

A INTENCIONALIDADE DO CORPO COMO EXPRESSÃO EM A *FENOMENOLOGIA DA PERCEÇÃO* DE MERLEAU-PONTY

Luís Francisco Aguiar de Sousa*

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

luisfran19@hotmail.com

Como é bem sabido, a problemática da intencionalidade ocupou desde o início o centro do pensamento fenomenológico. Em particular, esta problemática concentrou-se, a partir de Heidegger, mas já também em Husserl, no problema de saber qual a relação intencional fundamental que constituiria a nossa abertura ao mundo e da qual todas as outras formas de intencionalidade dependeriam. O presente artigo pretende demonstrar que a *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty corresponde a uma tentativa de dar ainda mais uma inflexão a esta problemática, localizando no corpo próprio o centro a partir do qual se constitui toda e qualquer relação ao mundo. Procurar-se-á ainda tentar descrever a natureza desta intencionalidade por oposição à intencionalidade que é própria dos atos mentais. Para tal, seguiremos alguns dos momentos fundamentais da secção dedicada ao corpo, procurando encontrar a unidade das análises aparentemente avulsas aí contidas. No fim, veremos que Merleau-Ponty concebe a intencionalidade do corpo como tendo uma natureza essencialmente expressiva.

Fenomenologia, Merleau-Ponty, intencionalidade, corpo, expressão

As is well known, the problem of intentionality has been at the centre of phenomenological thought since its inception. Starting with Heidegger, but indeed as far back as Husserl, the problem of intentionality quickly became the problem of laying bare our primordial relation to the world – a relation on which all other forms of intentionality depend. In this paper, I will read the section dedicated to the body in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* as an attempt to deal with this problem, namely by recognizing the lived body as the root of our relation to the world. I will show that

* Investigador e membro do IFILNOVA (FCSH-UNL, Lisboa, Portugal) e bolseiro de pós-doutoramento da Fundação para as Ciências e Tecnologia (SFRH/BPD/97288/2013).

this reading brings together the different threads running through the section. This will lead to a characterization of the nature of bodily intentionality in which it is contrasted with mental forms of intentionality. In the end, I will show that Merleau-Ponty views bodily intentionality as essentially expressive, in contrast to representational forms of intentionality.

Phenomenology, Merleau-Ponty, intentionality, body, expression

1.

Os leitores de *A fenomenologia da percepção* de Maurice Merleau-Ponty estão bem familiarizados com o facto de este clássico da fenomenologia e da filosofia do século XX resistir a dizer “ao que vem”. Durante uma boa parte da obra, encontramos Merleau-Ponty a apresentar conceções que lhe são alheias, para em seguida lhes expor as contradições internas, maior parte das vezes através da análise de casos de patologias cognitivas. Tudo isto é particularmente visível na secção dedicada ao “corpo”, na qual consiste a primeira parte da obra. É bem sabido que o corpo tem um lugar central na fenomenologia de Merleau-Ponty, mas já é mais difícil explicitar exatamente qual. De facto, Merleau-Ponty não começa por avançar teses relativamente ao corpo. Toda a sua conceção do corpo e da sua função resultam da análise e desconstrução de teses e hipóteses alheias, as mais das vezes de carácter científico. Por essa razão, esta parte da obra tende a assumir um carácter algo fragmentário e descontínuo, com uma sucessão aparentemente avulsa de exemplos empíricos e análises aparentemente desencontradas.

Não surpreende, por isso, dado o estado de coisas aqui descrito, que uma possível resposta à pergunta sobre o sentido de toda a parte dedicada ao corpo em *A fenomenologia da percepção* se possa encontrar de forma quase desprevenida apenas no início do penúltimo capítulo da primeira parte, o capítulo dedicado à sexualidade:

A nossa finalidade permanente é de pôr em evidência a função primordial através da qual fazemos existir para nós, assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e de descrever o corpo como lugar dessa apropriação (PhP 191).^[1]

1 Todas as traduções são da minha autoria.

A levar à letra esta citação, trata-se afinal de descobrir no corpo a forma mais primordial de intencionalidade, aquilo que Heidegger conceptualizou como o nosso *in-der-Welt-sein*, aquela forma de intencionalidade que faz que exista alguma coisa para nós, isto é, a forma de intencionalidade primordial que sustenta todas as outras e da qual todas dependem.

Que Heidegger e até, segundo determinadas interpretações, incluindo a de Merleau-Ponty, já Husserl, caracterize esta forma de intencionalidade básica ou fundamental como tendo como correlato a totalidade, o horizonte de todos os nossos horizontes, precisamente, o mundo, é algo que deixaremos de lado. Vamo-nos centrar no facto, aparentemente novo, por comparação com Husserl, Heidegger ou mesmo Sartre, de o “sujeito” desta intencionalidade ser o corpo. Afinal o que é o corpo na medida em que desempenha esta função?

Para responder a esta última pergunta será necessário recuar precisamente até ao início da parte da obra dedicada ao corpo.

2.

Merleau-Ponty pretende regressar à percepção como camada primária de sentido a partir da qual se constitui a nossa relação ao mundo. É na percepção que, pela primeira vez, se constitui qualquer coisa para nós. A constituição de uma camada de sentido sensível está sempre já pressuposta em qualquer relação a objetos, seja esta relação aquela constituída pelas ciências ou mesmo a do mero senso comum. É precisamente por o senso comum e a ciência esquecerem a “origem dos objetos na percepção” que é necessário voltar a despertar fenomenologicamente esta relação primordial:

É necessário que reencontremos a origem do objeto no coração da nossa experiência, que descrevamos a aparição do ser e que compreendamos como paradoxalmente há *para nós o em si*. (PhP 100)

Como diz Merleau-Ponty, “a posição absoluta de um objeto é a morte da consciência” (PhP 100). Quer dizer, a percepção é um movimento evanescente em direção aos objetos; uma vez constituídos estes, a percepção tende a ser esquecida ou recalçada no próprio objeto. (Ou, como diria Hegel, tende a ser *aufgehoben* no objeto, isto é, simultaneamente, anulada, conservada e elevada a um nível superior.)

