



A PERCEPÇÃO É UM MODO DE DESEJO: NOTAS SOBRE A ESTESIOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

*THE PERCEPTION IS A MODE OF DESIRE: NOTES ON
MERLEAU-PONTY'S ESTHESIOLOGY*

Avelino Aldo de Lima Neto
Instituto Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Resumo

O artigo retoma a apropriação merleau-pontiana da noção freudiana de desejo, com vistas a indicar algumas implicações epistemológicas do corpo estesiológico. Apresenta as primeiras incursões de Merleau-Ponty na noção de desejo e o desenvolvimento de uma lógica erótica em seu pensamento. Analisa as relações entre a estesiologia e a empatia e, por fim, algumas considerações que trazem à tona contribuições epistemológicas oriundas do campo teórico em questão. Dialoga com cenas de *Julieta* (2016), longa de Pedro Almodóvar, dada a experiência estesiológica privilegiada proporcionada pelo cineasta e a proximidade de tal experiência com a temática aqui em xeque. Objetiva circunscrever o horizonte epistêmico aberto pelos textos finais de Merleau-Ponty, e elencar elementos teórico-metodológicos determinantes para pesquisas fenomenológicas que levem em conta a estesiologia como elemento indispensável para a compreensão da lógica erótica da vida encarnada.

Palavras-chave: Percepção. Estesiologia. Corpo.

Abstract

This article summarizes the merleau-pontian appropriation of the freudian notion of desire, in order to indicate some epistemological implications of the esthesiological bo. The first incursions of Merleau-Ponty in the notion of desire and the development of an erotic logic in his thought will be presented. It analysis of the relations between esthesiology and empathy and, finally, some considerations that bring to the fore some epistemological contributions coming from the theoretical field in question. It dialogue with some scenes of *Julieta* (2016), Pedro Almodóvar's feature film, given the privileged esthesiological experience provided by the filmmaker and the proximity of such experience with the theme here in question. Aim to circumscribe the epistemic horizon opened by the final texts of Merleau-Ponty, as well as to list some theoretical and methodological elements that are determinant for phenomenological researches that take into account the esthesiology as an indispensable element for the understanding of the erotic logic of incarnated life.

Keywords: Perception. Esthesiology. Body.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



“Todo enigma está no sensível.”
(MERLEAU-PONTY, 1960, p. 31)

Pontus

Um tecido vermelho move-se lentamente, balançado por uma leve brisa. Num plano fechado e ângulo frontal, a música instrumental convida-nos a nos acercar daquele vermelho misterioso, cujas formas ainda não nos permitem dizer do que se trata. A cena convida o olhar a desvendar um enigma. De repente, o plano se abre um pouco e vemos uma mão delicada, com unhas pintadas de vermelho, pôr uma escultura sobre uma mesa. A peça tem corpo de homem e cabeça semelhante à de um animal, talvez um equino. Algo parecido com a figura mitológica do Minotauro. A personagem guarda-a cuidadosamente em uma caixa, que já tem outros objetos, como livros e porta-retratos, como quem se prepara para uma mudança. Esta é a primeira sequência de cenas de *Julieta* (2016), de Pedro Almodóvar.

O vermelho, cor da roupa de Julieta – personagem que dá nome ao filme – irá se repetir ao longo da película, e convoca-nos a participar do regime sensorial da fotografia do cineasta. Poderíamos muito bem inserir esse vermelho na já conhecida descrição de Merleau-Ponty em *O Visível e o Invisível*, identificando-o, talvez, com aquele vermelho “do vestido das mulheres” ou “do eterno feminino”. Ainda mais apropriadamente, poderíamos falar de um *vermelho Almodóvar*, dada a recorrência da cor na sua cinematografia, sendo ela, na verdade, “menos cor ou coisa do que diferença entre as coisas e as cores”, um “fóssil retirado do fundo de mundos imaginários” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 129). O fóssil que Almodóvar retira é o dos mundos imaginários femininos, o dos mundos de cada mulher.



Figura 1: Vermelho Almodóvar. Fonte: (JULIETA, 2016)



Desta vez, é o mundo de Julieta que vem à tona, na relação com seu pai, seu marido e sua filha. Essas figuras convidam a nossa percepção a lidar com o seu desejo. Professora de Filologia clássica, ela conta a seus alunos as aventuras de Ulisses ao se lançar no *pontus* – o alto-mar, em grego, com todas as suas implicações – sem saber que se situaria, ela mesma, num enredo parecido. Nessa ocasião, queremos embarcar numa viagem semelhante à de Ulisses e à de Julieta, aproximando-nos da apropriação merleau-pontiana da noção de desejo em Freud para melhor compreender a noção de estesiologia, tal como esta aparece nos resumos e nas notas dos cursos sobre *A Natureza* (1956-1960), principalmente no último ano. Apesar da centralidade desse texto para a efetivação de nosso objetivo, não nos privaremos, evidentemente, do diálogo com outros escritos do filósofo, que nos permitirão lançar um novo olhar sobre o esforço filosófico presente nesse último curso.



O primeiro esboço do curso de 1959-1960, ao tentar delimitar o lugar do corpo no estudo da natureza, já afirma que o corpo como “esquema corporal”, como “corpo estesiológico”, como “carne” – três noções fundamentais na reabilitação do sensível, operada pelo pensamento merleau-pontiano – se dá como *Einfühlung* (empatia) com o ser percebido. Enquanto empatia, ele já é desejo, libido, projeção-introjeção (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 272)¹. Traçaremos essas considerações levando em conta as relações entre percepção, empatia e desejo, a fim de elucidar elementos epistemológicos para os estudos do corpo numa abordagem fenomenológica nutrida pela estesiologia. Somamo-nos, assim, a outras pesquisas (ANDRIEU; NÓBREGA, 2017; AYOUCHE, 2012; LE BAUT, 2014; MANZI, 2016; RAMOS, 2013; 2016; SILVA, 2009; SAINT-AUBERT, 2013) que reconhecem a importância da psicanálise – e, nela, especificamente a centralidade da noção de desejo – no amadurecimento do pensamento de Merleau-Ponty e as suas contribuições para a compreensão do corpo estesiológico. Isto posto, o presente texto retoma, inicialmente, em linhas gerais, a apropriação merleau-pontiana da noção de desejo. Em seguida, relaciona-a com a de empatia para, posteriormente, aprofundar-se na analogia entre percepção e desejo. Por fim, a partir desse itinerário, elencamos algumas implicações epistemológicas para a produção do conhecimento que leva em conta a estesiologia.

