

KANT E MERLEAU-PONTY: PASSAGENS SOBRE O ESPAÇO

Kant e Merleau-Ponty: Passages about the space

ERICSON FALABRETTI

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Abstract: In this paper I present an interpretation of Merleau-Ponty to a new conception of space. Looking to discuss how the work of Merleau-Ponty opposes the thesis established by classical thought about space, primarily in relation to Kant's considerations.

Keywords: Space; body; intuition; experience; location.

I

O espaço, assim, não é mais esse meio das coisas simultâneas que poderia ser dominado por um observador absoluto, igualmente próximo de todas elas, sem ponto de vista, sem corpo, sem situação especial, pura inteligência, em suma – o espaço da pintura moderna, dizia recentemente Jean Paulhan, é “o espaço sensível ao coração”, onde também estamos situados, próximos de nós, organicamente ligado a nós. (Merleau-Ponty)

Essas belas palavras de Merleau-Ponty – proferidas num programa de rádio em 1948 – anunciam uma nova compreensão do espaço erigida pela arte, pela ciência moderna e pela filosofia do século XX em contraposição às teses clássicas. Todavia, os textos que compõem o programa de rádio retomam, em grande parte, os escritos da *Estrutura do Comportamento* e da *Fenomenologia da Percepção*. Obras que discutem como o pensamento clássico ignorou a nossa experiência do sentir e, por conseqüência, descartou a ligação estrutural entre o nosso corpo e as coisas nas considerações sobre o espaço. Nesse caso é importante, antes de tudo, fazer uma breve descrição das concepções de espaço arquitetadas pelo pensamento clássico. Mas para isso não precisamos revisitar todos os autores do período. Basta seguir o itinerário da obra de Kant para nos defrontarmos com as duas principais teses abstracionistas sobre espaço com as quais a leitura de um espaço “organicamente ligado a nós” se contrapõe.

A primeira noção clássica, filiada aos pressupostos da Física newtoniana, vai além de uma perspectiva vulgar do espaço como mero ambiente físico. Mais do que uma espécie de receptáculo das coisas, o espaço aparece como ponto referência aos atos de orientação e de movimento. Além disso, os corpos materiais e o próprio espaço, nesse caso, são concebidos em função dos mesmos princípios da geometria. O espaço, assim como qualquer coisa extensa, é infinitamente divisível. Encontramos em Kant essa descrição no texto pré-crítico *Sobre o*

primeiro fundamento da distinção de direções no espaço (1768)¹. Opondo-se à tese conceitual do espaço relacional sustentada por Leibniz², Kant concebe o espaço como uma espécie de “topos universal” independente das coisas extensas, mas no qual se situam e se organizam os acontecimentos do mundo material: “Por isso, um leitor reflexivo considerará o conceito de espaço – tal como o geômetra o pensa, e também filósofos sagazes adotaram-no no sistema da ciência natural – não como uma simples quimera (...).³” Mas se o espaço, ainda, não é uma intuição original e, além disso, não é uma representação nascida das relações entre coisas extensas como supôs Leibniz, então, como podemos concebê-lo? Qual seria o fundamento para os nossos juízos espaciais?

Kant, aparentemente, muito próximo de um ponto de vista fenomenológico, semelhante à descrição do espaço original que encontramos nos textos de Merleau-Ponty, estabelece que os nossos juízos espaciais nascem de uma experiência desdobrada a partir do nosso corpo. Uma indicação que também pode ser lida no texto de Lebrun ao comentar o escrito kantiano de 1768: “Que se compare com esse texto à descrição feita por Merleau-Ponty da experiência originária do espaço.” (Lebrun, 1993, p.123) Kant vê na experiência do nosso próprio corpo um fundamento para a formação das noções mais elementares de posição e orientação. Ainda que essa experiência não possa ser tematizada, isto é, ela não funda uma ciência do espaço, já que isso cabe à geometria, os primeiros juízos sobre as dimensões espaciais nascem por meio de planos traçados a partir do nosso corpo. Através da experiência do corpo, pelo menos nesse momento do pensamento kantiano, engendramos a primeira expressão de espacialidade:

No espaço corpóreo, por causa de suas três dimensões, deixam-se pensar três planos, que se entrecortam todos em ângulos retos. Uma vez que conhecemos, por meio dos sentidos, tudo o que está fora de nós somente à medida que se encontre em relação conosco, não é de estranhar que para gerar o primeiro fundamento do conceito de direções no espaço, partamos da relação destes planos de interseção com nosso corpo.⁴

¹ Todas as citações em português dos textos da *Crítica da Razão Pura* foram tiradas da seguinte edição: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. (Tradução: Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985. Já citações de Kant do escrito 1768 foram tiradas da seguinte tradução: Kant. *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*. Tradução por Rogério Passos Severo. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/kantcongress/sociedadekant/fundamento.pdf>

² Uma excelente introdução sobre esse debate entre Kant e Leibniz é o texto de Lebrun: *O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano*. Lebrun, amparado nos textos de 1768 e na *Dissertação* de 1770, retoma a crítica kantiana contra a noção de Leibniz de que o espaço que nos aparece como uma extensão divisível e mensurável ao infinito é, tão somente, “uma ordem intelectual, conjunto de mônadas instituídas por Deus”. É importante ter claro que nesse momento a doutrina de Kant sobre o espaço está discutindo questões estabelecidas pela ciência da sua época e, como bem estabelece Lebrun, Kant “para defender o espaço absoluto de Newton e dos geômetras, vai doravante empreender uma crítica radical das teses leibnizianas sobre o espaço.” (LEBRUN, 1993, p. 28)

³ KANT. *Vom dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, p. 1000.

⁴ KANT. *Vom dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, p. 994-995.

No entanto, a concessão kantiana ao papel do corpo na determinação dos nossos juízos de orientação espacial é apenas acessória. O sentido último de orientação está condicionado a um espaço absoluto que se sobrepõe a nossa ligação corporal com as coisas extensas. As dimensões do espaço que nascem junto aos planos que se formam a partir do nosso corpo – “alto e baixo, frente e atrás, esquerda e direita” – encontram o seu sentido de orientação mais profundo na medida em que se ligam ao espaço absoluto e originário, pois ele é o referencial universal de todas as relações particulares de espacialidade. Mais do que isso, a posição e a orientação das coisas em relação ao nosso corpo é concebida como uma referência segunda da relação fundante entre o nosso corpo, as próprias coisas e o espaço absoluto. Sobre isso vejamos, rapidamente, a tese kantiana das contrapartidas não congruentes: “Designo um corpo completamente igual e similar a outro, e que mesmo assim não pode ser incluído nos mesmos limites, de sua *contrapartida incongruente*”.⁵ Assim, dois corpos iguais, com a mesma simetria, o mesmo tamanho e a mesma forma, as duas mãos por exemplo, não ocupam a mesma superfície espacial. São, na verdade, dois corpos que podem, ao mesmo tempo, ser idênticos e, ainda, diferentes, pois os limites extensivos de uma mão não servem aos limites da outra. A posição ocupada pela mão direita não comporta a mão esquerda. Portanto, a não congruência das silhuetas das mãos só pode ser explicada por referência a um espaço original:

Ora, se aceitarmos a concepção de muitos filósofos recentes, principalmente alemães, segundo a qual o espaço consistiria apenas nas relações externas das partes da matéria situadas umas ao lado das outras, então no caso mencionado todo espaço efetivo seria apenas aquele que esta mão ocupa. Visto, porém, que não há nenhuma diferença na relação das partes da mesma entre si, quer ela seja direita ou esquerda, então essa mão seria, no que se refere a essa qualidade, totalmente indeterminada, isto é, ela serviria em ambos os lados do corpo humano, o que é impossível.⁶

Se fosse o contrário, isto é, se a tese de Leibniz do espaço relacional estivesse correta, o fenômeno de não congruência deveria ser negado. O espaço e as suas dimensões, nessa situação, seriam uma construção determinada pelo arranjo das coisas extensas e a noção de espaço absoluto seria estéril. Ainda que não possamos conceber a sua existência com facilidade, nos recorda Lebrun mais uma vez aproximando Kant e Merleau-Ponty, “é preciso concedê-la ou renunciar a compreender a incongruência; aliás, se bem que seja impossível intucionar esse espaço, é possível senti-lo (*Gefühl*)”. (Lebrun, 1999, p. 122) Para não aceitar os fenômenos de não congruência, teríamos que admitir que a mão direita poderia ocupar em nosso próprio corpo o lugar da mão esquerda. Entretanto, não podemos, nos diz Kant no texto de 1768, simplesmente negar a experiência.

O corpo e as coisas extensas em geral dependem do espaço absoluto, deslizam até ele como uma base que os situa e os orienta no mundo. O espaço absoluto garante a possibilidade de

⁵ KANT. *Vom dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, p. 998.

⁶ KANT. *Vom dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, p. 1000.

orientação das coisas extensas, do nosso conhecimento geográfico e das partes do nosso próprio corpo. Portanto, o espaço absoluto, nesse caso, não é apenas uma condição de disposição, também não deixa de aparecer como um meio “especializado”, um “topos original e fundante” através do qual as coisas estão dispostas e direcionadas. O espaço absoluto, conforme as indicações de Kant no texto de 1768, é um princípio objetivo que prepara – “dispõe” - , recebe as coisas e nos orienta no mundo.

A segunda concepção de espaço com a qual Merleau-Ponty se defronta remonta a um domínio subjetivo. Merleau-Ponty encontra essa aceção no texto da primeira *Crítica*. Já que Kant, de acordo com a interpretação da *Fenomenologia da Percepção*, “tentou traçar uma linha de demarcação rigorosa entre o espaço como forma da experiência externa e as coisas dadas nessa experiência”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 328)

O espaço, conforme o texto da primeira *Crítica*, não nasce do arranjo entre coisas particulares e, nesse caso, não pode ser concebido por nenhuma perspectiva relacional, como algo que encontraríamos na própria experiência, na disposição das coisas extensas: “O espaço não é um conceito empírico, extraído de experiências externas”. (KrV, B 38 / A 23) Desse modo o espaço deixou ser absoluto e passou, ainda na dissertação de 1770, à condição de uma intuição *a priori* que permite ordenar e interpretar os objetos da experiência. Se o espaço, agora, não pode ser relacionado às coisas em geral, também, não é concebido como um “conceito universal” ou, ainda, como um “topos universal”. Definitivamente, na primeira *Crítica* toda noção de espaço relacional fundada nas próprias coisas ou, ainda, no nosso corpo foi afastada: “O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz também, um conceito universal das relações das coisas em geral, mas uma intuição pura”. (KrV, B 39 / A 24-25) Portanto, conforme a primeira *Crítica*, as coisas não estão mais no espaço, mas são percebidas à luz de atributos próprios da condição espacial. Como, também, o próprio espaço não nasce das coisas ou, ainda, da nossa relação exterior com elas. Podemos, então, supor que o espaço é também uma condição de possibilidade da própria geometria. Nesse caso, uma intuição *a priori* necessária e que permite ao sujeito perceber todas as coisas que estão no domínio da experiência. Acompanhem as palavras de Kant, na *Estética Transcendental*, que explicam essa definição de espaço: “O espaço nada mais é do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjectiva da sensibilidade, única que permite intuição externa”. (KrV, B 42/ A 26) Para a filosofia de Kant, fundamentalmente do período crítico, todas as coisas exteriores são, de antemão, percebidas à luz dessa da intuição espacial que dá forma todos os objetos da sensibilidade. Nesse sentido, podemos dizer que o espaço é, agora, “especializante”.

Portanto, o espaço, conforme essas duas considerações que encontramos em dois momentos da obra kantiana é, num primeiro sentido, um “topos absoluto” que acolhe e orienta as coisas materiais e, depois, uma intuição *a priori* que torna possível a uma atividade noética

ordenar geometricamente as coisas. É, primeiro, o lócus de orientação e disposição das coisas extensas e, de outro modo, aquilo que confere a elas uma natureza geometral. Portanto, para pontuar melhor a nossa análise, designamos a primeira noção de espaço de *objetiva* e a segunda de *subjetiva*. Para Merleau-Ponty, resumidamente, essas duas interpretações acerca do espaço podem ser descritas do seguinte modo:

Portanto, ou eu não reflito, vivo nas coisas e considero vagamente o espaço ora como ambiente das coisas, ora como seu atributo comum, ou então eu reflito, retomo o espaço em sua fonte, penso atualmente as relações que estão sob esta palavra, e percebo então que elas só vivem por um sujeito que as trace e as suporte, passo do espaço espacializado para o espaço espacializante. (Merleau-Ponty, 1999, p. 328)

Então estamos entre a alternativa de perceber as coisas conforme uma referência de espaço absoluto ou, conforme a segunda noção, de conceber o espaço como uma intuição subjetiva *a priori* que constitui, conecta e torna possível perceber as coisas atribuindo-lhes particularidades espaciais. Mas é preciso indagar: o espaço é “espacializante” ou “espacializado”? Ou, ainda, pode ser as duas coisas ao mesmo tempo?

II

Conforme já indicamos no início desse texto, podemos com Merleau-Ponty pensar em um espaço que não se reduz absolutamente a nenhuma das alternativas acima. Para nos contrapormos a esses recortes clássicos, temos que investigar a experiência originária do espaço e considerar que estamos também em presença de uma terceira espacialidade: “o nível primordial”. Nessa nova presença o trabalho e as intenções do corpo, o arranjo e a percepção das coisas e do próprio espaço, talvez a lição mais fundamental da análise merleau-pontyana acerca do tema, não se diferenciam. O espaço – livre de toda análise nocional – não é uma condição *a priori* que organiza as coisas, assim como não é um meio finitamente indiviso em função da qual as coisas então orientadas. Mas, então, como Merleau-Ponty concebe o espaço?