Refira-se, em jeito de nota, que é precisamente por esta razão que, ao contrário do que por vezes se tende a fazer crer, há uma redução fenomenológica em *A fenomenologia da percepção*.^[2] É verdade que não se trata, como em Husserl, de sermos reconduzidos ao ego puro, à consciência pura e correlativamente de pôr entre parênteses a existência do mundo: “O grande ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” (PhP 14). Em Merleau-Ponty, a redução é uma recondução à relação perceptiva, sobre a qual se constitui toda e qualquer relação a “objetos” e, na verdade, a relação primordial ao próprio mundo.^[3]

O empreendimento de Merleau-Ponty não é meramente genético: não se trata, ou não se trata apenas, de descobrir as origens da nossa ideia de objeto ao modo empirista; a redescoberta da percepção implica uma reconfiguração do sentido do ser “dos objetos”, e é por isso que a fenomenologia de Merleau-Ponty é também ela uma ontologia (já mesmo em *A fenomenologia da percepção* e não apenas em *O visível e o invisível*).^[4]

Mas, retomando o fio da nossa exposição, pergunta-se o que é que o corpo tem a ver com tudo isto. Podemos desde já adiantar que Merleau-Ponty entende o corpo precisamente como sujeito ou correlato subjetivo da percepção. E é este corpo da percepção, o corpo na medida em que percebe, na medida em que constitui “objetos” sensíveis, que se trata de (re)descobrir. Contudo, e este é um dos motivos pelos quais a parte relativa ao corpo pode ser tão desconcertante para o fenomenólogo habituado às *démarches* husserlianas e heideggerianas, esta (re)descoberta não é feita de modo imediato. A (re)descoberta do corpo próprio tem de resultar, para Merleau-Ponty, do próprio falhanço da fisiologia e da psicologia de orientação objetivista em dar conta dele. Não podemos aqui alongar-nos muito sobre a razão de ser deste procedimento – basta dizer aqui que se trata de um preceito metodológico de Merleau-Ponty que o acesso ao ponto de vista fenomenológico tem de, ao contrário do que sucedia em Husserl, seguir a via

2 Por exemplo, Gardner (2015) e Romdehn-Romluc (2011: 16ss.) defendem a mesma ideia.

3 Usamos aqui a designação “objeto” entre aspas porque, apesar de na percepção se mostrar qualquer coisa, isso não pode ainda ser identificado com um objeto no sentido teórico do termo – algo cujas propriedades eu contemple num modo de indiferença. Aliás, Merleau-Ponty tende a contrastar uma intencionalidade tética que, precisamente, “põe” objetos com uma intencionalidade “operante” (*fungierende Intentionalität*), que seria pré-objectiva. Obviamente que a intencionalidade primordial do corpo corresponde precisamente a esta última.

4 Para interpretações que defendem, ainda que de diferentes formas, uma continuidade essencial entre o projeto filosófico de *A fenomenologia da percepção* e aquele de *O visível e o invisível*, ver Barbaras (1991), Dillon (1988) e Marratto (2012).

longa da análise das ciências empíricas, em particular das ciências da cognição.^[5] Só a crítica interna destas nos permite um acesso adequado à fenomenologia.

Como referimos, há uma razão profunda para isto – e aqui joga-se grande parte da diferença entre as fenomenologias de Husserl e Merleau-Ponty – a entrada imediata no ponto de vista fenomenológico leva, quase inevitavelmente, a tomarmo-nos como sujeitos transcendentais, como mentes, nas quais e para as quais se constituem as restantes regiões da realidade. Uma recondução imediata à percepção tem, assim, como efeito levar-nos a um ponto de vista, que, segundo Merleau-Ponty, é ainda ingénuo, porquanto subestima o carácter fáctico da nossa existência e, desde logo, o carácter fáctico da nossa existência como corpos. Perde-se de vista que o sujeito transcendental ou reflexivo é já uma abstração com origem na relação perceptiva, sendo esta relação, por sua vez, mais primordial e da qual ele se encontra dependente; perde-se de vista que o cogito cartesiano pressupõe sempre já um cogito “tácito”, uma consciência pré-reflexiva (PhP 461ss.).^[6]

Como já se terá tornado claro, o corpo que aqui está em causa, o corpo que se trata de (re)descobrir fenomenologicamente não é o corpo visto do ponto de vista objetivo, o corpo que a ciência estuda. Trata-se antes do corpo que cada um de nós chama o seu, o corpo que cada um de nós é e vive. Sendo portador de intencionalidade, até da forma de intencionalidade mais básica e primordial, o corpo não pode ser concebido segundo as categorias modernas tradicionais, expressas na terminologia de Merleau-Ponty como as categorias do em-si e do para-si. Isto é, o corpo, como *meu* corpo, não é nem um processo que decorra de forma totalmente independente da consciência e obedecendo a mecanismos cegos da natureza nem tem a propriedade de uma consciência concebida ao modo cartesiano, isto é, uma consciência totalmente transparente de si próprio e do mundo, que não deixe espaço à ambiguidade ou à opacidade. O corpo tem de se compreender, antes, como aquilo que Merleau-Ponty designa como existência ou ser no mundo (*être au monde*).

5 Para uma interpretação da relação da fenomenologia de Merleau-Ponty com as ciências empíricas da cognição, cf. Romdenh-Romluc (2011: 31ss.).

6 A noção de cogito tácito pode, no essencial, ser assimilada à de consciência pré-reflexiva de Sartre. Apesar de Merleau-Ponty não o dizer explicitamente, do nosso ponto de vista, o corpo representa precisamente a função de cogito tácito ou consciência pré-reflexiva. Para interpretações que vão no mesmo sentido cf., por exemplo, Dillon (1988: 102ss., 143), Priest (1998: 75ss.), Romdenh-Romluc (2011: 105, 165ss., 210ss.). Para uma interpretação que vai em sentido oposto e, portanto, nega que o corpo possa ser assimilado a qualquer forma, ainda que rudimentar, de subjetividade, ver Marratto (2012).

3.

Vamos agora procurar ver mais em detalhe de que forma é que estas ideias, aqui apresentadas de forma ainda genérica, encontram o seu fundamento e justificação em *A Fenomenologia da percepção*.

