

CORPO, EDUCAÇÃO E PEDAGOGIA EM MERLEAU-PONTY

*Body, Education and Pedagogy in Merleau-Ponty*Romana Valente Pinho¹

RESUMO

Corpo, Educação e Pedagogia em Merleau-Ponty é um estudo que visa compreender a relevância do pensamento educativo e pedagógico de Merleau-Ponty para a sua fenomenologia. Ainda que o Corpo seja uma categoria fenomenológica, ele é, simultaneamente, um elemento principal para compreender como se educa. Desta forma, a teoria da *Gestalt* constitui-se num fundamento para se compreender o *mundo da criança* (que difere da *natureza da criança*). A análise da teoria da educação e da metodologia pedagógica de Merleau-Ponty revela os princípios filosóficos, fenomenológicos e ontológicos que atravessam toda a obra do filósofo francês.

Palavras-Chave: Merleau-Ponty; Corpo; Educação; Pedagogia.

ABSTRACT

Body, Education and Pedagogy in Merleau-Ponty is a study focused on understanding the relevance of Merleau-Ponty's educational and pedagogical thought for his phenomenology. Even if the Body is a phenomenological category, it is, at the same time, a main element to understand how to educate. Therefore, the *Gestalt* theory is a foundation to realize the *child's world* (is other than *child's nature*). The analysis of Merleau-Ponty's theory of education and pedagogical methodology reveals the philosophical, phenomenological and ontological principles that traverse all the work of the French philosopher.

Keywords: Merleau-Ponty; Body; Education; Pedagogy.

O tema do Corpo abarca praticamente toda a obra de Merleau-Ponty. Desde *A Estrutura do Comportamento* (1942) até *O Visível e o Invisível* (1961), ele marca uma presença incontestável, contudo, tal presença vai-se revelando em nuances várias e diferenças explícitas, essencialmente de um ponto de vista conceptual, ao longo da sua obra. O *corpo-próprio* (*corps propre*)² e o *corpo-sujeito* (*corps-sujet*)³, dos primeiros escritos, sobretudo d' *A Estrutura do Comportamento* e da *Fenomenologia da Percepção*, vão-se paulatinamente transformando num *corpo-carne* (*chair*), numa carne absoluta e intensa,

¹ Doutora em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em Portugal. Professora de Filosofia da Educação na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: romavalente@hotmail.com

² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception* [1945]. Paris: Gallimard, 2010, p. 119: "Or la permanence du corps propre est d'un tout autre genre: il n'est pas à la limite d'une exploration indéfinie, il se refuse à l'exploration et se présente toujours à moi sous le même angle. Sa permanence n'est pas une permanence dans le monde mais une permanence de mon côté. Dire qu'il est toujours près de moi, toujours là pour moi, c'est dire que jamais il n'est vraiment devant moi, que je ne peux pas le déployer sous mon regard, qu'il demeure en marge de toutes mes perceptions, qu'il est *avec moi*".

³ Ibidem, p. 249: "(...) le corps est un moi naturel et comme le sujet de la perception".

que acabará por se configurar numa “noção última, que não é união ou composição de duas substâncias, mas pensável por ela-mesma”⁴, isto é, num verdadeiro *elemento* do Ser⁵, num verdadeiro protótipo do Ser⁶.

Se Merleau-Ponty nunca concebeu o corpo enquanto mera extensão (reparemos que já n’*A Estrutura do Comportamento*, ele afirma que “o próprio corpo não é apreendido como uma massa material e inerte ou como um instrumento exterior, mas como um invólucro vivo de nossas ações, seu princípio não tem necessidade de ser uma força quase-física”⁷), a verdade é que, com o decorrer do aprofundamento da sua própria filosofia, tal tema deixa de evidenciar a influência da fenomenologia husserliana e da psicologia convencional (já que a *Gestalt*⁸ torna-se cada vez mais presente no seu pensamento) e passa a ser entendido essencialmente de um ponto de vista ontológico. Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty é indubitável quando define o corpo enquanto profundidade (“être des profondeurs”⁹) e enquanto sensível sentiente (“sentant sensible”¹⁰).

