

**PODER DE PROJETAR-SE DO SER NO MUNDO
EM MERLEAU-PONTY**

**PODER DE PROYECTARSE DEL SER EN EL MUNDO
EN MERLEU-PONTY**

**THE SELF-PROJECTION POWER OF THE BEING IN THE WORLD
IN MERLEAU-PONTY**

Ivanhoé Ibuquerque Leal
Prof. da Universidade Federal do Ceará
E-mail: ivanhoeleal@uol.com.br

Resumo: Este texto analisa a espacialidade e a motricidade do corpo próprio investigadas por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção* e indica que elas descerram a perspectiva existencial e temporal implicadas no poder de projetar-se do ser no mundo. A intencionalidade corporalizada responde às solicitações do ambiente vital e recria sempre uma orientação para a existência. Tal atitude não é equiparável a um puro estipular de posições no mundo físico. Isto é, a tonalidade do perceber é motivada, nesse sentido, o espaço é existencial, assim como a existência é espacial, quer dizer, a espacialidade da existência corresponde à deiscência do existir, a uma força em direção ao mundo.

Palavras-Chave: ser-situado, corporalidade, espacialidade, campo de presença.

Resumen: El presente texto analiza la espacialidad y la motricidad del cuerpo propio investigadas por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* e indica que estas abren la perspectiva existencial y temporal implicadas en el poder de proyectarse del ser-en-el-mundo. La intencionalidad corporizada responde a las solicitudes del ambiente vital y recrea siempre una orientación para la existencia. Tal actitud no es equiparable a una pura estipulación de posiciones en el mundo físico. Esto es, la tonalidad del percibir es motivada, en ese sentido, el espacio es existencial, así como la existencia es espacial; en otras palabras, a una fuerza en dirección al mundo.

Palabras-Clave: ser-situado, corporeidad, espacialidad, campo de presencia.

Abstract: This paper analyzes the spatiality and motility of the body itself investigated by Merleau-Ponty in the *Phenomenology of Perception* and indicates that they unveil the existential and temporal perspective involved in the self projection power of the

being in the world. The embodied intentionality responds to requests from the vital environment and always recreates some guidance for existence. Such attitude is not comparable to a pure way of stipulating positions in the physical world. That is, the tone of noticing is motivated, in this sense; space is existential the same way that existence is spatial. It means to say that spatiality of existence corresponds to dehiscence of existing, a force towards the world.

Keywords: Situated being; Corporeality; Spatiality; Presence field.

Merleau-Ponty descreve o modo como percebemos o mundo e como esse mundo percebido se apresenta em suas características e natureza próprias. Tal descrição adquire consistência no plano de análise onde o conhecimento cientificamente elaborado e aquele dado a partir da experiência vivida, edificada fundamentalmente segundo as afecções existenciais, constituem um contraponto necessário à efetividade da atitude que se põe como momento originário, como a experiência do mundo em seu *estado nascente*, como olhar desobstruído da concepção de consciência enquanto teatro íntimo de representações: simplesmente ato de percepção. A estatura do perceber ganha aqui os atributos do *para si* emergido da evolução dos materiais sensíveis que o compõem, desenvolvido na sua imanência ao *em si* desse mundo que já é encontrado, existe previamente e para o qual despertamos. Esse acordar estruturado a partir do corpo próprio condensa uma visão inaugural que dá suporte às exigências do mundo natural e societário que habitamos. A função primordial do perceber em sua ampla envergadura foi tematizada pelo pensamento de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, em que procura estabelecer a tese da corporalidade¹

¹ Utilizaremos o termo *corporalidade* em referência à significação do *corpo próprio* enquanto unidade contraposta por Merleau-Ponty à dicotomia clássica entre substância pensante e substância extensa e que expressa a naturalização da mente no sentido hoje adotado no campo das ciências cognitivas, particularmente conforme a obra *The Embodied Mind : Cognitive science and human experience* (Varela, Thompson e Rosch, 1993). Da versão portuguesa *A Mente Corpórea*, tomamos de empréstimo as justificativas dos tradutores que consideram esse termo, em detrimento ao termo encarnação, mais adequado à ideia dos autores de

do espírito, em contraposição tanto às doutrinas que tratam a percepção como um simples resultado da ação das coisas exteriores sobre nosso corpo, quanto às doutrinas que insistem na autonomia da consciência. O intelectualismo filosófico e o naturalismo científico transformaram os atos da consciência e a matéria sensível do mundo em elementos dicotômicos. Para o primeiro, a natureza recebe seu caráter objetivo dos poderes sintéticos da consciência cognitiva, concebida como uma entidade pura, ou seja, independente da teia de eventos empíricos. Para o segundo, ou para o pensamento causal, a natureza consiste em um conjunto de eventos reais em mútua determinação, conforme leis próprias e não aquelas da consciência. Entretanto, o comportamento humano é um fenômeno que não se presta a ser discernido sob a luz de uma dessas atitudes unilaterais. Nesse sentido, a título de exemplo, observamos que, segundo Merleau-Ponty, a objetividade fática do corpo para a psicologia clássica foi tida como irrelevante em nome de uma objetividade científica circunscrita exclusivamente no psiquismo.² Tal distorção requer uma análise que elucide com mais propriedade a experiência do corpo através do qual ocorre o fenômeno da consciência perceptiva. É preciso compreender que a interioridade psíquica daquele que percebe é antes de tudo uma exterioridade, isto é, uma alma corporalizada, e essa união entre alma e corpo constituem a própria possibilidade de a consciência ser consciência, ser uma experiência de percepção. Os desdobramentos

que “a mente não é simplesmente encarnada, e subsequentemente separável do corpo, mas é ela própria uma propriedade emergente, inseparável de um dado arranjo material de componentes que formam o corpo de organismos cognoscentes em interação com seu meio ambiente” (Varela, 2001, p.16). Esses autores compartilham com Merleau-Ponty o ponto de vista de que a cultura científica requer que tomemos os nossos corpos simultaneamente como estruturas físicas, biológicas e como estruturas experienciais vividas, fenomenológicas.

