



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL/UFMA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

ITALLO LUIS RODRIGUES DE SOUSA

A EXPERIÊNCIA ENCARNADA DA LIBERDADE EM MERLEAU-PONTY

SÃO LUÍS/MA

2026

ITALLO LUIS RODRIGUES DE SOUSA

A EXPERIÊNCIA ENCARNADA DA LIBERDADE EM MERLEAU-PONTY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Linguagem e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Plínio Santos Fontenelle.

SÃO LUÍS/MA

2026

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Rodrigues de Sousa, Itallo Luis.

A experiência encarnada da liberdade em Merleau-Ponty /
Itallo Luis Rodrigues de Sousa. - 2026.

96 p.

Orientador(a): Plínio Santos Fontenelle.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,
2026.

1. Merleau-ponty. 2. Corpo Próprio. 3. Percepção. 4.
Liberdade Encarnada. 5. Intercorporeidade. I.
Fontenelle, Plínio Santos. II. Título.

ITALLO LUIS RODRIGUES DE SOUSA

A EXPERIÊNCIA ENCARNADA DA LIBERDADE EM MERLEAU-PONTY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Plínio Santos Fontenelle
(Orientador)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Profa. Dra. Rita de Cássia Oliveira
(Examinador interno)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Profa. Dra. Solange Aparecida de Campos Costa
(Examinador externo)
Universidade Federal do Piauí – UFPI

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMA, pelo espaço de formação e pelas condições que tornaram este trabalho possível. Ao meu orientador, Prof. Dr. Plínio Santos Fontenelle, pela condução, pelas leituras atentas e pela paciência ao longo do percurso.

Registro também o papel das circunstâncias, que compõem o campo no qual este percurso se realizou, bem como de todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para que este trabalho chegasse à sua forma final.

RESUMO

Esta dissertação investiga a constituição da liberdade a partir da experiência encarnada, tomando por referência a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (1908–1961). Parte-se da crítica aos prejuízos clássicos do racionalismo e do empirismo, que separaram corpo e consciência e limitaram a compreensão da percepção. Ao situar a experiência do mundo no corpo próprio, Merleau-Ponty evidencia que perceber é um modo de habitar o mundo, inscrito na relação direta com o meio. A percepção constitui uma abertura viva, na qual o corpo organiza o espaço, orienta gestos e instaura sentido na experiência. Nessa perspectiva, o corpo emerge enquanto sujeito marcado por hábitos e esquemas motores que estruturam a relação com o mundo, de modo que a consciência se realiza no contato com o que nos envolve. A liberdade é repensada enquanto potência situada, que se efetiva no vínculo entre o sujeito e as possibilidades oferecidas pelo meio, manifestando-se em forma de estilo (presença) que retoma o passado e projeta o futuro. Por fim, analisa-se a relação com o outro na condição de dimensão própria da corporeidade: a intercorporeidade indica que o corpo se abre a outras presenças no mesmo campo sensível, onde a alteridade se expressa na visibilidade do outro. Assim, a liberdade assume caráter compartilhado, enraizada no mundo, em um campo no qual corpo, mundo e existência se implicam de forma contínua e inseparável.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; corpo próprio; percepção; liberdade encarnada; intercorporeidade.

ABSTRACT

This dissertation investigates the constitution of freedom from the perspective of embodied experience, drawing on the phenomenology of Maurice Merleau-Ponty (1908–1961). It begins with a critique of the classical prejudices of rationalism and empiricism, which separated body and consciousness and thereby limited the understanding of perception. By situating the experience of the world in the lived body, Merleau-Ponty shows that perception is a way of inhabiting the world, grounded in a direct relation with the environment. Perception constitutes a living openness, through which the body organizes space, orients gestures, and generates meaning within experience. From this perspective, the body emerges as a subject shaped by habits and motor schemas that structure its relation to the world, such that consciousness is realized in contact with what surrounds it. Freedom is thus rethought as a situated potential, actualized in the relation between the subject and the possibilities offered by the environment, manifesting itself as a style (presence) that reappropriates the past and projects the future. Finally, the relation with others is analyzed as a fundamental dimension of corporeality: intercorporeality indicates that the body opens itself to other presences within the same sensible field, where alterity is expressed through the visibility of the other. In this way, freedom assumes a shared character, rooted in the world, within a field in which body, world, and existence are continuously and inseparably intertwined.