Somos cientes de que, embora entre nós e o visível à nossa volta pareça haver “uma familiaridade tão estreita como a do mar e da praia”, isso não ocorre devido a uma suposta identidade entre nós e as coisas do mundo. Se assim fosse, anularíamos tanto o vidente quanto o visível. Essa familiaridade existe porque nos aproximamos desse algo

¹ Saint Aubert (2013, p. 119) lembra-nos que Merleau-Ponty traduz por “desejo” o termo “libido” empregado por Paul Schilder e por Freud. Além disso, ele tampouco indicou qualquer conhecimento do uso freudiano e lacanianos do termo “desejo”. Essa distinção é importante para notarmos a tensão entre aproximação e distanciamento feito pelo filósofo no que concerne aos conceitos tradicionais da psicanálise.



que se oferece a nós “apalpando-o com o olhar” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 128). No *pontus* dos antigos, muitas vezes os embarcados encontravam figuras mitológicas habitantes das profundezas do oceano, e deles recebiam revelações para os enigmas do trajeto incerto no mar. Com Julieta, somos convocados a situarmo-nos num enigma cuja resposta não segue a lógica formal ou uma gramática previamente disponível ao tradicional sujeito reflexivo. Conforme afirma Merleau-Ponty na epígrafe que abre esse texto, *todo enigma está no sensível*. No nosso *pontus*, é o (e no) sensível que indagamos².

O corpo como ser sexuado: prolegômenos a uma lógica erótica

De princípio, algumas precauções de ordem teórica e metodológica: aqui não se trata de fazer a exegese exaustiva das heterogêneas interlocuções merleau-pontianas com Freud, que o acompanham da primeira tese até os últimos textos, mas de apontar a apropriação operada por ele no que concerne à noção freudiana de desejo (e suas indissociáveis relações com a libido). Não se trata tampouco de explorar em profundidade as influências psicanalíticas, para além de Freud, na obra do filósofo³. Limitamo-nos a apontá-las para favorecer a compreensão da estesiologia, tal como foi apresentada no último ano do curso sobre *A Natureza*.

Desde *A Estrutura do Comportamento* esboça-se uma compreensão da sexualidade que vai além do pensamento causal, fortemente presente nos estudos de fisiólogos e psicólogos clássicos, direcionando-se, ao invés, para uma fragmentação dos sentidos da história do sujeito (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 275-280). O tema aí, porém, aparece timidamente. Na *Fenomenologia* a sua presença emergirá de modo mais

² Para a origem etimológica de *pontus* e o seu significado na poesia arcaica dos gregos, remeto o leitor a BEAULIEU, Marie-Claire. **The sea in greek imagination**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2016. pp. 23-25.

³ Sobre esse assunto, remeto o leitor às obras de Ayouch (2012), Saint-Aubert (2013) e Le Baut (2014).



efetivo. Evocando o caso Schn.⁴, na tese de 1945 afirma-se a necessidade da existência de “um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, de em valor ou significação sexual aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o que ele fará de seu corpo objetivo. *É a própria estrutura da percepção ou da experiência erótica que está alterada em Schn.*” (MERLEAU-PONTY, 2011a, p. 215) (itálico nosso). Aqui, pela primeira vez, encontramos de modo mais explícito uma primeira analogia entre a experiência perceptiva e a experiência erótica – tal como aparecerá mais tarde no último ano do curso *A Natureza* – bem como certa indistinção entre Eros e Libido⁵. O tema será aprofundado ao longo do capítulo, enfatizando a perda, em Schn da estrutura erótica da percepção. Confere-se a ela um caráter distinto daquele que o pensamento ocidental lhe impôs – o que se coaduna, sabemos, com o objetivo do filósofo nessa sua segunda tese –, conduzindo-nos à constatação de que “a percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não numa consciência” (MERLEAU-PONTY, 2011a, p. 217).

Isso explica o porquê de ser claro para Merleau-Ponty que a sexualidade não pode ser definida como uma “função corporal” – como durante muito tempo ela foi pensada –, mas como movimento geral da existência. Se a sexualidade estivesse ligada fisicamente

⁴Merleau-Ponty apresenta o caso de Schneider, paciente com lesão na esfera occipital estudado por Gelb e Goldstein, no capítulo *A espacialidade do corpo próprio e a motricidade*. Schneider é diagnosticado pela psiquiatria tradicional como portador de uma certa cegueira psíquica. Isto é, ao fechar os olhos ele é incapaz de executar movimentos abstratos (movimentar os braços ou pernas, flexionar o dedo, e mesmo dizer onde se toca ao tocar alguma parte de seu corpo). Por outro lado, ele é capaz de realizar com segurança movimentos habituais (pegar seu lenço no bolso para assuar o nariz, tirar um fósforo de uma caixa para acender um candeeiro ou coçar um ponto do corpo onde um mosquito o picou) (MERLEAU-PONTY, 2011a, p. 149-150). Sch. é incapaz de envolver-se numa situação fictícia, tendendo sempre a convertê-la em situação real, ou seja, ele não consegue situar-se no sistema aberto no espaço pelo próprio corpo. Trata-se, assim, de uma deficiência no próprio esquema corporal (CAMINHA, 2010, p. 292).

⁵ Saint Aubert (2013, p. 119) lembra-nos que Merleau-Ponty traduz por “desejo” o termo “libido” empregado por Paul Schilder e por Freud. Além disso, ele tampouco indicou qualquer conhecimento do uso freudiano e/ou laciano do termo. Essa distinção é importante para notarmos a tensão entre aproximação e distanciamento feito pelo filósofo no que concerne aos conceitos tradicionais da psicanálise.



a alguma região de nosso corpo, a lesão de Schneider deveria ter liberado como consequência, um comportamento sexual mais acentuado. Na verdade, o contrário aconteceu: com a atividade perceptiva alterada, o paciente torna-se incapaz de “projetar diante de si um mundo sexual, de colocar-se em situação erótica” (MERLEAU-PONTY, 2011a, p. 216). A vida sexual está ligada ao esquema corporal enquanto modo de ser do corpo no mundo, indissociável da percepção, da motricidade e da representação. Trata-se de um poder que o corpo próprio tem de se apropriar virtualmente das possibilidades abertas no espaço, para além das situações habituais.

