

FILOSOFIA DO CORPO E INVENTÁRIO DA DOR.
(II) ANONIMATO, ALTERIDADE E RELAÇÃO
INTERCORPORAL SEGUNDO M. MERLEAU-PONTY¹

PHYLOSOPHY OF THE BODY AND INVETORY OF PAIN: (II) ANONIMITY,
ALTRITY AND INTERCORPORAL RELATION ACCORDING TO
M. MERLEAU-PONTY

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO²

Resumo: Um aspeto fundamental do modo de ser da nossa corporeidade complexa, sugerido na primeira parte deste trabalho pelo alinhamento da experiência do amputado com a experiência do luto, permaneceu aí implícito e não enfrentado, sendo agora o momento de o retomar: trata-se de saber que papel desempenha o corpo na própria *origem* da relação intersubjetiva - ou, se quisermos, como pode contribuir para resolver o “problema da existência de outras mentes”. Voltando ao horizonte do projeto fenomenológico merleau-pontyano, a nossa questão de fundo será agora a de investigar em que medida é ainda através do modo de ser do corpo que a palavra “Eu” se pode “colocar no plural”,

Palavras-chave: Intersubjetividade; Intercorporeidade; Anonimato; Percepção; Sensível.

¹ O presente texto foi elaborado no contexto do projeto de investigação “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor” (FFI2013-43240-P), financiado pela Dirección General de Investigación Científica y Técnica do Ministerio de Economía y Competitividad de Espanha. Mais concretamente, desenvolveu-se a partir de uma primeira versão apresentada numa sessão do *Curso de posgrado Cuerpo e intersubjetividad en Perspectiva Fenomenológica*, que decorreu no CSIC em Madrid, no dia 5 de abril de 2016. Ao coordenador do projeto, Doutor Agustín Serrano de Haro (CSCI – Madrid) deixo aqui, uma vez mais, o meu agradecimento mais sincero e reconhecido por ter tornado possível, com a sua generosidade, apoio e orientação, o trabalho de investigação cujos resultados se continuam a publicar.

² Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação; Unidade I&D CECH; Proyecto I&D “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor” (FFI2013-43240-P). lumbelino@fl.uc.pt

Abstract: One of the fundamental aspects of our complex embodiment, suggested in the first part of this research by the alignment of the experience of the amputee with the experience of mourning, remained implicit and not developed: it was the role played by the body in the *origins* of the so called intersubjective relation, or if we want to put it in different terms, the role played by the body regarding the problem of the existence of other minds. In order to deal with this problem, we will return to M. Merleau-Ponty's phenomenological project in order to tackle the following question: in what way is *by means of the body* that an "I" can truly be "a plural".

Key-words: Intersubjectivity; Intercorporality; Anonymity; Perception; Sensible.

Résumé: Un aspect fondamental de notre corporéité complexe avait été suggéré, mais pas développé, dans la première partie de ce travail au moment où Merleau-Ponty lie l'expérience de l'amputé et l'expérience du deuil. C'est maintenant le moment de revenir sur ce problème. La question sera donc de savoir quel est le rôle du corps dans le contexte du problème intersubjective pris dans une perspective phénoménologique. Tout en revenant sur l'horizon des travaux de Merleau-Ponty, notre but sera de méditer la question de savoir en quel sens c'est encore *par le corps* que le « Moi » peut deviner un « Nous ».

Mots-clés: Intersubjectivité, Intercorporéité; Anonymat; Perception; Sensible.

1. Preâmbulo

Numa primeira parte deste trabalho - que assumiu como ponto de partida a *autobiografia fenomenológica* da experiência de amputada que a fenomenóloga V. Sobchack partilhou em *Living a Phantom Limb: on the Phenomenology of Bodily Integrity*³ - analisámos o experimento do membro-fantasma no contexto de uma fenomenologia do corpo de inspiração merleau-pontyana. A nossa análise centrou-se no modo como tal experiência revela as tensões inerentes a uma corporeidade complexa, dinâmica e estratificada, cujo *modo de ser* essencialmente dinâmico se *completa* incorporando o espaço e densificando o tempo. Um aspeto fundamental do modo de ser dessa corporeidade, sugerido então pelo alinhamento da experiência do amputado com a experiência do luto⁴, permaneceu, no entanto, implícito e não enfrentado,

³ Vivian Sobchack, "Living a Phantom Limb: on the Phenomenology of Bodily Integrity", in *Body and Society*, vol. 16, nº. 3 (2010), 51-67.

⁴ Luís António Umbelino, "Filosofia do Corpo e Inventário da Dor. (I) Elementos para uma Fenomenologia do Membro-Fantasma", in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 26, nº 51(2017), 137-162; Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Paris: Gallimard, 1945), 100.

sendo agora o momento de o retomar: trata-se do carácter constitutivamente intersubjetivo da corporeidade.

Neste sentido, e voltando ao horizonte do projeto fenomenológico merleau-pontyano, o nosso objetivo será, agora, o de investigar em que medida é ainda através do modo estratificado de ser do corpo que a palavra “Eu” se pode “colocar no plural”, que se pode chegar a “falar de um outro Eu que não o meu”, que se pode saber que “existem outros *Eus*”⁵ – e, consequentemente, que se pode chegar a testemunhar (pensando nos casos que nos ocupam: os do membro-fantasma e da dor-fantasma) alguém em sofrimento sem permanecer uma testemunha indiferente, mas sendo arrastado para uma certa *partilha vivida* desse sofrimento. Dito de outro modo, trata-se de tentar dilucidar em que sentido o “problema do outro” ou “da existência de outras mentes” reclama, para ser resolvido, o recurso aos poderes desconhecidos do corpo.

2. Uma dificuldade fenomenológica

O modo como Merleau-Ponty analisa o problema difícil da intersubjetividade compreende-se, num primeiro momento, no contexto de uma apropriação crítica original do horizonte fenomenológico husserliano. Tratar-se-á de uma abordagem provocadora que se propõe avançar pelas zonas de sombra ou de impensado fértil de Husserl. Assim – e não podendo ignorar os termos em que o tema é considerado, nomeadamente, a partir da *Quinta Meditação Cartesiana* –, Merleau-Ponty reconhece toda complexidade que se esconde na questão de saber como se chega a distinguir a percepção de outrem da percepção de uma estátua, ou, para retomar o exemplo cartesiano, de um manequim com um casaco e um chapéu⁶; mas, trabalhando com estes termos, marcará a sua resposta a convicção de que se o *outro* estivesse realmente em falta à partida nada nos garantiria que não permaneceria em falta até ao fim.

Mais precisamente, Merleau-Ponty reconhecerá que a *redução* permite suspender os equívocos do pensamento objetivo, nomeadamente, a crença ingénua de que as consciências dos outros são, para um qualquer *eu pessoal*, como que *coisas* “colocadas” dentro de uma mente, por sua vez colocada dentro de um corpo objetivo; mas, por outro lado, entenderá que o principal ensinamento da redução, como já havia notado E. Fink⁷, permanece a sua

⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 400-401.