2 O corpo enquanto objeto que se mostra ao científico negava fragorosamente um suposto ideal de objetividade, pois o fato que o psicólogo examinava era ele mesmo, era o próprio psiquismo vivido por ele. Seria preciso então compreender que o psiquismo não é um objeto como os outros, pois o que era constatado pelo conhecimento já vinha sendo experimentado pelo próprio psicólogo. O psiquismo de fato não era mais “um acontecimento no tempo objetivo e no mundo exterior, mas um acontecimento que tocávamos do interior, do qual éramos a realização ou o surgimento perpétuo” (Merleau-Ponty, 1999. p. 141/142; idem, 1997. p. 113). A segunda referência indica o ano de publicação e a paginação da edição francesa.

e as repercussões dessa análise tocam o conjunto da obra de Merleau-Ponty, mas nesse texto e no intuito de destacar o poder de projetar-se do ser no mundo, tratamos essencialmente das noções de esquema corporal, movimento concreto e abstrato, intencionalidade corporal, profundidade tácita e ordem dos sucessivos, todas elencadas para explicitar a compreensão dos poderes do *ser situado* e sua subjetividade fática.

O esquema corporal. Merleau-Ponty volta-se para a descrição dos desenvolvimentos da psicologia moderna, particularmente para as análises sobre os distúrbios motores, para dispor de condições de investigação pertinentes aos caracteres da corporalidade. Inicia essa reflexão descrevendo a concepção geral dada pela ciência sobre a espacialidade do corpo: “As partes de meu corpo (...) não estão desdobradas umas ao lado das outras (...) meu corpo inteiro não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Eu o tenho em uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um esquema corporal em que eles estão todos envolvidos” (Merleau-Ponty, 1999, p. 143/144; idem, 1997, p. 114/115). A noção de *esquema corporal* traduz uma apreensão do corpo com um todo na sua inteireza, porém, para Merleau-Ponty, tal noção guarda ambiguidades e dela são extraídas duas definições problemáticas.

Na primeira, o esquema corporal é aquilo que

(...) devia fornecer-me a mudança de posição das partes de meu corpo para cada movimento de uma delas, a posição de cada estímulo local do conjunto do corpo, o balanço dos movimentos realizados em cada momento de um gesto complexo, e enfim uma tradução perpétua, em linguagem visual, das impressões cinestésicas e articulares do momento” (Merleau-Ponty, 1999, p. 144; idem, 1997, p. 115).

Na realidade, o esquema corporal seria uma montagem de vários conteúdos sensoriais que se associam a partir da infância. Na segunda definição, o esquema corporal “não será mais o simples resultado das associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma ‘forma’, no sentido da Gestalpsychologie”

(Merleau-Ponty, 1999, p. 145; idem, 1997, p. 116).³ Essa definição, segundo Merleau-Ponty, também já foi ultrapassada pelas análises dos próprios psicólogos. O esquema corporal⁴ vai além de uma consciência global das partes do corpo porque as partes existentes do corpo são integradas ativamente em razão “de seu valor para os projetos do organismo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 145; idem, 1997, p. 11). Isso significa dizer que “meu corpo me aparece como postura em vista de certa tarefa atual ou possível” (Merleau-Ponty, 1999, p. 146; idem, 1997, p. 116).

A espacialidade corporal não consiste numa espacialidade de posição, e sim de situação: “a palavra ‘aqui’, aplicada ao meu corpo, não designa uma posição determinada pela relação a outras posições ou pela relação a coordenadas exteriores, mas designa a instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo vivo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas” (Merleau-Ponty, 1999, p. 146; idem, 1997, p. 117). Entendida nesses termos, a natureza da espacialidade do corpo mostra-se sempre polarizada por alguma empreitada, em existir na direção das exigências do meio vital: “o esquema corporal é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 147; idem, 1997, p. 117). Isso implica, por um lado, o espaço enquanto tal, objetivo na sua dimensão infinita; por outro lado, o espaço corporal enquanto permanência primordial a partir da qual coordenadas de orientação espacial são instaladas em direção a algum horizonte. O espaço objetivo acolhe o espaço corporal, mas esse último não se presta a ser uma partícula do primeiro, pois a estrutura perceptiva ponto-horizonte, figura-fundo, possui como pressuposto o corpo próprio que está sempre subentendido: “toda figura se perfila sobre o duplo horizonte do espaço exterior e do espaço corporal” (Merleau-Ponty, 1999, p. 147; idem, 1997, p. 117). O corpo próprio constitui-se como uma permanência absoluta a partir da qual a figura e o fundo são

3 Cf. Merleau-Ponty, 1999, nota 45, p. 620/621 onde trata do parentesco entre a Gestalttheorie e a Fenomenologia; idem, 1997, p. 62/63, nota 1. Cf. Hidalgo. *Psicologia e Fenomenologia*. In Pinto e Marques (Orgs), 2006, p. 71/94.

4 Cf. Berthoz e Petit, 2006, cap. VI, p. 179. Esses autores promovem uma atualização do conceito de esquema corporal à luz das ciências cognitivas contemporâneas, particularmente a fisiologia e a neurociência.

mantidos em coexistência e são compreendidos. A expressão da espacialidade corporal no mundo é a própria condição da espacialidade e é nesse sentido que Merleau-Ponty constata o imbricamento da corporalidade no espaço: “longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 149. idem, 1997, p. 119).

Movimento concreto e virtual. A espacialidade exterior é condicionada pela espacialidade corporal, assim como o corpo próprio enquanto postura face ao mundo realiza-se na ação, no movimento de ser no mundo. A motricidade do corpo ganha um perfil mais explícito na teoria merleau-pontyana por meio da distinção entre as noções de movimento abstrato e movimento concreto, termos do campo psiquiátrico analisados fenomenologicamente. Os distúrbios do movimento fornecem uma compreensão apurada da motricidade. A dificuldade de o doente executar ou até, em certos casos, não ser capaz de efetivar movimentos abstratos, evidencia a própria função de inerência corporal na espacialidade. Os movimentos ditos abstratos são aqueles que não estão orientados para uma situação efetiva, isto é, não consistem numa ação que responde às exigências do ambiente vital, mas em ações que são configurações fictícias nas quais o agente inventa um movimento qualquer no intuito de se divertir ou de simplesmente expressar um movimento em si a seu próprio bel prazer. Aquele que padece de um distúrbio motor conta com o corpo que está à sua disposição como meio de inserção em uma circunvizinhança familiar, porém “não como meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre” (Merleau-Ponty, 1999, p. 151; idem, 1997, p. 121). No que concerne ao sujeito normal, ele executa, por exemplo, sob um ato livre, uma saudação militar, ele representa com seu corpo, “diverte-se em encenar o soldado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 152; idem, 1997, p. 121).