É aí que se elabora a “intencionalidade original” da sexualidade, “uma intencionalidade que não é a pura consciência de algo”. Assim podemos concebê-la não como um “ciclo autônomo”, mas profundamente imbricada nessa “relação de expressão recíproca” (MERLEAU-PONTY, 2011a, p. 217-218) encravada na realidade mesma do corpo enquanto esquema corporal, criando, então, uma “intencionalidade corporal” (MANZI, 2016, p. 284). Alarga-se dessa maneira a compreensão fenomenológica da noção de intencionalidade, tarefa que o filósofo já havia anunciado no prefácio da tese, ao afirmar que Husserl ampliou a noção de intencionalidade no que concerne àquela elaborada por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Não cessando de dirigir-se ao mundo e sem poder suspender por completo a sua relação com ele, a filosofia – e aqui se trata da fenomenologia – “só pode recolocá-la sob o nosso olhar, oferecê-la à nossa constatação” (MERLEAU-PONTY, 2011a, p. 16). Ademais, essa intencionalidade corporal mina as bases da doutrina epistemológica clássica no que concerne às relações entre corpo e sexualidade, uma vez que esta passa a ser vislumbrada enquanto experiência viabilizada e potencializada pelo corpo, que abre uma zona afetiva vital da qual emerge uma rica linguagem, marcada por sonhos, lembranças, palavras, movimentos, sinais, olhares, gestos e significados sexuais (SILVA, 2009, p. 65-66). Entende-se que:

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



a sexualidade abre um novo setor do ser que só pode ser acessível pela afetividade. Um acesso que não se dá no nível do “eu penso que”, pois minha relação com o mundo e com os outros está numa *intencionalidade* mais originária. Uma intencionalidade que Merleau-Ponty denomina corporal, pois a sexualidade motiva minha conduta sem ser objeto expresso da minha consciência. (MANZI, 2016, p. 286) (itálico do autor)

Isto posto, compreende-se o modo como Merleau-Ponty aproxima Freud de seu estudo sobre Schneider. A sexualidade é tomada como dimensão que proporciona um tensionamento na noção de intencionalidade, fundando a possibilidade de uma compreensão que está além do entendimento, ao menos do modo como o compreendemos a partir de Descartes e Kant. Trata-se, agora, de uma “compreensão erótica”, pois aqui “o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo” (MERLEAU-PONTY, 2011a, p. 217). Merleau-Ponty extrai da psicanálise o que ele percebia como essencial nela: a relação com os outros, a relação constante de projeção e introjeção aí presente, o que faz com que o conhecimento que tenho dos outros seja tecido pela substância de minha própria vida. Isso borra os limites antes tão bem delimitados entre os sujeitos e as consciências, criando um novo tipo de relação (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 291-292).

Parece se esboçar, aí, um outro tipo de ligação de um corpo a outro, num tipo singular de compreensão que vai além dos automatismos ou mecanicismos. Ao lançarmos à materialidade do corpo pelo esquema corporal, não se trata de inserir a sexualidade numa relação de causa e efeito, mas de fenomenalidade, isto é, de geração de sentidos. É justamente aí que Merleau-Ponty aproxima o método fenomenológico da psicanálise, a saber, na afirmação de que todo ato humano –inclusive a sexualidade – porta um sentido. Fundá-la na materialidade do corpo numa perspectiva fenomenológica não significa, portanto, situá-la na genitalidade ou associar a libido a um instinto, com fins predeterminados (MERLEAU-PONTY, 2011a, p. 218-219), posicionamento que Freud já havia desconstruído nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* a partir de estudos



clínicos. Doravante, o que está em questão é a sexualidade como aquilo que “faz com que um homem tenha uma história” (MERLEAU-PONTY, 2011a, p. 219), afirmação que só é inteligível se levarmos em conta o caráter relacional de expressão nascida do corpo. Com o exemplo de Schneider, Merleau-Ponty vincula a sexualidade a um movimento geral da vida afetiva do sujeito, o qual Freud foi um dos primeiros a constatar.

É por isso que a “história sexual” é uma “elaboração de uma forma geral de vida” (MERLEAU-PONTY, 2011a, p. 219). Não se trata de dizer que tudo é sexual, mas que o fato de sermos corpo nos insere nesse movimento incessante que é, ele mesmo, de integração dos afetos ao mundo e aos outros, criando uma “atmosfera ambígua”, uma “osmose” entre a sexualidade e a existência. O exemplo do doente serve-nos para mostrar o quanto todas as dimensões da existência incorporada não se separam: “Todas as ‘funções’ no homem, da sexualidade à motricidade e à inteligência, são rigorosamente solidárias” (MERLEAU-PONTY, 2011a, p. 234-235). Desde a *Fenomenologia*, a compreensão merleau-pontiana de sexualidade coloca-a em expressão recíproca com a existência inteira. A partir de seu ingresso no *Collège de France*, o filósofo se aprofundará nas dinâmicas entre o desejo e a percepção, provocando um deslocamento do supracitado aspecto existencial para uma dimensão ontológica. Nós nos aproximaremos, doravante, do itinerário que levou ao curso sobre *A Natureza*, a fim de vislumbrar como a temática aparece unida à estesiologia.

Desenvolvimentos da lógica erótica

Proferido nos últimos anos de vida e pesquisa, o curso em xeque traz um conjunto de conceitos-chave que radicalizam a sua empreitada filosófica. Vemos nele uma revisão e um aprofundamento crítico dos investimentos teóricos começados com as duas teses. Por se tratar de notas de curso, porém, não temos a estrutura final que encontramos em outras obras do autor, o que faz de sua leitura uma tarefa difícil. Aqui, é preciso dedicar-se a ver

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



“os rastros escritos de um pensamento já publicamente expresso”, e escutar “o eco da fala de Merleau-Ponty” (SÉGLARD, 2006, p. XIII). Ao ler os cursos sobre *A Natureza*, é preciso se pôr na sala de aula do autor, escutá-lo falar, se corrigir, se repetir, reformular-se e estar atento ao tensionamento provocado pelo filósofo na fenomenologia, aprofundando-se numa ontologia na qual a experiência estesiológica emerge como elemento central (NÓBREGA, 2014, p. 1776-1777), e o desejo, por sua vez, revela-se como categoria ontológica (MANZI, 2016, p. 288; RAMOS, 2016) que possibilitou tal tensionamento.

O tema central dessa revisão é a da relação de conhecimento do sujeito com o mundo, perscrutada, nos últimos escritos, pela sensorialidade (NÓBREGA, 2015). Sentir o corpo vivo e os imbricamentos deste com o mundo e com os outros— o *Ineinander*, termo que retomado de Husserl, para quem a relação com o outro já era estesiológica (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 274) – foi o meio por meio do qual ele repensou, dentre outras coisas, a concepção do Ser e a produção de sentido no mundo, o que só seria possível através de uma estesiologia, um “estudo do corpo como animal de percepções” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 380). Essa *ciência dos sentidos*, como a expressão etimologicamente evoca, e que é quase um oxímoro para o pensamento ocidental, foi o modo pelo qual Merleau-Ponty tentou superar os obstáculos ainda não ultrapassados da *Fenomenologia da Percepção*, tais como o dualismo sujeito-objeto e o primado da percepção e, por isso, da consciência constituinte – característica predominante das filosofias do sujeito (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 176; p. 189). No último esboço do curso, esse impulso parece otimizar-se, e a relação sujeito-mundo é compreendida a partir de uma *lógica erótica*, explorada a partir de conceitos como desejo, libido e projeção. Determo-nos em torno deles nos auxiliará a melhor compreender a estesiologia enquanto “estrutura intersubjetiva do sentir” (BONAN, 2012, p. 91).