Na *Fenomenologia da Percepção*, para melhor elaborar essa noção de um espaço fundante, Merleau-Ponty recorre à descrição de quatro percepções espaciais vivenciadas enquanto experiências pré-reflexivas: *orientação espacial*, *profundidade espacial*, *movimento* e *fixação da constância dos objetos*. Vejamos, portanto, como Merleau-Ponty – no segundo capítulo, da segunda parte da *Fenomenologia da Percepção* – remonta a essa terceira concepção de espacialidade em função dessas descrições.

Então, o que é orientação espacial? Para dar conta desse tema e superar as interpretações abstracionistas sobre o espaço, Merleau-Ponty analisa o experimento de Stratton: “É preciso que

nos voltamos para algum caso excepcional, em que ela se desfça e se refaça aos nossos olhos, por exemplo, ao caso de visão sem inversão retiniana”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 329) De imediato, esse exemplo de não inversão retiniana nos indica como algumas noções de orientação – como alto e baixo, direita e esquerda – acontecem, desaparecem, retornam e se reorganizam em função de uma relação estrutural entre o nosso corpo e as coisas mundanas.

Argumento, pelo menos formalmente, muito próximo do texto kantiano de 1768 como já havíamos comentado: “O plano perpendicular ao comprimento de nosso corpo chama-se, em relação a nós, horizontal; e esse plano horizontal dá ensejo à distinção das direções que designamos por *acima* e *abaixo*.”⁷ Entretanto, o que é mais interessante no experimento de Stratton⁸, como resumidamente transcrevemos em nota de rodapé, está no fato de nos mostrar como as leituras clássicas desconsideraram a potência anônima do corpo e das coisas na consideração do fenômeno de orientação espacial.

O pensamento científico com o qual Kant compartilha no texto de 1768 sustenta, de modo geral, a idéia de que a orientação espacial obedece à armação objetiva e pré-determinada dada no mundo. Assim como percebemos as coisas através de uma montagem de sensações subordinadas a uma lógica necessária, também, nesse caso, nos orientamos no espaço em função dessa montagem, mesmo quando consideramos a idéia de um espaço absoluto. No entanto, quando confrontado com a experiência de Stratton, a noção de um espaço objetivo como referência ao fenômeno de orientação não responde as implicações desse experimento. A orientação espacial é mais complexa do que supõe a lógica do pensamento objetivo, pois o experimento nos mostra que nesse processo intervém um número maior de variáveis do que a impressão prévia da armação das coisas sugeridas ao sujeito por meio da relação com o seu corpo. A perspectiva intelectualista de espaço, segundo Merleau-Ponty, nega a possibilidade de um movimento de inversão retiniano alheio às orientações determinadas *a priori* pelo sujeito constituinte, isto é, não reconhece as implicações do experimento: “Com o empirismo, tratava-se de saber como a imagem do mundo que, em si, estava invertida pode aprumar-se para mim. O intelectualismo não pode nem mesmo admitir que a imagem do mundo esteja invertida após a imposição dos óculos”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 333)

^{7 7} KANT. *Vom dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, p. 995.

⁸ “Se se faz um paciente usar óculos que viram para baixo as imagens retinianas, primeiramente a paisagem inteira parece irreal e invertida; no segundo dia da experiência, a percepção normal começa a se restabelecer, à exceção de que o paciente tem o sentimento de que seu próprio corpo está invertido. No decorrer de uma segunda série de experiências, que dura oito dias, primeiramente os objetos parecem invertidos, mas menos irreais do que da primeira vez. No segundo dia a paisagem não está mais invertida, mas é o corpo que é sentido em posição anormal. Do terceiro ao sétimo dia, o corpo se apruma progressivamente e enfim parece estar em posição normal, sobretudo quando o paciente *está ativo*. (...) No sétimo dia, a localização dos sons é correta se o objeto sonoro é visto ao mesmo tempo em que é ouvido. (...) No final da experiência, quando se retiram os óculos, os objetos parecem sem dúvida não invertidos, mas “bizarros”, e as reações motoras estão invertidas: o paciente estende a mão direita quando seria preciso estender a mão esquerda.” (MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da Percepção*, p. 329)

Mas quais seriam essas implicações do experimento para a noção de orientação espacial? A orientação espacial não resulta de uma série de informações sugeridas aos sentidos conforme nos são dadas às coisas e, também, não é algo que parte autonomamente do sujeito para nos informar onde às coisas estão e em que ordem devem aparecer. Prova disso, argumenta Merleau-Ponty, é que a orientação comporta uma lógica dinâmica e complexa que não remete nem à função isolada do corpo, nem a uma análise objetiva da disposição dos objetos: “(...) os mesmos conteúdos podem estar orientados alternadamente em uma direção ou na outra, e que as relações objetivas, registradas na retina pela posição da imagem física, não determinam nossa experiência de “alto” e de “baixo”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 332) Nesse sentido é preciso também, conforme o texto de Merleau-Ponty, evitar conceber a orientação como um fato fisiológico. No experimento de Stratton - de visão sem inversão retiniana – vivenciamos um conflito de orientação entre as solicitações da visão e do tato. No decorrer do experimento há momentos - fundamentalmente no primeiro dia - em que a paisagem parece invertida e o corpo normal. Mas quando a massa de sensações visuais se “normaliza” e o paciente não enxerga mais os objetos invertidos é o corpo que é sentido “de cabeça para baixo”, em posição anormal. Contudo é impossível permanecer no mundo assim. A reconciliação entre os dados táteis e visuais, a volta à normalidade, supõe a dissipação de uma das representações invertidas. Mas como podemos realizar isso?

A orientação ocorre, conforme nos sugere o experimento de Stratton, a partir da nossa experiência encarnada no mundo, da nossa situação no mundo e, fundamentalmente, da potência que o nosso corpo carrega de responder às solicitações da paisagem através da constituição de níveis de espacialidade. As noções de alto e baixo, de direita e esquerda, discutidas por Kant no texto de 1768, não são objetivas no mundo, não estão lá como referências universais determinando orientações ao meu corpo como, ao mesmo tempo, não são escolhidas de antemão pelo sujeito, mesmo porque não temos essas noções antes da experiência do corpo próprio no campo perceptivo. São noções que apreendemos estruturalmente a partir da expressividade constitutiva do nosso corpo e dos apelos do mundo, pois quando o mundo se inverte, o corpo, fundamentalmente quando está em ação, acerta – equilibra – a sua orientação no mundo, corrigindo, antes de tudo, essas noções de direção no próprio corpo. O corpo, de certo modo, a partir das suas tarefas e da sugestão do ambiente elabora o seu ponto de vista sobre o mundo, desliza para uma orientação espacial. Conseqüentemente, essa orientação segue, de certo modo, a formação de planos perpendiculares do meu corpo com o mundo, como Kant havia argumentado no texto de 1768. Entretanto a direção para a qual o corpo aponta é também aquela indicada pela paisagem e, agora diferente de Kant, é aquela desdobrada pela minha “facticidade”:

O que importa para a orientação do espetáculo não é meu corpo tal como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu corpo enquanto sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo “lugar” fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer. (Merleau-Ponty, 1999, p. 336)

O corpo antes de ocupar uma posição habita o espaço e está, como indica Merleau-Ponty, em *situação*. O experimento de Stratton e, do mesmo modo, do espelho oblíquo⁹ indicam como as “tarefas” e a “situação” – as nossas intenções motoras e as solicitações da paisagem – elaboram a noção de orientação no espaço. Sempre ordenadas – seja na paisagem normal ou na paisagem de inversão retiniana apresentada no experimento de Stratton – as coisas, as “tarefas” e a minha “situação” estão continuamente solicitando uma atitude corporal e compondo uma orientação. Primeiro, é preciso reconhecer uma potencialidade que está inscrita nas próprias coisas que não me permite reconhecê-las invertidas: “É preciso que meu olhar, que percorre o rosto e tem suas direções de movimento favoritas, só reconheça o rosto se encontra seus detalhes em uma certa ordem irreversível, é preciso que o próprio sentido do objeto – aqui o rosto e suas expressões – esteja ligado à sua orientação (...)” (Merleau-Ponty, 1999, p. 340)

Depois, temos que compreender a orientação como um “ato global do sujeito perceptivo”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 338) Se o objeto é um “ser-para-o-olhar”, o corpo, por sua vez, tem em si a potência de percorrer o objeto e assumir uma posição diante dele. Está em poder do corpo, antes de qualquer ato de pensamento, constituir um nível espacial no qual a massa de dados sensíveis – táteis, visuais – aparece equilibrada e orientada para um conjunto de ações e de tarefas possíveis. “A posse de um corpo traz consigo o poder de mudar de nível e de “compreender” o espaço, assim como a posse da voz traz o poder de mudar de tom.” (Merleau-Ponty, 1999, p. 335)

Podemos dizer que o corpo habita um “nível espacial primordial”, na medida em que se situa no mundo em função de um contato intermitente entre as suas intenções motoras e as solicitações da paisagem. Assim, o corpo escolhe uma orientação, envolve e é envolvido em uma orientação espacial. Nesse sentido, o corpo através de sua potência intencional dialoga com o mundo, pois o mundo não deixa de solicitar ao corpo um lugar, uma orientação que está, ao mesmo tempo, no poder do corpo de elaborar. Portanto, é desse modo dialético que precisamos ler a orientação espacial, sempre assentada em um “nível espacial” primordial que precede todos os outros níveis e, a partir do qual, a experiência perceptiva se desdobra:

⁹ “Se se dispõe para que um sujeito só veja o quarto onde se encontra por um intermédio de um espelho que o reflita inclinando-o a 45° em relação à vertical, primeiramente o sujeito vê o quarto “oblíquo”. Um homem que ali se desloca parece caminhar inclinado para o lado. Um pedaço de papelão que cai ao longo da guarnição da porta parece cair segundo uma direção oblíqua. O conjunto é “estranho”. Após alguns minutos, intervém uma mudança brusca: as paredes, o homem que se desloca no cômodo, a direção da queda do papel tornam-se verticais. Essa experiência, análogo a de Stratton, tem a vantagem de pôr em evidência uma redistribuição instantânea do alto e do baixo, sem nenhuma exploração motora.” (Cf. MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da Percepção*, p. 334)

A constituição de um nível espacial é apenas um dos meios da constituição de um mundo pleno: meu corpo tem poder sobre o mundo quando minha percepção me oferece um espetáculo tão variado e tão claramente articulado quanto possível, e quando minhas intenções motoras, desdobrando-se recebem do mundo as repostas que esperam. Esse máximo de nitidez na percepção e na ação define um solo perceptivo, um fundo de minha vida, um ambiente geral para a coexistência do meu corpo e do mundo. (Merleau-Ponty, 1999, p. 337)

Portanto o corpo, assentado no nível primordial, não ocupa simplesmente uma posição no mundo, pelo contrário, como já indicamos está em *situação*. A experiência perceptiva nos mostra que “ser é sinônimo de ser situado”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 339) Compreendemos, nesse caso, que o mundo é genuinamente habitado por nós e, então, precisamos ter em conta todas as implicações que separam a condição de estar em um lugar daquela de morar em um lugar. Moramos no mundo como habitamos uma casa e, nas palavras de Merleau-Ponty, isso significa que “lançamos âncora no ambiente em que vivemos”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 338) Desse modo, podemos compreender o que significa viver em situação: é habitar, é viver sempre em contato com o “nível primordial”, é “lançar âncora” num espaço sempre requerido pelas coisas e pelas minhas intenções. Podemos dizer, próximo a Heidegger, que a orientação espacial, como o próprio espaço, é um acontecimento – uma construção¹⁰ - que nasce e se renova em função da nossa própria condição no mundo: o habitar: “ A referência do homem aos lugares e através dos lugares aos espaços repousa no habitar. A relação entre homem e espaço nada mais do que um habitar pensado de maneira essencial.” (Heidegger, 2001, p. 136)

Além do mais, “estar em situação” significa que nunca nos reduzimos integralmente a nenhum nível espacial, pois simplesmente “habitamos” e, como supõe o kantismo, também “aprumamos a paisagem”. Há, desse modo, uma variação de níveis até um “nível primordial” que está no horizonte de todas as nossas percepções: (...) “é preciso que minha primeira percepção e meu primeiro poder sobre o mundo me apareçam como a execução de um pacto mais antigo concluído entre X e o mundo em geral (...)”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 342) Como experiência direta, esse nível nunca poderá ser percorrido integralmente, pois ele evidencia a nossa *frequênciação* espontânea e sempre renovada no mundo. É o nosso engajamento estrutural, a nossa *situação* que, em certa medida, é estruturada pelas intenções imperativas do mundo que sempre se mostra em perspectiva. A paisagem que nos interroga, a casa que habitamos não aparece sempre com o mesmo contorno, então, a orientação precisa ser sempre renovada, pois frequentemente somos solicitados a intervir num ambiente que é familiar, estranho, enevado e oblíquo.

Habitamos e estamos ancorados no mundo, Merleau-Ponty fala em uma “adesão cega” e pré-reflexiva - contando com o mesmo sentimento de segurança e de necessidade que vivenciamos quando pisamos um solo e uma superfície desconhecida pela primeira vez. Somos

¹⁰ “Bauen, construir é propriamente habitar.” (Heidegger, 2001, p. 128)

continuamente orientados e nos orientamos no espaço na medida em que todo gesto não pode ser, em situação alguma, isento de uma direção: “A labilidade dos níveis acarreta não apenas a experiência intelectual da desordem, mas também as experiências vitais da vertigem e da náusea, que são a consciência e o horror de nossa contingência”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 342) Portanto, no debate sobre a orientação espacial é a nossa *situação* e o nosso *engajamento* estrutural que se desvela como uma existência “nauseante”. Não há orientação sem um “nível primordial” que nos acolhesse, como não há orientação sem um sujeito que se estabeleça intencionalmente e continuamente no mundo.