Segundo Merleau-Ponty, o homem normal e o ator não tomam como reais as situações imaginárias, mas, inversamente, “destacam seu corpo real de sua situação vital para fazê-lo respirar, falar e, se necessário, chorar no imaginário” (Merleau-Ponty, 1999, p. 152; idem, 1997, p. 122). É exatamente tal postura que o doente

não pode mais executar. O que torna abstrato o movimento é uma “função de projeção pela qual o sujeito do movimento prepara diante de si um espaço livre” (Merleau-Ponty, 1999, p. 160; idem, 1997, p. 129). O sujeito normal não dispõe de sua corporalidade apenas como meio de atuação no espaço concreto, ela não está disponível somente a atos necessários, não está aberta apenas a situações reais, mas também, além disso, tal sujeito possui “seu corpo enquanto correlativo de puros estímulos desprovidos de significação prática” (Merleau-Ponty, 1999, p. 156; idem, 1997, p. 126). No doente, o campo da motricidade limita-se ao contato real e efetivo com o mundo; no normal, a sua atitude diante das demandas da circunvizinhança sempre “conta com o possível, que adquire, sem abandonar seu lugar de possível, um tipo de atualidade” (Merleau-Ponty, 1999, p. 157/158; idem, 1997, p. 127). Em suma, para o doente, os movimentos abstratos são transtornantes e em muitas vezes de execução impossível; para o normal, além de mobilizar seu corpo em face de situações reais, ele pode agir no mundo virtual.

O movimento, seja concreto ou abstrato, seja efetuado normalmente ou morbidamente, implica em operações que

(...) exigem um mesmo poder de traçar fronteiras no mundo dado, traçar direções, estabelecer linhas de força, dispor perspectivas, em suma organizar o mundo dado segundo os projetos do momento, construir em sua circunvizinhança geográfica um meio de comportamento, um sistema de significações que exprima no exterior atividade interna do sujeito (Merleau-Ponty, 1999, p. 161; idem, 1997, p. 130).

O comportamento motor do ser no mundo envolve operações que são estimadas, motivadas e iniciadas concomitantemente aos densos ou rarefeitos conteúdos visuais, táteis, os quais não são compreendidos por via unilateral de uma descrição de sentido ou de uma explicação simplesmente causal. Na experiência do movimento há um entrelaçamento em graus diversificados e diferenciados dos elementos táteis e visuais que o faz a expressão de um fenômeno

mais profundo. Em referência aos trabalhos de Goldstein⁵, Merleau-Ponty argumenta que os dados táteis e os dados visuais não estão justapostos, eles coexistem de tal forma que a vizinhança entre eles estabelece um *matiz qualitativo* que impossibilita o estudo do *tátil puro*. Tais considerações esclarecem que não há uma experiência tátil e uma experiência visual, o que existe no normal é uma experiência integral “em que é impossível dosar as diferentes contribuições sensoriais” (Merleau-Ponty, 1999, p. 169; idem. 1997, p. 138). A experiência tátil não pode constituir uma “condição que poderíamos manter constante enquanto faríamos variar a experiência visual, de modo a determinar a causalidade própria a cada uma, (...) o comportamento não é uma função dessas variáveis” (Merleau-Ponty, 1999, p. 170; idem, 1997, p. 138).

O limite do pensamento causal ou indutivo consiste em encerrar na visão ou no tocar a potência de projeção, o poder do ser no mundo de instalar linhas de força na circunscrição geográfica e, por meio dessa limitação, dissimular a verdadeira dimensão do comportamento, que só será acessível por 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” (Merleau-Ponty, 1999, p. 170/171; idem, 1997, p. 140)⁶.

Intencionalidade corporal. Merleau-Ponty se detém no outro extremo da atitude unilateral da ciência psicológica e dos pressupostos filosóficos aí implicados. Há uma debilidade não só do pensamento empírico causal e indutivo, mas também do procedimento de uma psicologia intelectualista que joga todas suas cartas na consciência indecomponível e presente em qualquer ato do sujeito, ato que se elevou da empiria ao comando e à luz da

5 Cf. Trabalhos citados. Merleau-Ponty, 1999, p. 655/662; idem, 1997, p.521/526. Ver nota sobre relação de Goldstein e Gelb com a Gestaltpsychologie; Merleau-Ponty, 1999, nota 49, p. 626/627; idem, 1997, nota 2, p. 138/139.

6 Cf. Oliveira, *O conceito de fenomenologia a partir do Prefácio à Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty*. In Pinto e Marques (Orgs), 2006, p. 139. Nesse artigo, a expressão ‘estado nascente’ é analisada sob a ótica do reaprender a ver o mundo. Cf. Moutinho. *O projeto da Fenomenologia da Percepção*. In Pinto e Marques (Orgs), 2006, p. 95.

consciência que a tudo perpassa e compreende na forma do conceito. Os dados sensíveis são tratados como representativos de um ‘eidos’, que consiste em dar sentido a esses dados:

(...) Em animá-los interiormente, em ordená-los em sistema, em centrar uma pluralidade de experiências em um mesmo núcleo inteligível, em fazer aparecer nelas uma unidade identificável sob diferentes perspectivas; em suma, em dispor atrás do fluxo das impressões um invariante fixo que dê razão dele, e em ordenar a matéria da experiência (Merleau-Ponty, 1999, p. 172; idem, 1997, p.141).