De todo modo, logo nas primeiras obras, Merleau-Ponty afasta-se dos pensamentos clássico e moderno no que diz respeito ao tratamento concedido à temática do corpo. Na sua visão, e criticando sobretudo a perspectiva cartesiana, não faz sentido separar a alma do corpo e o corpo da alma. Ao invés, é necessário denunciar os postulados que essas filosofias preconizavam e, por outro lado, mostrar que não estamos a lidar com ordens distintas mas antes com diferentes dimensões da mesma ordem: “É nessa direção que as análises precedentes nos engajam? Elas conduzem ao menos à atitude transcendental, isto é, a uma filosofia que trata toda a realidade concebível como um objeto da consciência. Pareceu-nos que matéria, vida, espírito, não podiam ser concebidos como três ordens de realidades ou três espécies de seres, mas como três planos de significação ou três formas de unidade”¹¹. Não significa isso, contudo, que não exista diferença (quer de um ponto de vista fenomênico quer de um ponto de vista ontológico) entre alma e corpo, entre espírito e matéria, entre sujeito e objeto. Naturalmente que existe diferença entre tais diádes, afinal, manifestam-se autonomamente e são coisas diversas, porém, não há uma separação radical entre elas, são pares¹² e não propriamente opostos, e habitam o mesmo campo e a mesma unidade. Isto é, “o corpo não é um mecanismo fechado sobre si, sobre o qual a alma pudesse agir de fora. O corpo se define apenas pelo seu funcionamento que pode fornecer todos os graus de integração. Dizer que a alma age sobre ele, é supor

⁴ Idem. *Le Visible et l’invisible*. Texte établi par Claude Lefort. Paris: Gallimard, 2009, p. 183: “Si nous pouvons montrer que la chair est une notion dernière, qu’elle n’est pas union ou composé de deux substances, mais pensable par elle-même, (...)”.

⁵ Ibidem, p. 182: “La chair est en ce sens un «élément» de l’Être”.

⁶ Ibidem, p. 177: “(...) est un prototype de l’Être”.

⁷ Idem. *A Estrutura do Comportamento*. Trad. José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975, p. 222.

⁸ Idem, *Phénoménologie de la Perception*, p. 129: “On s’achemine donc vers une seconde définition du schéma corporel: il ne sera plus le simple résultat des associations établies au cours de l’expérience, mais une prise de conscience globale de ma posture dans le monde intersensoriel, une «forme» au sens de la Gestaltpsychologie”.

⁹ Idem, *Le Visible et l’invisible*, p. 177.

¹⁰ Ibidem, p. 177.

¹¹ Idem, *A Estrutura do Comportamento*, p. 234.

¹² Idem, *Phénoménologie de la Perception*, p. 156: “(...) le corps e la conscience ne se limitent pas l’un l’autre, ils ne peuvent être que parallèles”.

erroneamente uma noção unívoca do corpo e a ela acrescentar uma segunda força que dá conta da significação espiritual de certas condutas. Seria mais correto dizer, nesse caso, que o funcionamento corporal está integrado a um nível superior ao da vida e que o corpo verdadeiramente tornou-se corpo humano. Inversamente, dir-se-á que o corpo agiu sobre a alma, se o comportamento se deixa compreender sem mais nos termos da dialética vital ou pelos mecanismos psicológicos conhecidos¹³.

É a partir desta noção de corpo, na qual se prevê, da parte deste, uma autonomia relativamente à alma e, ao mesmo tempo, uma congregação entre ambos, que Merleau-Ponty concebe a ideia de sujeito. Em seu entender, o sujeito “vive num universo de experiência, em um meio neutro face às distinções substanciais entre o organismo, o pensamento e a extensão, em um comércio direto com os seres, as coisas e seu próprio corpo. O eu, como centro de onde irradiam suas intenções, o corpo que as carrega, os seres e as coisas às quais elas se dirigem não são confundidos: são apenas três setores de um campo único¹⁴. No fundo, o que o filósofo francês objetiva mostrar, pelo menos na obra *A Estrutura do Comportamento* (já que na *Fenomenologia da Percepção*, como discutiremos mais adiante, a noção de sujeito está intimamente ligada ao conceito de corpo), é que o sujeito não se forma apenas a partir dos dados que a consciência fornece, ou até que é essa própria consciência em si, mas que ele se constrói na interação entre o pensamento, a extensão, o corpo e os outros seres. Ora, essa interpretação de um sujeito que já não é apenas o resultado de um trabalho da consciência, implica, segundo Merleau-Ponty, uma nova atenção para o papel da percepção, ou seja, “a percepção não pode ser mais uma tomada de posse das coisas que encontra em seu próprio lugar; é preciso que seja um acontecimento interior ao corpo e que resulte de sua ação sobre ele. O mundo se desdobra: haverá o mundo real tal qual está fora do meu corpo e o mundo tal qual é para mim, numericamente distinto do primeiro; será necessário separar a causa exterior da percepção e o objeto interior que ele contempla¹⁵.”

Este novo conceito de percepção, radicalmente tratado por Merleau-Ponty na sua obra de 1945 (*Fenomenologia da Percepção*) mas explorado também em outros escritos, é não só a base da sua filosofia estesiológica como da sua noção de corpo. Isso implica, por um lado, e de um ponto de vista geral, estabelecer que “todo o saber se instala nos horizontes abertos pela percepção¹⁶ e, por outro, e de um ponto de vista particular, compreender que a percepção é a faculdade (de natureza primordial) que leva ao alargamento da razão, tornando-se ela naquilo “que em nós e nos outros precede e excede a razão¹⁷.”