A dialética entre o corpo e a paisagem nos remete a uma compreensão do processo de orientação espacial e da nossa *situação* “nauseada” no mundo, também nos permitirá reafirmar a nossa experiência primordial da *profundidade* e, ainda, entender e superar as distintas concepções de profundidade espacial suscitadas pelas teorias clássicas.

Uma noção de espacialidade objetiva, antes de tudo, nega a possibilidade da percepção em *profundidade*, pois entende que se ela não é registrada pela retina não pode, por sua vez, ser vista. O intelectualismo, de modo semelhante, também a concebe imperceptível. Na verdade ambos, intelectualismo e empirismo - relacionam a profundidade à “largura dos objetos considerados de perfil”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 343) “A experiência da profundidade segundo as concepções clássicas consiste em decifrar certos fatos dados – a convergência dos olhos, a grandeza aparente da imagem – recolocando-os no contexto de relações objetivas que os explicam”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 346) Nesse caso, para o empirismo e para o intelectualismo, a profundidade é entendida como algo que resulta de categorias tomadas como signos da distância: a grandeza aparente e a convergência. Portanto, a profundidade deriva de um processo de abstração semelhante ao artifício pelo qual concebemos a distância, isto é relacionada-a a posição do objeto e a nossa capacidade de apreendê-lo.

Mas é fundamental descrever a profundidade a partir da experiência perceptiva, buscar a sua origem fenomênica e ver em que sentido ela nos fornece a certeza da nossa vivência no espaço primordial, no mundo. Essa consideração fenomênica da profundidade, como da orientação espacial, nos dá acesso ao mundo da experiência direta na qual o nosso engajamento estrutural se afirma e se desvela. A profundidade, conforme a interpretação de Merleau-Ponty, é a dimensão do espaço mais existencial que vivenciamos, fundamentalmente porque pertence muito mais a nossa *situação* do que as coisas. Vivenciamos, mais uma vez, com a experiência da profundidade a nauseabilidade e a vertigem do nosso engajamento no mundo. Nesse caso, distintamente das concepções clássicas, temos agora a indicação de um deslocamento e de um alargamento da profundidade em direção às relações estruturais entre o corpo e o mundo que se desdobram e se enlaçam no espaço e através do espaço. Quando aceitamos esse tipo de relação, a profundidade deixa, definitivamente, de ser uma propriedade dos objetos, não é mais a largura

vista de perfil, como, do mesmo modo, não se resume ao meu pensamento de olhar, isto é, não está em meu poder – como um intelectualista poderia afirmar – produzi-la.

Na descrição da experiência primordial da profundidade, a grandeza aparente e a convergência não aparecem mais como signos ou, ainda, como causas da profundidade. Muito pelo contrário, agora são potências que, na medida em que carregam em si mesmas “o sentido da profundidade” funcionam, de certo modo, como *os motivos* dessa experiência espacial: “elas estão presentes na experiência da profundidade assim como o *motivo*, mesmo quando não está articulado é posto à parte, está presente na decisão”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 348) A convergência, sobretudo, pressupõe uma orientação – uma intenção – em direção ao objeto, nos lança as coisas e ao mundo, mais uma vez Merleau-Ponty faz aparecer o poder anônimo do corpo. Com a grandeza aparente não é muito diferente. Mas, nesse caso, é preciso entender que ela já é profundidade ou, conforme a indicação de Merleau-Ponty, apenas uma maneira de exprimir a nossa visão da profundidade. É fundamental ter em conta que essas descrições, muito antes de se reduzirem à condição de signos da distância, já são partes presentes na relação entre o nosso corpo, as coisas no espaço. Nesse aspecto, podemos supor que à distância, a convergência e a grandeza aparente são acontecimentos de uma mesma experiência primordial que, em última análise, somente é possível em função do seu caráter estrutural que envolve a nossa situação no mundo. Esses três fenômenos perceptivos resultam, ao mesmo tempo, da intencionalidade do nosso corpo e da solicitação das coisas. Temos a experiência da profundidade na medida em que nos dirigimos ao mundo que, concomitantemente, se apresenta a nós. A profundidade, a sua vivência é, como já indicamos acima, um acontecimento estrutural próprio da experiência perceptiva, solicitada pelos dados do mundo – na paisagem – e pelo corpo. Portanto, a profundidade, nas palavras de Merleau-Ponty, “não pode ser compreendida como um pensamento de um sujeito acósmico, mas como possibilidade de um sujeito engajado”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 360)

Depois que examinamos as experiências de *orientação* e *profundidade* devemos, agora, descrever a de *movimento*. Nesse caso, é preciso ter muito claro que as relações estruturais e dialéticas sustentadas nas análises das experiências anteriores também estão presentes na descrição do movimento. Primeiro temos que recuperar, ainda que sucintamente, a definição objetiva de movimento, conforme elaborada pela Física clássica. Essa definição pode ser descrita a partir de quatro princípios explicativos. O movimento, nesse caso: i - é um deslocamento ou uma mudança de posição; ii - é uma mudança nas relações entre uma coisa e a circunvizinhança; iii - é um atributo accidental no móbil, mas difere deste; iv - não ocorre sem referencial externo, não se dá, portanto, num sentido absoluto.

Se, então, como indicamos a pouco, precisamos analisar o movimento como uma experiência fenomênica, estamos, necessariamente, diante de uma descrição que não suporta o

argumento de base da teoria tradicional: a separação entre o móbil e o movimento. “Todavia, este pensamento do movimento é, de fato, uma negação do movimento”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 362) Para Merleau-Ponty, ao contrário do pensamento objetivo, a síntese perceptiva, a vivência do movimento em nossa experiência direta nos oferece um fenômeno que somente deve ser lido em seu sentido estrutural, pois, nesse caso, estamos em presença de uma experiência que remonta a um sujeito que não deixa de experimentar aquilo que é mais significativo ao movimento, o seu caráter ambíguo de se integrar ao horizonte perceptivo e, ao mesmo tempo, se destacar nesse horizonte. Expliquemo-nos. Podemos dizer que o movimento é a renúncia de um lugar e de uma situação e, do mesmo modo, supõe, mesmo em condições diferentes, a permanência, ainda que enevoadá, deste mesmo lugar e desta mesma situação. Com o movimento, indica Merleau-Ponty, ocorre o mesmo que em um “truque mágico”, não vejo os intervalos, mas sei que eles estão lá. Quando digo que o móbil está em movimento, não significa apenas que ele está se deslocando, mas que o movimento começa no móbil e dali se desdobra no campo perceptivo: “Lanço uma pedra. Ela atravessa o meu jardim. Por um momento ela se torna um bólido confuso e volta a ser pedra caindo no chão a alguma distância”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 361) Do ponto inicial, do lançamento, até o ponto de descanso é a mesma pedra que se move. Mas é preciso considerar que a pedra, dependendo da intenção do sujeito, pode, num sentido, expressar-se como uma arma, ou expressar-se como um “bólido confuso” carregado de intenções ingênuas de uma criança ou, mesmo, revelar o receio de um observador que habita a circunvizinhança. Entretanto, ao cair no chão aquilo já foi uma arma e um bólido confuso volta a ser uma pedra. Porém, nesse caso, é preciso levar em conta que alguma coisa mudou na pedra desde o seu lançamento. O movimento transformou a pedra e o ambiente, pois ela ainda conserva algo de ameaçador e de confuso.