A consciência é então uma potência de significar, o ato de tudo subsumir em um para si e se, no caso do doente, não mais funciona sua capacidade de projetar e representar um espaço virtual, o movimento abstrato está comprometido, pois ele só existe em si, e não possui as condições de desenvoltura do para si, e isso quer dizer que ele se encontra basicamente reduzido a coisa, existe enquanto coisa. A psicologia intelectualista, como analisa Merleau-Ponty, é menos falsa do que abstrata, isto é, a consciência não abdica de sua função de projetar, de sintetizar, de constituir uma significação, porém exerce a sua potência descolada dos materiais sensíveis dos quais se serve, alheia, por princípio, à correlação entre forma e conteúdo. É preciso então procurar uma essência concreta que exprima tanto a generalidade quanto a particularidade e, se temos como referência os diversos distúrbios, sejam gnósticos, perceptivos, motores, todos são animados por uma relação que possui sua gênese no corpo próprio que, para além de si mesmo, “emite significações capazes de fornecer sua armação a toda uma série de pensamentos e de experiências” (Merleau-Ponty, 1999, p. 178; idem, 1997, p. 147). A corporalidade guarda uma função de projeção que alimenta o espaço mental e o espaço prático, dando-lhes reciprocamente a unidade da própria existência, inserindo-a nas suas tarefas e nos seus projetos.

Essa unidade de que fala Merleau-Ponty nada mais é do que um vetor móvel que nos orienta em nós e fora de nós, um suporte que ele denomina *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” (Merleau-Ponty, 1999, p. 178; idem, 1997, p. 147). Em outros termos, estamos diante de uma

intencionalidade corporal⁷ constitutiva do mundo, que não ocorre por meio dos atos da consciência na multiplicidade de suas modalidades e de suas predicções possíveis, ou seja, na correlação entre *noese* e *noema*. O papel mediador atribuído por Husserl a estrutura intencional da consciência adquire com Merleau-Ponty sua sede própria na corporalidade enquanto solo originário do poder da existência no mundo: “A consciência projeta-se no mundo físico e tem um corpo (...). Originariamente a consciência não é um ‘eu penso’ mas um ‘eu posso’ (...)” (Merleau-Ponty, 1999, p. 192; idem, 1997, p. 160). O distúrbio motor que impossibilita o movimento abstrato não deve ser creditado a um desfalecimento de uma função de representação, pois tanto a *visão* quanto o *movimento* são modos específicos de nos relacionarmos com os objetos e exprimem através de nossas experiências perceptivas o próprio movimento de existência,

(...) que não suprime a diversidade radical dos conteúdos porque ele os liga, não os colocando todos sob a dominação de um ‘eu penso’, mas orientando-os para a unidade intersensorial de um mundo. O movimento não é o pensamento de um movimento, e o espaço corporal não é um espaço pensado ou representado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 192; idem, 1997, p. 160).

Para Merleau-Ponty, o sujeito normal, enquanto tem um corpo e por meio dele age no mundo, não o dispõe apenas como sistema de posições atuais, mas também como sistema aberto de uma infinidade de posições equivalentes em outras direções: “o que

7 Cf. Kelkel, 2002, p. 246. Para esse autor, a *Fenomenologia da Percepção* se empenha em responder a questão colocada por Husserl no parágrafo §53 das *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* – tomo I, que trata da mundanização da consciência. No entanto, tal naturalização é considerada insatisfatória do ponto de vista merleau-pontyano, pois não basta afirmar que a consciência torna-se real graças ao corpo. Segundo Merleau-Ponty, se o corpo pode cumprir seu papel porque é corpo animado por uma consciência intencional, inversamente, as intencionalidades que fazem a consciência se descobrir como corpo não seriam essas intencionalidades animadas pelo próprio corpo? Neste aspecto, a intencionalidade se vê transferida da consciência ao corpo, e não é mais exclusiva de uma consciência pura, mas a característica de uma consciência que é situada, aberta ao mundo: a faticidade do cogito como a faticidade do mundo se dá conjuntamente por meio da corporalidade vivida.

chamamos de esquema corporal é justamente esse sistema de equivalências, esse invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente transponíveis” (Merleau-Ponty, 1999, p. 196; idem, 1997, p. 165). Desse modo, a experiência do corpo no mundo se traduz também como experiência do corpo no espaço. A experiência espacial da corporalidade, no sentido da relação com as coisas e com o mundo, ocorre segundo uma “conexão viva, (...) idêntica à que existe entre as partes de meu corpo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 276; idem, 1997, p. 237). O mundo percebido primordialmente se mostra em estrita correlação com meu corpo, em integração comparável com aquela peculiar ao esquema corporal, isto é, a percepção exterior anda passo a passo com a percepção do corpo próprio enquanto permanência absoluta que estabelece a coexistência com os entes no mundo. Em outras palavras, o mundo percebido é percebido conforme o esquema corporal que, desta vez, se desdobra como o que poderíamos denominar, seguindo a sugestão de Merleau-Ponty, esquema corporal *ampliado* e que não se restringe à justaposição das partes nem a uma consciência do todo, mas, sobretudo uma postura⁸ diante das solicitações permanentes do próprio mundo.

O espaço e o ser situado. Se há esse imbricamento da espacialidade do corpo próprio com o espaço do mundo e das coisas, torna-se apropriado examinar a concepção merleau-pontyana do espaço no pormenor, pois se o espaço não é o ambiente em que as coisas se situam de modo físico, nem um conjunto de relações traçado por um sujeito e equiparável a um puro estipular posições. Isto é, se o espaço não se reduz às relações de alto e baixo, direita e esquerda,

8 A percepção como postura frente às solicitações do mundo nos leva a entendê-la enquanto potência da existência, ou seja, não se restringe simplesmente a uma correspondência entre o mundo que aparece, que tem uma significação imanente, não imposta subjetivamente, e as capacidades subjetivas da corporalidade em apreender sensivelmente as configurações dos componentes do mundo. Há uma explicação esclarecedora acerca do uso do termo ‘percepção’ empregado por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção* em contraste com o termo ‘fé perceptiva’, utilizado em *O visível e o invisível*. Cf. Ferraz, In Pinto e Gentil, 2009, p. 177. Entretanto, é cabível considerar o ‘poder projetar-se’, já que perceber implica no ‘eu posso’ indissociável da motricidade e da espacialidade do comportamento e que os meus poderes se fazem na ação.

próximo e distante entre meu corpo e as coisas, nem a capacidade do sujeito de delinear o espaço através de atos de ligação efetuados por uma subjetividade constituinte, então, como compreender o que seja o espaço? A investigação de Merleau-Ponty nos sugere tentarmos refletir sobre nossa experiência do espaço a partir de uma síntese diferente daquela peculiar à consciência, ou seja, tomarmos como guia a síntese enquanto ato do esquema corporal. A consistência dessa indicação verifica-se no fato de que a teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção: “será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com o nosso corpo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 278; idem, 1997, p. 239). A corporalidade do ser no mundo nos leva ao discernimento necessário do próprio espaço.