⁶ Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble : Millon, 2015), 101.

⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, VIII : «Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète.»

impossibilidade completa e, nessa medida, entenderá que o ponto de partida da questão do outro não pode ser a posição de uma *esfera própria* (*Eigensphäre*), com laivos de idealismo constitutivo, de um “*eu mesmo* transcendental e concreto”⁸ mas, antes, o próprio modo de pertença incarnada ao mundo. Deste modo, Merleau-Ponty entenderá bem o esforço de Husserl para encontrar uma solução para o problema do outro, sem “*projeção ou introjeção*”⁹, através do fenómeno de *emparelhamento* (*Paarung*) ou “*contágio intencional*”¹⁰ entre corpos; mas se considera que esta proposta situa o

⁸ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1966), 77. A dificuldade da questão é evidente: como pode um *ego*, ao qual o mundo e os seus conteúdos são referidos como correlatos da *uma* consciência intencional *reduzida*, chegar a fazer a experiência de correlatos de uma outra subjetividade experienciada enquanto tal? Como é sabido, a estratégia de Husserl será a de colocar os termos do problema da intersubjetividade “no ponto máximo da investigação constitutiva”, avançando com uma nova *redução* à esfera própria. De um ponto de vista fenomenológico, a questão reclama a suspensão da atitude natural e será na via da *redução* que se tornará possível avançar para a difícil ponderação da existência de um *alter-ego* (num mundo que deverá ser *experienciável* por múltiplas perspetivas). A questão é, portanto, neste contexto, a de saber como pode uma subjetividade transcendental ser intersubjetiva. O caminho de Husserl será o de investigar qual das nossas convicções da existência do outro poderá fundar a possibilidade de chegarmos a atribuir conscientemente atos intencionais a um outro.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, in ID, *Signes* (Paris : Galimard, Folio Essais, Poche, 2001), 274.

¹⁰ Husserl, *Méditations*, 94 ss. O caminho de Husserl, neste contexto, será o de desvendar como fundamental a seguinte convicção: se um ser frente a mim, no seu corpo, se comporta de modo semelhante àquele que reconheço ser o meu modo de comportamento, se um ser assim parece manifestar traços de uma certa *familiaridade*, poderá supor-se que perceberá genericamente o mundo a partir de um ponto de vista que, sendo o seu, será semelhante ao *meu* ponto de vista. Dito de outro modo, dados comportamentos reconhecidos como semelhantes aos meus permitem concluir por uma forma de perceber o mundo que seria a minha, caso estivesse eu próprio no lugar do outro. Será, portanto, recorrendo ao exemplo de uma presença por semelhança que Husserl tenta “conciliar a doação do outro como unidade de sentido com a sua transcendência”: é essa a convicção que permite atribuir atos intencionais *apresentativamente* a um *alter-ego*, ou seja, notará a este respeito Merleau-Ponty, fazê-lo, como vimos, sem “*projeção ou introjeção*”. A decifração do que é percebido como semelhante a mim num outro deve ser, então, particularmente fundamental e dada, na verdade, num horizonte irrefletido e anterior ao próprio contexto intencional; ou seja, a partilha de empatias, que parece corresponder a um modo de aparecer do outro no seu corpo, não assume a forma de um objeto intencional simples, mas é acolhida por uma camada arcaica da consciência. Cf. Esteban García, “Anonimato, conflicto y reconocimiento como figuras de la alteridade en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, in *Tópicos. Revista de Filosofía*, 29 (2015), 14 (versão on-line: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2015000100001).

problema do outro nos seus termos mais precisos¹¹, defenderá, no entanto, que a própria noção de corpo deve ser radicalmente remeditada, de modo a recentrar a questão do outro do lado da constitutiva vocação anónima de mundo que o corpo desenrola. Neste sentido, no fenómeno de *paarung* interessará a Merleau-Ponty menos a noção de semelhança ou analogia entre comportamentos (que não aceita), do que a indicação de que tal fenómeno parece reclamar a consideração do outro através uma partilha de empatias (*Einfühlung*)¹², de uma *oscilação mútua de afetividades* que aflora pré-intencionalmente no *Leibkörper* e obriga a situar a relação intersubjetiva num plano propriamente pré-intencional, justamente aquele que Merleau-Ponty entenderá conduzir à dimensão anónima e pré-pessoal do corpo. Por esta razão, seguindo o filósofo francês, haverá porventura que (de modo a superar a posição da esfera própria do ego, bem como o perigo de se limitar todo o sentido a *uma experiência* consciente egocêntrica) repensar o próprio fenómeno da *paarung* a partir de um novo ponto de partida e de um novo horizonte ontológico: já não o horizonte estruturalmente cartesiano de uma distinção entre imanência e transcendência, mas um horizonte que parte de um plano de indistinção entre imanência e transcendência – plano este a que apenas aquela dimensão anónima do corpo pode, efetivamente, dar acesso e no contexto do qual o problema do outro parece realmente já sempre resolvido.

Note-se, então, o gesto argumentativo de Merleau-Ponty: sustentando Husserl que se o “outro deve existir para mim, é preciso que comece a existir aquém da ordem do pensamento”¹³, então o outro deve ser desde sempre

¹¹ O que o fenómeno do *paarung* mostra, antes de mais, é que tal encontro de corpos não corresponde a qualquer face-a-face empírico entre dois corpos objetivos. É certo que aquilo que eu percebo do outro parece ser primeiro um corpo que é material e que vejo como um outro objeto sensível; mas, de um ponto de vista fenomenológico, apenas aparentemente é assim; não é só a materialidade de um objeto que se “percebe”, se percebo nesse corpo algo de vivo, que me pode convencer da existência do outro: percebe-se um *outro* como *Leibkörper* e não como mero *Körper*; e sendo esta possibilidade dada por uma relação de empatias, notará Husserl, o problema do outro apontará, então, para um plano da relação intersubjetiva que, enquanto assim forjada corporalmente, deve ser dita pré-intencional. Ora, acrescentará Merleau-Ponty, se nestas circunstâncias em que subitamente parece *saber-se* que, num *Körper*, algo mais do que um mero objeto se faz presente nesse ressoar *empático* (não já como simples objeto intencional entre outros) será porque algo é *percebido enquanto vivido* (e sendo vivido é percebido como já sempre familiar): como conhecido à partida ou dado na própria experiência vivida de mundo.

¹² Marc Richir abordará originalmente o tema da “intropatia” a partir de Husserliana XIII, XIV e XV. Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble : Millon, 2015), 100 ss.

¹³ Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, 186.

conhecido por força do próprio *modo de ser vocação mundana* do corpo – ou seja, o que é o mesmo, por força do modo como o corpo permanece o nosso *veículo percetivo de estar no mundo* como “mais desapossamento do que posse”¹⁴, mais convivência do que separação, mais co-pertença do que rutura.