A noção de corpo-sujeito começa desde logo a ser deslindada na primeira obra de Merleau-Ponty (*A Estrutura do Comportamento*, 1942). Ao mesmo tempo que critica a postura que a filosofia ocidental assumiu relativamente à questão do corpo (e, sobretudo,

¹³ Idem, *A Estrutura do Comportamento*, p. 235.

¹⁴ Ibidem, pp. 222-223.

¹⁵ Ibidem, p. 223.

¹⁶ Idem, *Phénoménologie de la Perception*, p. 251: “Tout le savoir s’installe dans les horizons ouverts par la perception”.

¹⁷ Idem. *Signes* [1960]. “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”. Paris: Gallimard, 2008, p. 198: “La tâche est donc d’élargir notre raison, pour la rendre capable de comprendre ce qui est nous et dans les autres précède la raison”.

ao dualismo alma / corpo por ela imposto), o filósofo francês apresenta já um corpo que não é entendido nem como matéria, nem como objeto, nem sequer como intermediário que liga as *coisas* à *consciência* que supostamente as conhece, mas antes como *portador de uma dialética*¹⁸. Contudo, não é n' *A Estrutura do Comportamento* que tal *dialética* é aprofundada. É essencialmente na *Fenomenologia da Percepção* e em *O Visível e o Invisível* que ela é desconstruída e trazida à luz (ou à *Visibilidade*, se quisermos usar uma expressão mais consentânea com a filosofia do autor).

Para que o corpo deixe definitivamente de ser entendido como mero objeto¹⁹ e passe a ser considerado enquanto *sujeito de uma dialética*, é necessário ter-se em conta três aspectos fundamentais: 1) inversão da espacialidade do corpo-próprio; 2) concepção do corpo como veículo do ser no mundo; 3) reajustamento entre os conceitos de corpo e consciência.

No que diz respeito ao primeiro aspecto, está Merleau-Ponty convicto de que é preciso inverter o entendimento acerca não só da extensão em que o corpo próprio se constitui mas também do espaço que ele ocupa. Desse modo, há que deixar evidente que o corpo não é um conjunto de partes que estão desdobradas umas ao lado das outras, mas que a sua espacialidade consiste no envolvimento (*enveloppement*)²⁰ (a que o autor dará o nome de *entrelaçamento* (*entrelacs*), de *quiasma* (*chiasme*), em *O Visível e o Invisível*) de tudo quanto o forma. Portanto, a “sua espacialidade não é, como a dos outros objetos exteriores ou a das «sensações espaciais», uma *espacialidade de posição*, mas uma *espacialidade de situação*”²¹. Ou seja, não se trata de um corpo que *está*, mas de um corpo que *habita* (que está inserido num contexto e diante de suas tarefas), e que, por esse motivo, é como que um saber absoluto (*savoir absolu*)²². Ora, esse habitar faz do corpo próprio, no que à espacialidade diz respeito, um espécie de terceiro termo (*troisième terme*)²³, já que engloba o horizonte e extrapola os pontos e as figuras: “Portanto, deve-se

¹⁸ Idem, *A Estrutura do Comportamento*, pp. 236-237: “Trazido à condição de objeto de consciência, o corpo não teria mais condições de ser pensado como um intermediário entre ‘as coisas’ e a consciência que as conhece e, uma vez que a consciência, saída da obscuridade do instinto, não exprime mais as propriedades vitais dos objetos, mas suas propriedades verdadeiras, o paralelismo é aqui entre a consciência e o mundo verdadeiro que ela conhece diretamente. Todos os problemas parecem suprimidos: as relações entre a alma e o corpo, obscuras quando por abstração se trata o corpo como um fragmento de matéria, esclarecem-se quando se vê nele o portador de uma dialética”.

¹⁹ Idem, *Phénoménologie de la Perception*, p. 121: “En tant qu’il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché. Ce qui l’empêche d’être jamais un objet, d’être jamais «complètement constitué», c’est qu’il est ce par quoi il ya des objets. Il n’est ni tangible ni visible dans la mesure où il est ce qui voit et ce qui touche. Le corps n’est donc pas l’un quelconque des objets extérieurs, qui offrirait seulement cette particularité d’être toujours là. S’il est permanent, c’est une permanence absolue qui sert de fond à la permanence relative des objets à éclipse, des véritables objets” (“Embora veja ou toque o mundo, meu corpo não pode no entanto ser visto nem tocado. O que o impede jamais de ser um objeto, de estar jamais «completamente constituído», é o fato de ele ser aquilo por que existem objetos. Ele não é nem tangível nem visível na medida em que ele é aquilo que vê e aquilo que toca. Portanto, o corpo não é qualquer um dos objetos exteriores, que apenas apresentaria esta particularidade de estar sempre aqui. Se ele é permanente, trata-se de uma permanência absoluta que serve de fundo à permanência relativa dos objetos que podem entrar em eclipse, dos verdadeiros objetos”).