Estamos habituados a encontrar em Merleau-Ponty algumas figuras da encarnação que o acompanham ao longo de sua obra: a mão que toca e é tocada – já presente em Husserl – e o vidente-visto, o qual Manzi (2016) evoca novamente para explicar esse “milagre que é um órgão dos sentidos” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 271). Todavia, o terceiro ano do curso *A Natureza* coloca a sexualidade num patamar ontológico superior inclusive ao conferido às experiências do olhar e do tocar:

A relação dos aparelhos e da corporeidade total não é, portanto, uma relação de conteúdo com a forma – a visão, a sexualidade, a mão, são muito mais que conteúdos: [são] *Gestalten*, figuras do homem inteiro, partes totais. E “mais ou menos total”: nada impede que *a sexualidade seja coextensiva à vida ainda mais que a visão ou a mão*. (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 349) (itálico nosso)

Como vimos, desde a *Fenomenologia*, a sexualidade é uma das imagens à qual o filósofo recorre para fundamentar o seu projeto de reformulação ontológica. Lá, o desejo, o *eros* e a libido já aparecem vinculados à percepção. Ferraz (2006, p. 100-110) nos lembra que, nos anos anteriores, os cursos *A Instituição* e *A Passividade* (1954-1955) já haviam se dedicado a demonstrar a existência de determinadas estruturas existenciais que antecedem ou são independentes da atividade subjetiva. Eles o fizeram seja recorrendo a processos de sedimentação de sentidos (como o simbolismo primitivo dos animais e a instituição da história do conhecimento científico) – no caso da noção de instituição –, seja por meio do sono, do sonho, do inconsciente e da memória – no caso da noção de passividade.

Tanto uma quanto outra noção mostra que não há um sujeito cuja atividade cognitiva constitui, de modo controlado e intencional, o sentido do mundo, como postulavam as filosofias do sujeito. A presença de Freud no curso *A Passividade* é marcante. Mas ainda era necessário saber qual a relação destas duas categorias com o mundo enquanto solo nos quais elas atuam, notadamente pela atividade perceptiva oriunda do corpo. Esse avanço foi a empreitada realizada por Merleau-Ponty nos três anos



do curso *A Natureza*, que, ao se debruçar sobre o corpo estesiológico e o corpo libidinal, reconfigurará a percepção, dando lugar proeminente à experiência estesiológica.

O autor tem um interesse claramente ontológico ao retomar a noção de Natureza (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 266). Mas ele mesmo esclarece que não se trata de buscar em um Ser infinito – Deus – o segredo dos outros seres, mas na “articulação mútua dos seres”, nos quais o Ser aparece enquanto “modalização” ou “recorte”. Diz o filósofo: “Pela natureza em nós podemos conhecer a Natureza e, reciprocamente, é de nós que nos falam os seres vivos e o próprio espaço”. A Natureza, os outros seres, nós e o espaço: este é o cenário da engrenagem ontológica frequentemente presente em nossos objetos de pesquisa. Enquanto cenário, ou melhor, para usar o vocabulário cinematográfico, enquanto montagem interessa ao filósofo – e a nós, na sua esteira – “ver como tudo isso *se mantém junto*” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 267). Essa tarefa nos remete àquilo que o filósofo chamou de uma “filosofia do Ser vertical”, a qual atravessaremos pela noção de *Einfühlung* (Empatia), também retomada por ele no último esboço.

A estesiologia e a empatia⁶

Do fim do século XVIII até as duas primeiras décadas do século XX, a empatia havia sido construída no âmbito do pensamento estético e em função deste, concentrando-se inclusive nos efeitos psicológicos da relação estética no sujeito. Antes mesmo de Merleau-Ponty, já houve aqueles que consideravam o esquema corporal como o referencial a partir do qual a empatia se exerce com os objetos artísticos (VOUILLEUX, 2013, p. 296-297). Mesmo sendo a empatia um conceito bastante polissêmico, parece-nos que Merleau-Ponty situa-se na esteira da tradição que, associando-a ao esquema corporal, entende-a como uma espécie de “projeção motora e/ou afetiva em outros corpos

⁶ Agradeço as críticas e sugestões de Bernard Andrieu, Petrucia Nóbrega, Iraquitan Caminha e Emmanuel de Saint-Aubert acerca da discussão entre estas duas noções.



e objetos” (LIVET, 2013, p. 35). Não nos esqueçamos: para estudar a intercorporeidade, o autor recorre à noção de esquema corporal, fazendo uso dos estudos de Paul Schilder (SAINT-AUBERT, 2013, p. 117), já anteriormente explorados no curso *O Mundo Sensível e o Mundo da Expressão* (1953).

Nesse sentido, vale a pena fazer uma pequena remarca sobre a origem etimológica da palavra *pathos*. Normalmente associada ao sofrimento ou à paixão por causa da tradução latina *passio* e de sua associação ao Cristo (*Passio Christi*), essa palavra é melhor traduzida com um gesto, e não com um sinônimo. Quando apertamos a nossa mão com um dos dedos, aquela marca que fica é o *pathos*. Quando apertamos com as duas mãos uma bola de cera lisa, a marca que fica é o *pathos*. Trata-se, então, de uma dimensão de passividade, mas também de receptividade e da possibilidade dessa receptividade⁷. A própria atividade filosófica é associada ao *pathos*, por Sócrates, no diálogo com Teeteto:

[155c] *Teeteto* – Pelos deuses, Sócrates, causa-me grande admiração o que tudo isso possa ser, e só de considerá-lo, chego a ter vertigens.

[155 d] *Sócrates* – Estou vendo, meu amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente tua natureza, pois a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a Filosofia.

A nova configuração do conhecimento que Sócrates apresenta a Teeteto espantam-lhe e causa-lhe vertigem. Há algo que, de certo modo, lhe afeta o corpo, é *pathos*. Merleau-Ponty, ressignificando a célebre noção de redução fenomenológica, no prefácio da *Fenomenologia*, já se refere a ela como “admiração” diante do mundo (MERLEAU-PONTY, 2011a, p. 10), que nos mantém na tensão interminável entre familiaridade e distância em relação ao ele. É justamente nessa tensão que somos colocados por Almodóvar quando Julieta, após a morte de Xoan numa tempestade em alto-mar, entra em estado depressivo. Seu olhar é quase de um defunto, sem vida ou luz. Pouco a pouco,

⁷ Agradeço ao Prof. Orlando Luiz Araújo pelos esclarecimentos etimológicos sobre a compreensão grega de *pathos*.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



nas cenas que se seguem, o cineasta apresenta a perda de forças de Julieta e a total dependência que vai se criando em torno do único laço que lhe mantinha em vida: sua filha Antía, com o auxílio de sua companheira Béa.