3. O anonimato do corpo intersubjetivo

Em trabalho anterior, tentámos argumentar que o nosso *modo de ser corpo* é essencialmente uma estratificação complexa de múltiplos *corpos*, na qual importa reconhecer, desde logo, o desacerto entre a experiência expressa do corpo atual e a vivência anónima do corpo habitual. Neste último plano pré-pessoal da corporeidade abriga-se um “saber” do corpo que nem sempre coincide com o que “eu” sei de “mim”. Tal desacerto anuncia, de acordo com Merleau-Ponty, o modo essencialmente mundano do ser *habitual* do corpo, que devemos entender como a nossa primitiva possibilidade de, justamente no *silêncio do corpo*, ser imediata e significativamente mundo. Tal modo de ser *silencioso, inintencionado* ou *pré-intencional* do modo de ser *intencional* do corpo, de facto, guarda um lado escondido que o define como princípio de mistura *habitual*, de entrecruzamento mundano que não corresponde a qualquer experiência de diferenciação em relação ao mundo. Este plano mais arqueológico da vivência corpórea do mundo indicia, segundo Merleau-Ponty, uma familiaridade tácita que, em relação às coisas, lugares e corpos do mundo, parece ser desde sempre desenrolada pela motricidade corporal. Tal familiaridade desvenda os objetos, lugares e corpos como “polos de ação” mundanos nos quais o corpo habitual se ancora para, de algum modo, completar o seu “sistema” ao *corresponder* dinamicamente a interações práticas problemáticas e a tarefas a realizar. De algum modo, pois, a dimensão *habitual do corpo*, o seu lado anónimo ou pré-pessoal desenrola um modo de pertença ao mundo que é o da *habitação* (da *familiarização*) que devemos reconhecer idêntico a uma forma de *habitação*.

Ora, neste alinhamento entre *habitação* e *habitação* compreende-se finalmente um ponto central da análise: se o mundo é familiar e *familiarizável*, se o corpo se lhe *habitua*, ou seja, se é capaz, por exemplo, de se acomodar rapidamente a cada novo desafio prático¹⁵ (a manipulação de um objeto, a

¹⁴ Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, 186.

¹⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 169: «On sait qu’un organiste exercé est capable de se servir d’un orgue qu’il ne connaît pas et dont les claviers sont plus ou moins nombreux, les jeux autrement disposés que ceux de son instrument coutumier. Il lui suffit d’une heure de travail pour être en état d’exécuter son programme.». Cf. Dorothée Legrand, « The bodily self: The sensori-motor roots of pre-reflective self-consciousness », in *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 5 (2006), 89-118.

circulação por um lugar) será porque o mundo é vivido desde sempre anonimamente como *mundo humanizado por toda a parte*. Por outras palavras, o modo de convivência prática própria do modo mundano de ser do corpo habitual é uma forma de *conhecer, reconhecer, recordar* ou *reencenar* dinamicamente correspondências práticas às interpelações de um mundo pleno de marcas humanas – ou melhor: pleno de traços de *habitações* antigas do anonimato do corpo que, nos objetos, corpos e lugares permanecem (mais ou menos fantasmagóricos) disponíveis a renovadas correspondências, anexações e incorporações práticas da mesma potência anónima e pré-pessoal de anexação e incorporação dinâmicas.

4. Corpos assombrados

Merece atenção os termos exatos em que Merleau-Ponty aponta esta evidência vivida do outro *por todo o lado* no contexto da *Phénoménologie de la perception*:

Tenho ao meu redor estradas, plantações povoações, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo. Cada um desses objetos traz implicitamente a marca da ação humana para a qual serve. Cada um emite uma atmosfera de humanidade que pode ser muito pouco determinada, se se trata de marcas de passos na areia, ou ao contrário muito determinada, se visito a mobília de uma casa recentemente desocupada¹⁶.

Uma nova base para o problema da intersubjetividade indicia-se, portanto, no próprio centro da experiência vivida onde o outro é uma evidência comprovada nas marcas familiares de um mundo *humanizado*. Neste caso, surpreende em particular que tal evidência da presença do outro possa ser transmitida simplesmente por um objeto manipulado ou por um lugar habitado, como se a experiência de mundo fosse, desde sempre, intersubjetiva por força de um pacto arcaico estabelecido pelas já referidas interpelações práticas do mundo e as capacidades pré-pessoais de correspondência habitual do corpo. Ao mesmo tempo que nos propõe uma ideia renovada de objeto (já sempre humanizado), Merleau-Ponty sustenta, portanto, que os poderes anónimos do corpo habitual reconhecem uma “atmosfera de humanidade” que emana dos objetos; ou seja, defende que a experiência vivida, anónima e pré-pessoal do corpo é sempre experiência da presença do outro, é desde sempre atravessada pela *estranheza* do outro como *próprio*. Mais precisamente, a explicação de que os objetos guardam uma aragem de humanidade liga-se, em Merleau-Ponty, ao inventário das possibilidades do “lado

¹⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 399-400.

objetivo” do hábito¹⁷. Trata-se da dimensão do hábito que (para além de ser esquema corporal) quotidianiza ou familiariza o espaço intersubjetivo através da sua vocação para incorporar ou anexar dinamicamente objetos e lugares. Assim, deve entender-se que o hábito comporta, ao mesmo tempo, um movimento de incorporação ou anexação do mundo e a concretização de uma disposição corporal que se ritualiza, se “espiritualiza” e se inscreve concretamente nas formas dos objetos, na “história” dos lugares e nos costumes que os iluminarão. Neste sentido, o hábito não estará apenas “nas mãos”¹⁸ mas, em rigor, também no mundo e nos objetos manipuláveis que, então, se devem entender já sempre como o resultado de terem sido “incorporados” pelo movimento centrífugo e centrípeto do hábito. Como resume B. Bégout com rara acuidade, “o espírito do mundo que nos habita é o espírito que nós inserimos no mundo”¹⁹. Habituaamo-nos a um mundo já humanizado, ou seja, antecipadamente *habitualizado* por incursões mundanas de incorporação e cujo rasto imemorial permanece, em cada objeto, lugar, corpo ou circunstância, como sedimentação fundadora de um horizonte de humanidade que atravessa desde sempre o “nosso” mundo e o permite recorrentemente “usar” de modo *costumeiro*.

Ora, para compreender o que aqui está em causa é forçoso, argumentará Merleau-Ponty, que,

correlativamente, o meu corpo seja apreendido não apenas numa experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspeto de generalidade e como ser impessoal.²⁰

É como ser impessoal que o corpo “hoje” se habitua rapidamente ao uso de um novo objeto: na respetiva forma, por exemplo, “reconhece” anonimamente as sedimentações de antigas incorporações dos *mesmos* gestos de anexação habitual que reencena “agora”.