Desse modo, Merleau-Ponty estrutura o movimento na experiência perceptiva supondo que o movimento toma conta de todo o espaço e do móbil, pois se não há separação entre o móbil e o movimento, é porque o movimento é uma ocorrência percebida no próprio móbil estruturalmente integrado com toda a circunvizinhança: “É preciso haver uma relação interna entre aquilo que se aniquila e aquilo que nasce; é preciso que um e outro sejam duas manifestações ou duas aparições, duas etapas de um mesmo algo que alternadamente se apresenta sob essas duas formas”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 371)

O movimento não deixa de revelar a mesma estrutura que encontramos na experiência das relações entre figura e fundo. Nos dois casos é a nossa ancoragem no mundo, a nossa opção por um ponto de apóio, que nos apresenta o movimento e a paisagem, como, de modo análogo, permite que optemos pela figura ou pelo fundo. Portanto, o movimento é uma experiência conformada às solicitações que se impõe entre o ambiente e a nossa atitude perceptiva e, nesse caso, como na percepção das figuras ambíguas, ele se mostra como um acontecimento dado no

horizonte do nosso campo perceptivo. Podemos, nesse sentido, afirmar que a percepção da pedra em movimento depende da sua função na paisagem, como, também, a figura de sua relação com o fundo. Mas é preciso ter em conta que o movimento e a figura indicam a transformação de um ambiente já familiar e, sobretudo, exprimem a “ancoragem” e o engajamento do corpo próprio a um determinado campo perceptivo.

Por isso mesmo, em função dessa abertura a um campo perceptivo, é possível compreender que o movimento não se detém no espaço. É, também, fundamental ter em conta que o fenômeno do movimento se manifesta no tempo. O movimento não supõe apenas o alto e o baixo, mas, também, o antes o depois e o agora, como um fenômeno integrado a nossa existência primeira ele se mostra mais como um acontecimento estrutural que, nesse caso, supõe um arranjo capaz de modificar todas as categorias da existência, inclusive o tempo:

As coisas coexistem no espaço porque estão presentes ao mesmo sujeito perceptivo e envolvidas na mesma ordem temporal. Mas a unidade e a individualidade de cada vaga temporal só possível se ela está espremida entre a precedente e a seguinte, se a mesma pulsação temporal que a faz jorrar retém ainda a precedente e contém antecipadamente a seguinte. É o tempo objetivo que é feito de momentos sucessivos. O presente vivido encerra em sua espessura um passado e futuro. O fenômeno do movimento não faz senão manifestar de uma maneira mais sensível a implicação espacial e temporal. (Merleau-Ponty, 1999, p. 371)

Se toda percepção do movimento supõe, como já dissemos, uma ancoragem é porque o nosso corpo próprio estabelece o solo sobre o qual a percepção do movimento irá fundar-se. Mas, novamente, a ancoragem não se resume a uma percepção explícita, ou mesmo uma tomada de posição objetiva em referência a objetos determinados de antemão. Pode ser, nesse caso, quando nos referimos a objetos que compõe um ambiente evidentemente utilitário. No entanto, a ancoragem, enquanto uma certeza do nosso engajamento no mundo, revela, mais uma vez, a nossa existência estrutural: a fixação do sujeito em um ambiente e a sua inerência ao mundo aberto.

Na *Fenomenologia da Percepção* apreendemos que se uma coisa possui caracteres e propriedade estáveis - forma e grandeza – ela, também, comporta variações perspectivas que são como que aparências reais que nascem da nossa relação com o objeto. A Psicologia, de modo geral, sustenta a idéia de que obtemos do objeto a grandeza e a forma, que são variáveis conforme a perspectiva. Construimos a objetividade, isto é, passamos da aparência à verdade, reconhecendo uma grandeza e uma forma sempre constantes, tendo o nosso corpo como referencial, numa certa orientação, num certo plano. A questão está, então, em determinar se há uma orientação, um plano na experiência perceptiva que me permite reconhecer como constante a grandeza e a forma. A resposta de Merleau-Ponty indica, mais uma vez, a relação estrutural da experiência perceptiva como a saída fundamental possível, não somente para determinar como uma grandeza ou uma forma podem ser tomadas como estáveis, mas, ainda, como a *objetividade*

permanece possível numa existência que se caracteriza pelo dinamismo, pelo perspectivismo que se estabelece na relação estrutural entre o corpo e o mundo.

É necessário entender que a grandeza e a forma não são atributos dados exclusivamente no objeto singular, mas são espécies de signos que indicam o contato – distância, horizonte exterior e interior - entre as partes do meu corpo e as coisas dadas no campo fenomenal. Conforme Merleau-Ponty, quando pensamos nas noções de forma e grandeza, a nossa existência perceptiva encarnada é descrita a partir de três “normas” que indicam a relação estrutural que a envolve no contato original com as coisas:

À distância de mim ao objeto não é uma grandeza que cresce ou decresce, mas uma tensão que oscila em torno de uma norma; a orientação oblíqua do objeto em direção não é medida pelo ângulo que ele forma com o plano de meu rosto, a mim é sentida como um “desequilíbrio”, como uma repartição desigual de suas influências sobre mim; as variações da aparência não são mudanças de grandeza para mais ou para menos, distorções reais: simplesmente, ora suas partes se articulam umas às outras e desvelam as suas riquezas. (Merleau-Ponty, 1999, p. 406)

A forma e a grandeza percebidas estão dadas numa relação intrínseca que se estabelece entre o nosso corpo e as coisas. Como o texto acima descreve, entre o nosso corpo e as coisas - a “distância” é significativa como “tensão”, a “orientação oblíqua” é vista sobre a condição de um “desequilíbrio” e, ainda, as “variações da aparência” como “distorções reais” – é sempre um processo dinâmico e de conjunto que está em curso. Todos os nossos gestos e atitudes são sempre dirigidos às coisas, ao mundo. São sempre, nesse caso, gestos intencionais que marcam, na percepção de uma coisa, de uma forma ou de uma grandeza a ocorrência de uma estrutura de experiência que supõe uma conexão sólida entre o meu corpo e as coisas que, ainda, releva uma abertura existencial marcada por uma série de desdobramentos espaciais ambíguos – opacos e transparentes etc. – e carregados de sensação.

