, a fala ocorreria por e em vista de algo, se localizaria na comunicação na qual sempre se visaria o encontro com o outro. Vemos, por exemplo, que no romance haveria a apresentação de um acontecimento inter-humano a um humano²²¹. Portanto a tarefa da fala, como a da obra de arte, seria destacar no tecido humano e/ou no mundo uma percepção nascente, um sentido incoativo que não pode ser separado ou dividido. A acepção clássica visa separar o expresso do expressado e esquece que sua verdadeira tarefa seria de desvendar o mundo e seu sentido que “só é acessível por um contato direto”, “que irradia sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial”. É esse o sentido do nosso corpo ser “comparável à obra de arte”, pois “ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes”²²².

Dessa forma a união das várias percepções do corpo se daria em um único gesto o qual brota em meio a hábitos motores oriundos das nossas experiências espaciais e temporais.

²²⁰*Ibidem*.

²²¹“Quando o romance, se bem que ele se deixa resumir, se bem que o “pensamento” do romancista se deixe formular abstratamente, essa significação nocional é retirada de uma significação mais ampla, como a descrição de uma pessoa é retirada do aspecto concreto de sua fisionomia. O papel do romancista não é expor idéias ou mesmo analisar caracteres, mas apresentar um acontecimento inter-humano, fazê-lo amadurecer e eclodir sem comentários ideológicos, a tal ponto que qualquer mudança na ordem da narrativa ou na escolha das perspectivas modificaria o sentido *romanesco* do acontecimento” (*Ibidem*).

²²²*Ibid*, p. 209-10.

Formar-se-ia sua unidade, ou seja, o hábito que reside entre a percepção e o movimento a qual permite à ampliação do corpo. Ele nos levaria, assim, de sua nascente objetiva à sua formalização fenomenológica. Vale ressaltar a possibilidade que há do corpo, em sua expansão, incorpora o outro em seus hábitos. Haveria, portanto para Merleau-Ponty, uma relação orgânica entre o sujeito e o mundo. É dessa relação do corpo que se revelaria a aquisição do mundo, ou melhor, de uma parte do mundo²²³. O hábito de olhar as coisas, por exemplo, seria tal como a bengala do cego, pois ambos ampliam o seu campo de ação. O corpo se caracterizaria, então, como uma significação viva e equilibrada. O que todo movimento visa é a ampliação dos seus sentidos. Para isso, ora ele usa a percepção que lhe dá um aspecto do objeto e, com isso, uma direção a tomar, ora ele usa a fala que desvelaria uma relação carnal no mundo do silêncio²²⁴.

Percebendo que os prejuízos clássicos esqueceram²²⁵ esse importante elemento do corpo, Merleau-Ponty passa, assim, a contemplar e restaurar a importância da vivência da fala para depois mostrar como podemos compreendê-la e pensá-la. De início, portanto, precisaríamos sair do domínio do “ser” e avançarmos ao do “ter”, isto é, compreender como no território linguístico há a relação do sujeito ao termo ao qual ele se projeta. Tornar-se-ia necessário, desse modo, resistirmos à visão da linguagem compreendida como a posse de imagens verbais, reduzindo o fenômeno da fala a um circuito em 3ª pessoa, pois essa visão compreende o fenômeno como um fluxo de palavras sem qualquer intenção de um sujeito falante. No final das contas para ela, não há ninguém que fale. Demarcar-se-ia, assim, o território do “ser”, isto é, o sentido da palavra estaria no estímulo ou na consciência (estado) que nomeia. O som ou a fala de uma palavra seriam funções do cérebro ou do psiquismo e, assim, diminuem sua importância, pois ele não seria nem uma ação e nem manifestação do

223“Mas essa análise [intelectualista] deforma ao mesmo tempo o signo e a significação; ela separa um do outro, objetivando-lhes o conteúdo sensível, que já é “pregnante” de um sentido, e o núcleo invariante, que não é uma lei mas uma coisa; ela mascara a relação orgânica entre o sujeito e o mundo, a transcendência ativa da consciência, o movimento pelo qual ela se lança em uma coisa e em um mundo por meio de seus órgãos e de seus instrumentos. A análise do hábito motor enquanto extensão da existência prolonga-se portanto em uma análise do hábito perceptivo enquanto aquisição de um mundo. Reciprocamente, toda hábito perceptivo é ainda um hábito motor, e ainda aqui a apreensão de uma significação se faz pelo corpo” (*Ibid*, p. 211).

224Para Tavares (1985) é na da fala em que se encontram as bases para ideia, espírito ou pensamento, que seriam uma espécie de sublimação, segundo sentido ou figurado da percepção. Ele entende que esse é o motivo de Merleau-Ponty sempre buscar no interior desses uma fonte originária da experiência perceptiva.

225“ A linguagem assume e modifica uma ordem de coisas mais antiga que ela mesma, os sentidos abertos pela percepção, vem visitar este ponto originário de inerência do sujeito ao mundo para desenvolver o que nele se anuncia como questão muda e permanente, e por isso podemos dizer que existe uma operação de sentido, comum à linguagem e à percepção. E ao mesmo tempo, a expressão da linguagem modifica e transcende o fenômeno dado na percepção, transcendendo-se a si mesmo, uma vez que seu movimento consiste sempre em nos atirar além, nas fronteiras entre o visível e o invisível, sondando as relações entre um mundo e outro” (Furlan & Bocchi, 2003, p. 450).

sujeito. O distúrbio da linguagem, segundo essa concepção que Merleau-Ponty se opõe, seria eletivo, pois poder-se-ia desagregá-la em fragmentos independentes (escrita, leitura, discurso, etc) que exigiriam uma estrutura racional por trás. Assim a linguagem seria constituída de contribuições isoladas de seus fragmentos. Negar-se-ia, então, que o solo²²⁶ da linguagem seria o da experiência a qual seria a expressão do mundo percebido. O reducionismo científico, em sua análise, diminui nossa experiência linguística, pois ele não entende que para o homem ser capaz de pensar²²⁷ ele precisaria ser capaz, anteriormente, de perceber ou sentir, ou seja, o pensamento sempre seria fruto de uma experiência do corpo. A ciência, em seu esquecimento, atribui ao fenômeno linguístico dimensões somáticas e/ou psíquicas em vez de atribuí-lo ao movimento corpóreo de expansão. Ela entende, portanto, que falamos por mera reação aos estímulos ambientais. Ao estudar o fenômeno linguístico, ela desagrega-o em vários fragmentos racionais, transformando-o, em última análise, em um objeto cognoscente.

3.1 - A teoria da afasia e a linguagem

A dificuldade encontrada pela ciência em explicar o fenômeno da *afasia* viria, para o autor, revolucionar o modo como perceberemos a condição humana, pois essa dificuldade manifesta os equívocos da concepção científica. A revolução tem seu incio no momento em que se passou a considerar os elementos “anteriores” aos fenômenos em terceira pessoa, ou seja, quando se percebeu que o que estaria afetado, na maioria das doenças, era a linguagem intencional.

Dessa forma a concepção científica que adota como centro da linguagem as imagens verbais passa por sérias dificuldades, pois começou-se a perceber que o que seria afetado na doença não é o estoque visual das palavras, mas sim a forma de utilizá-las. Desse modo a doença revela que na função da fala a forma de se utilizar as palavras se dá por interesses afetivos e vitais. São esses interesses que condicionam seu uso. Para revelar o equívoco do pensamento de sobrevoos, Merleau-Ponty se pauta²²⁸, em sua crítica, na descoberta de Goldstein que demonstraria que a afasia não nasce de uma resposta motora em terceira pessoa. Segundo essa nova explicação do fenômeno, o que o afásico perde não é sua memória

226Segundo Martins (2006).

227Segundo Tavares (1985).

228Segundo Silva (2002).

das palavras, mas a forma como utilizá-las. Revelaria-se, assim, nessa nova descoberta, que o verdadeiro distúrbio fundamental na afasia contraria a tese fundamental dos prejuízos clássicos, pois o que se perde é o comportamento de conjunto. O distúrbio fundamental estaria ligado ao seu fundo estruturante, ou seja, à experiência existencial. A circunscrição do problema se daria, assim, no campo afetivo o qual alteraria a atitude por trás das palavras. Portanto na doença o que está afetado é a “função da fala” que condiciona a existência da palavra. Por isso a doença mostra o fundamento da linguagem, pois ela revelaria a fala intencional a qual sofre os distúrbios. Portanto uma pessoa acometida não perde sua capacidade de armazenar palavras, mas sim a capacidade de saber utilizá-las. Ela perde seu movimento fonético, evidenciando a existência do interesse de determinada pronúncia. Desse modo Merleau-Ponty interessa-se²²⁹ pela afasia porque ela revela o valor de expressão na fala que é a intenção, sobretudo, de um *sujeito falante*. Dessa forma vemos, pela afasia, que o horizonte da fala nasceria de um interesse afetivo que nos levaria a nos comunicar. Vemos, também, que nesse inculcamento afetivo haveria, no interior das palavras, uma atitude, uma determinada função que lhes condiciona e lhes dá vida.

Entretanto, o pensamento de sobrevoos, pautado na incapacidade do doente manter, por exemplo, o *eidós* da cor (azul) como critério de classificação, insiste em sua visão representativa e propõe outra explicação possível para a função da fala. Agora ele considera a doença como um distúrbio do pensamento, submete a linguagem a ele, pois a psicologia a concebe baseada no ato de nomear. Desse modo ela vê o distúrbio fundamental no doente pela incapacidade de propor ou construir categorias, ou seja, de destacar ou intuir uma essência geral ou universal das características particulares. Desse modo, nessa nova proposta, nomear pode até perder seu vínculo com a imagem verbal, porque ela não é mais importante, mas sim a capacidade categorial do pensamento. Nessa análise intelectualista da afasia, se retira a origem da linguagem das imagens verbais e a condicionaria ao pensamento. Por isso, segundo Merleau-Ponty, a palavra precisa ter uma atenção especial na compreensão da linguagem devido ao seu lugar privilegiado, pois, de certa forma, ela possui uma essência dupla: a palavra pode ser tanto fenômeno da fala quanto do pensamento, ou seja, ela pode ser tanto expressão como categorização. Ela até seria um meio que poderia nos levar à intersecção entre ambos, mas que, de fato, fala e pensamento são fenômenos expressivos distintos. A tradição filosófica, por não perceber essa diferença, atrelou a fala ao pensamento, entendendo que o primeiro é efeito do segundo. Assim ela determina que a linguagem possui,

²²⁹*Ibidem*.

necessariamente, a mesma origem e estrutura lógico/ontológico que a do discurso racional. No entanto, a experiência cotidiana contraria essa tese. Percebemos que a fala concerne a ordem da ação ou atitude, seria um instrumento dela, enquanto o pensamento concerne a ordem da “denominação desinteressada”, ou seja, a nossa capacidade de criar categorias. Desse modo classificar um objeto no dia-a-dia é um ato do pensamento e não da fala. Contudo, como a ciência olha para maioria dos casos de afasia pela incapacidade categorial, ela seguiu os passos do pensamento de sobrevoos e acabou por vincular a linguagem ao pensamento²³⁰.

3.2 – O parentesco entre as Psicologias

Dessa forma ao seguir as explicações existentes, tanto do empirismo em que não há sujeito falante, quanto do intelectualismo pela teoria da afasia, constataríamos, segundo Merleau-Ponty que há, em ambas, um forte laço de parentesco. Ou seja, de um lado teríamos a psicologia empirista ou mecanicista que se pautaria na imagem verbal, de outro lado teríamos a psicologia intelectualista que se pautaria nos atos do pensamento, revelando que em ambos os casos há a ideia de que a palavra não possui significação própria. Vemos, pois, que de um lado ela seria a revivescência de imagens e que de outro ela seria o invólucro de uma operação interior. Portanto apareceriam dois caminhos filosóficos distintos que conduzem ao mesmo destino, a saber, a falta de significação independente da fala. O primeiro caminho veria que a relação entre a imagem verbal e a palavra estaria nas associações ou leis da mecânica nervosa, transformando a linguagem em um fenômeno psíquico ou fisiológico em que não há ninguém que fale. O segundo caminho veria a palavra como uma duplicação da operação categorial que só reflete e não participa do processo. O sentido adviria do pensamento e a linguagem seria um acompanhamento exterior. Haveria um sujeito pensante que poderia falar ou não através de fenômenos mecânicos. Desse modo ambos entendem o fenômeno da fala como um mecanismo automático fisiológico ou psíquico e a origem dos sentidos se encontraria em um lugar distinto. A superação desses modelos, entende Merleau-

²³⁰Descartando toda sua dimensão imagética, pois “na posse da linguagem é compreendida em primeiro lugar como a simples existência efetiva de 'imagens verbais', quer dizer, de traços deixados em nós pelas palavras pronunciadas ou ouvidas” (Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 237).