Neste contexto interessará notar que tal plano pré-pessoal da experiência se pressentirá, primeiro, sob a forma de um inquietante desacerto: um desacerto entre a evidência expressa de não ter o corpo atual manipulado “aquele” objeto específico que encontra em algum lugar, e a estranha familiaridade do corpo habitual que parece “saber” desde sempre *como se completar dinamicamente* e de modo muito rápido *no modo justo de o manipular*. Este inquietante desacerto tornar-se-á eventualmente ainda mais evidente quando, por vezes, sob a evidência expressa de não ver ninguém junto a dados objetos percebidos “aqui e agora”, se faz a experiência (quase fantasmagó-

¹⁷ Bruce Bégout, *La découverte du quotidien*, (Paris, Allia, 2005), 383.

¹⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 168.

¹⁹ Bégout, *La découverte du quotidien*, 387.

²⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 98.

rica) da presença em ausência de *alguém* em seu redor. Considere-se, para o ilustrar, alguns elementos da passagem da *Phénoménologie* citada atrás: imaginemo-nos a entrar em “uma casa recentemente desocupada”; sobre uma mesa vemos um *cachimbo* equilibrado num cinzeiro e, junto a uma cadeira, encontramos uma prótese “em pé”. Tudo neste enquadramento emitirá “uma atmosfera de humanidade”, embora a casa permaneça desocupada dos seus habitantes. Trata-se aqui, pois, de uma experiência ambígua, equívoca e perturbadora: “não se vê ninguém” e, simultaneamente, “tem-se a sensação” de “perceber” *alguém* presente em ausência *naquele cachimbo e naquela prótese*.

Tal ambiguidade perturbadora (princípio do medo, do horror, da estranheza inquietante dos lugares...) depende, de algum modo, da mesma tensão que faz *aparecer* o membro-fantasma: tensão entre o que “eu” expressamente sei ser uma sala sem ninguém e o que o corpo habitual “sabe” ser ainda a presença – a aragem de manipulações anónimas antigas – do outro, *de algum modo ainda aqui e agora* “preso” ao cachimbo e à prótese abandonados. Volta aqui a ser decisiva, portanto, a tensão que já a experiência do membro-fantasma revelava no centro da identidade incarnada: aquela que se produz recorrentemente entre o conhecimento expresso e o saber anónimo do corpo. No objeto manipulado o corpo habitual, enquanto estrutura de generalidade anónima, “sabe” o outro como *equivocamente* presente nos objetos e lugares contra a evidência expressa de “ninguém estar aqui e agora presente”. Este desacerto é significativo por demonstrar que o modo de ser-no-mundo incarnado corresponde, no seu fundo, a um estado no qual “não faço sempre um comigo”²¹: enquanto corpo, devo, portanto, supor que algo como a “minha” unidade se encontra sempre referida a algo de outro – e nomeadamente um outro – que, no mundo, completa “o sistema do corpo”.

Neste sentido, o corpo abre uma possibilidade real de encontro intersubjetivo justamente porque *não é* uma esfera “própria” de tipo egológico; outrossim o corpo configura “em mim” *um tipo de realidade* onde interior e exterior,

²¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 294. Ao nível mais arqueológico da experiência vivida, o “vivido por mim” parece melhor expresso em termos de um *vive-se algo* – não sendo claro onde tal “algo” começa (se “em mim ou fora de mim” como diria Maine de Biran). Dito de outro modo, as ambiguidades entre imanência e transcendência, aqui e ali, dentro e fora que se esboçam no corpo parecem desvendar um plano da experiência no qual a “minha” experiência do mundo parece por vezes, simultaneamente, não ser apenas “minha”. As “certezas” de um corpo ambíguo dependem da estrutura anónima de mistura, envolvimento ou descentramento dinâmico que é um modo de significação corporal mais antiga do que o próprio pensamento. Nesse plano de anonimato, esconde-se um “pensamento” do corpo mais arcaico do que “eu”, o “saber” de um *sujeito por debaixo do sujeito*, um poder de significação pré-pessoal que é também, justamente, “compreensão” do outro enquanto tal.

próprio e estrangeiro, imanência e transcendência, limite e abertura, centro e descentramento, aqui e ali se encontram primeiro misturados e sem qualquer índice de contradição. Tais misturas são, na verdade, outro nome para a forma de “implicação real”²² e tácita, para a vocação de expansão, incorporação e convivência vividas que fundam a experiência corporalizada de mundo, ao mesmo tempo descartando-a da mera interioridade solipsista e desvendando-a, ainda e sempre, como *própria*. De algum modo, então, o poder anónimo e pré-pessoal de pertença mundana do corpo é desde sempre - digamo-lo assim - o modo de ser do *ego* cujo sentido é o de transcender esse *ego*²³.

Ora, sem ignorar as diferenças que, obviamente, subsistem entre a percepção de um objeto e a percepção de outro corpo, não haverá porventura que perguntar se não é de modo análogo que se poderá dar resposta à questão de saber como pode um objeto cultural particular – o corpo – assinalar a presença de um outro “Eu” enquanto *outro* sem o reduzir a mera ocasião de projeção, reforço ou variação do “eu”?

Como escreve Merleau-Ponty,

“os outros são para nós espíritos que assombram um corpo e, na aparência total desse corpo, parece-nos que vemos toda uma gama de possibilidades de que esse corpo é a própria presença”²⁴.

Mas como exatamente? Talvez se possa responder a partir da mesma tensão referida entre o que objetivamente percebo e o que anonimamente se percebe em mim, entre o que sinto e o que se vem sentir em mim, entre o que é “meu” no meu corpo atual e o que é do “outro” no “meu” corpo habitual e anónimo²⁵. Há também uma certa fantasmagoria do corpo nestas circunstâncias, pois o que percebo é algo como um objeto – um Körper – que subitamente se torna rasto de uma existência ou vestígio de intenções, pensamentos, projetos vividos ou comportamentos. Dir-se-ia que o corpo nunca “entende” uniformemente todos os corpos do mundo como objetos “desabitados” e que, portanto, o outro nunca representa o paradoxo e o escândalo de uma “consciência vista de fora”, de um “pensamento no exterior”²⁶. “Eu” e “outro” não somos duas mentes encerradas numa caixa craniana, mas desde sempre dois corpos vividos partilhando, reencenando e misturando anonimamente comportamentos tacitamente significados por transposição vivida. O outro é, então, de algum modo já sempre “conhecido” pela própria motricidade ou intencionalidade originária do corpo não-intencional,

²² Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 402.

²³ Barbaras, *De l'être*, 46.

²⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Causeurseries* (Paris: Seuil, 2002), 46.