Os espectadores somos conectados, pelo olhar e seu imbricamento na montagem do cineasta e na sensorialidade que ela desperta ao *pathos* de Julieta. Sofremos juntos. E do vermelho escarlata, passamos a um azul quase hospitalar, que nos mergulha com ela na banheira. Sem forças, inerte, nosso corpo é afetado, como o de Teeteto, pela vertigem de um conhecimento que é de outra ordem. O campo estesiológico criado por Almodóvar envolve-nos, fazendo-nos compreender que “certo azul do mar é tão azul que somente o sangue é mais vermelho” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 129), opondo o azul da cena da banheira ao vermelho do vestido da personagem.

Figuras 2 e 3: O *pathos* de Julieta. Fonte: (JULIETA, 2016)





A partir daí, Almodóvar elabora uma transição na película, visto que em breve Antía também partirá, exigindo de Julieta um outro modo de lidar com as suas perdas, com o que lhe falta. E nossa percepção continuará unida a essa lógica cinematográfica que nos faz ver “a ligação do sujeito com o mundo, do sujeito e dos outros, no lugar de *explicá-la*”, como afirmara Merleau-Ponty em conferência realizada no mesmo ano de sua tese. Aí ele se refere à tarefa da fenomenologia de se admirar dessa “inerência do eu ao mundo e do eu ao outro”, pois somos “consciência jogada no mundo, submetida ao olhar dos outros e aprendendo deles o que ela é” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 74) (itálico do autor). Em *A Natureza*, reconhece-se bem essa inscrição corporal do *pathos* pela noção de *Einfühlung*⁸. Já no primeiro esboço do curso, ele chama o circuito que o corpo estabelece com o mundo, graças ao esquema corporal, de empatia (1995, p. 271): “*Einfühlung* com o mundo, com as coisas, com os animais, com os outros corpos”. Logo em seguida, ele diz que a estesiologia é “o estudo desse milagre que é um órgão dos sentidos”.

Uma nota de fevereiro de 1959 em *O Visível e o Invisível* atesta esse deslocamento imersivo que acompanhou o filósofo ao longo dos quase quinze anos que separam a segunda tese do último curso. Comentando sobre a possibilidade de uma redução que vá além da “imanência transcendental”, refere-se ao espírito humano “como *Ineinander* das espontaneidades, fundado ele próprio sobre o *Ineinander* estesiológico e sobre a esfera da vida como esfera da *Einfühlung* e intercorporeidade” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 168). Não se trata mais de pensar a produção do sentido como as filosofias do sujeito tinham concebido até então, a saber, por uma consciência doadora de significado ao mundo, ou sob a fórmula psicológica clássica do estímulo-resposta.

⁸Savian Filho (2014, p. 33), comentando a noção de *Einfühlung* em Edith Stein, explica a sua origem etimológica: “trata-se da experiência ou do provar/sentir (*fühlen*) que faz penetrar na (*ein*) compreensão daquilo a que essa experiência remete, ou seja, a experiência (vivência) alheia”.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



A nossa instalação no sensível está aquém da distinção *Em si-Para si*, pois não somos nem subjetividade pura nem objetividade pura, nem pensamento puro nem coisa natural. Somos consciência encarnada que vive em inerência com o mundo e com os outros corpos. Este é o *milagre* da estesiologia. Merleau-Ponty busca esclarecer esse Ser que antecede a correlação subjetiva e que, na verdade, funda e torna possível qualquer relação. Este é o Ser primordial presente no curso em questão (CHAUÍ, 2010, p. 267-268; FERRAZ, 2006, p. 112), e é a partir deste Ser que devemos entender a atividade dos órgãos dos sentidos. Nesse contexto, entende-se a seguinte afirmação do filósofo:

Antes de experimentar, observe-se que o corpo, como esquema corporal, o corpo estesiológico, a carne, já nos deram a *Einfühlung* do corpo com o ser percebido e com os outros corpos. Quer dizer que o corpo como poder de *Einfühlung* já é desejo, *libido*, projeção-introjeção. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 340) (itálico do autor)

O próprio Merleau-Ponty se explica logo em seguida: “a estrutura estesiológica do corpo humano é, portanto, uma estrutura libidinal, a percepção um modo de desejo, *uma relação de ser e não de conhecimento*” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 272) (itálico nosso). Antes mesmo de distinguir um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido, há um tipo de relação possível graças ao corpo, uma relação de ser – isto é, ontológica. E aí nós notamos um deslocamento central na definição de percepção: não é mais questão, nesse momento, superar a definição de percepção como resposta a estímulos exteriores, trabalho já concretizado com as duas teses, ao mostrar que a percepção não poderia ser compreendida nem como representação nem como consequência de um deslocamento espacial do corpo, isto é, nem como mero movimento.

Para abordar as lacunas de seu trabalho, Merleau-Ponty aborda a percepção enquanto uma relação ontológica que se materializa pela empatia nascida e provocada pelo esquema corporal. Ao nos instalar aquém da experiência, aquém da distinção do *Em si-Para si*, esboça-se uma outra configuração ontológica para o sujeito. E como se nota



pelas citações, no oitavo esboço do curso ele enriquece essa nova ontologia de figuras eminentemente eróticas, nascidas na psicanálise, já presentes de modo mais tímido na *Fenomenologia*. Fica claro que esse poder da empatia desencadeia um movimento de vinculação aos outros e ao mundo, do qual não se pode mais fugir. É o que experimentamos ao atarmos-nos à Julieta.

No segundo esboço, o filósofo afirma: “a estesiologia: milagre dessa disposição do corpo que é para a percepção muito mais que ocasião ou mesmo *meio*.” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 280). É o corpo inteiro que percebe, à medida que está imerso no visível do mundo e pode compreendê-lo porque este também é sensível, é o “sentido do exterior” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 280). A *Einfühlung* aparece nesse contexto como a possibilidade de ligação das coisas e dos outros ao meu corpo, a fim de que ele feche o seu circuito, a circularidade que ela desencadeia ao aprofundar as camadas do ser selvagem. Entende-se, assim, a estreita ligação entre empatia e estesiologia, a tal ponto que ainda nas notas de fevereiro de 1959, fala-se de uma *Einfühlung estesiológica* (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 172-173). Em *A Natureza*, é a partir dessa compreensão da empatia que o filósofo introduz o tema do corpo libidinal e da intercorporeidade, retomando as contribuições de Freud:

Projeção-introjeção, relação de *Ineinander*, que desvela uma dimensão libidinal do esquema corporal. Freud é, então, uma contribuição essencial nesse aspecto do E.C. [esquema corporal]: recuperar tudo que ele disse sobre essa endopercepção dos outros (e dos animais) – O “Prazer” aberto à “realidade” – O Prazer é aberto como o sentir é aberto sobre as coisas. (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 281).