Keywords: Merleau-Ponty; lived body; perception; embodied freedom; intercorporeality.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2. A HERANÇA FENOMENOLÓGICA E A CORPOREIDADE	13
2.1 Crítica aos “prejuízos clássicos” e a restituição do corpo próprio	13
2.2 A retomada do campo fenomenal.....	32
2.3 O corpo esquecido e a redescoberta do ser-no-mundo	38
3. CORPO, LIBERDADE E O MUNDO: A EXPERIÊNCIA ENCARNADA	46
3.1 A consciência corporificada: percepção e corpo próprio	46
3.1.1 Corpo próprio e esquema corporal	50
3.1.2 Liberdade encarnada	54
3.2 Intersubjetividade e intercorporeidade: o corpo como vínculo com o outro .	57
3.2.1 A linguagem como expressão intercorpórea.....	63
3.2.2 Empatia como horizonte intercorpóreo.....	68
4.LIBERDADE ENCARNADA: O CORPO COMO ABERTURA AO MUNDO	74
4.1. A liberdade e o mundo	74
4.2 Diálogo com Sartre: facticidade e liberdade	84
4.3 O sujeito e suas escolhas no mundo	87
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
6. REFERÊNCIAS	95

1 INTRODUÇÃO

A investigação desenvolvida nesta dissertação nasce da constatação, presente na filosofia de Maurice Merleau-Ponty, de que a liberdade é compreendida como inseparável da experiência do corpo. A liberdade acontece na própria maneira pela qual existimos, nos movemos e habitamos o mundo antes mesmo de formularmos sobre ele qualquer juízo. É neste nível pré-reflexivo da experiência que se torna possível entender a liberdade em modo de presença. Como afirma Merleau-Ponty,

Não é concebível nenhuma relação de causalidade entre o sujeito e seu corpo, seu mundo ou sua sociedade [...]; entrevê-se um fluxo anônimo, um projeto global em que ainda não existem “estados de consciência”. (Merleau-Ponty, 2018, p. 581).

O corpo, assim, não acompanha a consciência como um adereço: ele é o lugar onde a existência se desdobra e onde a liberdade se anuncia pelo estilo de relação com o mundo, anterior a qualquer escolha deliberada.

A compreensão da liberdade como modo de presença e como estilo de relação com o mundo permite entrever uma abertura para a dimensão estética da experiência. Isso porque a expressividade do corpo, tal como pensada por Merleau-Ponty, estende-se para além do âmbito da ação cotidiana e diz respeito a um modo mais originário de manifestação do sentido, no qual o visível se constitui em sua própria aparição. Nesse horizonte, práticas como a pintura, a dança e a linguagem poética podem ser compreendidas como desdobramentos privilegiados dessa condição, na medida em que tornam sensível o entrelaçamento entre corpo e o mundo.

A arte, nesse sentido, não representa uma realidade previamente dada; participa do próprio processo de constituição do sentido, fazendo aparecer o mundo a partir de um gesto encarnado. Ainda que esta investigação não se detenha diretamente em uma análise estética, ela reconhece que o problema da liberdade encarnada encontra, na reflexão merleau-pontyana sobre a arte, um campo fecundo de ressonância, especialmente no que diz respeito à visibilidade, à expressão e à presença no mundo sensível.

A questão que orienta este trabalho consiste em compreender de que modo a liberdade se manifesta no próprio modo de existir no mundo, em vez de concebê-la à maneira de simples ausência de limites ou como decisão isolada da consciência. As interpretações que separam sujeito e o mundo, ora reduzindo a ação a mecanismos causais, ora imaginando uma consciência autônoma e imune às situações, acabam por preservar o dualismo que esvazia a experiência vivida. A fenomenologia merleau-pontyana desloca esse cenário ao mostrar que a existência se constitui em um vínculo imediato entre corpo e o mundo, no qual cada gesto, percepção e escolha já responde a um campo de sentido compartilhado. Nesse horizonte, a liberdade se apresenta como envolvimento nas situações concretas, onde corpo, mundo e sentido se entrelaçam na própria experiência de existir.

Nesse horizonte, a consideração do corpo próprio ocupa lugar fundamental. Ele se apresenta como centro de sensibilidade, mobilidade e significação, no qual se forma a experiência vivida que antecede toda formulação conceitual. O corpo não interpreta algo já dado: ele compõe o sentido no próprio gesto. Como afirma Franco, Santos e Caminha, “o corpo não é uma coisa nem uma ideia abstrata, ele é presença sensível e intencional, que faz do sujeito perceptivo uma consciência encarnada no mundo, capaz de reaprendê-lo constantemente” (Franco; Santos; Caminha, 2020, p. 4). É nesse movimento da existência que a liberdade se apresenta em modo de estar envolvido no mundo.