Como já foi dito, Merleau-Ponty começa por destruir os preconceitos fundamentais relativamente à natureza do corpo próprio, seguindo o fio condutor da investigação fisiológica do seu tempo. Esta punha em evidência o facto de a percepção não poder ser compreendida como resultando da mera causalidade do exterior sobre o organismo. As ditas “qualidades sensíveis”, as determinações espaciais do percebido e mesmo a presença ou ausência de uma percepção não são efeitos da situação de facto fora do organismo, representando antes o modo como ele vai ao encontro dos estímulos e se refere a eles (PhP 103). Os acontecimentos do domínio psicofísico não podem ser, desse modo, assimilados a uma causalidade puramente mecânica. É precisamente isso que fenómenos patológicos como o “membro fantasma” ou, o seu inverso, a “anosognosia” (isto é, a recusa do paciente em reconhecer um membro realmente existente) nos mostram: “O membro fantasma não é o simples efeito de uma causalidade objectiva, nem uma *cogitatio*” (PhP 106).

Merleau-Ponty começa por introduzir a ideia de uma intencionalidade do corpo a partir da crítica à teoria pavloviana do reflexo, que, como se sabe, é apresentada logo na sua primeira obra, *A estrutura do comportamento*. Não sendo oportuno entrar aqui em todos os detalhes desta crítica, basta dizer que o organismo não é uma soma de reações (reflexos) a determinados estímulos. Os reflexos são já produzidos no quadro de uma relação global do organismo ao seu *Umwelt*, de tal forma que é esta relação primordial ao *Umwelt* que explica as reações particulares e até a possibilidade de os estímulos contarem para ele como estímulos (SC 11ss.). A abertura do organismo ao seu *Umwelt* tem, no entanto, o carácter de uma intelecção, de uma *cogitatio*. Ela corresponde, segundo Merleau-Ponty, a um “olhar pré-objetivo”, no qual consistiria precisamente o nosso ser-no-mundo (PhP 108). O sentido que o mundo oferece não se encontra “totalmente articulado” (PhP 107), o “seu sentido total não é” inteiramente “possuído” (*ibidem*). O mundo não oferece ao corpo senão uma “significação prática” (*ibidem*), ele “não convida senão a um reconhecimento corporal” (*ibidem*). O mundo não é objeto de uma intelecção em sentido cartesiano. Trata-se de uma “consciência” ambígua, uma consciência, um sentido, do próprio corpo como tal. Por outras palavras, esta “consciência” – se é

que ainda podemos empregar a este propósito o termo “consciência” – não se deixa classificar nem reduzir a categorias que tracem uma linha rigorosa entre processos que decorrem “em-si”, independentemente da consciência, e que incluem tudo o que é “material” em sentido lato, e processos “para-si”, isto é, processos subjetivos, interiores, que tenham a sua origem e clarificação última num “eu penso”. A categoria que Merleau-Ponty introduz para classificar o modo de ser do corpo no mundo é precisamente a categoria de “existência” ou “ser-no-mundo” ou ainda, a de “transcendência”.

Por exemplo, o fenómeno do “membro fantasma” só é possível se, por um lado, os meus projetos, tarefas e os próprios objetos (um piano, uma caneta, os “braços” de uma cadeira, um teclado) ainda fazem, de algum modo, menção ao braço desaparecido; se eles têm como correlato precisamente o meu corpo, como veículo do ser no mundo.

O meu corpo nunca se reduz à consciência momentânea que tenho dele, ao corpo atual. Para além deste, o corpo dispõe de uma existência à margem da minha vida pessoal, uma existência relativamente autónoma, com os seus ciclos, existência essa que, no entanto, nunca é verdadeiramente superada pela dimensão pessoal da minha vida, como o mostra o “membro fantasma”. A dimensão do corpo habitual é, segundo Merleau-Ponty, como que recalçada pela existência pessoal, ela funciona como um complexo inato, no sentido em que a minha vida pessoal nunca transcende verdadeiramente essa existência impessoal que se encontra no seu cerne. Tudo isto serve para Merleau-Ponty pôr em evidência que a dimensão do corpo habitual não é contraditória com a nossa existência pessoal – ela é mesmo a sua condição – mas também nunca é verdadeiramente superada por ela. “É por renunciar a uma parte da sua espontaneidade, por se introduzir no mundo através de órgãos estáveis e circuitos pré-estabelecidos, que o homem pode adquirir o espaço mental e prático que o desprende do seu *milieu* e o fará vê-lo” (PhP 117). Isto confirma ainda aquilo que tínhamos adiantado no início: no corpo próprio não se pode distinguir os processos “em si” dos processos “para si”; ambos são como que reunidos no movimento existencial pelo qual o corpo está ou existe no mundo.

4.

Uma das consequências que Merleau-Ponty vê na atitude natural, na “posição” absoluta dos objetos é precisamente o esquecimento a que é votado o

corpo próprio ou vivido. Faz-se do corpo próprio um objeto como os outros. Mas, como segundo Merleau-Ponty já a psicologia mostra, o corpo próprio resiste a esse tratamento. De facto, o corpo próprio não é como os outros objetos desde logo porque a presença de facto destes aparece sempre sobre o fundo da sua possível ausência. A presença do corpo próprio, pelo contrário, é de certo modo, necessária, nem que seja como fundo, maior parte das vezes inatendido, da minha vida. Com efeito, a presença do corpo próprio é uma condição do aparecimento de todas as outras coisas. Para além disso, enquanto os objetos me mostram os seus vários perfis, o meu corpo próprio como corpo vivido, como corpo que eu próprio sou, aparece-me sempre da mesma perspectiva. O próprio carácter perspético dos objetos da percepção, o facto de eles me apresentarem, de cada vez, apenas um dos seus perfis, é correlativo ao meu corpo. Cada uma das faces dos objetos da percepção tem como correlato uma determinada posição do meu corpo relativamente a eles. Ora, segundo Merleau-Ponty, o carácter perspético dos objetos da percepção não é apenas contingente ou accidental. Já Husserl dizia, nas *Ideen* I, que até Deus estaria obrigado a conhecer objetos no espaço através da síntese dos seus perfis ou adombrações (Id I, §§43-44). Isto passa-se deste modo precisamente porque o sujeito da percepção é necessariamente um corpo (e não uma alma para a qual o corpo fosse um mero instrumento)^[7]. O que impede o meu corpo de ser completamente constituído como objeto é precisamente o facto de ser através dele que há objetos para mim (PhP 121). Note-se que o corpo vem, assim, em certa medida, ocupar o lugar que o sujeito tinha na tradição transcendental.^[8] De facto, nunca consigo surpreender o meu corpo na medida em que este é percipiente: não consigo ver a ver-me; quando tento tocar-me à medida que toco algo, a mão que é tocada só o é na medida em que não é aquela que toca. Ainda assim, visto que cada uma das mãos sente a outra a tocá-la, Merleau-Ponty, recorrendo a uma ideia de Husserl (Id II 147ss.), refere