Para articular essa reflexão, Merleau-Ponty recorre aos trabalhos de Stratton⁹ a respeito de casos de visão com imagens invertidas. Certo paciente passa a usar óculos especiais que viram para baixo as imagens, o mundo fica de cabeça para baixo, mas, ao passar dos dias, oito dias dura a experiência, o que estava invertido no início já começa aparecer direito e, pouco a pouco, o mundo de pernas para o ar é visto na direção apurmada. No final dessa experiência, quando os óculos são retirados, os objetos permanecem como se estivessem em sua posição original, no entanto as reações motoras apresentam-se invertidas: “o paciente estende a mão direita quando seria preciso estender a esquerda” (Merleau-Ponty, 1999, p. 330; idem, 1997, p. 283). No período da experiência, o mundo tátil do sujeito permaneceu direito, tendo ele então duas representações irreconciliáveis de seu corpo: uma dada pelas sensações táteis e outra pelas imagens visuais invertidas. Dessas imagens, há as antigas e as novas e acontece que, por meio de um movimento controlado pela visão, por exemplo, quando o paciente lava as mãos, operação que envolve essencialmente o tátil e ocorre sob o campo da visão que fora invertido, ele consegue harmonizar os dados visuais e os dados táteis. Na realidade, ele procede de modo que percebe o movimento necessário no novo espetáculo visual e alcança aquilo que antes era para *baixo* e, agora, está para o *alto*.

9 Cf. Trabalhos citados. Merleau-Ponty, 1999, p. 655/662; idem, 1997, p.521/526.

Ocorre aí uma correção de possíveis gestos inadequados, “tomando os dados visuais por simples signos a decifrar, e traduzindo-os na linguagem do antigo espaço” (Merleau-Ponty, 1999, p. 331; idem, 1997, p. 284). Os dados visuais que indicam, por exemplo, as pernas do paciente para o *alto* passam a ser identificados com aquilo que para o tato é o *baixo*.

Conforme a interpretação psicológica de Stratton, comentada por Merleau-Ponty, quando o corpo tátil se reúne com o corpo visual, o campo visual em que apareciam os pés do sujeito deixa de definir-se como o *alto*, aprumando dessa forma as antigas imagens distorcidas. Essa interpretação, para Merleau-Ponty, é ininteligível porque atribuir ao campo sensível, seja tátil ou visual, o conserto de direções invertidas, seria considerar os conteúdos desses campos como tendo eles mesmos uma direção. Os objetos dispostos no mundo não estabelecem uma direção a partir em si mesmos, não basta a simples presença deles para indicar uma orientação. No decorrer da experiência, esses campos sensíveis mudam alternativamente em uma direção ou em outra. A alternância da direção das imagens, ora no sentido aprumado, ora no sentido invertido revela que a percepção espacial sempre necessita de um referencial nas suas relações, para que uma direção seja instalada. Um eixo de coordenadas fixado situa-se em relação a outro referencial, de modo que a determinação do lugar, vista na perspectiva empirista, seria uma recepção do espaço como a recepção em nós de um espaço real e, do ponto de vista da consciência constituinte, um poder de traçar direções de forma sempre renovada.

Se for preciso de um ponto fixo para que existam direções, podemos conceder ao empirismo a possibilidade de fornecer este ponto como sendo a orientação efetiva do próprio corpo, mas a corporalidade, para o empirismo, consiste em um centro receptor de estímulos que a faz uma coisa entre coisas, um objeto em si. A percepção espacial mostra que nenhum conteúdo de um campo sensível é por si orientado. No plano da consciência, não há dificuldade em mostrar que só pode existir direção para um espírito que tem o poder de traçá-la. No entanto, o ato de estipular uma posição, seja o *alto*, seja o *baixo*, ocorre como um sobrevoo abstrato equivalente ao traçar do geômetra e, nessa atitude, o que importa é

a relatividade que se constitui como ponto de partida e do qual, segundo Merleau-Ponty, a psicologia intelectualista não consegue sair para dar conta de uma percepção efetiva do espaço. Se não podemos compreender a experiência do espaço como aquela das coisas no espaço dada pelos conteúdos dos campos tátil e visual, nem por meio de uma atividade pura de ligação que espacializa o espaço, como entender o que acontece quando as imagens flutuam e repentinamente se ancoram e se situam do ponto de vista do alto e/ou do baixo?

Merleau-Ponty indica outra experiência espacial, essa apresentada nos trabalhos de Wertheimer¹⁰, em que se constata o ajustar de imagens a partir do poder do corpo em colocar-se virtualmente no ambiente percebido. Um cômodo de um imóvel é visto através de um espelho inclinado a quarenta e cinco graus de uma linha vertical, que inclina também os objetos, as paredes e todos os componentes visualizados. O que se produz após alguns minutos, com a condição de que aquele que percebe não procurar pontos de ancoragem fora do espelho, é uma percepção aprumada, mesmo que o espelho continue inclinado. Tal fenômeno foi possível porque a orientação do espetáculo não se apoiou no corpo enquanto coisa no espaço objetivo, mais no corpo virtual que passa a habitar o ambiente refletido e faz com que o sujeito sinta as pernas das quais precisa para caminhar e agir como se fosse as verdadeiras. É o momento em que um novo nível espacial se estabelece. Esse nível é concebido por Merleau-Ponty como uma posse do mundo por meu corpo, certo poder de meu corpo sobre o mundo projetado pelas exigências do espetáculo e que aparece “na junção de minhas intenções motoras e de meu campo perceptivo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 337; idem, 1997, p. 289). Há um pacto instalado entre a potência do corpo para certos gestos e o *convite* advindo do ambiente que se põe como teatro desses mesmos gestos. O corpo que endireita as imagens inclinadas efetiva a transposição de um sistema de posições a outro, pois ele traz consigo a capacidade de mudar o nível espacial assim como “a posse da voz traz consigo o poder de mudar de tom” (Merleau-Ponty, 1999, p. 338; idem, 1997,

10 Cf. Trabalhos citados. Merleau-Ponty, 1999, p. 655/662; idem, 1997, p. 521/526.

p. 290). Não há ancoragem fora do espelho e o campo perceptivo se apruma na medida em que o corpo se transpõe para o novo espetáculo, não como uma massa de sensações, mas com a capacidade de se projetar sobre o mundo, a qual Merleau-Ponty considera ser a origem do espaço erigido a partir das relações orgânicas entre o sujeito e o espaço.