Sobre esta última frase, a nota de rodapé do filósofo acrescenta: *Eros, Desejo*. O aporte com as categorias próprias da psicanálise aumenta ainda mais o afastamento de Merleau-Ponty das filosofias do sujeito, uma vez que, ao vislumbrar a percepção a partir de uma relação de desejo, há sempre um Outro que convoca o sujeito desejante. E se há



desejo, é porque o ser humano se caracteriza pela inquietude, insatisfação, falta, lacuna, que a dimensão libidinal do corpo fenomenal visará preencher (BONAN, 2012, p. 93) ao entrar em relação “com o exterior e os outros seres vivos” numa “intercorporeidade não mais somente retrospectiva, mas na simultaneidade” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 344).

Não é que essa relação intersubjetiva já não existisse antes em Merleau-Ponty e mesmo em Husserl, para quem “o que eu percebo, inicialmente, é uma outra ‘sensibilidade’ (*Empfindbarkeit*)⁹, e, somente a partir daí, um outro homem e um outro pensamento” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 274-275). A estesiologia já se apresentava em germes, então, no fundador da fenomenologia. A diferença é que agora, ao lançar mão de noções psicanalíticas, surge a busca por uma “ontogenética do sentir comum” (BONAN, 2012, p. 93), radicalizando as intuições husserlianas e elaborando uma “teoria da carne” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 271). A abertura ao sentir comum – ao “isso que se mantém junto” – encontra na empatia uma das experiências usadas para elucidar a atividade do corpo estesiológico, afirmando, assim, a importância da intersubjetividade e da intercorporeidade. Empatia esta, lembremos, que já é desejo, assim como “apercepção [é]um modo de desejo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 272), conforme afirmara no primeiro esboço.

O que já estava desenhado na *Fenomenologia* através do aporte com os estudos clínicos, agora aparece mais estreitamente associado às outras noções amadurecidas ao longo da década seguinte. É somente com *O Mundo Sensível e o Mundo da Percepção* que tal abordagem ganhará importância, provavelmente a partir da leitura de Schilder sobre o desejo como animador do esquema corporal (SAINT AUBERT, 2013, p. 121).

⁹ “Capaz de sensação”. Esta expressão aparece tanto no trecho de *O filósofo e sua sombra*, quando Merleau-Ponty retoma *Ideias II*, de Husserl, quanto no primeiro esboço de *A Natureza*.



Tal perspectiva está diretamente ligada ao aspecto intercorporal do esquema corporal: há uma relação intrínseca com os outros que é uma “acentuação afetiva do esquema corporal” (MERLEAU-PONTY, 2011b, p. 159) determinante para a compreensão da própria corporeidade. É a isso que Merleau-Ponty alude no trecho retomado por Saint Aubert, que abaixo reproduzimos em partes:

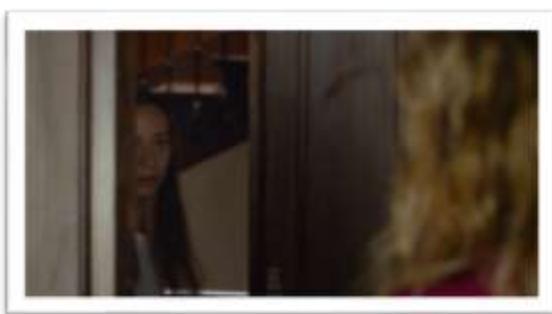
Estrutura libidinal do esquema corporal. E, a partir daí, abertura a uma estrutura *social* do esquema corporal (...). Isto supõe o corpo como suporte de significações intercorporais que se apossam dele, mas tomam seu modo de existência em retorno e não podem ser compreendidas senão nesta ordem de existência. (MERLEAU-PONTY, 2011b, p. 159-160) (itálico do autor)

Percepção e desejo operam de modo análogo – o que, por sua vez, significa, nas palavras dele por nós já citadas, que “a estrutura estesiológica do corpo humano é, portanto, uma estrutura libidinal” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 272). Isso quer dizer que, se quisermos entender a percepção, podemos nos embrenhar no desejo, pois “o desejo apresenta o mesmo problema que a percepção” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 272) – afirmação que aparecerá já no primeiro esboço, e que reaparecerá no oitavo, quando da tentativa de esclarecer o *Eros* como lógica da vida encarnada. Agora, Merleau-Ponty o aproxima do funcionamento do inconsciente para Freud, esse “sentir mesmo enquanto não é pensamento de sentir (possessão), mas despossessão, *ek-stase*” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 351). É por isso que Saint Aubert (2013, p. 124) afirma que “o tratamento merleau-pontiano da percepção já constitui uma entrada na questão do desejo”. Ora, essa analogia entre a percepção e o desejo encaixa-se no método indireto já previamente adotado por Merleau-Ponty para abordar questões ontológicas. Ele fez isso com a literatura, com a pintura, mais timidamente com o cinema, mas não teve tempo de desenvolvê-lo suficientemente com o desejo, como parece ser o caminho indicado pelos últimos esboços aqui estudados.



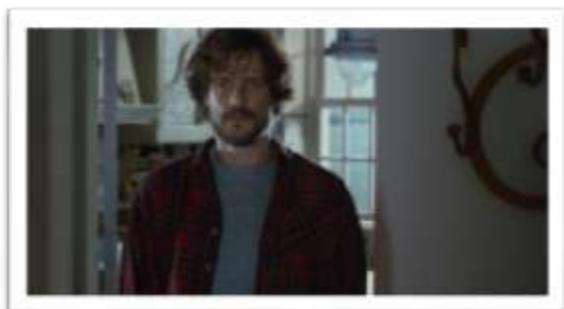
Barbaras (2011), retomando um dos pressupostos fundamentais da psicanálise, salienta que o ser humano se caracteriza por uma insatisfação que não pode ser superada – posto que desejar não é satisfazer necessidades que visam à sobrevivência, mas realizar a própria essência, realização essa que será sempre adiada, já que a posse dos objetos que eu desejo traz como consequência mais desejo. Eu me insatisfaço ao satisfazer-me. O desejo existe, portanto, sob a forma da ausência, da falta, e é justamente essa característica do sujeito de desejo que Almodóvar explora cirurgicamente em *Julieta*. Alguns anos após a morte de Xoan, Antía decide partir para um retiro de três meses nos Pirineus. Num diálogo seco, e sem emoção, pede que a sua mãe não faça contato com ela nesse período. Mais uma vez, Julieta se encontra em face de uma perda iminente. Quando Antía fecha a porta, o cineasta põe em tela as duas perdas anteriores pelas quais a protagonista passou: o misterioso homem do trem e a do seu marido. A sua jovem filha não retorna após o retiro, mas desaparece da sua vida. O mesmo azul da cena da banheira repete-se na parede da sala. A intensidade da perda é tão azul quanto o azul do mar que levou Xoan. A nossa percepção, que como afirma Merleau-Ponty, é um modo de desejo, imerge nas dinâmicas faltantes do desejo de Julieta.