Ponty, dar-se-ia por meio da constatação do sentido imanente que há na palavra, discordando das concepções tradicionais. Se seguíssemos o pensamento de sobrevoos, desconsideraríamos a existência independente da palavra e a subordinaríamos a uma instância ou faculdade mental. A fala, desse modo, tornar-se-ia um invólucro vazio, pois ela seria “apenas um fenômeno articular, sonoro, ou a consciência desse fenômeno, mas, em qualquer caso, a linguagem é apenas acompanhamento exterior do pensamento”²³¹. No entanto, a experiência linguística demonstraria²³² que ela não está preenchida ou representa, necessariamente, um pensamento, mas sim que ela nasceria de uma significação gestual, pois, ao nos fixarmos na experiência da comunicação, identificaríamos uma “compreensão” além do pensamento, revelados, por exemplo, pelo estilo, sotaque, tom de voz, etc. A fala evocaria, assim, uma intenção ou uma forma única de relações inter e intrassubjetiva, porque cada frase significaria a modulação de um poder de expressão corporal. Por isso há em Merleau-Ponty²³³ a necessidade de demolirmos essas teorias empirista e intelectualista tradicional que subentendem uma exterioridade entre o signo e a sua significação e que, conseqüentemente, submetem a fala ao pensamento. Ambas assumem, então, essa separação. A psicologia, contemporânea ao autor, segue essa toada. Ela supõe que o processo de reconhecimento de um objeto se pautaria na mediação ou em uma atividade pré-linguística, não reconhecendo²³⁴ que seria no próprio ato de nomeação que ocorria o seu reconhecimento. Intelectualismo e empirismo estariam, assim, presos ao mesmo prejuízo clássico, ou seja, “as palavras ou os signos limitam-se a desempenhar o papel de “invólucro inanimado” das ideias ou dos significados, tendo por função apenas traduzir em nós um “texto ideal” previamente dado”²³⁵. Seria desse modo que o pensamento de sobrevoos destituiu²³⁶ a significação da palavra, desencadeando concepções científicas concordantes que entendem que haveria uma relação de exterioridade entre significado e significante. Seria exatamente essa exterioridade que impediria a palavra de possuir uma significação, desconhecendo-se que ela seria, no interior da fala, a fonte originária de sentido.

Na visão científica e filosófica intelectualista, a experiência da fala se transformaria em uma linguagem instrumental²³⁷ que postula a tese da supremacia do pensamento em relação a

231 *Ibid*, p. 241.

232 Segundo Silva (2002).

233 Segundo Martins, A linguagem traz nela mesma a fonte de sua significação. Manuscrito, Campinas, v. 29, n. 2, p. 575-96, 2006.

234 *Ibidem*.

235 *Ibid*, p. 577.

236 Segundo Furlan & Bocchi (2003).

237 Segundo Silva (2002). Para esse autor a concepção de uma linguagem instrumental iniciaria com Descartes.

linguagem, dando a ela um caráter representativo, ou seja, a ligação dos signos às coisas ocorre graças a um *psiquismo inconsciente* em que há, nele, a junção dos sentidos das palavras aos estados de consciência. A linguagem se torna, assim, uma expressão do pensamento, se torna um produto do *cogito*. Já na visão empirista²³⁸, ela seria marcada pelos mecanismos fisiológicos, pois seriam eles que fariam as associações dos sons às ideias que seriam a essência das palavras. Desse modo o resultado inevitável de ambas premissas é o esvaziamento do ato expressivo. Esvaziar-se-ia a linguagem pelo associacionismo ou pela suposição do sujeito pensante. Portanto o equívoco estabelecer-se-ia, em ambos os casos, pela falta do sujeito falante, ou por não reconhecê-lo no caso do empirismo, ou por não haver um sujeito pensante que lhe fornecesse a estrutura de seu conteúdo no caso do intelectualismo.

Há, portanto, uma crítica ontológica²³⁹ de Merleau-Ponty a falta do reconhecimento do valor da palavra pela tradição, ou seja, com a palavra destituída de significação própria, herdamos da tradição o problema do contato com o ser. Vemos que no automatismo há o corte em nosso contato pela inexistência de um sujeito e de um vínculo interno do sentido entre a percepção e a palavra proferida. E vemos no intelectualismo a proposta do sentido original ser insuficiente para responder à inserção do nosso corpo no mundo. Dessa forma, em ambos os casos, perdemos o contato com o ser e a superação desses modelos se torna necessária. Ela o é não só para a sobrevivência da fala como expressão, ou retomada da existência da palavra no mundo, ou retomada da fala como movimento do sujeito falante, mas, principalmente, para resguardarmos nossas ligações com o ser, rompidas pela dicotomia clássica sujeito/objeto. Por isso o resgate do peso da existência²⁴⁰ no mundo e das experiências do corpo que evocam a linguagem ou a idealidade consistem em uma emigração da sensibilidade do mundo para algo mais leve e que voe pelo espaço e pelo tempo, que nos liberte das condições objetivas, emancipando nossas expressões de suas origens. A fala viria, portanto, não para prender o corpo ao pensamento, mas para ampliar sua capacidade de movimento. Ela metamorfosearia as estruturas do mundo visível, pois evoca o invisível, sublimando, assim, as capacidades do corpo. Ao excluir²⁴¹ o significado da palavra, a tradição retira nossa possibilidade de compreender a experiência da eficácia da fala, porque seria exatamente pela fala possuir sentido e uso que ela se coloca como movimento de uma operação de expressão, fazendo com que nasça objetos. Portanto a falta do reconhecimento do significado na palavra possui

238 *Ibidem*.

239 Segundo Furlan & Bocchi (2003).

240 Segundo Tavares (1985).

241 Segundo Silva (2002).

consequências que vão além da sua banalização como instrumento. Há não só a falta da compreensão do ato pelo qual ela ganha sentido, mas falta, também, a percepção de que a palavra não representa o objeto, ela evoca sua presença. Desse modo retirar o sentido da palavra é romper ontologicamente os nossos laços com o mundo.

3.3 – A Palavra com sentido; a importância da intersubjetividade

Percebemos, até como preservação do nosso contato com o mundo, a importância da inerência do sentido na palavra. Dessa forma desembocamos em outra questão, a saber: se compreendermos o pensamento como uma intenção de conhecimento, por que ele sairia dos seus liames e visaria à expressão? Ou seja, Merleau-Ponty questiona-se, pelo lado *de quem fala*, o motivo que leva o sujeito pensante à comunicação, pois, como ele pretende mostrar através de “exemplos existenciais”²⁴², esse movimento é essencial, visto que o pensamento necessita se expressar para se formar²⁴³.

O primeiro conjunto de exemplos é composto pela sensação de indeterminação que sentimos quando não encontramos o nome de um objeto familiar e pelo fenômeno da criação de pensamentos realizado pelo escritor na formulação de sua obra. Esse exemplos visam revelar a existência de uma espécie de “produção de pensamentos” ao sujeito pensante para que ele possa pensá-los. Tanto na sensação de indeterminação quanto na formulação de uma obra vemos que o conceito nasce como resultado do movimento de busca dos fenômenos de fala e de comunicação. Portanto ele seria o resultado da experiência da fala (interior ou exterior). A apropriação do pensamento se daria no próprio ato de expressão, sua denominação nasceria no próprio ato do reconhecimento que visa expressá-lo.

O segundo conjunto de exemplos seria composto por nossa dificuldade de determinarmos algo no escuro e pela experiência da criança com a linguagem. O primeiro caso viria para revelar que nesse ato não há a comparação do conceito com o objeto para que possamos reconhecê-lo. O reconhecimento ou a consciência de ter atingido algo oculto na penumbra se daria pela palavra, ou seja, seria na nomeação do indeterminado, pois, como

²⁴²Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 241-2.

²⁴³“Um pensamento que se contentasse em existir para si, fora dos incômodos da fala e da comunicação, logo que aparecesse cairia na inconsciência, o que significa dizer que ele mesmo existiria para si” (*Ibidem.*)

vimos, ela traz nela mesma o sentido. O segundo caso, a experiência da criança com a linguagem, viria para corroborar essa tese, pois o autor visa demonstrar que o nome, no pensamento infantil, seria a essência do objeto para a criança, ele reside na coisa tal como sua cor ou sua forma, ou seja, seria uma das suas qualidades. Essa forma infantil (pré-científica) de perceber o mundo revela que na constituição dos objetos há, como um dos elementos indispensáveis, a fala, mostrando que a linguagem não repousa no conceito. Ao utilizar esse exemplo da criança, Merleau-Ponty prevê um possível conflito²⁴⁴ com concepções que insistem em afirmar que criança sem linguagem preestabelecida não consegue conhecer os objetos. Nessa visão, ela teria que, primeiramente, se transformar em um ser linguístico, se inserir em uma comunidade linguística, para obter acesso a existência natural das coisas. Entretanto, o que essas concepções veem como necessário, o autor vê como uma observação que corrobora a sua posição: se é possível que a criança apreenda a linguagem antes de conhecer a natureza, isso se dá porque ela a apreende como fala antes de apreendê-la como pensamento. Portanto essa suposta necessidade mostra que para as crianças a palavra habita as coisas e lhe revela as significações que consumarão o seu pensamento. Dessa forma a fala como expressão é anterior ao pensamento, pois este necessita de uma formulação e de uma intenção fundante, a qual requisita a fala como base.

Ao fundar o pensamento na fala, Merleau-Ponty acredita que instaura o sentido de existência do primeiro, pois sem a fala não se compreenderia porque o pensamento tenderia à expressão. Por conseguinte, se o pensamento também é um ato de expressão, percebemos que a natureza do nome se transforma, pois não se pode mais concebê-lo como uma representação qualquer. A palavra passa ser a essência do pensamento, pois denominar um objeto seria reconhecê-lo. Não há a divisão entre, de um lado, o nome e, do outro, o objeto nomeado. A experiência da criança ao proferir suas primeiras palavras é o caso exemplar, pois para ela não há divisão. O nome faz tanto parte da natureza do objeto quanto sua cor, pois ela se pauta em suas experiências perceptivas, ou seja, esse ato de captar algo que faz com que o nome confira vida às coisas. Nesse processo há o imbricamento da existência do objeto à existência do nome e, por isso, tomamos conhecimento do mundo pela fala, pois seria pela palavra que o sentido das coisas nos seria apresentado. Portanto o germe da linguagem²⁴⁵ é essa capacidade de projetar um sentido oriundo da experiência do corpo próprio, o núcleo da expressão primordial. Por ser uma expansão do corpo, a linguagem constitui os signos em signos, ou

244 *Ibid*, p. 242.

245 Como aponta Silva (2002).

seja, “a fala não se encontra em regime de divórcio com o corpo, pois a motricidade se transforma em gesticulação simbólica, cujo campo de exercício é a primordialidade do mundo percebido”²⁴⁶. É dessa forma que compreendemos a existência do corpo como o nosso primeiro pacto com o mundo. E a linguagem, por sua vez, seria a modulação desse pacto – como gesto simbólico – que revela a arqueologia do mundo percebido. Ela declina, assim, das características que lhe são atribuídas pelos prejuízos clássicos, a saber: que ela seria um meio imperfeito de expressão das imagens verbais ou das representações.