²⁰ Ibidem, p. 127: “Le contour de mon corps est une frontière que les relations d’espace ordinaires ne franchissent pas. C’est que ses parties se rapportent les unes aux autres d’une manière originale: elles ne sont pas déployées les unes à côté des autres, mais enveloppées les unes dans les autres”.

²¹ Ibidem, p. 129: “Et en effet sa spatialité n’est pas comme celle des objets extérieurs ou comme celle des «sensations spatiales» une *spatialité de position*, mais une *spatialité de situation*”.

²² Vê. Ibidem, p. 130.

²³ Vê. Ibidem, p. 130.

recusar como abstrata qualquer análise do espaço corporal que só leve em conta figuras e pontos, já que as figuras e os pontos não podem nem ser concebidos nem ser sem horizontes”²⁴.

Relativamente ao segundo aspecto, e partindo do pressuposto que o corpo não *está* no mundo mas *habita* o mundo, é necessário descortinar, então, o sentido do corpo enquanto veículo do ser no mundo²⁵. Não nos parece que Merleau-Ponty tenha apenas a intenção de apontar que é através do mundo que temos consciência do corpo, até porque o corpo é também ele mesmo o *pivot*²⁶ do mundo (tudo gira à sua volta), mas visa, acima de tudo, defender que “o corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema”²⁷. Nessa demanda, o corpo não só consegue penetrar o âmago das coisas, como igualmente fazer-se (construir-se) mundo (e fazendo as coisas carne²⁸, como acrescentará em *O Visível e o Invisível*). De todo modo, cremos que existe um problema radical nessa interação, desde logo porque *tudo* [mundo e corpo próprio] *reside ali*²⁹. Problema que se constitui, simultaneamente, numa incomensurabilidade absoluta. Afinal, tanto o corpo próprio como o mundo fazem parte de um drama (*drame*)³⁰ que é preciso ser vivido (*vivre*)³¹, transpassado / atravessado (*traverser*)³² e confundido (*confondre*)³³, por si mesmos e entre eles.

Finalmente, e no que concerne ao terceiro aspecto, é importante ressaltar que só é possível afirmar que o corpo *habita* o tempo e o espaço³⁴ e que ele é o meio geral (*moyen général*)³⁵ de ter um mundo (“o corpo é nosso ancoradouro em um mundo”³⁶) porque a crítica à tradição clássico-cartesiana que destrinça a alma do corpo e o objeto da consciência sem mediações é veemente. Para Merleau-Ponty, o corpo próprio tem uma existência ambígua: ele não é um objeto, assim como a consciência que temos dele não é um pensamento (aliás, este não é nada de interior, não existe fora do mundo e

²⁴ Ibidem, p. 130: “On doit donc récuser comme abstraite toute analyse de l’espace corporel qui ne fait entrer en compte que des figures et des points puisque les figures et les points ne peuvent ni être conçus ni être sans horizons”.

²⁵ Ibidem, p. 111: “Le corps est le véhicule de l’être au monde (...)”.

²⁶ Ibidem, p. 111: “(...) mon corps est le pivot du monde (...)”.

²⁷ Ibidem, p. 245: “Le corps propre est dans le monde comme le coeur dans l’organisme: il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l’anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système”.

²⁸ Idem, *Le Visible et l’invisible*, p. 176: “L’épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j’ai d’aller au coeur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair”.

²⁹ Idem, *Phénoménologie de la Perception*, p. 240: “Le problème du monde, et pour commencer celui du corps propre, consiste en ceci que *tout y demeure*”.

³⁰ Vf. Ibidem, p. 240.

³¹ Vf. Ibidem, p. 240.

³² Vf. Ibidem, p. 240.

³³ Vf. Ibidem, p. 240.

³⁴ Vf. Ibidem, pp. 174 e 175: “Il ne faut donc pas dire que notre corps est *dans* l’espace ni d’ailleurs qu’il est *dans* le temps. Il *habite* l’espace et le temps. (...) En tant que j’ai un corps et que j’agis à travers lui dans le monde, l’espace et le temps ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés, pas davantage d’ailleurs une infinité de relations dont ma conscience opérerait la synthèse et où elle impliquerait mon corps; je ne suis pas dans l’espace et dans le temps, je ne pense pas l’espace et le temps; je suis à l’espace et au temps, mon corps s’applique à eux et les embrasse”.