²⁵ Cf., por exemplo, Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 98

²⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 401

Este ponto é central: não será, portanto, verdade que para conhecer o outro seja sempre necessário conhecer-nos primeiro a “nós próprios”, que um “Eu” tenha que estar dado à partida como certeza de si. Ao contrário, é o facto de, como corpo, “eu” não coincidir comigo mesmo por força da dimensão anónima e pré-pessoal da minha corporeidade complexa que o outro é possível para mim. Ou seja,

a evidência de outrem é possível porque não sou transparente para mim mesmo e porque a minha subjetividade arrasta o corpo atrás de si (...). Outrem nunca é inteiramente um ser pessoal se sou absolutamente um eu mesmo e se me apreendo em uma evidência apodítica.²⁷

A ser assim, a condição de pertença e convivência mundanas do corpo obriga, se bem entendida, a mudar o ponto de apoio da questão da existência do outro. Segundo Merleau-Ponty, tal modo de ser do corpo oferece, de facto, uma base mais radical para o problema, que deflete o ponto de partida tomado de um “Eu” egocêntrico²⁸: formulado o problema a partir do corpo o

²⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 405. Note-se bem o caminho seguido por Merleau-Ponty: o enigma da intersubjetividade não é estranho ao carácter incarnado da consciência perceptiva, ou seja, está ligado ao carácter essencialmente mundaneizado da subjetividade, o que equivale a dizer que se enraíza numa não transparência de direito de tal subjetividade consigo própria. Este eixo de análise é formulado de forma decisiva no prefácio da *Phénoménologie*, lugar onde Merleau-Ponty nos oferece uma espécie de condensado do seu modo de apropriação heterodoxa do horizonte fenomenológico. Segundo Merleau-Ponty, para aquém das tendências idealistas, a fenomenologia é também uma filosofia para a qual o *último* que se procura não é a *essência* do mundo traduzida no que o mundo é em ideia, mas a realidade do mundo tal como ela se desvenda em e através de um “comprometimento efetivo” do qual o corpo guarda o saber por ser o nosso veículo do estar-no-mundo; neste sentido, será também uma filosofia “cujo esforço consiste em reencontrar esse contacto ingénuo com o mundo para lhe dar estatuto filosófico”; e será igualmente uma filosofia para a qual “o mundo está já sempre aí, antes da reflexão, como uma presença inalienável” que me envolve e atravessa, me orienta e me *situa*, obrigando-me a reconhecer que, na verdade, “não há homem interior”; acrescente-se ainda que se trata de uma filosofia que coloca o sujeito intersubjetivamente na história e no mundo a partir do carácter irredutivelmente incarnado da subjetividade (Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, I-II).

²⁸ Cf. Barbaras, *De l'être*, 46. A necessidade de superar a posição do Eu, como a possibilidade de fissurar de algum modo a esfera própria do *ego*, assim oferecendo à análise a ocasião de superar a redução de todo o sentido a *uma experiência* consciente egocêntrica, é dada, portanto, por uma remediação radical da *paarung* com recurso ao lado escondido do corpo. O que vimos, entretanto, foi que tal remediação será desenvolvida por Merleau-Ponty a partir de um novo ponto de partida e de um novo horizonte ontológico: já não o horizonte estruturalmente cartesiano de uma distinção entre imanência e transcendência, mas a partir de um horizonte que parte de um plano de indistinção entre imanência e transcendência.

problema do outro parece naturalmente já sempre solucionado: é já sempre uma evidência vivida de mundo.

No contexto da *Phénoménologie*, o vigor e alcance da resposta merleau-pontyana ao problema da intersubjetividade encontra-se precisamente aqui, na proposta de uma solução com recurso ao “lado escondido” ou aos “poderes desconhecidos” do corpo.

4. A possibilidade de uma relação intercorpórea

Compreende-se agora melhor em que medida a abordagem merleau-pontyana do problema da intersubjetividade considera equívocos os termos em que, tradicionalmente, a “questão do outro” foi colocada. Mais concretamente, de acordo com Merleau-Ponty, a questão não se resolve se se partir da posição de um “Eu” pessoal obstinado que se consideraria ser o único a poder aceder à “sua” “psique” (e, portanto, que à partida estaria apenas seguro da sua própria existência). Um tal *Eu*, tendencialmente egocêntrico e solipsista, tenderá forçosamente a colocar o “outro” à distância de um fosso intransponível, já que se considerará que a “psique” do outro será, como a “minha”, inacessível a terceiros; e nestas circunstâncias restará, enfim, argumentar pela existência do outro por analogia²⁹, o que, de acordo com Merleau-Ponty, bloqueia qualquer a solução consequente para o problema da intersubjetividade. De facto, tal tipo de argumento pressupõe o que deveria explicar³⁰ e não dá conta do modo como, posicionado à distância de um “diferente” mundo putativamente privado, o outro alguma vez se encontraria enquanto tal, ou seja, sem se confundir com as projeções do que um “eu” mais ou menos neurótico julgaria já conhecido de “si próprio”.

E, no entanto, o problema deverá ter uma solução já que ao nível concreto e originário da experiência vivida a existência do outro parece ser desde sempre uma evidência – uma evidência “testemunhada” *corporeamente*, por exemplo, num olhar que *prende*, num abraço que se partilha imediatamente, numa palavra que *toca*, ou numa carícia que *arrepia*. O argumento de

²⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 400. O fundo desta crítica manter-se-á nos cursos da Sorbonne sobre “Les Relations avec autrui chez l’enfant”. Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l’enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952* (Paris : Verdier, 2001), 310 ss.

³⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 400: «En fin de compte, les actions des autres seraient toujours comprises par les miennes; le ‘on’ ou le ‘nous’ par le Je»; Cf. Renaud Barbaras, *De l’être du phénomène. Sur l’ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble: Millon, 1991), 40: «S’il s’agissait vraiment de conclure autrui, rien ne serait suffisant pour me conduire à cette signification dès lors qu’il en est d’abord séparé ».

Merleau-Ponty será, neste contexto o seguinte: o problema do outro não seria sequer concebível se, antes de qualquer distinção ou separação intransponível entre “eu” e o “outro”, e a um nível originário a experiência vivida não fosse sempre uma experiência intersubjetiva desvendada pelos “poderes desconhecidos” do corpo – se não fosse, portanto, digamo-lo desde já, uma relação *intercorporal*, ou *intercorpórea*.

Os termos da questão parecem remeter-nos novamente para o fenómeno husserliano do *paarung*. Mas o essencial da resposta merleau-pontyana aponta agora para a vocação intersubjetiva que é anonimamente desenrolada desde sempre pelo corpo, vocação esta que o filósofo francês considera não passar – e este é um aspeto decisivo – pela conceção de *apresentabilidade análogica* proposta por Husserl. Merleau-Ponty defenderá, neste contexto, que ao nível da experiência percetiva essencialmente incarnada a conceção de uma oposição ou distância intransponível entre *ego* e *outro* não parece ser confirmada, antes parecendo ser verdade precisamente o contrário. Será na via de uma fenomenologia genética e analisando experiências de crianças durante os primeiros seis meses de vida³¹ que, logo na *Phénoménologie*, tal se tentará demonstrar.