O fenômeno da linguagem seria, assim, um caso eminente da intencionalidade corporal e seria por essa experiência que se gerariam os elementos para a consciência. As palavras nos apresentam o mundo, pois as estruturas do funcionamento intencional corpóreo, contidos na expressão da fala, não o representam, mas sim são derivados de uma intencionalidade que visa à comunicação, ou seja, o encontro com o outro. Desse modo precisamos cortejar na análise da linguagem o outro lado da fala, isto é, precisamos contemplar o lado *de quem escuta*, pois é ele quem acolhe o “pensamento”. A princípio se acreditou que a fala ouvida não traria nada além do que a consciência poderia apreender, ou seja, seria necessário que ela se mantivesse nas possibilidades da consciência para que houvesse a compreensão do que fora dito. Se assim fosse, a comunicação seria uma ilusão, pois, tal como uma “máquina de linguagem”, não se comunicaria algo novo ao outro. Haveria, nesse modelo, a importância, para que uma consciência chegue à outra, de uma “espécie de pensamento” universal que possibilite esse encontro, que possibilite a outra consciência pensar os mesmos pensamentos que ela, visto que ambas, através dessa estrutura, já possuiriam de antemão todos os tipos de significação. Entretanto a experiência comunicativa nos revela outra coisa, isto é, ela revela o poder do ser humano ir além daquilo que já foi dito. De fato só podemos compreender aquilo que já foi pensado, contudo esse ato não exclui a possibilidade de nos depararmos com o novo ou com uma significação que até então não fora visada e que nos faria remanejar todas as demais. Na compreensão do outro há sempre o indeterminado que nos remete a novos sentidos. As confusões na comunicação e todo seu processo ocorrem através da fala, pois nos levam a um esforço de pensar segundo o outro²⁴⁷. Dessa forma toda significação conceitual (o que já foi dito ou pensado) necessita de uma significação gestual (intencionalidade

²⁴⁶*Ibid*, p. 31.

²⁴⁷“Mais uma vez, o que dizemos aqui só se aplica à fala originária – aquela da criança que pronuncia sua primeira palavra, do apaixonado que revela seu sentimento, a do “primeiro homem que tenha falado” ou aquela do escritor e do filósofo que despertam a experiência primordial para quem das tradições” (Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, nota 5, p. 636).

comunicativa) imanente que lhe dê conteúdo. Portanto é na comunicação que percebemos que a linguagem introduz sentidos no sujeito ouvinte e que por sinal a aprendemos por si mesma no sentido de que a adquirimos vivendo-a. Há, assim, tanto naquele que escuta (lê, fala, escreve, pinta, toca, compõe...) quanto naquele que fala um “pensamento” na fala (significação gestual), revelando, assim, que tanto o pensamento quanto a linguagem não se instituem anteriormente ao gesto fonético. Poderíamos entender, então, a partir da comunicação, que a consciência possui uma relação ou conhecimento *manipulanda*, isto é, uma relação não intelectual do corpo ao qual pertence e ao qual permite o homem manter relações com os objetos e com o outros sem necessidade de os representarem categorialmente (simplesmente pego uma garrafa d'água em minha frente quando estou com sede). A linguagem estaria, então, nesse mundo em que habito e que revela uma harmonia preestabelecida entre meus movimentos, atos de significação e as palavras usadas para expressá-los. Da mesma maneira que um gesto da mão ou da cabeça de outrem contém em si mesmo a significação que dele depreendo, também a linguagem incorpora uma significação que não é nem transcendente e nem se resume a ser-lhe imanente. Por isso a fala não traduziria um pensamento, ela o consumaria, ela o daria existência àquele quem o escuta, que o recebe da própria fala tal como um gesto da mão ou da cabeça. Portanto há na subordinação da existência da fala ao pensamento a redução da linguagem, há ilusões comunicativas, isto é, incorremos na concepção de um pensamento puro desvinculado e fundante a toda e qualquer forma de experiência. De fato há um fenômeno cognoscente²⁴⁸ na fala, mas que não conseguiria recalcar o movimento linguístico de evocação da experiência perceptiva pela qual se daria sentido na fala. Vemos que o mundo da linguagem é constituído por objetos que evocam a espacialidade e a temporalidade que modulam o corpo, revelando, assim, o lugar no mundo da ligação corpo/objeto, ou seja, a manifestação da experiência perceptiva.

De fato é na existência que há a experiência que possibilita o nascimento do pensamento, pois é a existência que nos confronta com a incógnita e/ou o desconhecido. Ela nos coloca diante do novo, fazendo com que toda fala se dê dentro de uma comunicação, ou seja, dentro de uma intersubjetivamente sempre inusitada. Portanto a existência nos coloca na condição necessária de compreensão desse outro desconhecido/conhecido. Seria nessa apresentação do outro pela fala, do pensamento do outro pelas palavras, este outro incógnito e desconhecido que nos daria a base do sentido. É pela tentativa de apresentação de algo de um ao outro pela fala que se abriria o caminho para um sentido inusitado, algo novo, da solução

248Silva (2002).

do problema, da conversão dos dados, ou seja, “a retomada do pensamento do outro através da fala, uma reflexão, no outro, um poder de pensar *segundo o outro* que enriquece nossos pensamentos próprios”²⁴⁹.

O gesto é a forma fundante da expressão e/ou de conferir sentido a algo, pois ele é o modo originário de nos dirigirmos ao mundo no intuito de revelá-lo. As palavras²⁵⁰ não são mais as relações sintáticas, elas seriam gestos, ou seja, esse sentido que nos advém na fala. O significado existente nas palavras nasce por antecipação, porque ele se consolida no seu próprio ato, isto é, ele se consolida como *significação gestual*, sua essência. Toda linguagem empírica, enquanto manifestação gestual, possuiria, então, existência devido sua capacidade de expressão, porque é por ela que adquirimos o seu sentido, “em suma, toda linguagem se ensina por si mesma e introduz seu sentido no espírito do ouvinte”²⁵¹. Se há por detrás de toda expressão uma intensão, uma intencionalidade imanente, uma visão de mundo, uma perspectiva na fala, “há, portanto, tanto naquele que escuta ou lê como naquele que fala e escreve, um *pensamento na fala* que o intelectualismo não suspeita”²⁵². Merleau-Ponty vislumbra, assim, uma nova dimensão na origem da fala a qual poderia se desdobrar em pensamentos ou não, pois torna-se necessário reconhecer que para o sujeito falante as figuras representativas *a priori* não significam absolutamente nada. O seu ponto de partida é a intensão, a expressão, a criação de sentido e não um sistema de referências aos objetos do mundo. Subentende-se²⁵³, desse modo, que a significação seria corpórea e que o sentido surgiria do comportamento (que seria através do movimento que as palavras encontrariam seu significado). Portanto deve-se retirar a linguagem do âmbito do objeto puro do pensamento e a colocar na comunicação e nas intenções práticas.

3.4 – A linguagem e o pensamento não se instituem antes da fala

Como a origem da palavra está no ato expressivo, que é inerente a toda e qualquer fala, podemos entender, então, que os seus produtos - ao lermos ou ao pronunciarmos algo, um romance ou uma música – geram aos nossos sentidos um “encantamento” através das

249Merleau-Ponty, Fenomenologia da Percepção. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 243.

250Segundo Muñoz (1998).

251Merleau-Ponty, Fenomenologia da Percepção. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 244.

252Ibidem.

253Segundo Furlan & Bocchi (2003).

palavras, ou seja, um significado novo. No sujeito falante, o pensamento não é representação, pois ele não trata de objetos ou suas relações. No momento da fala, não há “pensamentos” à margem do texto, tanto de quem pronuncia quanto de quem escuta, porque as palavras preenchem todo o nosso “espírito”. É essa situação que “encanta”. As análises ou pesamentos tal qual o intelectualismo propõe, sobreviriam pós-encantamento, pois, no instante que estamos imbuídos nessa auria, o sentido é onipresente e fluido. No gesto fonético não se recorre a representações, mas visa-se expressar significados. Para retificar sua posição, Merleau-Ponty critica a proposta bergsoniana da memória-hábito e da recordação pura para aproximar-se da visão freudiana de *imago*. Ele entende que eu não tenho as palavras como formas de objeto, mas as tenho como uma presença próxima, as tenho em consideração, como uma essência emocional e não como imagens verbais. Deve-se repreender a proposta bergsoniana tal como Merleau-Ponty repreendeu as representações do movimento, ou seja, eu não preciso representar o espaço ou a fala para me movimentar no espaço ou para pronunciar algo, ambos são campos de ação, usos possíveis do meu corpo. Portanto a imaginação, esse processo de evocação de uma imagem, seria uma das modalidades da gesticulação fonética. Merleau-Ponty afirma que Bergson até intuiu isso no seu conceito de quadro motor, entretanto ele o recheou de representações puras do passado, negando o esforço do movimento do corpo, pois o corpo os retoma nos atos presentes para reabri-los o tempo e não para os transformar em uma memória constituinte. Desse modo a crítica da concepção de memória pura bergsoniana torna-se necessária para que seja possível a reabertura do tempo para os movimentos do corpo, pois ele retoma o tempo na função de projeção, ou seja, ele retoma as atitudes antigas (projeta uma intenção) transformando-as em movimento efetivo. É dessa forma que o corpo seria um poder de expressão natural.

A função da crítica a Bergson tem o intuito de restituir a verdadeira fisionomia do ato de falar, ou seja, é pela análise do movimento que percebemos que o sentido está enraizado no gesto fonético. Portanto a fala não pode ser um simples signo, ou meio de fixação, ou invólucro do pensamento. Ela não seria a fumaça que anuncia o fogo pensamento, pois, se sempre o passado é retomado, não há sentido dizer que precisamos nos lembrar das palavras ou dos pensamentos, pois sempre os reconstruímos no ato de evocação das imagens verbais. Se a fala é movimento, isto é, essa potência significativa, é ela que propiciaria ao pensamento os meios de se expressar. Desse modo se não renunciarmos à concepção de linguagem designativa (seja do objeto, seja do pensamento), não contemplaremos a fala como presença

no mundo sensível, como emblema, como corpo do pensamento. Não captaremos a significação existencial na palavra (estilo, valor afetivo, mímica existencial) que as habita e que seria sua primeira camada de significação.

O pensamento nasce, assim, de uma tentativa de fixarmos esses encantamentos, revelando que o fruto do sujeito falante difere do que quer a ciência e a tradição, pois ele não representa e sim encanta. Por isso Merleau-Ponty, no intuito de exemplificar e delimitar melhor esse campo, declara sua preferência à concepção freudiana de *imago*, pois, para ele, ela trata de sensações nascentes diante de novas experiências que denotariam uma essência emocional imediata e não mediada. Difere-se, desse modo, da concepção de imagem verbal bergsoniana, pois ela se perde em memórias-hábitos e recordações puras representativas às quais escapam de toda essa experiência da presença familiar das palavras que conheço e que é o motivo do meu encantamento. O ato de falar tem que ser soberano. Se é necessário reconhecer que há alguma dimensão representativa na linguagem, tal como propõe Bergson, será preciso encontrá-la na própria fala. O motivo pelo qual a imagem verbal não abrange essa dimensão da fala se dá porque ela considera que ao representarmos algo necessitamos da imaginação. Esse problema possui dois desenvolvimentos. Primeiro, percebemos que o ato de representar visa sempre algum objeto não dado no presente e que se necessita buscá-lo fora ou anterior a situação dada, entretanto há sempre, apesar desse movimento de busca ao passado, a manutenção do foco em algo no mundo, descartando, assim, a imaginação. Segundo, a confusão da representação ser coirmã da imaginação se dá no fato de ambos os atos serem a busca de algo que não está presente no momento requisitado, no entanto a diferença da fala para esse tipo de representação é que a fala é a reconquista dos atos do passado que se constituíram na forma pela qual o corpo os utiliza no presente. Há, necessariamente, a retomada da função da significação gestual, pois “o corpo converte uma certa essência motora em vociferação, desdobra o estilo-articular de uma palavra em fenômenos sonoros, desdobra em panorama do passado a atitude antiga que ele retoma, projeta uma intenção de movimento em movimento efetivo, porque ele é um poder de expressão natural”²⁵⁴.