7 Segundo Priest (1998: 60), Merleau-Ponty não considera a possibilidade de poder haver uma fenomenologia de experiências extracorporais (“*out of body experiences*”) e, por isso, a distinção entre o modo como o meu corpo me é dado (sempre do mesmo perfil) e os outros corpos me são dados (de vários perfis) seria totalmente contingente. Do nosso ponto de vista, a objeção de Priest não considera que mesmo as experiências extracorporais, se se tratarem de experiências de objetos dos sentidos, pressupõem necessariamente um determinado ponto de vista no espaço e, portanto, pressupõem, na verdade, um corpo próprio no sentido que Merleau-Ponty dá ao termo (mesmo que este e correlativamente o seu ponto de vista sejam meramente ilusórios ou imaginados). É esta ideia que Husserl traduz tão bem no passo referido das *Ideen* I de que é a priori necessário que os objetos da percepção se constituam como uma síntese de perfis ou não seriam objetos da percepção.

8 Pace Dillon (1988: 146ss.).

a este propósito que o corpo exerce uma espécie de reflexão sobre si mesmo.^[9] Para além destes, existem ainda outros fatores distintivos do corpo próprio em relação aos objetos que conheço por seu intermédio. Por exemplo, o corpo é primordialmente afetivo, o que se pode verificar no fenómeno da dor, através do qual uma parte sua se anuncia a si própria como dolorosa. É, aliás, com base nesta dimensão originariamente afetiva do corpo que os outros objetos nos aparecem como dotados de características afetivas.

De todos os fenómenos que marcam o carácter peculiar e distintivo do corpo próprio por contraposição a todos os objetos que são por ele conhecidos, aquele a que Merleau-Ponty presta mais atenção e analisa mais longamente é sem dúvida o movimento do corpo próprio. A concentração no movimento do corpo deve-se certamente ao facto de este revelar um sentido imanente ao próprio corpo, um *telos* do próprio corpo, que contrasta com o movimento como fenómeno puramente mecânico, em que as coisas se impellem umas às outras. No movimento do corpo próprio temos uma relação “mágica” (PhP 123) – não que uma alma mova o seu corpo que, por sua vez, agiria sobre outros objetos – mas o corpo, ele próprio, move-se com vista a um fim que é autenticamente compreendido apenas por si mesmo: “Ao contrário dos objetos exteriores, movo o meu corpo diretamente, não o encontro num lugar do espaço objetivo para o levar a um outro, não tenho necessidade de o procurar, ele está já comigo, não tenho necessidade de o conduzir em direção ao termo do movimento, ele encontra-se lá desde o início e é nele que se lança” (*ibidem*).

Intimamente ligada à motricidade está a vivência peculiar do espaço que é característica do corpo próprio. A consciência que temos do corpo próprio não é a consciência de um conjunto avulso de partes. O corpo próprio aparece-nos como uma unidade que precede as suas partes. Isso significa que as suas

9 Não podemos subscrever a posição de Dillon (1988: 139ss.) segundo a qual a posição de Merleau-Ponty é, em *A fenomenologia da percepção* totalmente diferente da de Sartre. Segundo Sartre, a dimensão do corpo como sujeito e do corpo como objeto são irreconciliáveis, o que se mostra pelo facto de não conseguir sentir a minha mão a sentir quando ambas se tocam. É verdade que mais tarde, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty desenvolve uma posição mais crítica de Sartre (e de Husserl) através do conceito de carne, mas cremos que em *A fenomenologia da percepção*, a sua posição a este respeito ainda é essencialmente sartriana e husserliana: o corpo próprio (ou fenomenal) na medida em que é percipiente não é um objeto da percepção e para se tomar como objeto da percepção tem de proceder a uma mudança de ponto de vista em relação a si próprio. Nada disto impede, como é óbvio, que o corpo seja dotado de uma consciência pré-reflexiva de si mesmo, mas esta já se encontra também em Sartre na dimensão do corpo como “ser-para-si” (sobre o corpo em Sartre, cf. EN 342ss., em particular, 345ss.).

partes não se encontram justapostas, como sucede com os objetos que vemos a ocupar espaço, mas antes envolvidas umas nas outras. A noção de “esquema corporal”, a que Merleau-Ponty recorre para designar a peculiar consciência do corpo próprio, era usada pelos psicólogos do seu tempo precisamente para exprimir essa consciência imediata da posição do corpo do espaço e da relação espacial entre os seus membros. Ora, para Merleau-Ponty, não se trata apenas do facto de a unidade do corpo preceder as suas partes; o que patologias como a anosognosia mostram é que só temos consciência dos membros do corpo em função do seu valor para os projetos do organismo, do seu valor para aquilo que definimos como ser-no-mundo. Em geral, podemos dizer, com Merleau-Ponty, que temos consciência do corpo em função da sua situação, dos seus “projetos”, das suas “tarefas”, e não da sua posição no espaço objetivo. Por exemplo, uma determinada tarefa prescreve determinadas posturas do corpo em sua função. Neste ponto, Merleau-Ponty desenvolve uma ideia que já se encontra em *Ser e Tempo* de Heidegger e que não poderemos desenvolver aqui: o espaço objetivo está, ele próprio, fundado no espaço vivido; e, no caso de Merleau-Ponty, este espaço vivido é precisamente o espaço que o corpo próprio habita.^[10]

É no contexto da análise da espacialidade e motricidade do corpo que Merleau-Ponty introduz na sua análise o caso do paciente Schneider.^[11] Schneider é capaz de realizar ações concretas, como cortar couro ou coser, mas tem dificuldade em realizar ações abstratas, isto é, ações que não estejam associadas a nenhuma tarefa específica – um exemplo de uma ação abstrata é, por exemplo, a capacidade de fazer um determinado movimento a pedido do médico ou ser capaz de apontar um determinado ponto do próprio corpo. No caso das ações abstratas, Schneider tem de exercer toda uma panóplia de movimentos preparatórios, como se procurasse encontrar o seu corpo no espaço objetivo, a fim de, com dificuldade, realizar a ação.