Figuras 5 a 8: Abandono. Fonte: (JULIETA, 2016)



Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



Desejar se confunde com nossa própria existência e, por isso, Barbaras assume como premissa que “o desejo é a forma primitiva e fundadora da intencionalidade”, pois ele determina a maneira como nos relacionamos com a exterioridade. Essa ideia já se expressava na *Fenomenologia* com a noção de “intencionalidade corporal”, que apresentamos anteriormente. A relação com o mundo, na ordem do desejo, opera bem além da dimensão da representação, constituindo-se como uma relação de ser. Os outros corpos e as coisas do mundo nos são dados na ordem do desejo. A percepção erótica se dá no mundo, e não na consciência (BARBARAS, 2011, p. 159). Na dinâmica da vida humana, a sexualidade emerge como o campo por meio do qual podemos melhor nos embrenhar nas dinâmicas do desejo, uma vez que, como dirá Merleau-Ponty já nos anos sessenta, ao prefaciá-lo *A obra e o espírito de Freud e sua importância no mundo moderno*, de A. Hesnard, a sexualidade é “ pilar ou nervura das relações humanas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 278).

Almodóvar é mestre em mostrar-nos isso, pois o seu cinema celebra o Ser selvagem, o Ser bruto do qual a sexualidade é experiência privilegiada. Ele faz vibrar o corpo estesiológico, “que não busca mais ultrapassar noções, conceitos dualistas, mas realizar a experiência do ser pela arte” (NÓBREGA, 2015, p. 89). E do mesmo modo que o filósofo busca nos gestos e no corpo do pintor um modo novo de pensar, em Almodóvar encontramos uma educação do olhar que nos insere na lógica erótica buscada e já



praticada por Merleau-Ponty. E isto não porque o enredo de seus longas é costumeiramente ligado ao tema da sexualidade, mas porque o seu modo mesmo de conduzir o espectador, de montar e de inseri-lo na trama faz-nos experimentar a percepção como modo de desejo. Merleau-Ponty em *O Cinema e a Nova Psicologia* afirma que o sujeito é cinematográfico e que o filme é um objeto a se perceber, e não a se pensar (MERLEAU-PONTY, 1996). Se ao filme dirigimos uma inteligência que não é a do conhecimento cartesiano, mas o da percepção é, por conseguinte, o desejo que nele está implicado.

Considerações finais

O cenário por nós desenhado revela o esforço merleau-pontiano de, ao mostrar a inerência do corpo ao mundo pela sexualidade e pelo desejo, criar um outro tipo de inteligibilidade. Concordamos com Bonan (2012) ao afirmar que uma das suas maiores contribuições à filosofia foi a reforma de categorias filosóficas clássicas, e dentre estas renovações a estesiologia, bem como outras noções que povoam o último curso, são sinais do *Ineinander* do corpo ao mundo. Esse imbricamento denuncia que a tentativa das epistemologias clássicas de desemaranhar, separar, recortar e repartir o Ser, na tentativa de esgotá-lo, torna-o, na verdade, ou ininteligível ou empobrecido. Essa outra inteligência passa pela consideração da experiência do corpo estesiológico, da “estesiologia como conhecimento do corpo e de suas sensações” (NÓBREGA, 2015, p. 101), que nos abre o acesso ao Ser Bruto (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 240), ontologicamente primeiro, que antecede a divisão sujeito-objeto (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 189). É por isso que Merleau-Ponty afirma, ainda no primeiro esboço do curso, que não se trata de fazer uma “teoria do conhecimento” nos moldes tradicionais. Concebida deste modo, a Teoria do Conhecimento já trabalha sobre uma concepção de Ser pré-estabelecida, a saber, a da ciência. Além disso, esta se dedica a exaurir todo o sentido deste Ser.



Se a percepção já é um modo de desejo, parece-nos ser necessário recuperar, num nível epistemológico, o caráter erótico do conhecimento. Aprofundar-se na estesiologia parece-nos essencial nesse contexto, posto que a experiência do corpo estesiológico, situando-nos “na sutura do cognitivo e do afetivo, nos fundamentos sensório-motores de nossa abertura ao mundo” (SAINT AUBERT, 2013, p. 124), esboça essa abertura da fenomenologia para uma radicalidade fundada nas sensações, abrindo o campo das linguagens indiretas de acesso ao Ser. E ela o abre porque o habita (NÓBREGA, 2015, p. 90), provoca uma fissura a partir de dentro, da dobra, do enigma.

O cinema, como vimos, é linguagem propícia para experiência do corpo estesiológico, pois nele encontramos as dinâmicas do desejo de maneira privilegiada. Merleau-Ponty sabia disso, e por isso, no curso *A Ontologia Cartesiana e a Ontologia Hoje*, colocou como terceira etapa do curso “Nas artes. Cinema ontologia do cinema [sic] – Ex. A questão do movimento no cinema” (MERLEAU-PONTY, 1996a, p. 391). Afinal, tanto a visão quanto movimento são aberturas para o outro, numa posse que nunca é absoluta. Como o desejo, que se insatisfaz ao se realizar.

Se quisermos nomear de fenomenologia o pensamento final de Merleau-Ponty, seria, como afirma Bonan (2012) uma fenomenologia estesiológica – uma vez que ele não nega que o ser possa se fenomenalizar, mas não o reduz a essa camada que se fenomenaliza. Há coisas que se doam pela ausência (como o afastamento do polegar do feto dos outros dedos da mão, cujo uso efetivo só acontecerá bem depois do nascimento) (FERRAZ, 2006), e essa doação pela ausência, nós vimos, faz parte tanto das dinâmicas do desejo, quanto dos meios pelos quais a montagem opera a empatia no cinema. Assim, a percepção não é negada, mas se torna também percepção possível. O sensível – e não mais os poderes da percepção ou o juízo do gosto – se torna uma espécie de princípio hermenêutico para a compreensão do ser, sensível este que opera numa lógica erótica.