Merleau-Ponty considera as criações artísticas como o melhor modelo para evidenciar esse fenômeno, pois elas revelariam um “organismo de palavras” nas obras que fazem o sentido existir como um ato de expressão. Desse modo a expressão estética efetuará significações e não cópias ou traduções, mostrando que o pensamento existe nas palavras ou

254Merleau-Ponty, Fenomenologia da Percepção. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 247.

nas falas. Para revelar esse organismo, ela utilizaria de elementos habituais. Corre-se aqui o risco de reativarmos os fantasmas da concepção tradicional, pois poderíamos cair na tentação da impressão equívoca de que o pensamento é anterior à fala ou da ilusão de uma vida interior que, na verdade, é uma fala interior. O gesto fonético novo de significação retoma os antigos, tal como os movimentos na aquisição do hábito. Fala, expressão e pensamento formam-se ao mesmo tempo, na retomada do movimento. Se voltarmos à experiência comunicativa veremos que ela, tal como a criação artística, necessita de um vocabulário comum para que haja a comunicação, no entanto ao comunicarmos não visamos às representações (tanto quem fala quanto quem escuta). O sujeito falante não visa o pensamento ou a representação, ele busca revelar “um certo estilo de ser”, o “mundo”. Quem fala revela uma intenção significativa e quem escuta retoma essa intenção em uma “operação sincrônica” de minha própria existência. Há, portanto, uma fala instituída, ou seja, significações já formadas que não exigem do mundo intersubjetivo e linguístico novos esforços de expressão ou comunicação. Esse hábito apagaria a distinção do falado e do falante. Perder-se-ia a consciência do novo e do antigo, ou seja, “perdemos a consciência do que há de contingente na expressão e na comunicação”²⁵⁵. Não se compreende mais os gestos “que transformam um certo silêncio em fala”²⁵⁶. Para compreendermos o homem, precisamos operar essa separação, diferenciando o que é originário do que é instituído. Precisamos encontrar o “silêncio primordial”, os “gestos que rompem esse silêncio” para encontrarmos “o ruído das falas”²⁵⁷.

3.5 - A fala é um gesto, sua significação, um mundo.

A fala, portanto, se manifesta no âmbito do gesto e seria dele que adviria toda a sua significação. Ao submetermos, na linguagem, a fala ao pensamento, mataríamos a verdadeira fisionomia do ato, pois ele não é um efeito do pensamento. De fato são dois atos distintos em que o último depende do primeiro e das primeiras palavras para existir²⁵⁸, ou seja, seria necessário primeiro falarmos para que exista qualquer forma de linguagem. Seria o ato de

²⁵⁵*Ibid*, p. 250.

²⁵⁶*Ibidem*.

²⁵⁷*Ibidem*.

²⁵⁸Merleau-Ponty pauta-se no fato de que há doentes que conseguem ler sem entender o que está escrito, e isto confere uma existência da fala sem o pensamento. Decerto, o ato de ler sem compreender um texto não é exclusivo dos doentes.

expressão que confere essa existência. Por isso a comparação com a criação artística, pois há na produção de um texto ou de uma obra de arte qualquer, quando a operação de expressão é bem-sucedida, a instalação no seu interior de uma significação tal que “abre para nossa experiência um novo campo ou nova dimensão”²⁵⁹. Seria essa experiência que possibilitaria o nascimento do pensamento. Por isso Merleau-Ponty reforça essa proposta com o exemplo da experiência musical, pois ela nos remete necessariamente à experiência da execução: contemplar uma sonata escrita nas suas partituras não nos dá a dimensão da experiência expressiva de estarmos diante de uma orquestra. Vivenciar uma música estaria, desse modo, diretamente ligada à experiência que temos de sua execução. É essa a dimensão que o autor confere à fala, pois é na expressão que há a possibilidade de sua existência. O *pensamento puro* nasceria do menosprezo dessa necessária inerência expressiva. Essa ilusão poderia até ser criada pelo ato de recordação²⁶⁰, por exemplo, pois seria na rememoração de pensamentos antigos que se criaria a impressão de que há alguma espécie de vida interior ou de uma linguagem interior, “mas, na realidade, esse pretense silêncio é sussurrante de falas”, pois “o pensamento “puro” reduz-se a um certo vazio da consciência, a uma promessa instantânea”²⁶¹.

A própria psicologia moderna já mostrava os equívocos desse engodo, pois ela constatou que não haveria relação entre o gesto testemunhado e a experiência interna, ou seja, não haveria uma interpretação da percepção por experiências anteriores. Ao perceber um gesto, compreendo que seu sentido encontra-se no próprio gesto (exemplo da cólera²⁶²), recusando assim qualquer entidade independente dele. Seria importante, também, para eliminação dessa “dádiva astuciosa”, compreender as especificidades e diferenças dos atos de perceber um objeto e de perceber um gesto, pois o pensamento de sobrevoos tende a ignorá-los. A diferenciação da por Merleau-Ponty passa pelo exemplo da criança e a contemplação da cena sexual²⁶³. Ao ver o ato sexual, a criança não compreende a cena, porque esse comportamento não é possível a ela nesse instante, evidenciando que esse gesto não faz sentido para ela porque não é possível a retomada do ato pelo espectador. A retomada do gesto é fundamental para sua compreensão e para o estabelecimento da comunicação, portanto a percepção do gesto exige algo a mais do que a mera percepção do objeto. Isto é, a

259Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 248.

260“o que nos engana a respeito disso, o que nos faz acreditar em um pensamento que existiria para si antes da expressão, são os pensamentos já constituídos e já expressos dos quais nos damos a ilusão de uma vida interior” (*Ibid*, p. 249).

261*Ibidem*.

262*Ibid*, p.251.

263*Ibidem*.

compreensão do gesto na comunicação nasceria da reciprocidade das intenções gestuais intercorpóreas (intenção que habita o meu corpo e o corpo do outro). Isso mostra que a percepção não é ato do conhecimento, pois o gesto revela tanto os caminhos aos objetos quanto aos outros os quais exigem um ajustamento do meu corpo para apreendê-los. Há, desse modo pelo gesto, a indicação dos “pontos sensíveis” do mundo (percepção do objeto) e, especificamente na comunicação, a indicação da relação eu-outro (percepção do gesto). Portanto é fundamental restaurarmos a natureza da experiência do outro e da experiência perceptiva.

Há na evidência do objeto, percepções concordantes que lhe dariam unidade. A identidade nasce da mesma forma que a imagem corporal no corpo próprio, ou seja, através dos movimentos de exploração. Tanto corpo quanto objeto ganham forma a partir das experiências da presença corporal, ou seja, há um campo de coexistência entre o sujeito encarnado e os objetos. Essa vida com os objetos difere das construções dos objetos científicos. Já a percepção do gesto na comunicação, em que há alguma semelhança ou similaridade com a experiência perceptiva do objeto, o gesto, tal como o corpo, funda o sentido comum das experiências, no caso específico, da experiência eu-outro. Para que haja o reconhecimento intencional é necessário a união relacional e significativa. Desse modo “é por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo “coisas””²⁶⁴, ou seja, da mesma forma que a percepção me faz encontrar o objeto, o gesto me faz encontrar com o outro o sentido, porque o sentido está nele, tal como o significado do objeto encontra-se na percepção. Isso nos mostraria que o “sentido do gesto não está atrás dele, ele se confunde com a estrutura do mundo que o gesto desenha e que por minha conta eu retomo, ele se expõe no próprio gesto”²⁶⁵. O acabamento do sentido viria quando o gesto, a unidade, se utiliza de uma espécie de “lei desconhecida” para entrelaçar o novo ato significativo com os anteriores. É desse entrelaçamento, é dessa lei desconhecida que se vincularia às intenções significativas entre si, sejam elas novas ou antigas, suas ou dos outros. É a *posteriori* que se possibilitaria a expressão do pensamento. Por isso a importância da desarticulação dessa ilusão do pensamento puro e o abandono do conceito de representação, pois é assim que perceberíamos que todo ato contém um sentido, que há um mundo ao qual ele visa. A intenção significativa seria uma operação da existência do ser-no-mundo e a linguagem e o pensamento seriam atos segundos, pós fala e expressão. O caráter essencial da intenção significativa seria o rompimento do silêncio primordial, ou seja, ele significa a passagem do

²⁶⁴*Ibid*, p. 253.

²⁶⁵*Ibidem*.

que não há sentido para o gesto – disto para possibilidade de outros atos expressivos (tal como a linguagem e o pensamento). O autor compreende, então, que “a nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não remontarmos a essa origem, enquanto não reencontrarmos, sob o ruído da fala, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio. A fala é um gesto, e sua significação um mundo”²⁶⁶. Seria necessário retomar o gesto em um âmbito distinto dos prejuízos clássicos, pois é por meio dele que se instaura o mundo do sentido, enquanto que, para eles, o gesto seria um objeto de estudo, escapando-lhe seu caráter fundamental, ou seja, não compreendem que “leio a cólera no gesto” e que “o gesto não me faz *pensar* na cólera, ele é a própria cólera”²⁶⁷.

Voltando-se agora à especificidade do gesto fonético, perceberíamos que ele sempre ocorre em uma comunicação, ou seja, que sempre haverá um ato de compreensão mútuo, em uma confluência de intenções. Necessariamente, uma comunicação se estabeleceria na experiência com o outro, logo não seria a interpretação intelectual que fundaria o sentido da experiência inter-corpórea. Merleau-Ponty entende a experiência comunicativa como um prolongamento da experiência perceptiva. Vemos a percepção dos objetos ocorrerem pelo esquema corporal que forma a identidade da experiência ao unir os aspectos percebidos que colocam o objeto, tudo isso dentro de uma presença corporal momentânea. Há, desse modo em ambos os atos, a presença do corpo, porque “é por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo as “coisas””²⁶⁸. Só que a fala retoma²⁶⁹ o sentido instaurado pela percepção e prolonga-o à comunicação. A fala e o sentido do gesto corporal terminariam na apreensão do gesto do outro ao assumi-lo como meu próprio comportamento. Seria pelo corpo, então, que o sentido de ambos os gestos se expõe. No entanto na percepção a sua intenção é evidente, ou seja, não há sentidos ocultos ou mal-entendidos. Já na fala, por se dar na inter-corporeidade, há em cada sentido expresso algo escondido, algo oculto em sua face, pois toda comunicação guarda certo grau de incompreensão e de confusão. Portanto²⁷⁰ o indeterminado existe em toda comunicação, isto é, aquilo que escapa a toda expressão fonética devido ao excesso do significado sobre o significante. A linguagem, por se formar intersubjetivamente, neste jogo de tentar fazer-se compreender e de tentar compreender o

266 *Ibid*, p. 250.

267 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 251. O problema gerado pela utilização do mecanismo representativo.

268 *Ibid*, p. 253.

269 Segundo Furlan & Bocchi (2003).

270 *Ibidem*.

outro, movimenta, involuntariamente, a indeterminação. Seria desse mal-entendido²⁷¹ que haveria a necessidade de se buscar novas palavras, com o intuito de exprimir o não exprimido. Vemos, então, que o sentido expressa-se nas palavras, mas não se cristaliza nelas e que em toda expressão há um resto indeterminado, há a preservação das vozes do silêncio. É desses movimentos que se forma o mundo mental comum e, por isso, a cultura para se desenvolver nesse espaço virtual estabelece entre os sujeitos falantes um mundo linguístico sedimentado. A língua específica, a variabilidade e arbitrariedade dos mais diversos idiomas é, assim, a manifestação de uma determinada significação dentro de uma corrente comunicativa bem mais ampla e expressiva. E, tal como o pensamento, são atos segundos, formados a partir dos sentidos gestuais e emocionais das palavras. São um sistema de expressão sedimentado. São uma das várias formas de viver no mundo. Cada idioma e cada língua seria uma forma específica de se movimentar no ser e de vivê-lo. Portanto vivemos na linguagem e, por isso, acreditamos que ela é a mais clara das expressões, pois, por estarmos no seu interior, significa que vivemos na sua história, que no fundo passa a ser a nossa história. Desfalece-se, assim, o último suspiro de qualquer proposta de um pensamento puro, visto que só há espaço para expressões pela fala, expressões vivas;

“Se existe um pensamento universal, nós o obtemos retomando o esforço de expressão e de comunicação tal como ele foi tentado por *uma* língua, assumindo todos os equívocos, todos os deslizamentos de sentido dos quais é feita uma tradição linguística, e que mensuram exatamente sua potência de expressão. Um algoritmo convencional – que aliás só tem sentido reportando à linguagem – exprimirá sempre a Natureza sem o homem”²⁷².