Note-se que, independentemente da interpretação que se fizer da patologia de Schneider e da sua causa, ela põe em evidência a diferença entre o espaço como vivido e o espaço objetivo.^[12] No caso de Schneider, o espaço corporal é-lhe dado como meio (*milieu*) da sua ação concreta, mas não como um objeto de conhecimento nem como um meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre. No caso normal, o corpo tem o poder de transformar

10 Cf. SZ §§19-24.

11 Schneider foi um paciente de Gelb e Goldstein. Tratava-se de ex-combatente da primeira grande guerra que sofreu lesões cerebrais na sequência de ter sido atingido por uma explosão de granada.

12 Para uma análise desta distinção cf. Kelly (2002).

o espaço num quadro virtual de ação, isto é, de criar uma situação imaginária que serve de fundo ao movimento. Schneider, pelo contrário, encontra-se fechado na situação atual. O corpo da pessoa normal tem a capacidade de se situar na possibilidade e de a usar como se fosse real. No caso do doente, o campo do real limita-se ao que é encontrado num contacto efetivo ou o que é deduzido explicitamente desse contacto. Não deixa de ser irónico que uma das consequências da observação do caso de Schneider é o facto de a sua patologia ilustrar concretamente aquela que seria a visão daqueles para quem o corpo seria um instrumento ao serviço da alma – solicitado pelo médico, Schneider tem de procurar pelo seu corpo no espaço, como se tratasse de um mero objeto, a fim de o mover. O modelo teórico que toma o corpo como um mero objeto ao dispor de uma alma revela-se, afinal, ser, no concreto, um caso de motricidade mórbida.

Schneider compreende a instrução do médico, mas não é capaz de traduzir essa compreensão meramente intelectual numa compreensão para o seu corpo. Segundo Merleau-Ponty, é necessário, por isso, reconhecer entre o movimento físico e o pensamento do movimento uma antecipação ou apreensão do seu fim por parte do próprio corpo; por outras palavras, é necessário reconhecer uma intencionalidade motora.

Segundo Merleau-Ponty, a função que torna possível o movimento abstrato é uma função de “projeção” pela qual o sujeito do movimento forja, diante de si, um espaço imaginário que se sobrepõe ao espaço físico, objetivo. Esta função é, segundo o autor, a mesma que está em jogo na faculdade que temos de

traçar, no mundo dado, fronteiras, direções, estabelecer linhas de força, de forjar perspectivas, numa palavra, de organizar o mundo dado segundo os projetos do momento, de construir sobre a espaço físico envolvente um meio de comportamento, um sistema de significações que exprima exteriormente a atividade interna do sujeito. O mundo só existe para Schneider como um mundo acabado e fixo, ao passo que no caso normal os projetos polarizam o mundo, e fazem aparecer nele como por magia mil sinais que conduzem à ação. Essa função de projeção ou evocação (...) é também o que torna possível o movimento abstrato. Para realizar o movimento abstrato é necessário que eu inverta a relação natural do corpo e daquilo que o envolve, que uma produtividade humana se ponha em marcha através da espessura do ser (PhP 143).

O que o núcleo de motricidade que permanece intocado no caso de Schneider, as ações concretas, põe em evidência é que a ação do corpo não é guiada por representações, mas sim diretamente pelos objetos e pelas situações

práticas concretas em que o corpo se encontra. Embora os movimentos sejam espoletados por algo exterior ao corpo, isso não pode ser entendido como um mero estímulo, mas sim como algo que já se encontra no interior do contexto prático em que o corpo presentemente se situa.

Por outro lado, a sua incapacidade de realizar ações abstratas, isto é, de deixar que o seu corpo se guie por, e aja de acordo com, uma determinada situação possível revela que, no caso normal, o corpo é capaz de produzir sentido e de o projetar em torno de si, de tal maneira que os objetos nos aparecem como dotados de características que se referem a capacidades (ainda que não se encontrem atualmente em exercício) do corpo.^[13] Isto é, aliás o que já estava em jogo na noção de “corpo habitual” e na explicação do fenómeno do membro fantasma (cf. *supra* 3). Os objetos não só nos aparecem em função das competências motoras adquiridas pelo nosso corpo ao longo da vida – por exemplo, o piano em função da atividade de o tocar – como estas formam uma camada relativamente consistente de aptidões independentes da minha consciência momentânea do corpo e da tarefa com que me ocupo presentemente.

Segundo Merleau-Ponty, nem as explicações intelectualistas nem as positivistas conseguem explicar a patologia de Schneider. As explicações intelectualistas, que reduzem a consciência ao *cogito*, não têm como explicar que a patologia de Schneider esteja ligada a lesões específicas que afetam em particular a sua capacidade visual. Por outro lado, as psicologias de cariz empirista não têm como explicar que as lesões concretas, por exemplo a deficiência visual de Schneider, afetem o modo como o paciente se abre ao mundo no seu todo, que tenham um impacto global e se manifestem transversalmente e não apenas na sua capacidade visual, não têm modo de explicar este empobrecimento global da abertura ao mundo.

Como se pode já adivinhar, Merleau-Ponty vê o caso de Schneider como paradigmático precisamente porque a deficiência de Schneider concerne o próprio ser-no-mundo – e é fundamental para ele que, ao contrário do que as descrições fenomenológicas puras ou a análise reflexiva de cariz intelectualista sugerem, a deficiência do ser-no-mundo comece por ser uma deficiência física concreta, ainda que não se *reduza* a ela. Por essa razão, qualquer explicação do caso de Schneider tem de começar pôr em evidência a função primordial que nos faz estar abertos ao mundo. Segundo Merleau-Ponty, todas os problemas concretos de Schneider têm de ser lidos como sintomas ou expressões

13 Cf. Romdenh-Romluc (2011: 63ss. e em especial 93ss.).

dessa falha global e não meramente como suas causas. Ainda noutros termos: a doença de Schneider tem de se revelar como uma doença dessa intencionalidade profunda de que falámos no início e a que Merleau-Ponty chama também “existência” (PhP 153n5).