³⁵ Vf. Ibidem, p. 182: “Le corps est notre moyen général d’avoir un monde”.

³⁶ Vf. Ibidem, p. 180: “(...) le corps est notre ancrage dans un monde”.

das palavras, o que nos remete naturalmente para a questão da linguagem³⁷). O único meio que temos para conhecê-lo é vivê-lo. Nesse sentido, “sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório do meu ser total”³⁸.

É, pois, enquanto sujeito que o corpo próprio se constitui enquanto portador de uma dialética. Afinal, o uso que o homem faz do seu corpo é transcendente ao corpo enquanto ser simplesmente biológico. Ou seja, o corpo próprio não consiste somente naquilo que ele possui de natural / animal mas também naquilo que ele possui de cultural (de fabricado). O corpo, tal como julgava Descartes, não é um conjunto de órgãos e uma máquina articulada: “No homem, tudo é natural e tudo é fabricado, como se quiser, no sentido em que não há uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico – e que ao mesmo tempo não se furte à simplicidade da vida animal, não desvie as condutas vitais de sua direção, por uma espécie de *regulagem* / *escape* e por um gênio do equívoco que poderiam servir para definir o homem”³⁹. Nesse sentido, Merleau-Ponty é assaz claro quando defende que a experiência / vivência do corpo próprio (do *corpo em realidade*⁴⁰) se diferencia dessa ideia secular que separa o sujeito do objeto e o objeto do sujeito e que entende o corpo enquanto um pensamento, enquanto uma ideia (o *corpo em ideia*⁴¹). Ora, é nesse momento em que o corpo é tomado *em realidade* que ele se torna sujeito. Mas não num sujeito que se separa do objeto e que se fecha na sua órbita, e sim num sujeito englobante, que tanto é coisa entre as coisas (da ordem do objeto) como aquele que, ao mesmo tempo, pode vê-las e tocá-las (da ordem do sujeito). Isto é, o corpo como sujeito manifesta-se enquanto corpo objetivo (corpo como sensível⁴²) e enquanto corpo fenomenal (corpo como sentiente⁴³). De todo, poder-se-á afirmar que o corpo próprio excede estas duas faces / lados (*côtes*)⁴⁴ (metaforicamente o do *direito* e o do *avesso*⁴⁵) e torna-se ele mesmo Visibilidade (a fusão entre vidente e visível (entre sujeito e objeto), até que não se saiba quem vê e quem é visto, quem é sujeito e quem é objeto): “É esta Visibilidade, esta generalidade do Sensível em si, este anonimato inato

³⁷ Idem, *Le Visible et l'invisible*, p. 201: “En un sens, comme dit Husserl, toute la philosophie consiste à restituer une puissance de signifier, une naissance du sens ou un sens sauvage, une expression de l'expérience qui éclair notamment le domaine special du langage. Et en un sens, comme dit Valéry, le langage est tout, puisqu'il n'est la voix de personne, qu'il est la voix même des choses, des ondes et des bois. Et ce qu'il faut comprendre, c'est que, de l'une à l'autre de ces vues, il n'y a pas renversement dialectique, nous n'avons pas à les rassembler dans une synthèse: elles sont deux aspects de la réversibilité qui est vérité ultime”.

³⁸ Idem, *Phénoménologie de la Perception*, p. 240: “Je suis donc mon corps, au moins dans toute la mesure où j'ai un acquis et réciproquement mon corps est comme un sujet naturel, comme une esquisse provisoire de mon être total”.

³⁹ Ibidem, p. 230: “Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique – et qui en meme temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduits vitals, par une sorte d'*échappement* et par un génie de l'équivoque qui pourraient servir à définir l'homme”.

⁴⁰ Ibidem, p. 241: “(...) le corps en réalité (...)”.

⁴¹ Ibidem, p. 241: “(...) le corps en idée (...)”.

⁴² Idem, *Le Visible et l'invisible*, p. 178: “(...) le corps comme sensible (...)”.

⁴³ Ibidem, p. 178: “(...) le corps comme sentant (...)”.

⁴⁴ Vf. Ibidem, p. 178.

⁴⁵ Vf. Ibidem, pp. 179-180: “Si l'on veut des métaphores, il vaudrait mieux dire que le corps senti e te corps sentant sont comme l'envers et l'endroit, ou encore, comme deux segments d'un seul parcours circulaire, qui, par en haut, va de gauche à droite, et, par en bas, de droite à gauche, mais qui n'est qu'un seul mouvement dans ses deux phases”.

do Eu-mesmo que há pouco chamávamos carne, e sabemos que não há nome na filosofia tradicional para designá-lo. A carne não é matéria, no sentido de corpúsculos de ser que se adicionariam ou se continuariam para formar os seres”⁴⁶.