A linguagem possuiria toda essa capacidade, preenchida pela fala, de estabelecer significações inter-corpóreas. Se perseguirmos a origem primitiva dessa relação inter-corpórea, perceberemos que ela parte do fundo de uma gesticulação emocional (movimento corporal básico a todo ser humano em sua incapacidade inicial de agir no mundo). Portanto se houver uma origem primitiva da linguagem, ela se daria entre a emoção (movimento corporal básico) e a fala, isto é, a emoção seria o motivo pelo qual fomos levados a falar. Desse modo obtemos mais um elemento do gesto fonético que precisamos especificar. O gesto linguístico apoiado na emoção consegue desenhar seu próprio sentido. A psicologia e a linguística recusaram essa percepção em prol de um saber positivo, compreendendo que a gesticulação

²⁷¹*Ibidem.*

²⁷²Merleau-Ponty, Fenomenologia da Percepção. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 255.

verbal se daria através de uma “paisagem mental”. O caminho para essa conclusão seria o seguinte: enquanto o gesto, de maneira geral, possui o mundo sensível o qual é dado pela percepção como fundo de significação, a gesticulação verbal, por sua vez, possui o mundo cultural, ou seja, as significações comuns entre os sujeitos falantes, esse mundo linguístico ao qual a fala se refere. Então teríamos o gesto ao mundo sensível e a fala ao mundo cultural. No entanto a passagem para essa semelhança entre o gesto e a fala não é tão clara assim, pois o saber positivo compreende que para a gesticulação verbal faltaria um elo que só a “paisagem mental” poderia dar, ou seja, enquanto no gesto percebemos claramente o elo expressão e o sentido, visto que a expressão da emoção é a própria emoção, na fala haveria a falta desse elo natural, sendo utilizado um convencional o qual a variedade dos idiomas comprovaria isso. Dessa forma o gesto, enquanto mímica emocional, possuiria “signos naturais” e a fala “signo convencional”. Merleau-Ponty responde a essa afronta revelando que nos termos linguísticos, para que se queira criar convenções, necessitar-se-ia de algo para ser convencionalizado, desse modo haveria a necessidade de uma “comunicação prévia” a qual deve ser buscada. Essa comunicação prévia seria exatamente o sentido emocional da palavra, ou seja, seu sentido gestual. Mais uma vez Merleau-Ponty se utiliza do modelo artístico para fundamentar sua posição e, nesse caso, a poesia. Entende ele que ela exprime a essência emocional que não visa representar os objetos, mas expressar as emoções. Portanto se retirarmos toda a convencionalidade e o saber positivo da língua, encontraríamos “um sistema de expressão muito reduzido”²⁷³. Nesse sentido a variedade dos idiomas exprime várias maneiras do corpo humano viver o mundo a qual haveria, para corroborar com essa ideia, dois exemplos²⁷⁴. O primeiro é relativo à tradução, pois é impossível traduzir o “sentido pleno” de uma língua a outra. O segundo é o da língua materna, ou seja, podemos até falar vários idiomas, mas haverá sempre aquele em que nos formamos. Esses exemplos visam evidenciar a necessidade de vivermos a língua, de pertencermos ao mundo dela. Portanto se quisermos conceber um “pensamento universal” ou paisagem mental, precisamos buscar sua origem, seu mundo expressivo e comunicativo, os esforços, equívocos, mudanças de sentido de uma língua e sua tradição. É exatamente isso que o “algoritmo convencional” não capta na “Natureza” do homem, ou seja, sua “potência de expressão”²⁷⁵. Dessa forma não há signos convencionais na língua ou na história, isso seria uma criação de um “pensamento puro e claro para si mesmo”,

273 *Ibidem*.

274 *Ibidem*.

275 *Ibidem*.

engajado pela rotina ou cotidiano que nos faz permanecer a maior parte do tempo na “linguagem constituída”.²⁷⁶

Merleau-Ponty compreende que de fato a linguagem advém de um “fundo obscuro” em que percebemos que seu sentido é insuperável. Seus primeiros “esboços” encontram-se, na gesticulação emocional ao qual se sobrepõe o “mundo segundo o homem”²⁷⁷. Desse modo podemos compreender que não seria possível, tal como gostariam as concepções naturalistas, equiparar o signo convencional ao natural, pois no homem não há signo natural. As expressões, sejam emocionais ou fonéticas, são contingências da modulação do corpo, pois a própria forma de viver a experiência submete-se a essa organização. Não seria da consciência, dos órgãos ou do sistema nervoso, mas do uso do corpo, da relação corpo/mundo que o gesto (emocional ou fonético) se forma. O uso do corpo²⁷⁸, ou o sentido que o homem cria com o seu corpo, transcende o domínio instintivo. Portanto no homem o natural é inventar palavras, sentimentos e emoções, ou seja, “no homem, tudo é natural e tudo é fabricado”²⁷⁹. As significações do comportamento humano transcendem seus “dispositivos anatômicos” e são imanentes em si mesmo porque são passíveis de compreensão em si mesmo e, assim, ensinados. Desse modo compreende-se uma “potência irracional” humana de significações que a fala seria seu caso comunicativo.

Assim compreendemos que as emoções são variações contingentes de nosso ser-no-mundo. Portanto seria a situação do nosso corpo no mundo que impele o modo de expressão. Seria pela situação corpórea que se desencadeará as emoções – o combustível linguístico. Dessa forma seria a partir do *uso* da formação fenomenológica e/ou esquema corporal que se dá a intenção fonética e toda construção da linguagem. Seria pelo seu uso que o corpo transcenderia sua natureza biológica, sendo a fala um caso particular dessa transcendência, ou seja, a fala é uma das manifestações corpóreas. Essa especificidade²⁸⁰ propõe uma nova possibilidade de análise da linguagem, visto que a razão, através do signo natural, tenta

²⁷⁶*Ibidem*.

²⁷⁷*Ibid*, p. 256.

²⁷⁸“Só poderíamos falar de “signos naturais” se, a “estados de consciência” dados, a organização anatômica de nosso corpo fizesse corresponder gestos definidos (...) Não é apenas o gesto que é contingente em relação à organização corporal, é a própria maneira de acolher a situação e de vivê-la (...) Não basta que dois sujeitos conscientes tenham os mesmos órgãos e o mesmo sistema nervoso pelos mesmos signos. O que importa é a maneira pela qual eles fazem uso de seu corpo, é a enformação simultânea de seu corpo e de seu mundo na emoção” (*Ibid*, p. 256-7).

²⁷⁹*Ibid*, p. 257.

²⁸⁰“O que é verdade – e justifica a situação particular que comumente se atribui à linguagem – é apenas que a fala é a única, entre todas as operações expressivas, capaz de sedimentar-se e constituir um saber intersubjetivo” (*Ibid*, p. 257-8).

concebê-la em um único ato do pensamento, visando, com ele, esgotar todas as suas possibilidades. Entretanto não há linguagem sem a fala, isto é, não se pode retirar a fala da linguagem tal como não há música sem sons. Impõe-se à compreensão da linguagem a necessidade de se “recolocar o pensamento entre os fenômenos de expressão”²⁸¹, pois embutir tanto a linguagem como pensamento na razão é menosprezar toda a capacidade expressiva do corpo. Se o autor buscou demarcar a fala como expressão e como fundo do pensamento, ele visava, assim, que o pensamento seria, também, uma expressão do corpo e não da razão. O equívoco do credenciamento do pensamento à razão se deu pela mesma via do equívoco da teoria da afasia. Creditou-se a submissão da fala ao pensamento através das funções representativas ou da atividade categorial, e lhes faltaram a *teoria existencial da afasia*, ou seja, de que o pensamento e a linguagem objetiva seriam “duas manifestações da atividade fundamental pela qual o homem se projeta para um “mundo””²⁸². Esqueceram que o ato de criar categorias, por exemplo, é uma forma de se relacionar com o mundo e que o afásico não se relaciona com o mundo desse modo²⁸³. Por isso, para ele o que está em jogo não é o pensamento ou o conhecimento das coisas, mas sim sua existência²⁸⁴. Ele vive em um mundo em que não há formação da unidade do sentido.

3.6 – O pensamento entre os fenômenos de expressão

Portanto faz-se necessário uma pequena retrospectiva para que possamos recolocar o pensamento entre os fenômenos de expressão. Merleau-Ponty, após revelar que no sujeito falante não há espaço para representação e que a fala é um gesto, volta-se para a especificidade do gesto fonético para mostrar a natureza do pensamento. Ele propõe que a linguagem seria o único gesto que se sedimenta e que se forma inter-corporalmente, essas duas qualidades fazem com que se crie “mundos” ou ideias de verdade com as quais surge um ideal que nos afastaria do fato contingente da fala. Isso turvaria a consciência que acaba acreditando na possibilidade de um pensamento mudo. Para evidenciar esse eclipse da razão,

281 *Ibid*, p. 258.

282 *Ibid*, p. 259.

283 “Errávamos em dizer que ele não pode ater-se a um princípio de classificação dado e que passa de um ao outro: na realidade, ele nunca adota nenhum” (*Ibid*, p. 260).

284 “Não é apenas o pensamento ou o conhecimento, mas a própria existência das cores que está em questão” (*Ibid*, p. 260).

Merleau-Ponty, pela primeira vez no desenrolar da *Fenomenologia da Percepção*, diferencia o gesto fonético dos gestos artísticos que até então serviam como exemplo e fundamentação de suas propostas. Há uma diferença entre o gesto fonético e o gesto artístico que propicia o escurecimento da consciência e diferenciaria a fala da obra de arte. Nós não conseguimos conceber a música sem som, mas conseguimos conceber um pensamento sem fala, concebemos “fala sobre fala”, mas não se pode pintar sobre a pintura. Desse modo o resultado desse ideal, isto é, o do pensamento sem fala, levou o filósofo a buscar “uma fala que esgotaria todas as outras”²⁸⁵. Revela-se que há uma relação privilegiada entre o gesto fonético e a razão que as outras operações expressivas não possuem, pois o pintor ou o músico, por exemplo, nunca visariam “esgotar toda pintura ou toda música possível”²⁸⁶. Como essa via de uma linguagem estritamente racional já fora recusada anteriormente por Merleau-Ponty, resta-lhe restituir o pensamento à fala como fenômeno de expressão. Para isso ele retoma a análise da afasia a partir da teoria dominante sobre a concepção do distúrbio (aquela que compreendia que a função afetada era a representativa e que assim se inviabilizaria a atividade categorial). Como vimos, essa teoria acreditava que a fala era fruto do pensamento. Merleau-Ponty percebe que apesar de equivocadas, essas formulações poderiam levar seus autores a auferir que tanto o pensamento quanto a linguagem seriam expressões de outra atividade deveras fundamental, isto é, à capacidade do homem de se projetar no mundo. No entanto para encontrá-la era necessário submeter as análises sobre a doença à teoria existencial da afasia. Portanto se observarmos de perto as conclusões sobre ela, compreenderíamos que a atividade categorial, antes de tudo, seria uma forma de relacionar-se com as coisas. Desse modo, antes de ser um ato do pensamento, essa atividade denotaria uma forma de experiência. Enquanto o sujeito normal relaciona-se com as coisas (cor, por exemplo) organizando-as em conjunto, o doente mantém-nas em suas existências individuais. O normal aceita as relações de semelhanças advindas da experiência, ele aposta em um princípio de classificação, enquanto o doente não elege nenhum. Haveria, portanto, entre o doente e o normal uma diferença de enformação da experiência, anterior ao pensamento. Antes de fomentar o conhecimento, perceberíamos que os objetos se apresentam de formas distintas. Os distúrbios, assim, diriam mais respeito aos meios de experiência do que o juízo resultante dela. O problema não se encontraria na espontaneidade ou na intencionalidade, mas na figuração dos pontos de apoio delas.

285 *Ibid*, p. 258.

286 *Ibidem*.