Embora transpareça que o poder do corpo em projetar-se em um determinado espetáculo, ajustando sua posição em relação aos componentes desse espetáculo, seja a condição fundamental para discernirmos o espaço, é enganoso pensar esse fato de modo absoluto, isso porque a constituição de um nível espacial sempre supõe outro nível espacial, isto é, “que o espaço sempre se precede a si mesmo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 339; idem, 1997, p. 291). Merleau-Ponty vê nessa característica a essência do espaço e o único método que permite compreendê-lo. Neste aspecto, a experiência perceptiva nos mostra que o fato da coexistência de nosso corpo com o mundo é pressuposto ontologicamente, visto que “ser é ser sinônimo de ser situado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 339; idem, 1997, p. 291). Cada ser está ligado a sua própria posição, a certa direção que indica o lugar que deve ocupar para não se mostrar estranho e irreconhecível quando for percebido de forma diferente daquela posição tida como natural. Em outras palavras, o ser objeto mostra-se disponível para o olhar sob certo viés revelador do seu sentido, da sua direção que é percebida de modo direito ou invertido. Aquele que percebe só tem o poder sobre as coisas a partir de certa orientação das coisas e isso quer dizer que obviamente podemos ter diferentes orientações das coisas, o que não podemos é perceber o mundo sem uma orientação: “dissociar o ser do ser orientado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 341; idem, 1997, p. 293).

O espírito cativo. O que poderá parecer paradoxal na argumentação de Merleau-Ponty é que o ser objeto em si mesmo não estabelece orientação, mas nem por isso deixa de ter uma direção própria, certo perfil que é tomado como o referencial necessário para o poder de nosso corpo de instalar um nível espacial. Na percepção do espaço, por um lado, há uma espacialidade já adquirida, pois ‘o espaço sempre se precede a si mesmo’, precedência que expõe a essência do espaço; por outro lado, o poder do corpo de se pôr

conforme as exigências de uma determinada circunstância, sua disposição, promove a origem do espaço. Os múltiplos níveis da nossa experiência espacial surgem na medida em que *lançamos âncora* em algum ambiente, fincamos um aqui ou um ali que são espacialmente definidos a partir de um nível previamente dado. Seria pertinente até indagar qual é o nível de todos os níveis, qual dentre todos é o primeiro, o originário, no entanto, para Merleau-Ponty, o nível primordial está no horizonte de todas as nossas percepções, “mas em um horizonte que por princípio nunca pode ser alcançado ou tematizado em uma percepção expressa” (Merleau-Ponty, 1999, p. 341; idem, 1997, p. 293). Isso quer dizer que, na multiplicidade dos níveis, o nível primordial não pode encontrar seus pontos de ancoragem em parte alguma, porque tais pontos precisariam de um nível anterior ao primeiro nível, que, por sua vez, não será orientado em si.

É a partir dessas observações que Merleau-Ponty fala da execução de um pacto entre o sujeito e o mundo para que brote tanto a minha primeira percepção quanto o meu poder sobre o mundo. Discernir esse pacto é ter em conta a relação entre minha existência pessoal e pré-pessoal que indica que há “um sujeito abaixo de mim, para quem existe um mundo antes que ali eu estivesse, e que marcava lá o meu lugar” (Merleau-Ponty, 1999, p. 342; idem, 1997, p. 294). Esse sujeito pré-pessoal é tomado como *espírito cativo* ou *natural* que nada mais é do que meu corpo, porém “não o corpo momentâneo que é o instrumento de minhas escolhas pessoais e se fixa em tal ou tal mundo, mas o sistema de ‘funções’ anônimas que envolvem qualquer fixação particular em um projeto geral” (Merleau-Ponty, 1999, p. 342; idem, 1997, p. 294). É nessa perspectiva que Merleau-Ponty concebe a corporalidade enquanto comunicação com o mundo mais velha que o pensamento. O espaço está assentado na nossa faticidade, porém ele não é um objeto dado unilateral por meio de uma recepção real, nem o resultado exclusivo de uma operação constituinte, ele não é simplesmente um interior ou um exterior, mas um interior exterior que *magicamente* fornece “à paisagem as suas determinações, sem nunca aparecer ele mesmo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 343; idem, 1997, p. 294).

A profundidade tácita. O que não aparece ele mesmo seria um ser invisível, um ser que não se mostra. Essa invisibilidade, porém, pode ser compreendida erroneamente se for assimilada como profundidade do espaço enquanto largura posta de perfil, formada de uma justaposição de pontos que seriam só vistos por um suposto observador lateral. É a equivalência da profundidade e da largura que é preciso investigar conforme a expressão de um elo indissolúvel entre as coisas e o sujeito e não uma relação entre coisas. O pensamento clássico¹¹, segundo Merleau-Ponty, concebe a profundidade como uma tradução de dois signos da distância, a convergência dos olhos e a grandeza aparente, implicados no contexto de relações objetivas. Sabe-se que a grandeza aparente de um objeto significa que a dimensão percebida por meio de um intervalo interposto entre o sujeito e o objeto marca a diferença entre a grandeza aparente e a real. Se esse objeto se move, distancia-se, a largura entre o sujeito e o objeto aumenta e sua grandeza aparente torna-se menor. Um objeto que se distancia ou se aproxima aumenta ou diminui a altura do triângulo formado entre os olhos daquele que mira o objeto e o próprio objeto mirado. A convergência dos olhos relaciona-se com a interseção de duas linhas que podem estar bastante próximas ou tendem a apresentar-se paralelas, se o objeto se afasta mais e mais. A crítica de Merleau-Ponty deve-se ao fato de que a experiência do espaço introduzida pela convergência dos olhos e pela grandeza aparente, contraditoriamente, só pode significar o espaço, se esses dois signos são apreendidos no próprio espaço e se esse espaço já é conhecido. Aqui, tal apreensão é confrontada com a própria natureza primordial da percepção, que é tida como a iniciação ao mundo, e, portanto, antes desse ver primeiro, desse ver originário, não podemos inserir no seu interior “relações objetivas que em seu nível ainda não estão constituídas” (Merleau-Ponty, 1999, p. 346; idem, 1997, p. 297).