O corpo-sujeito transforma-se, em *O Visível e o invisível*, em carne. Significa isto que, sem hesitações, Merleau-Ponty recusa totalmente em atribuir limites ao corpo e ao mundo. Já que apesar do corpo, enquanto coisa visível, fazer parte do grande espetáculo (*le grand spectacle*)⁴⁷, enquanto vidente, ele subentende-se enquanto visível e percepção tudo o que é visível. Havendo, portanto, recíproca inserção e entrelaçamento de um (visível) no outro (vidente), entre um e o outro, mas também do corpo no mundo e entre mundo e corpo. Nesse sentido, “(...) A carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma”⁴⁸. E que não encontra nome em filosofia alguma, na medida em que não é matéria, espírito, substância. É, como já havíamos dito antes, “elemento”, *um elemento do Ser*. Ou, por outras palavras, o corpo-sujeito transforma-se num corpo estesiológico, cujas características ontológicas são devidamente realçadas – “Este hiato entre a minha mão direita tocada e a mão direita tocante, entre a minha voz ouvida e a minha voz articulada, entre um momento de minha vida tátil e o seguinte, não é, porém, um vazio ontológico, um não-ser: ele é envolvido pelo ser total de meu corpo e pelo do mundo (...)”⁴⁹.

Resta-nos apenas acrescentar, contudo, que este corpo próprio, este corpo-sujeito, tem a capacidade de implementar uma dialética (o corpo como portador de uma dialética) entre o visível e o invisível (ideia, a armadura interior), sabendo, desde sempre, que o invisível não consiste numa oposição do sensível, mas numa sua duplicidade e profundidade⁵⁰. A ideia, e a idealidade propriamente dita, não são pois estranhas à carne, ao corpo próprio, na medida em que lhe concedem eixos (*axes*), profundidade (*profondeur*) e dimensões (*dimensions*)⁵¹ e nos permitem, enquanto seres que têm acesso à Visibilidade, voltar o mundo sobre si mesmo (*retourner le monde sur lui-même*)⁵².

Mas o tema do corpo não perpassa apenas as perspectivas fenomenológica e ontológica na obra de Merleau-Ponty. Ele perpassa igualmente a perspectiva educativa e pedagógica que subsiste no seu pensamento e que se manifesta essencialmente em *Merleau-Ponty na Sorbonne. Resumo de Cursos (1949-1952)*. Neles, até porque são

⁴⁶ Ibidem, p. 181: “C’est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l’heure, et l’on sait qu’il n’y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela. La chair n’est pas matière, dans le sens de corpuscules d’être qui s’additionneraient ou se continueraient pour former les êtres”.

⁴⁷ Vê. Ibidem, p. 180.

⁴⁸ Ibidem, p. 190: “(...) La chair (celle du monde ou la mienne) n’est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même”.

⁴⁹ Ibidem, p. 192: “Mais cet hiatus entre ma main droite touchée et ma main droite touchante, entre ma voix entendue et ma voix articulée, entre un moment de ma vie tactile et le suivant, n’est pas une vide ontologique, un non-êtrer: il est enjambé par l’être total de mon corps, et par celui du monde (...)”.

⁵⁰ Vê. Ibidem, p. 193: “On touche ici au point le plus difficile, c’est-à-dire au lien de la chair et de l’idée, du visible et de l’armature intérieure qu’il manifeste et qu’il cache. Personne n’a été plus loin que Proust dans la fixation des rapports du visible et de l’invisible, dans la description d’une idée qui n’est pas le contraire du sensible, qui en est la doublure et la profondeur”.

⁵¹ Vê. Ibidem, p. 197: “Nous aurons donc à reconnaître une idéalité qui n’est pas étrangère à la chair, qui lui donne ses axes, sa profondeur, ses dimensions”.

⁵² Vê. Ibidem, p. 200.

o reflexo das suas aulas enquanto professor catedrático de Psicologia e Pedagogia da Sorbonne, o filósofo revela a importância que a temática do corpo tem na educação e na evolução psicossociológica do indivíduo.

Nas lições sobre *As Relações com o Outro na Criança*, Merleau-Ponty interroga-se acerca das condições que levam a criança a relacionar-se com o outro. Se existe uma inquestionabilidade quanto à relevância que o corpo tem nesse processo, de outra forma, a questão não é tão simples e imediata. Afinal, de que modo se representa o corpo do outro? Será que o psiquismo do outro é possível ser revelado pela sua aparência corporal? Ou perguntado de outra forma, será que as expressões que me são dadas através do corpo do outro não se constituem numa projeção daquilo que sinto por meio do meu próprio corpo? Será que o *corpo visto* não é simultaneamente um *corpo sentido*?