O resultado obtido da análise existencial das afasias seria que tanto o ato categorial quanto a linguagem são resultados de uma “atitude”, pois “nenhum dos dois poderia ser causa ou efeito”²⁸⁷ de um ato ou outro, visto que eles seriam resultados da mesma atitude. Poder-se-ia até em alguns casos termos a linguagem auxiliando o pensamento, pois há casos em que ao apresentarmos ao doente o nome de algo, ele consegue agrupar os objetos classificando-os. Entretanto temos que ter claro que esses casos seriam, na verdade, “procedimentos anormais” que não conseguiriam revelar o elo entre a linguagem e o pensamento, porque tanto o último quanto o primeiro foram “igualmente cortados de seu sentido vivo”²⁸⁸. Portanto a afasia vem denunciar o que ocorre na consciência quando a palavra perde seu sentido, ou seja, quando “ela se esvazia” devido à doença. Haveria, dessa forma, uma alteração sensível do aspecto da palavra. A marca da doença não seria uma alteração no pensamento ou na linguagem, ela seria a perda do significado do nome, pois ele não diria mais nada porque ele perdeu seu significado. Ainda há em certos doentes a capacidade de associar as ideias, revelando que a estrutura do nome ainda estaria lá como em antigas associações, no entanto, pela perda do significado, o nome acabaria por não servir mais, visto que ele se transformou em “um corpo inanimado”.

Desse modo a consequência da análise existencial da afasia corrobora a proposta desenvolvida anteriormente por Merleau-Ponty, isto é, o sentido da palavra não seria exterior e nem um resultado associativo. Há no interior da palavra um sentido que a habita, ou seja, há uma significação gestual e existencial, há uma “tomada de posição do sujeito no mundo”²⁸⁹ de suas significações²⁹⁰. A função do gesto fonético, desse modo, seria de estruturar a experiência, de modular a existência, de investir significações nas palavras tal como o “corpo investe os objetos que me circundam”²⁹¹. Merleau-Ponty compreende, assim, que o gesto seria essa capacidade do corpo de se apropriar de sentidos (“núcleos associativos”) que o eleva para além dos limites instintivos, que o faz transcender sua natureza orgânica. O corpo adquiriria comportamentos, apropriar-se-ia de sentidos para, assim, comunicá-los. Na relação gestual há a comunicação de ponta a ponta, porque o corpo se abriria à aquisição de novos comportamentos, isto é, apropriar-se-ia de significações do outro para transmiti-los a outros.

287 *Ibid*, p. 261.

288 *Ibidem*.

289 “O termo “mundo” não é aqui uma maneira de falar: ele significa que a vida “mental” ou cultural toma de empréstimo à vida natural suas estruturas, e que o sujeito pensante deve ser fundado no sujeito encarnado” (*Ibid*, p. 262).

290 *Ibidem*.

291 *Ibidem*.

Na fala perceberíamos que o som e o comportamento seriam imbuídos de sentido e ganhariam um significado independente de nós. Contudo o gesto, de maneira geral, possui “um mundo percebido comum a todos” que possibilitaria a compreensão mútua do seu sentido. Já no gesto fonético necessitamos desse “alfabeto de significações já adquiridas” para que se ofereça, tal como o mundo percebido, “um certo panorama comum aos interlocutores”²⁹². Esse panorama sempre será aberto para que nossas falas autênticas possam se exprimir, para que façam nascer sentidos, para que deem vazão a “essa potência aberta e indefinida de significar” que levaria o homem a transcender na aquisição de novos comportamentos ao outro. Portanto seria por intermédio de seu corpo e fala (fontes significativas) que o homem formaria seu próprio pensamento.

3.7 - A base do edifício da linguagem

Vimos, portanto, que haveria a possibilidade de os autores concluírem em suas análises da afasia que a linguagem é integralmente motora e integralmente inteligência. Seria até possível estratificar a fala em elementos separando-os, mas, apesar da divisão, sempre haverá uma alteração global no sentido da linguagem, revelando que não há distúrbio puramente motor ou puramente inteligente e sim que haveria uma alteração global que modifica a experiência linguística. Portanto podemos concluir que toda operação linguística seria uma apreensão de sentido e podemos perceber que se há algum tipo de estratificação da fala é porque existem diferentes “camadas de significação” apreendidas. Mas todas submetidas à “potência essencial à fala”. Essa “terceira noção” permite integrar os fenômenos da fala sustentando-os todos no “edifício da linguagem”. Desse modo, ao utilizar a doença como dispositivo crítico, Merleau-Ponty encontra uma intenção anterior e fundante ao edifício da linguagem. A afasia nos revelaria pela incapacidade dos doentes a necessidade da fala estar em uma “experiência aberta”, na “espessura do ser”, na constituição e no deslocamento das expressões das “zonas de vazios”²⁹³. Dessa forma se compreendemos a linguagem como o meio em que o homem estabelece relações, não poderíamos entendê-las só como um instrumento, mas como um lugar de manifestações no qual revelamos e constituímos nossas

²⁹²*Ibid*, p. 263.

²⁹³*Ibid*, p. 266.

subjetividades, o outro e os objetos culturais. Demarcamos, então, a “essência mais profunda do homem”²⁹⁴.

Veríamos que criar categorias, ou seja, relacionar-se com o mundo por meio delas seria um dos movimentos possíveis em direção ao mundo. Isso denotaria certa atitude. Pensar e falar seriam, assim, formas intencionais de se direcionar aos objetos²⁹⁵. Vimos que o sentido do mundo nos advém pelas palavras. Direcionar-se aos objetos seria, então, acessar o mundo por ela. Vimos também que a emoção é o combustível linguístico, portanto buscar o mundo é emocionar-se. As emoções nascem da posição do corpo e de seu uso. O elo entre as palavras e o seu sentido seria a possível posição do sujeito falante no mundo de suas próprias significações, ou seja, qualquer possibilidade da existência da linguagem ou de uma linguagem deve-se a sua existência encarnada. O gesto fonético realiza certa estruturação da experiência, estruturação essa que estabelece determinado sentido. Essa apropriação dos núcleos significativos pelo gesto seria o que confere ao ato do corpo sua transcendência²⁹⁶. O ato humano seria, dessa forma, investido de vários significados. A linguagem nasceria desse investimento específico ocorrido no ato de emitir sons. Por isso o gesto fonético vai além da linguagem preestabelecida, pois seria ele quem cria novos significados na medida em que se expressa. Se o gesto fonético é inerente ao corpo “não se pode dizer da fala nem que ela é uma “operação da inteligência”, nem que é um “fenômeno motor”: ela é integralmente motricidade e integralmente inteligência”²⁹⁷, por isso todo o distúrbio da linguagem afeta a motricidade e seu sentido²⁹⁸. Se há particularidades em cada distúrbio, se há particularidades em cada língua constituída, há devido a diferentes camadas de significação²⁹⁹. No entanto vemos tanto no distúrbio quanto na linguagem, tanto nos sentidos como em suas camadas de significação uma *potência essencial à fala*, uma unidade da fala na função “que opere tanto

294 *Ibidem*.

295 “a palavra, quando perde o seu sentido, modifica-se até em seu aspecto sensível, ela *se esvazia*” (*Ibid*, p. 261).

296 “Esse ato de transcendência encontra-se primeiramente na aquisição de um comportamento, depois na comunicação muda do gesto: é pela potência que o corpo se abre a uma conduta nova e faz que testemunhos exteriores a compreendam. Aqui e ali, um sistema de poderes definidos repentinamente se descentra, rompe-se e reorganiza-se sob uma lei desconhecida pelo sujeito ou pelo testemunho exterior, e que se revela a eles nesse momento mesmo” (*Ibid*, p. 262-3).

297 *Ibid*, p. 264.

298 “Portanto, a fala repousa em uma estratificação de poderes relativamente isoláveis. Mas, ao mesmo tempo, é impossível encontrar em alguma parte um distúrbio da linguagem que seja “puramente motor” e que não diga respeito, em alguma medida, ao sentido da linguagem” (*Ibid*, p. 264).

299 “Se quisermos resumir essas duas séries de observações, será preciso dizer que toda operação linguística supõe a apreensão de um sentido, mas que o sentido, aqui e ali, é como que especializado; existe diferentes camadas de significação, desde a significação visual da palavra até sua significação conceitual, passando pelo conceito verbal” (*Ibid*, p. 265).

nas preparações escondidas da fala como nos fenômenos articulares, que sustente todo o edifício da linguagem e que todavia se estabilize em processos relativamente autônomos”³⁰⁰. Vemos que o pilar que sustenta todas as demais operações, o motor que movimentava toda a máquina é a *intenção de falar* a qual nasce da experiência das zonas de vazão. A linguagem viva das relações não seria um instrumento, mas um meio de manifestação, de criação ou de transformação dessas zonas.

Temos, portanto, de um lado a intenção da fala e do outro toda a produção da linguagem (tal como a sintaxe, a gramática, sua história, entre outros). A intenção falante se exterioriza através das línguas empíricas, isto é, os depósitos sedimentados de atos de fala. Seria através desses *meios de expressão* que o sentido não formulado pode encontrar ferramentas para se exteriorizar e para que adquira existência, ou seja, para que se constitua como um genuíno ato de expressão. Merleau-Ponty entende, então, que há esse duplo da linguagem. Haveria todo o material falado que constitui o que ele denominou de uma *fala falada*. E haveria também toda essa intenção de expressão pela fala que ele chamou de *fala falante*³⁰¹. Portanto a falada é a sedimentação da falante no ser natural, ou seja, no interior da falada advém a criação do sentido falante. A falante nasce da intenção do corpo em projetar o seu sentido ao outro. A fala não adviria, assim, do pensamento ou da alma, mas sim dessa intenção do corpo próprio³⁰². Da relação carnal³⁰³ entre mundo e consciência, da intersubjetividade que temos de um lado a fala falante, originária, gestual, instituidora de sentido e do outro a falada, já instituída, de um pensamento apreendido. É do interior da relação da fala falante e do mundo percebido que surgem os elementos fundamentais da experiência tais como a expressividade do corpo próprio, o mundo perceptivo, a mímica e a fala como significação existencial. No fundo a fala é a expressividade do corpo próprio – milagre da expressão – pela retomada do mundo perceptivo, projetando-se para além de si devido a sua capacidade expressiva. A fala falante nasceria da necessidade da existência a qual nos joga ao não-ser. Dessa forma ela “polariza-se” em um sentido que transcende o ser, porque ela não pode ser definida por

300 *Ibid*, p. 265.

301 “Ou, ainda, poderíamos distinguir entre uma *fala falante* e uma *fala falada*. A primeira é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente. Aqui, a existência polariza-se em um certo “sentido” que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ela procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio não-ser” (*Ibid*, p. 266-7).

302 “Sempre observaram que o gesto ou a fala transfiguram o corpo, mas contentavam-se em dizer que eles desenvolviam ou manifestavam uma outra potência, pensamento ou alma. Não se via que, para poder exprimi-lo, em última análise o corpo precisa tornar-se o pensamento ou a intenção que ele nos significa. É ele que mostra, ele que fala, eis o que aprendemos neste capítulo” (*Ibid*, p. 267).

303 Segundo Silva (2002).

nenhum objeto natural. Ela seria esse excesso sobre o ser natural ao qual é expresso pela fala. Ao expressar-se, a fala constitui um “mundo linguístico” e um “mundo cultural”. A existência repousa no ser “aquilo que tendia para além”. Nasce a fala falada que colhe os frutos gerados, mas que do seu interior torna “impossível outros atos de expressão autênticos”. Faz-se necessário encontrar as fissuras dessa “abertura sempre recriada na plenitude do ser” para que advenha através da linguagem, como as primeiras palavras da criança ou do escritor, novas formas de “projetar-se para além de si mesmo”³⁰⁴. A fala emerge³⁰⁵ de um gesto do corpo imerso no sentido/mundo, esse gesto significa uma posição frente ao mundo em articulação com o ser social. O retorno à origem da fala seria um retorno às coisas mesmas em que se capta o sujeito falante, a língua falada e vivida. Captar a essência da linguagem seria, então, captar o movimento falante que significa, também, criticar o objetivismo ou o subjetivismo da linguagem, recolocando-a na dimensão expressiva.

304Merleau-Ponty, Fenomenologia da Percepção. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 267.

305Segundo Furlan & Bocchi (2003).

Conclusão

O presente trabalho teve o intuito de compreender a linguagem como expressão do corpo. Visou-se buscar uma abordagem distinta da tradição em que a vinculava com as estruturas do pensamento reduzindo-a, pois ela era vista como resultado de processos distintos dos seus fenômenos. Reconduzi-la ao centro da fala, ou mais precisamente ao gesto fonético, tornou-se tarefa central. Para isso foi necessário buscar as críticas e construções centrais do pensamento de Merleau-Ponty. Inicialmente buscou-se demonstrar a que o autor se opunha. Conseqüentemente, buscou-se os elementos constitutivos do caminho que evidenciam a linguagem como expressão do corpo. Desse modo almejou-se colocar o fenômeno fonético no seu devido lugar, desconstruindo a visão dominante tanto na filosofia quanto na ciência que colocavam no topo, equivocadamente, a representação e suas relações formais. O trabalho contemplou, assim, o centro da linguagem como manifestação do corpo.