O tema estrutura, aplicado à descrição da nossa experiência espacial, permanece recorrente da leitura em que Merleau-Ponty designa de maneira vigorosa o caráter do nosso contato com o mundo natural. Para, por exemplo, conhecer a constância da cor própria é imprescindível descrever a estrutura “iluminação-coisa iluminada”. Então, nesse caso, precisamos nos perguntar o que é iluminação? Se pensarmos na iluminação como um fenômeno isolado, ela não passa de um evento acessório da percepção, pois a iluminação não diz o que é a coisa, a sua função básica é dirigir a nossa visão e fazer aparecer às coisas aos nossos olhos. Novamente é preciso ter claro a relação de estrutura; a iluminação e a constância da coisa iluminada dependem da potência do nosso corpo: “a iluminação é apenas um momento em uma estrutura complexa cujos outros momentos são a organização do campo, tal como nosso corpo a realiza, e a coisa iluminada em sua constância.” (Merleau-Ponty, 1999, p. 417)

Na organização de campo, conceito fundamental para a *Gestalttheorie*, as cores dadas no campo visual, por exemplo, compõem um conjunto organizado em função de um fator

predominante que é, em última análise, o grau de iluminação tomado como referência. Nesse sentido, todos os termos envolvidos na iluminação, as cores, os caracteres geométricos, os dados sensoriais, a significação dos objetos formam um sistema, compõe uma estrutura. A constância da cor, como descreve Merleau-Ponty, é um momento subjetivo da constância da coisa que se estrutura na nossa percepção original do mundo.

Vejam, ainda, o exemplo do peso. Nesse caso, os dados táteis e a constância do peso são impressões muito diferentes. No entanto, agindo em diferentes partes do corpo, esses dados nos dão a mesma percepção de peso, isto é uma constância. Nesse caso, a constância do peso, na interpretação de Merleau-Ponty, não se dá pela dedução reflexiva ou por um processo indutivo fragmentado que remonta sempre a uma série de experiências anteriores. Diferente do que concebe o associacionismo, a constância real do peso é a permanência, em nós, de uma certa impressão de peso. Todas as impressões se mostram em cada um dos nossos órgãos e não são separadas, associadas ou reunidas por uma leitura superior. Muito pelo contrário, a impressão de peso se dá na experiência perceptiva com todos os caracteres das diferentes manifestações do peso real. Todo contato com as coisas, com cada parte do nosso corpo, é contato com a totalidade do nosso corpo fenomenal. E, nesse caso, é contato estrutural.

As coisas dadas por meio dos sentidos, na visão e no tato, por exemplo, permanecem as mesmas através de uma série de experiências, não porque são objetos de uma consciência objetiva, que é capaz de reter um determinado atributo ou mesmo uma essência. Permanecem as mesmas, sobretudo, em função daquilo que é retomado pelos nossos sentidos. Todos os atributos – forma, peso, grandeza e cor – são propriedades sensoriais das coisas, que não são separados delas, ao contrário, constituem uma estrutura coisa. “O sentido de uma coisa habita essa coisa como a alma habita o corpo (...)”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 428) De modo análogo, “o conjunto dos meus sentidos constitui a potência de um só corpo”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 428) A comunicação de uma parte do nosso corpo é a comunicação de todo o corpo, pois, de modo geral, no corpo doente ou saudável, o todo fala através das partes e, por sua vez, as partes sempre remetem ao todo. Na experiência perceptiva são todos os nossos sentidos que se comunicam simultaneamente com o mundo:

Antes de outrem, a coisa realiza este milagre de expressão: um interior que se revela no exterior, uma significação que irrompe o mundo e aí se põe a existir, e só se pode compreender plenamente procurando-a em seu lugar com o olhar. Assim, a coisa é o correlativo do meu corpo, mais geralmente, de minha existência, da qual o meu corpo é apenas a estrutura estabilizada, ela se constitui no poder do meu corpo sobre ela, ela não é em primeiro lugar uma significação para o entendimento, mas uma estrutura acessível à inspeção do corpo, e, se queremos descrever o real tal como ele nos aparece na experiência perceptiva, nós o encontraremos carregado de significados antropológicos. (Merleau-Ponty, 1999, p. 429)

O “milagre”, nas palavras de Merleau-Ponty, é a próprio aparecimento da comunicabilidade que permeia a experiência perceptiva, pois se o corpo é em toda a sua extensão e ação expressividade pura ele, por sua vez, dialoga consigo mesmo e com a natureza. A natureza é o nosso interlocutor mais próximo, pois todos os fenômenos naturais se comunicam incessantemente com o nosso corpo.

III

Assim, na contramão do pensamento clássico, o espaço vivido, desdobrado nas relações entre o nosso corpo e as coisas, não se reduz a uma condição subjetiva pura que torna possível a intuição dos fenômenos da experiência como estabeleceu Kant na *Crítica da Razão Pura*: “Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação a priori, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos”. (KrV, B 38/ A 24) Como discutimos acima, é preciso admitir, para além de todas considerações abstracionistas, que as experiências de orientação, de profundidade, de movimento e de constância encontram um sentido próprio quando são consideradas a partir da nossa experiência perceptiva, da nossa situação no mundo. O espaço para Merleau-Ponty não é uma condição a priori da percepção. É preciso voltar ao próprio fenômeno da percepção para encontrar o espaço como uma gestalt ou, como interpreta Heidegger, uma construção que nasce junto a nós e às coisas: “Quando se fala do homem e do espaço, entende-se que o homem está de um lado e o espaço de outro. O espaço, porém, não é algo que se opõe ao homem. O espaço não nem é um objeto exterior e nem uma vivência interior. Não existem homens e, além deles, *espaço*”. (Heidegger, 2001, p. 136)

Mas se o espaço não se reduz a um modo “espacializante”, também não se limita a uma consideração “topológica universal”. Do mesmo modo que não recebemos a idéia de espaço da disposição dos objetos visíveis e tangíveis em função da situação da suas partes, as referências de espacialidade originadas na experiência própria do corpo, também não são forjadas em função de um espaço absoluto. Mesmo a noção de um espaço original não se constitui ponto por ponto ou, ainda, por planos traçados em nosso corpo por referência a um espaço universal. O espaço não se dá, não se organiza em função de um espaço absoluto como Kant supôs em 1768: “Queremos, portanto, provar que o fundamento de determinação completo de uma forma corpórea não depende meramente da relação e da posição de suas partes umas com as outras, mas, além disso, de uma relação com o espaço absoluto universal.”¹¹

¹¹ KANT. *Vom dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, p. 994-995.