Por mais que a percepção do outro seja precoce (reparemos que, desde cedo, a criança é sensível ao sorriso⁵³), a verdade é que a percepção do corpo próprio é anterior à percepção do outro (ainda que essa percepção do corpo próprio seja, obviamente, fragmentada⁵⁴). Sendo nesse sentido que se estrutura, aliás, o conceito de esquema corporal: “A noção que tenho de meu corpo envolve certas relações: o esquema corporal me fornece, a respeito disso, um sistema de equivalências. Se meu corpo é conhecido não só por uma massa de sensações estritamente individuais mas também como um objeto organizado em relação ao meio, disso resulta que a percepção de meu corpo pode ser transferida a outro e que a imagem do outro pode ser imediatamente ‘interpretada’ por meu esquema corporal”⁵⁵. A representação do corpo do outro e, naturalmente, a sua percepção, consiste, então, numa relação com o meio e numa relação de reciprocidade. Passando, assim, de uma introperceptividade para uma exteroceptividade, embora não possamos, a rigor, dissociá-las: “Inicialmente, é um corpo introceptivo (...). A exteroceptividade só pode se exercer em colaboração com a introperceptividade”⁵⁶.

Por mais que Merleau-Ponty concorde que é numa dinâmica de exteroceptividade que o indivíduo se vai formando e se vai relacionando com a sociedade à sua volta – “Enfim, é preciso ainda afastar o pensamento realista do adulto para compreender a relação do psicológico e do sociológico na criança. A criança está no social e no seu corpo, nos dois ao mesmo tempo se nenhuma dificuldade”⁵⁷ –, isso não significa que o autor pactue com a psicopedagogia tradicional e que aceite acriticamente a História da Educação. Muito pelo contrário, ele manifesta-se assaz crítico no que diz respeito a uma tradição que impõe dualismos e essencialismos ao desenvolvimento e ao ser da criança. Segundo o seu pensar, é preciso não só “evitar falar da ‘natureza’ da criança”⁵⁸ como também romper com qualquer espécie de “dualismos: psicológico e fisiológico, maturação e aprendizagem”⁵⁹.

⁵³ Vf. Idem. *Merleau-Ponty na Sorbonne. Resumo de Cursos: Psicossociologia e Filosofia*. Trad. Constança Marcondes César e Lucy Moreira César. Campinas, SP: Papyrus: 1990, p. 70.

⁵⁴ Vf. *Ibidem*, p. 73.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 71.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 72.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 230.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 224.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 226-227.

Este procedimento implicará, em primeiro lugar, abandonar-se uma conduta convencional no que concerne ao tratamento da criança e, em segundo, defender-se que não existe uma *natureza infantil* mas sim um *polimorfismo infantil*. Neste sentido, Merleau-Ponty alerta para o fato de que o que realmente fazemos é descrever não o caráter da criança mas a relação que com ela, enquanto adultos, estabelecemos. No fundo, não conseguimos subtrair dela aquilo em que ela consiste totalmente, apenas nela observamos a presença do adulto, ou seja, limitamo-nos a imprimir uma relação entre uma criança e um ser que já não é mais criança (“relação que explica o modo pelo qual a criança é concebida na nossa sociedade”⁶⁰). Assim, importa constatar que “a nossa atitude não deve ser o resultado dos nossos próprios traumatismos; a criança não deve sofrer a repercussão dos abalos que tivemos na nossa vida; ela está aí não para ser a consolação das nossas infelicidades pessoais mas para viver por sua conta”⁶¹. Ela não está aí para ser tida como *mesmo* ou como *outro*, mas como polimorfa.

A defesa do polimorfismo consiste em deixarmos de ver a criança do (e pelo) nosso ponto vista e em negarmos a existência de uma natureza infantil que, durante séculos, foi apontada pela História e pela Psicologia. Dever-se-á, portanto, evitar toda e qualquer “concepção rígida, simplesmente estatística, dos estádios da criança (por exemplo, falar da natureza da criança de tal idade) e toda a concepção rígida da psicologia dos sexos”⁶². Desse modo, é não só necessário que a criança esteja integrada no meio sócio-histórico em que vive e diante do qual pode reagir, como defender-se que “existe uma coexistência na criança de possibilidades muito diversas”⁶³, fazendo com que, tendo em conta o seu meio, a sua mundividência e as suas idiossincrasias, ela não responda da mesma forma do que outra quando submetida a uma situação idêntica. As estatísticas que conduzem à criação de estádios ou fases estanques não refletem o ser da criança na sua totalidade, não ilustram uma suposta *natureza* ou *condição*, tão simplesmente porque a criança é polimorfa. Na linha de Lévi-Strauss, Merleau-Ponty afirma que não há “uma mentalidade infantil mas um polimorfismo infantil”⁶⁴. Ora, “esse polimorfismo é acompanhado de prematuração: a criança leva, já de início, uma vida cultural; ela entra muito cedo em relação com seus semelhantes. Ela manifesta interesse pelos fenômenos mais complexos que a envolvem; por exemplo, pelos rostos para os quais ela adquire uma verdadeira ciência de decifração, numa época em que se poderia pensar que ela só tem uma vida sensorial”⁶⁵. Mas esta prematuração, no entanto, não diz necessariamente respeito a uma organização lógica e intelectual (até porque o ser humano é, em certa medida, pré-lógico⁶⁶), é concernente, por outro lado, a um *campo antes da inteligência*⁶⁷ que, como é sabido, Merleau-Ponty intitula de percepção.