Inicialmente buscamos evidenciar o pensamento de Merleau-Ponty a partir de sua crítica, iniciada pelo seu diagnóstico a todas as concepções tradicionais do pensamento. O principal prejuízo detectado por ele seria a redução da realidade à dicotomia sujeito/objeto a qual denominou de *pensamento de sobrevoos* ou, especificamente na *Fenomenologia da Percepção*, como *prejuízo clássico*. Em seu diagnóstico, Merleau-Ponty compreende que essa dicotomia gerou uma determinada entidade denominada de *sujeito cognoscente* que transformou o mundo em uma representação para que ele possa, assim, apreendê-lo. Dessa forma criou-se a necessidade de buscar sempre o mundo para confirmá-lo, pois, em vez de vivê-lo, eu o represento, obrigando-me a sempre verificar se aquilo que represento está de acordo com o representado. A existência resumiu-se, portanto, a tudo aquilo que é passível de representação, pois não haveria outra forma de relação com o mundo pelo sujeito cognoscente que não seja mediada por ela. Tudo aquilo que estaria fora dessa via não seria passível de compreensão e estaria relegado ao esquecimento. Portanto Merleau-Ponty entende que o primeiro passo a ser dado para a real compreensão do mundo seria retornarmos aos fenômenos originários. Essa tentativa de religar essa relação perdida pelas representações da consciência deveria ser buscada fora dela. Buscar essa vida fora da representação.

Esse novo caminho proposto pelo autor seria encontrado na experiência perceptiva, pois ela seria a única apta a captar os fenômenos originários, restabelecendo o contato com o

mundo. Desse modo aparece a importância do corpo, visto que toda percepção se dá de maneira encarnada. As sensações que aparecem ao e no corpo sempre se dão pela perspectiva atual do posicionamento do sujeito encarnado. Essa proposta realizada por Merleau-Ponty exigiria uma nova compreensão do corpo distinta do pensamento de sobrevoo. Há na redução da realidade realizada pelos prejuízos clássicos a divisão do sujeito em *res cogitans* e *res extensa*, preenchendo o mundo e o corpo de uma substancialidade que os transformariam em simples objetos da consciência. Negligenciaram, assim, o funcionamento corporal integrado com a natureza, ignorando a comunicação natural mundo/corpo. Consequentemente não compreenderam, desse modo, a verdadeira atividade transcendental, pois ela seria corporal em que se destacaria a importância da posição do corpo na constituição do mundo e, a saber, do próprio sujeito cognoscente.

Merleau-Ponty pretende, portanto, romper a dualidade pelas experiências proporcionadas pelo corpo, pois seria pela sua posição que se gera tanto a subjetividade quanto a objetividade. Nesse processo não há espaço à representação, visto que seria pela via corpórea que a consciência e a razão encarnadas se deparariam com o mundo apresentado pela percepção. Dessa forma o enfoque passaria à compreensão de como se formaria o campo da experiência, de como nos deslocamos no mundo, de como experimentamos o tempo e o espaço. Vislumbramos desse interior a importância do movimento, pois seria através dele que o mundo delinear-se-ia seus contornos advindos das experiências espaciais e temporais. A espacialidade e a temporalidade, essa familiaridade com o mundo, faz com que o movimento advenha e nasça com sentido. Esse ato de projeção compreende o mundo como fundo e como polo de ação. Da intencionalidade corporal floresce a consciência e o seu objeto, pois, ao movimentar-se, o corpo visa sempre a algo, ou seja, funda o objeto, nosso polo de ação, instaurando a consciência. O alvo sempre é o sentido incoativo na intencionalidade.

Percebemos, desse modo, que o corpo está sempre em movimento e que se expressa através dos gestos de projeção e evocação. Seria essa a forma com que o corpo se depara com o outro e habita o mundo. Seria desse encontro que se abririam as portas aos fenômenos originários, isto é, é por morarmos no mundo, essa experiência originária, que perceberíamos que habitamos o tempo (experiência tempo, temporalidade) e o espaço (experiência espaço, espacialidade). À medida que os experimentamos vamos transformando nossos movimentos em hábitos, executando o processo de sedimentação de nossos gestos. Percebemos pelo corpo o constante desdobramento da intenção à efetuação. É nessa passagem que há a utilização dos

hábitos e o surgimento do gesto – esse rearranjo das sedimentações, possibilitando o aparecimento do novo. Esse nódulo essencial do movimento se manterá praticamente inalterado na fala. Na verdade ela é identificada como algo específico e fundamental ao homem, e, por isso, manterá as características essenciais do movimento. No final da análise da linguagem como expressão do corpo por Merleau-Ponty, teremos a fala falada – movimento fonético habitual e sedimentado - e a fala falante – movimento fonético gestual e instaurador de sentido.

Desse modo, ao abandonar o pensamento de sobrevoo e lutar contra o império da representação, percebemos que a fonte da fala é a modulação existencial do corpo próprio. Falar se apoia na intenção do sujeito falante o qual infla as palavras de significação própria, pois seu sentido adviria do gesto e não do pensamento. Portanto é pelo interior do gesto que perceberíamos que a palavra é fonte de sentido e não representação de algo. A fala nasceria para ampliar a capacidade de movimento do corpo e não para representar os objetos ou suas relações. Ao retomar o sentido instaurado pela percepção, a fala o prolongaria à comunicação. Teríamos, portanto, duas modulações da fala, a falante que seria da ordem do gesto fonético, e a falada (pensamento ou propriamente a cultura) que seria da ordem do hábito sedimentado. Falar significa, assim, uma forma de projeção ao mundo e uma forma de evocação das experiências. Retomar-se-ia o passado seja para dar-lhe um novo sentido (gesto) ou para recordá-lo (hábito).

Merleau-Ponty compreende que a fala lhe revela a última faceta do corpo próprio. Dessa forma ele acredita ter reformulado o problema do mundo, pois, para ele, a “tradição cartesiana” nos acostumou a conviver com a distinção abstrata entre nós e os objetos. Com isso a reflexão consolidou a cisão na “noção comum” de corpo e alma. De um lado, teríamos um objeto aglutinado de partes independentes sem interior. Do outro, um ser “celeste” dado ou que se revela inteiramente em um só golpe. Desse modo a “transparência”, tanto do objeto quando do sujeito, dar-se-ia pela atualidade do pensar ou daquilo que se “pensa ser”. Resume-se a existência a duas formas: a coisa ou a consciência. A constatação da existência do corpo próprio, que se dá através de nossas experiências ou expressões, vem mostrar a nossa existência ambígua. A busca por apreendê-lo como um objeto, ou seja, como um processo em terceira pessoa, fracassa, porque não conseguimos interligar suas partes entre si e entre si e o mundo através das relações de causalidade. Portanto o corpo não se resume a ser um objeto. Da mesma maneira a forma como nos conscientizamos dele escapa ao pensamento, visto que

ele não se manifesta por uma “ideia clara”, pois não consigo decompô-lo ou recompô-lo tal como requer a análise intelectual. Há sempre no corpo a abertura para outra coisa, pois ele é livre, mas é enraizado na “natureza”, ele se transforma pela “cultura”, mas sempre é sexualidade.

Devido a sua experiência nunca se reduzir à tradição cartesiana, o corpo nos impõe um único meio de conhecê-lo, a saber, temos que vivê-lo, ou seja, experienciar seu “drama”. Nessa medida, chego ao mundo e a ele porque sou ele, ou seja, ao mesmo tempo em que o corpo é um “sujeito natural”, ele é um “esboço provisório” do meu ser e seria esse o saber que adquiro ao vivê-lo. A superação do “movimento reflexivo”, essa tentativa de formular o corpo ideia para estabelecer o “pensamento do corpo”, adviria da oposição da experiência corpórea em destacar o sujeito do objeto e vice-versa. Por isso Merleau-Ponty reformula o problema do mundo. Ao exaltar a experiência do corpo próprio e a restituir a linguagem na fala, ele compreende que o problema do mundo não seria mais epistêmico, mas sim “no fato que tudo reside ali”³⁰⁶ para o corpo. Desse modo o autor, depois de ter revelado o drama corporal, passa ao mundo percebido.

Poder-se-ia, aqui, abrir um interessante tema para futuras investigações, como nos mostra a nota nº 88 do primeiro capítulo acima: “Sujeito Falante”. Resvalamos sem-querer em um problema extremamente difundido e deveras debatido entre os comentadores sobre a continuidade ontológica ou não do pensamento de Merleau-Ponty pós *Fenomenologia da Percepção*. Talvez sob o prisma da linguagem possa-se lançar alguma luz nova sobre essas desavenças, pois se focarmos na primeira parte da obra supracitada, perceberemos que há alguns pontos ou argumentos que serão retomados ou reutilizados posteriormente no pensamento do autor. Por exemplo na página 243 da *Fenomenologia da Percepção* há a posição contrária à concepção da “máquina de linguagem”, pois ela nos levaria a uma experiência de comunicação de uma forma ilusória, e há, também, a página 255 a qual o autor coloca-se contra a concepção do “pensamento puro” ou “universal” que nos levaria a um “algoritmo convencional”. Os argumentos desenvolvidos nessas páginas se aproximam muito dos utilizados no capítulo “O Fantasma de uma Linguagem Pura” de *A Prosa do Mundo*³⁰⁷. Talvez aqui seja importante fazermos uma pequena pausa nas considerações e buscar revelar de maneira sucinta e de forma mais clara, como se daria uma possível correlação entre esses

³⁰⁶Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 268.

³⁰⁷Como se propõem MARTINS, P. M. (A “linguagem traz nela mesma a fonte de sua significação”. Manuscrito, Campinas, v. 29, n. 2, p. 575-96, 2006) e MUÑOZ, A. A. (“Linguagem e experiência em Merleau-Ponty”. Discurso, n. 29, p. 175-207, 1998).

dois textos. Para isso, vamos explorar um pouco mais o texto “O Fantasma de uma Linguagem Pura”.

Nele, Merleau-ponty busca mostrar que o pensamento puro denotaria uma Natureza sem homem, pois ele visaria forma a base da linguagem em seus *casos puros de expressão*. O pensamento teria a capacidade de assinalar sem equívocos os acontecimentos. Expressaria de forma clara e distinta suas ideias. Apontaria sem erros os estados de coisas. Do pensamento a linguagem, calcada nos seus casos puros, “não deixa mais nada a desejar, não contém nada que não mostre e nos faz deslizar ao objeto que designa”³⁰⁸. Desse modo a comunicação seria vista como um efeito dessa linguagem, ignorar-se-ia toda a caracterização da fala em vista do outro, em que há todas as escorregadelas do sentido e o nascimento do mal-entendido no qual “se constrói acima da natureza um reino sussurrante e febril”³⁰⁹. Ela sucumbiria, portanto, à mera substituição direta daquilo que haveria de se exprimir pelos sinais convencionais da sintaxe e da gramática. Haveria, na concepção de Merleau-Ponty, um descompasso entre essa concepção fechada de linguagem pura e o nascimento de expressões novas no interior da língua. Haveria o problema entre a possibilidade de se dizer algo novo calcado em um vocabulário e em uma sintaxe pré-estabelecidas e a concepção de algo anterior e fundante a qualquer forma de experiência. Dessa forma o autor vê como equívoco do pensamento puro o não compreender que a língua existe como instrumento de expressão, não necessariamente da razão, mas sim do sentido. A língua real seria emitida no cotidiano, ou seja, ela como expressão, nega qualquer possibilidade de uma linguagem ideal. Ela possuiria o germe das significações, pois as encontra ou as re-encontra na palavra.