Não podemos esquecer que Merleau-Ponty, com a estesiologia, desloca a questão da universalidade da experiência estética, sua partilha ou a intencionalidade para uma teoria do sentir que inverte a lógica: não mais somente a obra de arte como portadora de valores estéticos que devo descobrir graças aos poderes da consciência, mas o mundo como solo da estesia, através da empatia. Assim, toda experiência, individual ou coletiva, pode ser lida pelo viés estesiológico (BONAN, 2012, p. 97). É essa transformação da relação com o real que estava presente em Cézanne, em Baudelaire, no cinema e na literatura, em que Merleau-Ponty chama de “ontologia moderna”, no curso *A ontologia cartesiana e a ontologia hoje*.

Também é ela que está presente no cinema almodovariano, que permite ao nosso olhar apalpar a carne do mundo, feita do mesmo estofado da do nosso corpo, numa inerência concomitantemente em ato e faltante. Do fundo da caixa de Julieta, saem não somente os objetos, mas a vida mesma da percepção e do desejo, que Almodóvar nos faz apalpar ao pôr Xoan na mesma postura da figura mitológica do início do filme. Agora, Julieta está sobre a cama depois de uma noite de amor com aquele que, nesta cena, a mira. Mas, a janela está aberta: lá está o abandono iminente, a profundidade, a despossessão e profusão de sentidos do mar furioso. A percepção e o desejo estão em êxtase. A posse acontece, mas nunca é completa – lembra-nos o mar, o *pontus* aberto pela janela do olhar.

Figura 9: Êxtase. Fonte: (JULIETA, 2016)





Referências

ANDRIEU, Bernard; NÓBREGA, Terezinha Petrucia. Merleau-Ponty e o inconsciente corporal. In: CAMINHA, I; ABATH, A.. (Org.). **Merleau-Ponty e a psicologia**. São Paulo: Liber Ars, 2017.

AYOUCHE, Thamy. **Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse: la consonance imparfaite**. Paris: Le Bord de l'Eau, 2012.

BARBARAS, Renaud. Percepção e movimento: o desejo como condição de possibilidade da experiência. In: _____. **Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida**. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

BONAN, Ronald. Prise, reprise et surprise. Éléments pour une approche esthésiologique de l'expérience esthétique. In : ALLOA, Emmanuel ; JDEY, Adnen. **Du sensible à l'œuvre : esthétiques de Merleau-Ponty**. Bruxelles: La Lettre Volée, 2012.

CAMINHA, Iraquitã de Oliveira. **O distante-próximo e o próximo-distante: corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty**. João Pessoa: Editora UFPB, 2010.

CHAUÍ, Marilena. Merleau-Ponty: o que as artes ensinam à Filosofia. In: HADDOCK-LOBO, Rafael. **Os filósofos e a arte**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

FERRAZ, Marcus Sacrini A. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Campinas: Papyrus, 2009.

JULIETA. Direção: Pedro Almodóvar. El Desejo, 2016. 1 DVD (96 min.), color. Título original: Julieta.

LE BAUT, Hervé. **Merleau-Ponty, Freud et les psychanalystes**. Paris: L'Harmattan, 2014.

LIVET, Pierre. La distance dans l'empathie, dans l'expérience esthétique. In : GEFEN, Alexandre ; VOUILLOUX, Bernard. **Empathie et esthétique**. Paris : Hermann, 2013.

MANZI, Ronaldo. O corpo estesiológico: uma indivisão entre o dentro e o fora na filosofia de Merleau-Ponty. In: CAMINHA, Iraquitã de Oliveira; NÓBREGA, Terezinha Petrucia (Org.). **Compêndio Merleau-Ponty**. São Paulo: Libers Ars, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Natureza: curso do Collège de France**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2011 a.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



_____. **La Nature:** notes du cours au Collège de France *suivi des* *Resumés de Cours* Correspondants de Maurice Merleau-Ponty. Paris: Gallimard, 1995.

_____. La psychanalyse. In: _____. **Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959.** Lagrasse: Éditions Verdier, 2016.

_____. Le cinéma et la nouvelle psychologie. In : _____. **Sens et non-sens.** Paris : Gallimard, 1996.

_____. **Le monde sensible et le monde de l'expression:** notes de Cours au Collège de France, 1953. Genève: MetisPresses, 2011b.

_____. Le philosophe et son ombre. In: _____. **Signes.** Paris : Gallimard, 1960.

_____. Nature et logos: le corps humain (Résumé du cours de 1959-1969, cours du jeudi). In: _____. **La Nature:** notes du cours au Collège de France *suivi des* *Resumés de Cours* Correspondants de Maurice Merleau-Ponty. Paris: Gallimard, 1968.

_____. L'oeuvre et l'esprit de Freud. In: _____. **Parcours deux:** 1951-1961. Lagrasse : Verdier, 2014.

_____. Sur l'érotisme. In: _____. **Signes.** Paris: Gallimard, 1960.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia. **Sentir a dança ou quando o corpo se põe a dançar.** Natal: Editora do IFRN, 2015.

_____. Corpo e natureza em Merleau-Ponty, **Movimento** (UFRGS. Impresso), v. 20, p. 1175-1196, 2014.

PLATÃO. Teeteto. In: _____. **Diálogos.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2001.

RAMOS, Silvana de Souza. **A Prosa de Dora:** uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty. São Paulo: Edusp, 2013.

SAINT AUBERT, Emmanuel. **Être et chair.** Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair. Paris: Vrin, 2013.

SAVIAN FILHO, Juvenal. A empatia segundo Edith Stein: pode-se empatizar a "vivência" de alguém que está dormindo? In: _____ (org.). **Empatia, Edmund Husserl e Edith Stein:** Apresentações didáticas. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SÉGLARD, Dominique. Prefácio. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Natureza:** curso do Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Revista Cocar

Programa de Pós-Graduação em Educação
da Universidade do Estado do Pará



SILVA, Claudinei Aparecido. **A carnalidade da reflexão:** ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

VOUILLOUX, Bernard. *Einfühlung* et *mimèsis*. In : GEFEN, Alexandre ; _____. **Empathie et esthétique.** Paris: Hermann, 2013.

Dados sobre o autor:

Avelino Aldo de Lima Neto

Doutor em Educação pela Université Paul Valéry – Montpellier III e pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do RN. Programa de Pós-Graduação em Educação/UFRN. Pesquisador do Grupo de Pesquisa Estesia – Corpo, Fenomenologia e Movimento. E-mail: Avelino.lima@ifrn.edu.br

Recebido em: 10/08/2017

Aceito para publicação em: 30/08/2017