Considere-se o caso do bebé que abre mimeticamente a boca quando o pai, por brincadeira, simula morder um dos dedos do pequenito³². A criança pouco sabe de si, ainda não se reconhece plenamente no espelho, nada sabe dos seus dentes que começam a nascer, não sabe sequer o que é uma boca, ou o que é morder; não existe nessa situação, na verdade, um indivíduo frente a outro. E, no entanto, aquele “morder” do pai, enquanto sincreticamente retomado pelo bebé, enquanto mimeticamente partilhado por uma espécie de “pré-comunicação” (M. Scheler) ou de “impregnação postural” (H. Wallon) tem “imediatamente uma significação intersubjetiva.”³³

Isto ocorre porque a sua própria boca e os seus dentes são, para o bebé, simplesmente *vividos* e porque, por outro lado, a boca que lhe “morde” é imediatamente *percecionada* como “capaz das mesmas intenções.”³⁴ De um ponto de vista genético, pois, o sentido primitivo da intersubjetividade é trazido pelo aparelho significante, cognoscente do corpo anónimo. Ora, esse aparelho cognoscente, justamente, não é um mecanismo de tematização, não é um gesto teórico de um sujeito constituído como tal, mas uma *praktog-*

³¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 398- 419 ; Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, 303-396.

³² Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 404.

³³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 404.

³⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 404: “La ‘morsure’ a immédiatement” pour lui [le bébé] une signification intersubjective, Il perçoit ses intentions dans son corps, mon corps avec le sien, et par là mes intentions dans son corps. »

nosia enraizada na motricidade corporal e que Merleau-Ponty considera a intencionalidade originária. Tal “conhecimento” é, na verdade, questão de um *saber* do corpo que é mais velho do que o pensamento temático; trata-se do conhecimento motor de um “sujeito” que, permanecendo *sob o sujeito expressamente consciente*³⁵, dá significado ao que vive através de um modo prático de envolvimento ou pertença. De facto, o bebé não é um *puro sujeito*, caso em que seria transparente a si próprio; mas também não pode ser confundido com um *objeto*, caso em que não poderia desdobrar qualquer vocação de mundo. E, no entanto, o corpo do bebé é um corpo vivido, ou seja, é dado ao bebé, de algum modo, como um certo poder sobre o mundo a partir do meio do próprio mundo – um poder para sincreticamente devir potência “de certas condutas de um certo mundo”. Tal corpo não pertence, portanto, à região do “em-si”³⁶; é por isso que o bebé *encontra, percebe, vive, significa* a boca que lhe morda um dedo como “um prolongamento miraculoso das suas próprias intenções”³⁷, ou seja, o que é o mesmo, como solicitação infatigável das suas possibilidades cinestésicas e promessa de completude do sistema do seu corpo. O exemplo do bebé revela, então, que o enigma da intersubjetividade radica num encontro significativo estabelecido do lado do anonimato do corpo pré-pessoal, encontro que será melhor esclarecido como real e tácita “transferência”, troca ou mistura de esquemas corporais³⁸.

Com toda a evidência, esta possibilidade faz entrar em “curto-circuito”³⁹ as tradicionais teses da analogia. Estas parecem, de facto, não apenas demasiado exigentes para ser executadas por uma criança de poucos dias ou meses⁴⁰, como essencialmente pouco radicais ao ignorarem o nível arcaico de pré-comunicação no qual se jogam os começos da auto-consciência e da cons-

³⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 294. Assim se demonstra, pois, que há um plano da relação intersubjetiva que é mais arcaico do que o plano do *ego*, mais antigo do que o plano da consciência temática, mais fundamental do que o plano da diferenciação “eu”/“outro”. Nesse plano, o significado da intersubjetividade é dado pelo facto de o corpo do bebé “significar” ou “perceber” anonimamente o corpo do outro.

³⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 161.

³⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 407.

³⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 407 : « L'enfant les trouve [les objets] autour de lui en naissant comme des aérolithes venus d'une autre planète. Il en prend possession, il apprend à s'en servir comme les autres s'en servent, parce que le schéma corporel assure la correspondance immédiate de ce qu'il voit faire et de ce qu'il fait et que par là l'ustensile se précise comme un *manipulandum* déterminé et autrui comme un centre d'action humaine. » Cf. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, 311.

³⁹ John O'Neill, “The specular body: Merleau-Ponty and Lacan on infant self and other”, in *Synthese* 66; 2 (1986), 205; Joel Krueger, “Merleau-Ponty on shared emotions and the joint ownership thesis”, in *Continental Philosophical Review*, 46 (2013), 512.

⁴⁰ Krueger, “Merleau-Ponty on shared emotions...”, 512.

ciência – motora, *praktognosica* – do outro. Percebemos agora melhor que o problema das teses tradicionais da analogia é a falta de profundidade: tais teses situam-se, no fundo, sempre no horizonte pessoal da vida fenoménica, enquanto que o problema da intersubjetividade “só tem solução” se considerado num plano mais arcaico, num plano anónimo, pré-reflexivo, pré-pessoal onde a “primeira” verdade é, precisamente, um “nós” forjado *intercorporalmente*.

Efetivamente, se o corpo do bebé mimetiza dinamicamente, se *corresponde* anonimamente a outro corpo no mundo, será porque esse outro corpo é *vivido* como se fosse o reverso do seu próprio corpo, como se ambos fossem partes de um mesmo todo, como se permanecessem “verso e reverso do mesmo fenómeno”⁴¹. O que acontece nesta circunstância, segundo Merleau-Ponty, é uma espécie de reencenação corporal da existência do outro por meio de uma espécie de “reflexão”⁴², que acontece aquém do plano da experiência pessoal e que em nada se pode confundir com a reflexão intelectual. Aquela *reflexão* é, na verdade, outro nome para uma “sobreposição” pela qual o bebé faz a experiência do seu corpo fazendo a experiência do corpo do outro. Isto significa que a experiência do outro não é, a este nível, um elemento que se adiciona à experiência vivida; como Merleau-Ponty confirmará nos seus cursos da Sorbonne sobre as *relações com o outro na criança*, o outro está dado desde o início nessa experiência.

De facto, a criança é capaz de *reconhecer* (de corresponder dinamicamente), pouco tempo após abrir os olhos, os gestos de outros de um modo que permanece pré-reflexivo e pré-pessoal: o bebé sorrirá a um rosto que lhe sorri, chorará por contágio⁴³ se outra criança chorar perto de si, ou mimetizará, como vimos, o abrir de boca de quem lhe simula morder um dedo. O que assim acontece poderá entender-se como uma *modulação familiar* ou *sincronizadora* que configura algo como uma coletividade corporalizada anónima⁴⁴. Do ponto de vista da criança não há distinção de perspetivas e, no entanto, o outro é já significado como tal em correspondências *intercorporais*, em transposições dinâmicas evidentes, desde logo, no comportamento mimético ou partilha de gestos significativos. Para Merleau-Ponty, portanto, apenas do lado desse fundo de indiferenciação⁴⁵ o problema do outro e da

⁴¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 406

⁴² Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 405 ; 471.

⁴³ Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, 121

⁴⁴ Dylan Trigg, “The body of the other: intercorporeality and the phenomenology of agoraphobia”, in *Continental Philosophical Review*, 46 (2013), 420.