Apesar de o problema visual ser mais proeminente, ele não é a mera causa (nem a consequência) de todos os outros problemas que Schneider apresenta. Merleau-Ponty diz que os conteúdos visuais são retomados, utilizados e sublimados por um poder simbólico que os ultrapassa, sendo unicamente sobre a base da visão que esse poder se pode constituir (PhP 159).^[14] Por outras palavras, para quem como nós não está acometido da doença de Schneider os conteúdos visuais são sempre já outra coisa que eles mesmos. Não temos nunca contacto com os puros conteúdos visuais como tais; estes estão sempre já enquadrados num qualquer sentido que os ultrapassa. Uma das definições que Merleau-Ponty dá de existência, na *Fenomenologia da percepção*, é precisamente “o retomar incessante do facto e do acaso por uma razão que não existe nem antes dele nem sem ele” (PhP 160). Através da noção de existência, Merleau-Ponty pretende exprimir precisamente a síntese da nossa dupla condição: por um lado, somos corpos e como tal totalmente contingentes, meros factos, feitos da mesma matéria que as coisas no mundo e, por isso, expostos, tal como Schneider, à doença; por outro lado, somos também espontaneidade, liberdade, razão e subjetividade. Só que a liberdade, a razão, a subjetividade não são poderes incondicionados. Só transcendemos a nossa condição fáctica, a nossa situação porque nos apoiamos nela. Merleau-Ponty parece identificar este movimento de transcendência com o próprio conceito de expressão entendido como a produção de novos sentidos, não dados previamente, a partir de sentidos já constituídos.

O corpo não é um espaço expressivo entre os outros. Esse não é senão o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, o que projecta no exterior as significações dando-lhes um lugar, o que faz que elas se ponham a existir como coisas sob as nossas mãos e olhos. (PhP 182).

O corpo apropria a sua própria contingência, a sua própria facticidade, de tal modo que nada que lhe diga respeito é um mero facto. É desse modo

14 A este propósito Merleau-Ponty recorre à noção husserliana de *Fundierung* (PhP 159-60), segundo a qual a forma integra o conteúdo de tal modo que este parece ser um simples modo dela mesma, mas reciprocamente o conteúdo permanece radicalmente contingente.

que, por exemplo, para Merleau-Ponty, uma determinada deficiência do corpo humano nunca é apenas uma deficiência do corpo, pois encontra sempre alguma forma de expressão na vida pessoal respetiva.^[15] Por outras palavras, a nossa dimensão mais pessoal, a que diz respeito ao que somos como seres dotados da capacidade de escolher não só não é independente do corpo como é, na verdade, a sua expressão. O corpo e a existência encontram-se numa relação de expressão recíproca, de tal modo que não há nada que diga respeito ao corpo que não tenha ao mesmo tempo um significado existencial e não há nada que diga respeito à existência que não tenha uma manifestação corpórea possível. Não há para nós, e tanto quer dizer para o nosso corpo, nada que seja um puro facto, nada que não admita uma expressão existencial. Pode-se dizer do corpo em Merleau-Ponty aquilo que Sartre diz da consciência: “o corpo não é aquilo que é e é aquilo que não é”.

Tudo isto se pode demonstrar, segundo Merleau-Ponty, a partir do caso de Schneider. A Schneider não falta a inteligência entendida aqui como a capacidade de subsumir determinadas instâncias concretas sob um conceito ou uma categoria. O que diferencia Schneider dos casos ditos normais é que, quando lhe é pedido, por exemplo, que agrupe determinadas amostras segundo a sua cor, ele só o consiga fazer através de uma subsunção explícita, isto é, através da comparação expressa, uma a uma, das amostras que lhe vão sendo apresentadas. Ele não é capaz de ver o *eidós*, a forma, no concreto. Ou seja, segundo as análises clássicas da percepção, não faltaria nada a Schneider, pois ele dispõe tanto de sensibilidade como de entendimento. De facto, a doença de Schneider não parece dizer respeito nem à sensibilidade (à mera receção de dados sensíveis como tais) nem à inteligência (ao poder de conceptualização, simbolização ou significação) tomadas como tais, mas sim a algo que liga a sensibilidade e a inteligência e é, ao mesmo tempo, mais profundo que elas.

No caso normal, o objeto significa algo de forma imediata, enquanto para Schneider a significação tem de ser acrescentada por um ato expresso de interpretação. O mundo perdeu significação para Schneider, perdeu a sua fisionomia. Pela mesma razão, a percepção do mundo humano e dos outros, a intersubjetividade está também comprometida nele. Os outros têm para ele um significado meramente intelectual, mas não aparecem com a significação primordial com que nos aparecem a nós que faz que, por exemplo, sejamos

15 Como se vê, por exemplo, através da relação que Merleau-Ponty faz, por exemplo, da relação entre a vida e a obra de Cézanne no ensaio “A dúvida de Cézanne” (cf. SNS 15ss.).

capazes de “ler” uma emoção diretamente num rosto. A mesma incapacidade se pode verificar, por exemplo, no modo como o paciente compreende as analogias. Schneider encontra-se na situação inversa à nossa: enquanto nós somos capazes de apreender de forma imediata o sentido de uma analogia, mas temos dificuldade em fazer a sua análise, isto é, em identificar qual é exatamente o termo de comparação, Schneider apenas compreende as analogias se comparar expressamente os objetos análogos a respeito de um determinado conceito.

A patologia de Schneider é, deste modo, transversal; não pode ser reduzida, por conseguinte, a uma deficiência visual ou outra; a patologia revela-se, dessa forma, como possuindo uma determinada unidade. Não se trata aqui, no entanto, da unidade de uma faculdade de representação em abstrato. Schneider está preso ao que se lhe apresenta atualmente e não tem a liberdade de se pôr em situação, isto é, de dispor à sua volta de horizontes no quadro dos quais os objetos lhe aparecem (aquilo a que Merleau-Ponty chama o “arco intencional” [PhP 169-170]). Para Merleau-Ponty, no seguimento de Husserl, a forma de apresentação dos objetos em horizonte permite-me situar relativamente a eles, faz que os objetos me apareçam como já tendo sido previamente constituídos, mas ao mesmo tempo prometem, de cada vez, mais de si próprios (como a percepção de um dos perfis de um objeto promete sempre um horizonte indefinido de outros perfis do mesmo objeto). A forma de apresentação horizontal permite-me situar face ao mundo, “põe-me em situação”. Ao mesmo tempo, não se pode perder de vista que, para Merleau-Ponty, “estar em situação” não é apenas uma forma de condicionamento, mas é também uma condição da transcendência e, por isso, da liberdade. Os horizontes, sejam estes espaciais, temporais, culturais, linguísticos, etc., permitem-me estar aberto ao mundo, abrem-me a mais do que aquilo que de cada vez está dado na exata medida em que me situam numa dada perspetiva. (Pense-se, a título de exemplo, na língua materna: ela é um índice de finitude, uma vez que me impõe um determinado olhar, uma determinada perspetiva linguística do mundo, mas, ao mesmo tempo, através dela não só disponho de uma determinada abertura ao mundo como estou em condições de aprender todas as outras línguas.)