Todo equívoco comunicativo, aquilo que daria cor à existência da língua, seria negada pelo pensamento de sobrevoos. Ele, em seu empreendimento, visaria eliminar toda e qualquer forma de mal-entendido na linguagem. Ele visaria forjar uma língua perfeita onde o algoritmo matemático seria o seu modelo. Nessa busca de compreender e controlar a natureza não há espaços para subentendidos, por isso haveria a busca incessante de eliminar os erros e a incompreensão. Nesse sistema fechado, em que não haveria espaço para uma expressão nova, lhe restaria à submissão da linguagem as formulações do pensamento. Há, com isso, o falecimento da expressão genuína e a língua fica mercê das categorias do entendimento. A razão, em seu afã perfeccionista, negaria a experiência que temos da língua que contrapõe o

308 MERLEAU-PONTY, M. *O homem e a Comunicação; A Prosa do Mundo*. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1974, p.19.

309 *Ibidem*.

algoritmo ao gesto fonético. Para Merleau-Ponty, seja a linguagem algorítmica ou a empírica histórica, ambas, necessariamente, teriam que buscar as coisas através das palavras, sendo que elas seriam o “duplo do ser, e não se concebe coisas ou idéias que vêm ao mundo sem palavras. Que seja mítica ou inteligível, há aí um lugar onde tudo o que é ou que será se prepara ao mesmo tempo para ser dito”³¹⁰.

Merleau-Ponty, para exemplificar a improbidade do pensamento de sobrevoos em relação à linguagem, cita, através de Jean Paulhan, uma frase de La Bruyère que classifica como espantosa, pois a proposta defendida seria a correlação direta entre o que se pensa e a palavra, uma expressão sem ambiguidade, invadindo o âmbito literário; “Entre todas as diferentes expressões que podem dar um só de nossos pensamentos, só uma é boa. Não a encontramos sempre falando ou escrevendo: é verdade, apesar disso, que ela existe”³¹¹. Dessa forma o fenômeno expressivo seria visto como se não houvesse nenhuma diferença entre o que eu penso e a linguagem em que me expresso. Merleau-Ponty contrapõe-se apontando para o fato de que não é a linguagem que precisa adequar-se ao pensamento. Na verdade seria o inverso, ou seja, seriam as palavras que viriam socorrer e conferir existência ao pensamento. A língua seria um instrumento vivo criado pela expressão. A visão tradicional a concebe como um acúmulo de representações e inverte a ordem das coisas o qual o submetido passa ser o submisso. Dessa inversão de papéis nasceria a empreitada da linguagem pura em que “a comunicação não tem mistérios”³¹²³¹³, (*Prosa do Mundo*, p. 22). Merleau-Ponty contrapõe-se novamente a essa concepção, ele defende a natureza das expressões, visto que elas seriam por excelência equívocas. A interpretação de uma ação, fala ou gesto nasceria da situação por eles indicado³¹⁴. Como seria do gesto que nasceria o sentido, seria do gesto linguístico e não do “espírito de quem a observa”³¹⁵ que nasceria o nome, ou seja, que determinado objeto passaria a existir³¹⁶.

A linguagem pura visaria ser clara e distinta e, nela, o pensamento se bastaria. Para ela existir, basta que forneça o caminho para o pensamento. De fato ela seria um acúmulo dele. A língua se resumiria a ser somente um armazém ou reservatório de ideias oriundas de outro

310 *Ibid*, p. 21.

311 *Ibid*, p. 21-2.

312 *Ibid*, p. 22.

313 “Mostro fora de mim um mundo que já falava como mostro com o dedo um objeto que já estava no campo visual dos outros” (*Ibidem*).

314 “Diz-se que as expressões da fisionomia são por si mesma equívocas e que esse enrubescimento do rosto é para mim prazer, vergonha, cólera, calor ou vermelhidão orgiaca segundo a situação indicada” (*Ibidem*).

315 *Ibidem*.

316 “Ela lhe mostra em silêncio coisas cujo nome ele já sabe, porque é seu nome” (*Ibidem*).

lugar, ela perderia do seu horizonte toda a gama de experiências que o novo a incute, pois o novo provocaria um rearranjo em suas estruturas, propiciando, assim, novos pensamentos. Desse modo, na linguagem pura, o novo, essa notícia inesperada, não causaria efeitos, pois ela não possuiria meios de comunicação, ela não ligaria os pensamentos à novidade – visto que o pensamento seria um ente hermético. Devido a essa hermenêutica do pensamento, Merleau-Ponty é enfático no seu posicionamento contrário e diz: “Claro, a *experiência* que os homens têm da linguagem não é essa”³¹⁷, ou seja, não experimentamos uma língua pura, não há pureza nas comunicações que buscamos, não há pureza na notícia que recebemos, pois “eles bem sabem que uma notícia é uma notícia e que de nada adianta ter pensado muitas vezes na morte enquanto não se sabe da morte de alguém que se ama”³¹⁸. Por sinal seria a impureza sua marca. Seria essa dimensão da experiência que escapa à razão³¹⁹. Se isso a escapa, ou seja, a razão não consegue captar essa dimensão da experiência, portanto se há alguma possibilidade de existir alguma língua pura e clara como a estrutura do pensamento, ela se tornaria dispensável, pois a essência da linguagem é a comunicação e seria, exatamente, isso que passaria despercebido ao pensamento de sobrevoo. Vemos, portanto, que a luta contra essa hermenêutica do pensamento nasce na *Fenomenologia da Percepção* e desenvolve-se por outros trabalhos do autor.

Outro exemplo estaria nas páginas 266-7 em que o autor já trabalha com a ideia da linguagem se situar na “espessura do ser” e nas “zonas de vazio” que nos levaria “para além do ser”, temas retomados nos textos “Sobre a fenomenologia da linguagem” e “A linguagem indireta e *as vozes do silêncio*” de *Signos*. Dessa forma revelam-se possibilidades do tema da linguagem contribuir de forma nova aos problemas da continuidade do pensamento do autor, de nos levar a novas considerações sobre as posições pró ou contra à permanência ontológica ou não em Merleau-Ponty. Vislumbrando, até, uma possível cisão no interior da própria *Fenomenologia da Percepção* para dar conta desses problemas da filosofia primeira. Desse modo surgem temas que precisam ser desenvolvidos e pesquisados em uma investigação posterior.

317 *Ibid*, p. 23.

318 *Ibid*, p. 23.

319 “Mas do momento em que refletem sobre a linguagem, em vez de vivê-la, não vêem como se poderia conservar-lhe esses poderes. Afinal, compreendo o que me dizem porque sei antecipadamente o sentido das palavras que me dirigem, e enfim só compreendo o que já sabia, só coloco a mim mesmo os problemas que posso resolver” (*Ibid*, p. 23-4).

No que concerne às críticas realizadas à psicologia, parece-nos interessante um estudo aprofundado sobre as concepções contrárias de Merleau-Ponty em relação as teorias vigentes sobre a linguagem nessa ciência. Talvez, fosse possível focá-las em alguns proeminentes autores, tais como Lacan, Piaget, Wallon, Vigotsky, entre outros. E, voltando-se mais detidamente à psicanálise, fonte de algumas considerações do autor, talvez fosse interessante recapitular as interpretações de Merleau-Ponty sobre esse saber e as diferenças existentes aos autores conterrâneos e contemporâneos a ele. Uma investigação que visaria mostrar, de certa forma, uma espécie de psicanálise de sobrevoo no próprio interior desse conhecimento.

No mais, ao estudar o tema da linguagem como expressão do corpo em Merleau-Ponty, percebemos as inovações, contribuições e importância de sua posição sobre esse assunto à filosofia e à ciência. Possibilitam-se novas formas de posicionamento a esse fenômeno, e, com isso, novas propostas ou novos gêneros de pesquisa sobre esse tema. Desse modo, geram-se novas concepções e novos conhecimentos sobre algo tão central e caro ao pensamento contemporâneo.

Referência Bibliográfica

- AYOUCHE, T. “Desmentindo as falsas comparações: do Corpo perceptivo ao corpo fantasmático”. *Revista de Filosofia (Aurora)*, Curitiba - PR, v.22, n.31 , p.495-513, jul. 2010.
- BLANC, M. de F. *Estudos sobre o ser*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- BONOMI, A. *Fenomenologia e Estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- CAMINHA, I. de O. “Pôr-se a ver do corpo e o pôr-se a aparecer do mundo, segundo Merleau-Ponty”. *Ágora filosófica*, Recife, v. 5, n. 2, p.33-62, jul./dez. 2005.
- CAPALBO, C. “Dossier Merleau-Ponty”. *Reflexão*, Campinas-SP, v.34, n.95 , p.11-18, jan. 2009.
- CHAUÍ, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CUNHA, M. H. L. da. “Corpo e potência no pensamento de Merleau-Ponty”. *Reflexão*, Campinas-SP, v.34, n.95, p.45-51, jan. 2009.
- DUPOND, P. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes - WMF, 2010.
- FALABRETTI, E. “A presença do Outro: inter-subjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty”. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 22, nº 31, p.515-541, jul/dez. 2010.
- FERRAZ, M. S. A. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006.

- FERRAZ, M. S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009.
- FURLAN, R. & BOCCHI, J. C. “O corpo como expressão e linguagem em Merleau-Ponty”. *Estudos de Psicologia, USP- Ribeirão Preto*, 8(3), 445-450, 2003.
- GILES, T, R. *Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 1979. 423 p.
- LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- MANTOVANI, H. J. “Introdução à noção de espaço em Merleau-Ponty”. *Ideação: revista de filosofia. Feira De Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia*, n.16, p. 87-110, 2006.
- MANTOVANI, H. J. “Arqueologia da criação em Merleau-Ponty: plástica da des-figuração.” *Educação e filosofia. Uberlândia: UFU, Departamento de Pedagogia*, v.21, n.42, p. 37-60, 2007.
- MARTINS, P. M. A “linguagem traz nela mesma a fonte de sua significação”. *Manuscrito, Campinas*, v. 29, n. 2, p. 575-96, 2006.
- MARTINS, P. M. “Entre visível e invisível, para além do entendimento: o tema da natureza no último Merleau-Ponty”. *Rev. Filos. Aurora, Curitiba*, v. 22, nº 31, p. 455-468, jul/dez. 2010.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*. Paris, Gallimard, 1969.
- MERLEAU-PONTY, M. *O homem e a Comunicação; A Prosa do Mundo*. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1974.

- MERLEAU-PONTY, M. *Textos escolhidos* (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. *Psicologia e Pedagogia da Criança: Curso da Sorbonne 1949-1952*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. *A natureza: curso do Collège de France*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. *Elogio de la Filosofía. El lenguaje indirecto y las voces del silencio*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- MERLEAU-PONTY, M. *La fenomenologia y las ciencias humanas*. 1ª ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- MOURA, C. A. R. “A Cera e o Abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty”. In: *Racionalidade e crise*. SP: Discurso / UFPR, 2002, p.237-269.
- MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: UNESP, 2006. (Biblioteca de Filosofia).
- MOUTINHO, L. D. S. “Ontologia e artes em Merleau-Ponty”. *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 22, nº 31, p. 469-482, jul./dez. 2010.
- MÜLLER, M. J. “Reflexão estética e intencionalidade operante”. *Manuscrito, Campinas*, v. 24, n. 2 , p. 125-54, 2001.

MÜLLER, M. J. “Restituição do mundo da percepção e arqueologia da reflexão crítica”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 42, n. 103, p. 29-57, 2001.

MUÑOZ, A. A. “Linguagem e experiência em Merleau-Ponty”. *Discurso*, n. 29, p. 175-207, 1998.

PIAGET, J. *A Linguagem e o Pensamento da Criança*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PIAGET, J. *A Representação do Mundo na Criança*. Idéias & Letras, 2005.

PIAGET, J. *A Formação do Símbolo na Criança*. Rio de Janeiro: LTC, 1990.

SILVA, C. A. F., “Merleau-Ponty e a experiência primordial da linguagem”. *Tempo da Ciência, Unioeste*, (9) 18: 17-26, 2º semestre, 2002.

TAVARES, H. C. da S. “Merleau-Ponty: a última filosofia”. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 13, n. 33, p. 61-72, 1985.

TAILLE, Y; OLIVEIRA, M. K.; DANTAS, H. *Piaget, Vygotsky e Wallon - teorias psicogenéticas em discussão*. São Paulo: Summus Editorial, 1992.

VIGOTSKI, L. S. A. *A Construção do Pensamento e da Linguagem*. São Paulo: WMF, 2001.

WALLON, H. *Do Ato ao Pensamento: Ensaio de Psicologia Comparada*. Petrópolis: Vozes.