⁴⁵ Krueger, “Merleau-Ponty on shared emotions...”, 514. A relação intersubjetiva enraiza-se num laço anónimo que continuará a ligar o lado escondido ou pré-pessoal dos corpos vividos a partir de um fundo que, sendo de troca ou transposição de esquemas corporais, deve ser dito de “indiferenciação fenoménica” – de indiferenciação que não é nunca realmente destruída por aquelas estratégias neuróticas do “eu”.

“pluralidade de consciências não oferecem mais dificuldades”⁴⁶, apenas a partir dessa arcaica troca de corpos a *apresentabilidade*⁴⁷ do outro realmente se pode considerar, apenas do lado dos poderes desconhecidos do corpo anónimo algo como a *transgressão intencional* se pode começar a conceber.

De acordo com Merleau-Ponty, portanto, o problema da intersubjetividade é essencialmente questão de uma fundamental *intercorporeidade*; e, nessa medida, - já o vimos, mas importa explicitá-lo de novo - a questão do outro não é nunca a questão de saber se o outro existe; esse problema está resolvido à partida. A questão, se alguma subsiste, é antes a de saber como chegamos a distinguir-nos desse outro que começa a ter “um sentido para mim”⁴⁸ como o outro lado da nossa própria corporeidade vivida.

5. O interior quiasmático da relação intercorpórea

Trata-se de uma questão difícil, tanto mais que se poderia certamente argumentar - Merleau-Ponty não deixa de o reconhecer⁴⁹ - que uma relação intercorpórea anónima é uma solução ainda mais perigosa para o problema do outro. Não se tratará aí de fazer tão somente a experiência do seu próprio corpo? Reencontramos o problema do solipsismo, mas Merleau-Ponty está agora melhor preparado para demonstrar exatamente em que medida se interpretam mal as dificuldades que tal conceito coloca.

Numa passagem notável das *Cause series* o essencial resume-se nesta frase elegante e subtil: “Todos estamos sós e ninguém se pode abster da existência dos outros”⁵⁰. Note-se bem o que Merleau-Ponty pretende sustentar: com o exemplo da criança, recorde-se, compreendemos que no início da nossa vida não possuímos em relação ao outro nenhuma distinção de perspectivas; para o bebé o *outro* é uma evidência vivida por contágio motor: evidência de um outro porque os gestos que a contagiam não são seus mas, de algum modo, a partilha, no seu corpo⁵¹, da experiência vivida do corpo de outrem (de outro bebé que chora, de outro que lhe sorri ou de alguém que simula morde-lhe um dedo). Sem consciência de qualquer separação, o bebé encontra-se literalmente na presença de outros comportamentos. Ou seja, argumentará convincentemente Merleau-Ponty, para o bebé “o que é verdade no seu corpo é verdade no corpo do outro”, já que, efetivamente, o bebé se sente (com o seu corpo) *estando no corpo do outro*.

⁴⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 403.

⁴⁷ Cf. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, 114-116.

⁴⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 412.

⁴⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 412.

⁵⁰ Merleau-Ponty, *Cause series*, 50.

⁵¹ Trigg, “The body of the other...”, 420

Muito em breve, o desafio que será colocado ao bebê será o de distinguir a sua experiência da experiência dos outros. Ao crescermos e envelhecermos transformaremos lentamente o nosso corpo num princípio de separação e diferença, fundando sobre as suas fronteiras uma exigência de independência; por isso estaremos sempre sós. Mas continuaremos a não poder *abster-nos da existência dos outros*, na exata medida em que os nossos corpos continuam a ser esse princípio anónimo de mistura, esse índice de pertença e convivência, esse laço pré-pessoal com os outros. É preciso, pois, “que de algum modo as crianças tenham razão contra os adultos ou contra Piaget e que os pensamentos bárbaros da primeira idade permaneçam sob os pensamentos da idade adulta como saber adquirido e indispensável.”⁵² O que é originalmente vivido pela criança como mutualidade intercorporeal pré-reflexiva perdura operante na nossa capacidade de, ao longo da vida, nos reconhecermos no outro e de reconhecer o outro em nós. Tal capacidade é a de nos “colocarmos na perspetiva experiencial da experiência corporal do outro”, o que explica que, por exemplo, “quando testemunhamos alguém em choque, o façamos não como observadores desvinculados, mas como sujeitos corporais que partilham algo nesse choque.”⁵³ Essa partilha não é originariamente intelectual e expressa, antes correspondendo à possibilidade de uma partição intercorporeal: o corpo do outro ressoa no “meu” dando-me, assim, um estranho acesso a mim próprio apenas possível, de algum modo, *no corpo do outro*.

É esta possibilidade que Merleau-Ponty associa à capacidade de expansão e incorporação anónima do corpo habitual, corpo que deve entender-se como princípio de pertença mundana que extravasa em muito os limites do corpo atual. Dito de outro modo, quando Merleau-Ponty traça a possibilidade de “saber” a presença do outro numa relação intercorporeal não está a falar de um encontro pessoal face-a-face no qual se cartografariam idiossincrasias de um ou outro corpo particular. A possibilidade de que falamos forja-se num plano bem mais fundo da corporeidade vivida do que o mero aparecer fenomenal do corpo como “meu” frente a um “outro”; tal possibilidade depende antes da troca de esquemas corporais que, pré-intencionalmente, fazem o curto-circuito da distinção vulgar entre interior e exterior, imanência e transcendência. Dir-se-ia que os esquemas corporais oscilam num ritmo partilhado, obrigando a supor, para começar, que a *fenomenalização* do “meu” esquema é, ao mesmo tempo, *fenomenalização* do fenómeno outro do esquema corporal do *outro* enquanto tal no mesmo aceno de *fenomenalização*; ou seja, para que tal encontro e troca de esquemas corporais aconteça é necessário que se dê um mínimo de exteriorização (de que o corpo é, justamente, o índice), sem o que tudo seria o mesmo; mas o que acontece é que tal

⁵² Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 408.

⁵³ Trigg, “The body of the other...”, 420

exteriorização não é a de um qualquer significado espiritual que seria distinguível de um significado material, como se o encontro de duas corporeidades atomizadas fosse o lugar de uma distinção entre a exterioridade corporal e espacial e a interioridade espiritual e temporal. Do que se trata ao nível da intercorporeidade arcaica é, outrossim, de uma troca de *incorporações* ou *incarnações* que, precisamente, se perdem quando se coisifica o *expropriável* separando-o do *apropriável*⁵⁴.

Na *apresentabilidade* há, portanto, de acordo com Merleau-Ponty *imbricamento e transgressão intencional*⁵⁵ no sentido em que a troca de corpos corresponde a uma reciprocidade tácita, a um *desdobramento* mútuo que permite, de algum modo, *partilhar imemorialmente a espacialidade corporal* do outro; mas, para terminar, é ainda igualmente necessário supor algo mais: se tal desdobramento permanece um movimento inverso ao da exteriorização separadora que referimos, deve ainda – eis o decisivo – forçosamente *ser do mundo* e, precisamente nessa medida, nunca o encontro de *um mesmo*.