A descrição da grandeza aparente e da convergência dos olhos não deve ser tal como o saber científico as conhece, como

11Cf. Chauí. *A noção de estrutura em Merleau-Ponty*. In Chauí, 2002, p. 205 seq. A autora situa a cisão contemporânea entre filosofia e ciência conforme a contraposição de Merleau-Ponty do Grande Racionalismo do século XVII ao Pequeno Racionalismo do século XX.

uma lei física relativa à organização da profundidade quando certa grandeza da imagem retiniana ou certo grau de convergência produzem-se no corpo. Merleau-Ponty destaca que a psicologia da forma reconhece que esses ditos signos da distância não estão diante do sujeito como fatos objetivos e, contudo intervêm na percepção da distância. Esse reconhecimento possui a importância de entrever a profundidade como experiência vivida, todavia ocorre um desvio na medida em que os psicólogos consideram essa experiência, que não se expressa objetivamente, como condições ou causas da profundidade. Enfim, a convergência dos olhos e a grandeza aparente “não são nem signos nem causas da profundidade: elas estão presentes na experiência da profundidade assim como o motivo, mesmo articulado e posto à parte, está presente na decisão” (Merleau-Ponty, 1999, p. 348; idem, 1997, p. 299). A relação entre motivação e decisão apresenta uma referência esclarecedora da anterioridade da distância a sua própria medição objetivante. Podemos entender o motivo como um determinado contexto que incita nossa desejabilidade, que nos faz inclinar em certa direção, sem ainda tomar uma posição de engajamento. O contexto, ou, como diz Merleau-Ponty, “uma determinada situação”, é composto de dois elementos: motivo, enquanto situação de fato, e decisão, enquanto essa situação é assumida. O motivo consiste numa espécie de antecedente que só ganha validade com a decisão de levá-lo a sério, incorporando-o efetivamente. Assim sendo, a relação entre convergência ou grandeza aparente e a experiência da profundidade firma-se na reciprocidade, tal qual o motivante e o motivado. Isto é, a profundidade organiza-se tacitamente pela grandeza aparente e pela convergência que já estão presentes, e são já um modo primordial de olhar a distância.

O poder de nosso corpo sobre o mundo pode até assemelhar-se a um resultado reflexo emergido de uma suposta conexão constante entre estímulos e receptores, provinda do fato de sermos um ser situado. Todavia, nossa faticidade não é composta de elementos manifestos por meio unilateralmente sensível, portanto a reação do ser no mundo à circunvizinhança se reveste de um modo bem singular. As determinações da corporalidade enquanto projeções espaciais compõem-se e comparam-se a um pôr em foco o perto ou o longe, o alto ou o baixo, a esquerda ou a direita, segundo

nossos gestos exploradores, antes mesmo das distâncias sejam medidas.¹² O pôr em foco consiste numa operação que é uma inspeção do olhar e não do espírito, isto é, trata-se de um ato motivado e não constituinte. Entre múltiplas perspectivas do olhar, passar de um ângulo a uma visão nítida ou mirar uma determinada profundidade significa fazer valer uma perspectiva como a mais próxima de mim do que outra: “o olhar é este gênio perceptivo abaixo do sujeito pensante, que sabe dar às coisas a devida resposta que elas esperam para existirem diante de nós” (Merleau-Ponty, 1999, p. 356; idem, 1997, p. 305).

Coexistentes e sucessivos. O existir das coisas diante de nós revela que o que existe está envolvido em afecções advindas da própria espacialidade do ser no mundo, pois a *tonalidade* do perceber é motivada, nesse sentido, o *espaço é existencial*, assim como “a existência é espacial, quer dizer, por uma necessidade interior ela se abre a um fora” (Merleau-Ponty, 1999, p. 394; idem, 1997, p. 339). Notemos aqui, que a espacialidade da existência corresponde à deiscência do existir, a um impulso, a uma força em direção ao mundo. Ora, como essa abertura de que fala Merleau-Ponty seria pensável se o poder da corporalidade em projetar-se está irremediavelmente ancorado e circunscrito na ordem da coexistência objetiva de seres situados? Dito de outro modo, como transcender esse aqui, que não deixa de ser objetivo entre objetividades do mundo objetivo, e alcançar uma direção que não seja física, ou melhor, mesmo sendo física, atingir uma orientação existencial, um sentido para as experiências vividas?

Quando Merleau-Ponty utiliza o exemplo do cubo que tem seis faces, entre as quais uma face pode ser posta como aquela

12 É o que demonstra Merleau-Ponty através dos desenhos ambíguos. O exemplo dado é o da figura de um mesmo cubo que pode ser percebido “como um cubo visto por baixo com a face ABCD na frente, seja como um cubo visto do alto com a face EFGH na frente” (Merleau-Ponty, 1999, p. 354). O que permite a organização da profundidade é o modo como passeio pelas linhas articuladoras dos ângulos, linhas que já têm um dado sentido, mas eu posso variá-lo: “umas das faces do cubo só passa ao primeiro plano se a olho em primeiro lugar e se meu olhar parte dela para seguir as arestas e enfim encontrar a segunda face como um fundo indeterminado” (Merleau-Ponty, 1999, p. 355; idem, 1997, p. 305).