Contudo como estabeleceu Lebrun, “o papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano” está, indissociavelmente, ligado à crítica da metafísica clássica e, também, à salvaguarda dos princípios da geometria e da física: “É essa escolha que tem por nome idealismo transcendental e (...) inaugura a filosofia moderna”. (Lebrun, 1993, p. 35) Mas qual seria o papel do espaço na elaboração da obra merleau-pontyana? Certamente, não é para salvaguardar a ciência ou, ainda, para fazer desmoronar os sentidos clássicos de espacialidade. A fenomenologia merleau-pontyana não procede por exclusão. Na *Fenomenologia da Percepção* a crítica à fisiologia, à psicologia clássica e a descrição da noção de corpo próprio são precedidas por uma apresentação da experiência da espacialidade. É tematizando, primeiro, o espaço e, depois, o tempo que Merleau-Ponty abre o debate sobre o corpo no interior da *Fenomenologia*. Se o tempo, como estabeleceu Moutinho, é o “Logos fundamental que vai, retrospectivamente e de uma vez por todas, legitimar as descrições do mundo vivido, não expulsando a ambigüidade que temos encontrado em toda a parte”, (Moutinho, 2006, p. 245) é no espaço, ou mais especificamente, é na descrição da estrutura espacial corpo-objeto-horizonte que encontramos o nascimento do acontecimento perceptivo. Podemos pensar o espaço, como foi elaborado na *Fenomenologia*, como uma estrutura desdobrada na experiência pré-reflexiva com os todos os caracteres do nosso habitar no mundo: *fixação e abertura*. “A estrutura objeto-horizonte, quer dizer, a perspectiva (espacial), não me perturba quando quero ver o objeto: se ela é o meio que os objetos têm de dissimular, é também o meio que eles têm de se desvelar”. (Merleau-Ponty 1999, p. 105)

Se a experiência da visão, por exemplo, sempre comporta um duplo movimento de *fechamento e abertura* é porque ela ocorre continuamente num horizonte espacial. Na visão de um objeto encontramos, também, um processo de velamento progressivo no entorno desse objeto. Na visão, diz Merleau-Ponty, “(...) apoio meu olhar em fragmento da paisagem, ele se anima e se desdobra, os outros objetos recuam para margem e adormecem, mas não deixam de estar ali.” (Merleau-Ponty 1999, p. 104) Deste modo, quanto mais fixo o objeto mais as coisas no seu entorno desaparecem, porém nunca absolutamente, pois com um único movimento fecho a paisagem e abro o objeto.

Portanto, é sobre a experiência originária do espaço que encontramos a primeira descrição da percepção. Recuperar a experiência direta da espacialidade anterior a toda denominação científica e filosófica é, indiscutivelmente, revelar o nosso engajamento no mundo com toda a potencialidade do nosso corpo. “O espaço e, em geral, a percepção indicam no interior do sujeito o fato de seu nascimento, a contribuição perpetua de sua corporeidade, uma comunicação com o mundo mais velha que o pensamento.” (Merleau-Ponty 1999, p. 342)

Assim, Merleau-Ponty não deixa, ainda que o sentido não seja precisamente o mesmo de Kant no texto de 1768, de se referir a uma espacialidade original – “nível primordial” – que se

apresenta como um horizonte para cada modalidade do nosso engajamento. Merleau-Ponty descreve a espacialidade da noite como sendo sem objetos claros e articulados, sem coisas, sem perfis, com uma profundidade sem planos: “Ela não é um objeto diante de mim, ela me envolve, penetra por todos os meus sentidos, sufoca minhas recordações, quase apaga a minha identidade pessoal”. (Merleau-Ponty 1999, p. 380) Mas essa vivência de uma espacialidade quase sem dimensões não deixa ter como fundo de fixação a nossa experiência da vigília, pois na noite ainda conservo o arranjo e a imagem do dia. Situo a escuridão da noite sobre um fundo de luz, como retomo as significações do espaço mítico numa relação estreita com os lados do meu corpo. A destreza da minha mão direita e a inabilidade da minha mão esquerda são signos do presságio: – “direita e esquerda são fontes de onde provêm o fausto e o nefasto.” O esquizofrênico, descreve Merleau-Ponty, constrói para si um espaço próprio no qual ele se projeta no mundo e faz ligações que são significativas somente para ele, mas que não deixam de se reportar ao espaço comum do mundo: “Os fantasmas são fragmentos do mundo claro, e tomam-lhe de empréstimo todo prestígio que possam ter”. (Merleau-Ponty 1999, p. 387) Nesse sentido, Merleau-Ponty não suprime o espaço original em favor de um espaço antropológico que aparece nas descrições do espaço do mito, do sonho ou, ainda, da loucura. Cada espaço encontra seu sentido no outro, funda a si mesmo e funda o outro.

Nunca vivo inteiramente nos espaços antropológicos, estou sempre ligado, por minhas raízes, a um espaço natural e inumano. Enquanto atravesso a praça da Concórdia e me acredito inteiramente tomado por Paris, posso deter meu olhos em uma pedra do muro do jardim de Tuileries, A Concórdia desaparece e só existe esta pedra sem história; posso ainda perder meu olhar nessa superfície granulosa e amarelada, e não existe mais nem mesmo pedra, só resta um jogo de luz e uma matéria indefinida. (Merleau-Ponty 1999, p. 394)

Na consideração do espaço temos, concomitantemente, as coisas enraizadas no espaço e o espaço nascendo das coisas, o sujeito se projetando no espaço e, também, o espaço se moldando às intenções do sujeito. Estou “aqui” ou “lá”, experimento olhar “de cima” ou “de baixo” coisas que podem ser “grandes”, “pequenas” ou estarem “próximas” e “distantes”: sou, nesse caso, um cogito sobrevoando o mundo. Moldo, estico, encolho meu corpo que é, por sua vez, moldado e deformado pelos espaços e pelo tempo: eu sou a forma que mundo impõe. Habito o mundo e o meu corpo abre o espaço como uma fenda na terra quando, ao mesmo tempo, é acolhido pelo próprio mundo, pelas coisas, pelo outro e pelo tempo. Portanto, o espaço é a estrutura embrionária da percepção: somente assim podemos retomar na temporalidade o sentido da experiência quando, antes do próprio tempo, admitimos a existência com todos os caracteres de um espaço “organicamente ligado a nós.”

REFERÊNCIAS

- BARBARAS, R. *De L'être du Phénomène: Sur L'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. 2 ed. Petrópolis (RJ) e Ed. Vozes, 2001.
- KANT, I. *Werkausgabe*. Werke in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhem Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- _____. *Sobre o Primeiro Fundamento da Distinção de Direções no Espaço*. Tradução por Rogério Passos Severo. Disponível em:
<http://www.ufrgs.br/kantcongress/sociedadekant/fundamento.pdf>.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução por Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- LEBRUN, G. *Sobre Kant*. Tradução por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Iluminuras/ EDUSP, 1993.
- _____. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M. *La Structure du Comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1999b.
- _____. *Conversas*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MOUTINHO. *Razão e experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora Unesp, 2006.
- TRÉGUIER, J.-M. *Les Corps Selon la Chair: phenomenologie et ontologie chez em Merleau-Ponty*. Paris: Éditions Kimé, 1996.