⁶⁰ Ibidem, p. 216.

⁶¹ Ibidem, p. 217.

⁶² Ibidem, p. 224.

⁶³ Ibidem, p. 221.

⁶⁴ Ibidem, p. 220.

⁶⁵ Ibidem, p. 221.

⁶⁶ Ibidem, p. 218: “Às vezes, nós não somos também pré-lógicos?”

⁶⁷ Vê. Ibidem, p. 229.

Esse conceito de percepção, quando aplicado por Merleau-Ponty aos planos da educação e da pedagogia, entronca-se nas perspectivas da *Gestalt*. Ou seja, o filósofo valoriza aquilo que se nos apresenta ao olhar, aquilo que é colocado diante dos nossos olhos, criticando, assim, como já referido, praticamente todas as teorias e disciplinas que, ao longo da história da Filosofia da Educação e da Psicologia Infantil, foram criadas. Na sua concepção, por sua vez, o que é determinante para a Educação é valorizar a sensibilidade, a corporeidade, a outridade (intersubjetividade), a linguagem específica e a mundaneidade (relação com o mundo) do sujeito que está em processo de aprendizagem. E, para tal, é necessário enfatizar que tanto o Corpo como o Sensível se constituem como eixos problemáticos fundamentais para a compreensão do tema da Educação e da Pedagogia. Nesse sentido, Merleau-Ponty ocupa-se sempre do tema da Educação de um ponto de vista fenomenológico, isto é, educar consiste em ensinar a ver, em dar valor à Sensibilidade e à Percepção, em reconhecer verdadeiramente o Corpo. O importante é partir das próprias crianças, dos sujeitos que estão a aprender, escutando e acolhendo os seus pontos de vista (seus lugares, seus contextos sócio-culturais, suas especificidades). Como já antes notaramos, trata-se de olhar e compreender a criança e o educando do seu próprio ponto de vista (“de um ponto de vista diferente do nosso”⁶⁸).

Valorizar a percepção em detrimento da inteligência implica, quer para Merleau-Ponty quer para a *Gestalt*, defender que existe uma organização do campo antes da inteligência (que consiste na percepção). Significa isto que tal organização, apesar de não ser perfeita, existe desde o começo, desde que o indivíduo nasce, e, por mais que, aos olhos do pensamento adulto, ela seja vista enquanto desordem, ela tem uma ordem implícita, ainda que de outra natureza. No fundo, “para compreender a verdadeira percepção da criança, é necessário representar-se uma ordem que não é uma ordem racional mas que também não é caos”⁶⁹, que é, a bem da verdade, ambiguidade e polimorfismo e que jamais devem ser castrados e suprimidos pelas questões que os adultos colocam às crianças. Numa palavra, quando Merleau-Ponty se debruça sobre a questão da educação, é essencial que se sublinhe que a metodologia que verdadeiramente importa é aquela que afasta “o pensamento realista do adulto”⁷⁰ e que infantiza o caráter ambíguo e polimorfo da percepção.

Referências

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Estrutura do Comportamento* [1942]. Trad. José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

_____. *Le Visible et l'invisible* [1964]. Texte établi par Claude Lefort. Paris: Gallimard, 2009.

⁶⁸ Ibidem, p. 224.

⁶⁹ Ibidem, p. 229.

⁷⁰ Ibidem, p. 230.

_____. *Merleau-Ponty na Sorbonne. Resumo de Cursos: Psicossociologia e Filosofia* [1949-1952]. Trad. Constança Marcondes César e Lucy Moreira César. Campinas, SP: Papirus: 1990.

_____. *Phénoménologie de la Perception* [1945]. Paris: Gallimard, 2010.

_____. *Signes* [1960]. “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”. Paris: Gallimard, 2008.

Recebido em março de 2014

Aprovado em junho de 2014