Segundo Merleau-Ponty, a transcendência pressupõe precisamente a capacidade de visar novos sentidos apoiando-se sobre objetos já constituídos, isto é, mantendo-os em vista precisamente como horizontes. Por outras palavras, a transcendência não consiste apenas numa espontaneidade absoluta, mas antes numa espontaneidade que age sobre um fundo previamente dado que funciona como um horizonte de facticidade sobre o qual se podem

constituir novos sentidos. Dado o facto de os horizontes se apresentarem, de cada vez, como já constituídos, eles têm necessariamente um carácter anónimo e impessoal (dado que não os tenho de reconstituir de novo a cada momento presente). Pode-se, por isso, dizer que a espontaneidade funciona sempre sobre um fundo anónimo e impessoal a partir da qual se projeta em direção ao mundo. Como diz Merleau-Ponty, há sempre uma “despersonalização” no centro da consciência (PhP 171). Um dos exemplos mais paradigmáticos do que estamos a descrever pode ser encontrado no simples ato de contar unidades. Schneider não consegue contar sem se esquecer das unidades já contadas e, portanto, sem estar sempre a recomeçar do início; por outras palavras: ele não é capaz de se apoiar sobre um determinado número como resultado de uma síntese já constituída e, sem necessidade de a refazer, usá-la como ponto de apoio para uma nova síntese através da adição de unidades (PhP 167s.).

Como já referimos, a análise da patologia de Schneider serve também para pôr em evidência que o nosso modo de estar no espaço através do corpo em movimento não consiste na capacidade de representar o espaço objetivo e o corpo como um dos objetos no espaço. A motricidade do corpo revela um modo de estar no espaço e de estar dirigido às coisas que é mais primordial que o da sua representação como objetos. Como diz Merleau-Ponty, a motricidade revela uma forma originária e primordial de o corpo estar dirigido a objetos, uma forma de sentido que não é primariamente mental ou até intelectual, mas sim antes que diz respeito exclusivamente ao corpo. É isto que sucede quando, por exemplo, digito este texto no computador: não preciso de representar o lugar objetivo das teclas correspondentes a determinados caracteres, o conhecimento das teclas existe apenas no meu ato de teclar; é um conhecimento do meu próprio corpo. O meu corpo, os meus dedos sabem melhor do que eu o lugar preciso das teclas. (Por isso é que muitas vezes, para nos recordarmos, por exemplo, do código do multibanco temos de fechar os olhos e “pormo-nos” na situação de digitar o código.) É isso também que sucede em toda manipulação de objetos por parte do corpo: ela é bem-sucedida contanto que o meu corpo esteja sintonizado com os objetos com que lida, a partir do momento em que adquira um *savoir faire*, o que nada tem a ver com a capacidade de representar as coisas como elas objetivamente são. Esta ideia remonta, aliás, a Heidegger: o meu acesso ao modo de ser dos entes à-mão, que Heidegger designa como *Zuhandenheit*, é tanto mais original quanto mais eu estiver absorvido no contexto prático, isto é, na sua manipulação: não é por fixar com o olhar a maçaneta da porta que eu apreendo o seu carácter

de “maçaneta”, mas sim quando a manipulo (SZ §15). Neste ponto, o que Merleau-Ponty acrescenta à análise heideggeriana é que o sentido dos entes à-mão é primariamente um sentido relativo ao meu corpo: a maçaneta da porta é primariamente algo manipulável para e pelo meu corpo e, tanto quer dizer, constituído por e para o meu corpo. Por isso, diz Merleau-Ponty, a intencionalidade original não consiste num “eu penso”, mas sim num “eu posso”, isto é, numa determinada capacidade ou hábito motores (PhP 171).

A análise do corpo em movimento e da espacialidade do corpo serve também, como já foi indicado, para revelar o modo peculiar como o corpo próprio nos é dado ou, o que significa o mesmo, a natureza do esquema corporal. O corpo próprio apresenta uma forma de unidade em que as suas partes surgem implicadas umas nas outras, se significam umas às outras, e remetem, em última análise, para um determinado contexto prático do corpo no mundo. A unidade do corpo é de tal forma contrastante com o modo como entendemos habitualmente as coisas materiais que ela deve ser comparada preferencialmente, segundo Merleau-Ponty, com a da obra de arte (PhP 187ss.). Tal como a obra de arte, o sentido que se produz através do corpo não pode ser distinguido dele mesmo, ou seja, do seu meio de produção; por outras palavras, no corpo não se pode distinguir o que é expresso do modo como é expresso, o signo da significação. Uma melodia ou um poema significam algo que como não tal é suscetível de ser transmitido a não ser, precisamente, escutando a melodia ou lendo o poema. Como diz Merleau-Ponty, a obra de arte ensina-se a si mesma. É também desta forma que o corpo produz sentido: o sentido ou sentidos do corpo só são suscetíveis de ser apreendidos por ele próprio para ele próprio. Esta produção de sentido por parte do corpo que, como veremos, culmina no modo como o corpo produz a linguagem, não admite uma tradução intelectual apropriada. Por exemplo, só compreendo verdadeiramente como manipular um determinado objeto, quando o meu corpo retoma os gestos e posturas de um outro; daí ser ineficaz a explicação verbal, é necessário que o próprio corpo pratique os movimentos e, desse modo, adquira uma determinada capacidade ou competência motora.

5.