inspecionada pelo olhar, mais próxima de mim, distinta da outra que considero como fundo, essa inspeção é fundamentalmente motivada. Isso quer dizer que a percepção do cubo não se resume a uma mera associação da face posta em foco com as outras faces vistas em diferentes ângulos, nem muito menos um ato de pensamento que faria coexistirem todas as faces numa apreensão total. Seja o cubo ou uma determinada coisa no espaço, eles são verdadeiramente percebidos na medida em que o olhar os penetra e os anima e faz suas faces valerem como uma *presença simultânea*.¹³ É esse aspecto que marca a diferença entre a justaposição de largura e de altura e a dimensão em que as coisas se envolvem umas com as outras, contraem-se num único ato perceptivo. Enquadrar um ser longínquo sob nosso olhar numa espécie de síntese caracteriza o que há de original na profundidade. Essa síntese, para Merleau-Ponty, será devidamente compreendida se a tomarmos como temporal. A relação entre o objeto percebido e a percepção existe no tempo, “a ‘ordem dos coexistentes’ não pode ser separada da ‘ordem dos sucessivos’, ou antes, o tempo não é apenas a consciência de uma sucessão” (Merleau-Ponty, 1999, p. 357; idem, 1997, p. 307). Isto significa que o perceber nos abre um *campo de presença* que integra no seu âmago a dimensão *aqui-ali* e a dimensão *passado-presente-futuro* e que essa última nos faz discernir a primeira. Neste ponto, a adesão às teses da *Consciência íntima do tempo* é literal: “se quisermos falar de síntese, ela será, como diz Husserl, uma ‘síntese de transição’ (...) que efetua a ‘passagem’ de uma [perspectiva] à outra” (Merleau-Ponty, 1999, p. 358; idem, 1997, p. 307). O *aqui-ali* no plano espacial torna-se equiparável a um ser temporal e, sendo um ser temporal, implica que, como explicita Husserl, seu modo de existir, de aparecer é o decorrer. O que decorre é o que dura num determinado lapso de tempo, isto é, uma continuidade assentada entre um instante inicial, um *ponto fonte*, ou seja, um presente inicial, originário, e um instante final, mas igualmente presente.¹⁴ Sabe-se que, para Husserl, a *presença presente* do tempo preserva em si uma natureza paradoxal, pois tem em si sua própria alteridade, traz em si o que ele não é mais,

13 Cf. Merleau-Ponty, 1999, p. 357; idem, 1997, p. 306.

14 Cf. Husserl, 1994, p. 58; Cf. Husserl, 1983, p. 39.

simultaneamente é e não é. O agora é ao mesmo tempo um agora inicial, um ponto fonte, e também um agora final, que é presente, que é atual, mas não é um presente inicial. Deste modo, o *aqui e agora* do presente sempre tem em si o seu outro, o que de imediato já decorreu, já escoou, o que se modificou em passado, porém, ainda mantém um pé no presente, é atual por meio da retenção, consiste no tempo retido enquanto ele dura, é o tempo percebido.

Compreender o *aqui-ali* espacial enquanto um *aqui-agora* temporal, como propõe Merleau-Ponty, é discernir, no *campo de presença* aberto pelo perceber, o modo de se dar por perfis do objeto espacial como sendo assimilável à natureza tríplice do tempo, a qual possibilita, a partir do presente, o acesso ao iminente e ao imediatamente decorrido. O objeto espacial se mostra através de perfis, dentre os quais apreendo partes, e ao todo não tenho acesso, pois só será possível, como passagem de uma perspectiva à outra, se tenho como chave o modo de existir temporal.¹⁵ No espaço, a passagem ou a transição de uma distância mais próxima a uma mais longínqua configura uma modificação de profundidade que se dá em pessoa, sem mediação, comparável ao modo intuído, sem exigir uma medida objetivante, assim como se dá a presença presente do tempo originário, percebido, segundo Husserl. É nesse sentido que Merleau-Ponty afirma que a distância é imediatamente visível, “sob a condição de que saibamos reencontrar o presente vivo em que ela se constitui” (Merleau-Ponty, 1999, p. 358; idem, 1997, p. 307), a presença presente originariamente percebida, concomitante à coexistência das coisas percebidas. Essa concomitância em ser situado e ser temporal indica a profundidade da questão do *poder projetar-se* e que não temos como discuti-la no âmbito deste texto, pois teríamos que analisar o capítulo II, *A temporalidade*, da terceira parte da *Fenomenologia da Percepção*, em que Merleau-Ponty incorpora e ultrapassa os seus grandes mestres¹⁶, Husserl e Heidegger, no árido problema acerca do tempo. Só para uma breve referência, Merleau-Ponty atribuí uma “espessura temporal” (Merleau-Ponty, 1999, p. 534; idem, 1997, p.456) ao Cogito, que é

15 Cf. Moura, 2001, p. 259.

16 Cf. RICOEUR, 1992, p. 165.

aquele cogito tácito enquanto lugar das minhas amarras ao mundo, pensável com “projeto de mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 543; idem, 1997, p.463/464), a partir do seu campo de presença, lugar da experiência originária onde “o tempo e suas dimensões aparecem em pessoa, sem distância interposta e numa evidência última” (Merleau-Ponty, 1999, p. 557; idem, 1997, p.476), além de constituir a “zona onde o ser e a consciência coincidem” (Merleau-Ponty, 1999, p. 568; idem, 1997, p.485).

Artigo recebido em 21.10.2012, aprovado em 07.01.2013

Referências

- BERTHOZ, Alain e PETIT, Jean-Luc. *Phénoménologie et physiologie de l'action*. Paris: Odile Jacob, 2006.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do Pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.
- _____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. 2ªed. Trad. Henri Dussort. Paris: PUF, 1983.
- _____. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006, tomo I.
- KELKEL, Arion. L. *Le legs de la phénoménologie: Réception, Appropriation, Métamorphose*. Paris: Éditions Kimé, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1997, (Coleção Tel).
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. 2ª ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editor da UFPR, 2001.

PINTO, Débora Morato, MARQUES, Rodrigo Vieira (Orgs), *A Fenomenologia da experiência: Horizontes filosóficos da obra de Merleau-Ponty*. Goiânia: Edições UFG, 2006.

PINTO, Débora Cristina Morato, GENTIL, Hélio Salles et al (Orgs), *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009.

RICOEUR, Paul. *Lectures 2: La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992.

VARELA, Francisco J., THOMPSON, Evan, ROSCH, Eleanor. *A mente corpórea: Ciência cognitiva e experiência humana*. Trad. Joaquim Nogueira Gil e Jorge de Sousa. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. *The Embodied Mind: Cognitive science and human experience*. MIT Press, 1993.