A tese é central: se o “meu” mundo percebido é sempre já um mundo humano onde o *outro permanece presente seja no seu corpo, seja mesmo no mais quotidiano dos objetos*, será porque a estrutura de anonimato pré-pessoal pertence a todos os corpos. Isto, por seu turno, significa que a relação intersubjetiva, ao ser referida a esse plano intercorporeal recíproco, é descentrada do sujeito egocêntrico e colocada do lado do próprio tecido que mantém todos os corpos e o mundo ligados por uma relação de pertença. Ou seja, se ao nível da relação intercorporeal a distinção entre “eu” e “outro” não existe enquanto tal, é porque todos os corpos, pela sua estrutura anónima e pré-pessoal, partilham o mesmo mundo e entrecruzam-se no mesmo tecido espacial de imbricamento; e se o outro tem, a esse nível, um significado para “mim” enquanto outro será, igualmente, porque em última análise todos os corpos *são de um mundo* que, na sua espessura, tem a possibilidade de ser *percebido* por vários corpos diferentemente.

Partilhar experiências do corpo de outrem equivale a experienciar possibilidades perceptivas alternativas e anonimamente familiares do *mesmo* mundo que “sei” pré-pessoalmente por convivência incarnada. Em resumo, diria Merleau-Ponty, é por ter um esquema corporal e um campo perceptivo que estou, desde sempre, em contacto anónimo com outros esquemas corporais

⁵⁴ A relação intercorporeal permitiria, assim, pensar de que modo, nas palavras de M. Richir, “um *Leib* interno se exterioriza no que é ainda um *Leib* externo” (como se aquela troca fosse um imbricamento de interiores e exteriores *exercido* pelo anonimato do corpo *enquanto interior incarnado* na sua própria exteriorização mundana). Marc Richir, “Altérité et Incarnation. Phénoménologie de Husserl”, in *Revue de Médecine Psychosomatique*, 30/31 (1992), 65.

⁵⁵ Richir, “Altérité et Incarnation...”, 66.

que partilham o mesmo campo perceptivo⁵⁶. Esta possibilidade (que alinha o tema da relação intercorporal com uma remediação da própria noção de percepção) é significativamente intuída no *Prefácio da Phénoménologie de la perception*, quando Merleau-Ponty sustenta que

o Cogito deve descobrir-me em situação, e é esta a condição para que a subjetividade transcendental possa ser, como diz Husserl, uma intersubjetividade⁵⁷.

Mas as implicações ontofenomenológicas mais radicais talvez sejam realmente apontadas apenas em *Le philosophe et son ombre* quando Merleau-Ponty concretiza a sua análise com recurso à célebre noção de “sensível”; o que resta pensar, de facto, será o seguinte: a que ponto é por ser corpo no mundo, carne sensível do *Sensível* que sou igualmente corpo com outros corpos, partilhando um mesmo modo de ser corporal num mesmo tecido ontológico.

O meu mundo percebido, as coisas entreabertas diante de mim – argumentará neste sentido Merleau-Ponty – têm na sua espessura elementos para fornecer ‘estados de consciência’ a mais de um sujeito sensível, têm direito a muitas testemunhas além de mim. [É, portanto, pelo facto de o mundo sensível ser aberto que] o outro não é impossível já na camada ‘solipsista’⁵⁸.

Assim, restará ainda⁵⁹ concluir que não é por um corpo vivo ter comportamentos perceptivos que algo se percebe (por restrição do *ser* ao *ser percebido*) na sua realidade; é porque o mundo natural se define como essencialmente *sensível* que pode ser perceptivamente percebido. A intencionalidade prática não pode compreender-se apenas a partir da reflexividade corporal; tal capacidade perceptiva é outrossim sustentada pela organização da teia ou camada sensível partilhada por todos os corpos sensíveis, uma teia ou camada que não é nunca um “mundo em bruto”, mas já sempre um “espaço intermundo”, um “intermundo”⁶⁰, enfim, um “ser intercorpóreo” onde se cruzam antepredicativamente “os olhares e se sobrepõem as nossas percepções.”⁶¹

⁵⁶ Merleau-Ponty, “Le Philosophe et son ombre”, p. 278: “tout l’énigme de l’*Ein-fühlung* est dans sa phase initiale, ‘esthésiologique’, et elle y est résolue parce que c’est une perception”. Assim se desenvolve a indicação já presente na *Phénoménologie*, no momento em que Merleau-Ponty alinha a experiência da intersubjetividade com a necessidade de remeditar de modo novo os conceitos de corpo e de consciência. Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 403.

⁵⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, VIII.

⁵⁸ Merleau-Ponty, “Le Philosophe et son ombre”, p. 277.

⁵⁹ Cf. Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l’appel à l’ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.

⁶⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, (Paris : Gallimard, Poche, 2004), 72.

⁶¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, 72

Assim, o corpo não é sensível porque se sente ou sente as coisas; é sensível *porque* depende da camada sensível na qual já participa estando “fora de si, no mundo, juntamente com os outros”⁶².

As implicações destas possibilidades de análise são várias e igualmente complexas; mereciam, por isso, um outro trabalho que as enfrentasse detalhadamente.

Referências bibliográficas

- Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.
- Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble. Millon, 1991).
- Bruce Bégout, *La découverte du quotidien*, (Paris, Allia, 2005).
- M. C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology* (Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 1988).
- Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (Paris : Vrin, 1966).
- Joel Krueger, “Merleau-Ponty on shared emotions and the joint ownership thesis”, in *Continental Philosophical Review*, 46 (2013), 509-531.
- Dorothée Legrand, « The bodily self : The sensori-motor roots of pre-reflective self-consciousness », in *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 5 (2006), 89-118.
- Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris : Gallimard, 1945).
- Maurice Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952* (Paris : Verdier, 2001).
- Maurice Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, in ID, *Signes* (Paris: Gallimard, Folio Essais, Poche, 2001).
- Maurice Merleau-Ponty, *Causeries* (Paris : Seuil, 2002).
- Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, (Paris : Gallimard, Poche, 2004).
- John O'Neill, “The specular body: Merleau-Ponty and Lacan on infant self and other”, in *Synthese* 66; 2 (1986), 201-217.
- Marc Richir, “Altérité et Incarnation. Phénoménologie de Husserl”, in *Revue de Médecine Psychosomatique*, 30/31 (1992), 63-74.
- Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble: Millon, 2015).
- Vivian Sobchack, “Living a Phantom Limb: on the Phenomenology of Bodily Integrity”, in *Body and Society*, vol. 16, n°. 3 (2010), 51-67.
- Dylan Trigg *The Memory of Place. Phenomenology of the Uncanny*, Athens, Ohio, Ohio University Press, 2012,
- Dylan Trigg, “The body of the other: intercorporeality and the phenomenology of agoraphobia”, in *Continental Philosophical Review*, 46 (2013), 413-429.
- Luís António Umbelino, «Filosofia do Corpo e Inventário da Dor. (I) Elementos para uma Fenomenologia do Membro-Fantasma», in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 26, n° 51(2017), 137-162.

⁶² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 73