A forma de sentido que Merleau-Ponty descobre no corpo é mais primordial que o sentido que se pode encontrar nos atos mentais e intelectuais explícitos e expressos e reflete-se no próprio mundo da percepção e nas coisas (como se

vê na segunda parte da obra, “o mundo percecionado”, na qual não poderemos entrar aqui). Nas palavras de Merleau-Ponty, “esse sentido encarnado é o fenómeno central do qual o corpo e o espírito, o signo e a significação são os momentos abstratos” (PhP 204). Como se vê também, esta forma de sentido antecede precisamente a distinção entre signo e significação, em que signo e significação estão ainda unidos precisamente como na obra de arte. Aliás, segundo Merleau-Ponty, a forma de significação em que o sentido é exterior ao signo é precisamente derivada daquela forma primordial de significação. Pode-se, por isso, dizer que a intencionalidade do corpo tem uma natureza expressiva, isto é, o sentido que o corpo produz – por exemplo, na aquisição de uma determinada capacidade motora – é imanente a si mesmo. Por outras palavras, o corpo tem a capacidade de criar sentido, isto é, transcender continuamente a situação de facto em que se encontra, e este sentido resulta de uma operação de natureza expressiva, da qual todas as outras formas de expressão, como a linguística, seriam derivadas.^[16]

Na verdade, a forma tradicional de conceção da linguagem que toma as palavras ou as proposições como signos do pensamento, tome esta conceção a forma concreta que tomar, vale apenas para aquela forma de linguagem a que Merleau-Ponty chama a língua falada (*parole parlée*). Já a forma autêntica de linguagem (a *parole parlante*) tem uma natureza expressiva. Segundo Merleau-Ponty, a palavra, no seu estado nascente, equivale a um gesto expressivo. O seu sentido é-lhe imanente. Ela segrega sentido a partir de si mesma. A fala, a palavra, em suma, a linguagem, têm de ser entendidas também como fenómenos corpóreos. Quem primariamente fala não é uma mente que tentaria através de signos arbitrários, cuja significação seria puramente convencional, transmitir os seus pensamentos, as suas representações a outrem. Quem fala, quem comunica é primariamente o corpo. E fá-lo através do mesmo tipo de operação que está presente em todas as formas de sentido que lhe são próprias (como a intencionalidade motora, a sexualidade, etc.). A palavra é um gesto que retoma outro gesto tal como o meu corpo retoma as expressões, as posturas que são típicas de outrem, por exemplo, as da minha cultura, do meu círculo de amigos, etc. As palavras são, segundo Merleau-Ponty, formas de “cantar o mundo” (PhP 228), elas representam as coisas porque exprimem a sua “essência emocional” (*ibidem*).

16 Hass (2008) mostra como a oposição de uma filosofia da expressão a uma filosofia da representação atravessa toda a obra de Merleau-Ponty. Sobre o conceito de expressão, cf., em particular, Hass (2008: 148ss).

Merleau-Ponty não nega que haja uma ilusão necessária, como que uma ilusão transcendental, a respeito do facto de as palavras terem uma significação independente do ato expressivo, serem signos de comunicação, e correlativamente de os pensamentos terem uma existência mental interior antes de serem “traduzidos” na linguagem. O que provoca esta ilusão é o facto de esquecermos a origem das palavras, o facto de elas adquirirem uma existência quase objetiva no signo, que parece independente da sua origem expressiva.

Pode-se verificar que a operação expressiva que se encontra na raiz da linguagem é a mesma que vemos em funcionamento em todas as manifestações do corpo próprio. Em todas elas, o corpo revela-se como uma forma de transcendência apoiada sobre uma determinada “situação”, tal como na linguagem, em particular nas suas configurações mais criativas, por exemplo na poesia, novos sentidos se exprimem através de sentidos já constituídos e sedimentados.

6.

Para resumir e concluir, podemos dizer que a camada fundamental de sentido não é correlativa à mente, mas sim ao nosso corpo próprio. Como tal, a intencionalidade fundamental localiza-se no corpo; a transcendência é a transcendência do corpo. Esta transcendência tem características peculiares se a compararmos às características atribuídas à intencionalidade da mente. O corpo não é um poder incondicionado. Ele nunca está totalmente liberto da sua situação de facto, ainda que constitua um excesso sobre ela. A forma como o corpo cria ou faz sentido das coisas tem uma natureza essencialmente expressiva e não representativa. (Basta pensar na forma como o objeto à-mão, para recorrer à categoria de Heidegger, tem como correlato uma determinada forma de o corpo lidar com ele, forma essa que não passa pela noção de representação. O preenchimento genuíno da intencionalidade dirigida a um objeto à-mão corresponde a determinadas posturas do corpo e, como dissemos acima, a um *savoir faire* do corpo, através do qual se *exprime* essa intencionalidade.) Todas as outras operações de significação, em particular aquelas que têm a pretensão de se libertar da origem de todo o sentido no corpo, não o fazem verdadeiramente a não ser de forma ilusória. Como acabámos de ver, mesmo a linguagem, o reino por excelência da representação, tem na sua origem uma natureza expressiva. A expressão é, assim, mais primordial que as

formas de significação através de signos que representariam, por uma associação meramente exterior, pretensos processos mentais interiores. Estas últimas são derivadas de formas de sentido expressivas e a sua natureza não-expressiva é, até certo ponto, ilusória.

Abreviaturas

- EN** SARTRE, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard.
- Id I** HUSSERL, E. (1976). *Husserliana Band III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Id II** HUSSERL, E. (1952). *Husserliana Band IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Studien zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- PhP** MERLEAU-PONTY, M. (1945). *La Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard.
- SC** MERLEAU-PONTY, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- SNS** MERLEAU-PONTY, M. (1966). *Sens et non-sens*. Paris: Éditions Nagel.
- SZ** HEIDEGGER, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Outras obras referidas

- BARBARAS, R. (1991). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Million.
- DILLON, M.C. (1988). *Merleau-Ponty's Ontology* (2ª ed.). Bloomington: Indiana University Press.
- GARDNER, S. (2015). Merleau-Ponty's Transcendental Theory of Perception. In S. Gardner & M. Grist (Eds), *The Transcendental Turn* (pp. 294-323). Oxford: Oxford University Press.
- HASS, L. (2008). *Merleau-Ponty's Philosophy*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- KELLY, S. D. (2002). Merleau-Ponty on the Body. *Ratio (New Series)*, XV 4, 376-391.
- MARRATTO, S. (2012). *The Intercorporeal Self. Merleau-Ponty on Subjectivity*. Albany, NY: State University New York Press.
- PRIEST, S. (1998). *Merleau-Ponty*. London: Routledge.
- ROMDENH-ROMLUC, K. (2011). *Routledge Philosophy Guidebook to Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*. Abingdon, UK: Routledge.