O estudo da motricidade e do esquema corporal permite compreender essa dinâmica. Os hábitos, afastados da ideia de automatismos rígidos, constituem modos de habitar o mundo que orientam nossa ação desde dentro. Cada gesto retoma uma história incorporada e, ao mesmo tempo, projeta novas possibilidades de relação. Merleau-Ponty observa que, ao movermo-nos em um espaço familiar, “cada gesto situa-se imediatamente em relação a mil coordenadas virtuais” (Merleau-Ponty, 2018, p. 182), indicando que o corpo guarda o sentido do mundo antes que qualquer formulação conceitual o organize. É desse entrelaçamento entre o sedimentado e o possível que emerge a liberdade, entendida na condição de variação contínua das maneiras de nos envolvermos com o campo em que estamos inseridos, afastando-se da ideia de oposição ou ruptura.

Disso decorre o problema de pesquisa que orienta esta dissertação: De que modo a liberdade se constitui na experiência encarnada do corpo próprio, tal qual descrita por Merleau-Ponty? Responder a essa questão implica reconhecer que a liberdade se forma no modo como o corpo habita um meio, assume uma situação e a transforma ao se envolver com ela. Como afirma o filósofo, “minha liberdade efetiva não está aquém de meu ser, mas diante de mim, nas coisas” (Merleau-Ponty, 2018, p. 607), indicando que a liberdade se concretiza na própria relação do corpo com o mundo vivido, enquanto gesto que instaura sentido no interior da situação.

Assim, o objetivo geral do trabalho é investigar a liberdade enquanto expressão da existência corporal situada. Os objetivos específicos consistem em: (1) explicitar a crítica merleau-pontyana aos prejuízos clássicos que isolaram consciência e o mundo; (2) analisar o papel do corpo próprio e do esquema corporal na constituição do campo de sentido; (3) descrever a maneira pela qual a liberdade se exerce enquanto reconfiguração das situações, como decisão enraizada na situação vivida.

O método adotado nesta dissertação é de natureza teórico-bibliográfica, orientado pela abordagem fenomenológica. A obra central do estudo é *Fenomenologia da percepção* (2018), da qual se extraem os fundamentos relativos ao corpo próprio, à percepção e à constituição situada da liberdade. O desenvolvimento analítico ocorre por meio de leitura hermenêutica e reconstrução interna dos conceitos, acompanhando o modo segundo o qual Merleau-Ponty articula corpo e o mundo em unidade pré-reflexiva. De modo complementar, *O olho e o espírito* (2010) é mobilizado para a compreensão da expressividade do corpo enquanto forma de presença no mundo sensível. O diálogo com a literatura secundária concentra-se na contribuição de Müller (2001), que oferece elementos para a interpretação fenomenológica do corpo; de Fontenelle (2014), que esclarece a abertura sensível na condição de visão de mundo; e de Caminha (2016), cuja leitura evidencia a percepção em sua condição de modo originário de habitar o real. A orientação metodológica consistiu, assim, na reconstrução rigorosa dos conceitos em seu contexto fenomenológico, assegurando fidelidade ao texto original e coerência interna do percurso argumentativo.

Dessa forma, a dissertação se organiza em três capítulos articulados entre si. O primeiro capítulo apresenta a crítica aos “prejuízos clássicos” que separaram sujeito e o mundo, reconstruindo a retomada merleau-pontyana do campo fenomenal como horizonte originário da experiência. O segundo capítulo aprofunda o papel do corpo próprio e do esquema corporal como fundamento pré-reflexivo da percepção, evidenciando que é no gesto, no hábito e na operação sensível que o mundo se torna significativo. O terceiro capítulo examina a liberdade sob a forma de gesto encarnado, mostrando que ela se exerce na relação com a situação vivida, na tensão entre o que nos constitui e as possibilidades que podemos abrir no encontro com o mundo e com o outro. Assim, o percurso desenvolvido busca esclarecer que a liberdade, em Merleau-Ponty, integra-se à experiência, tecendo-se na própria trama sensível da existência.

2. A HERANÇA FENOMENOLÓGICA E A CORPOREIDADE

2.1 Crítica aos “prejuízos clássicos” e a restituição do corpo próprio

Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) figura entre os principais representantes da fenomenologia francesa. Suas obras fundamentais, *A Estrutura do Comportamento* (1942) e *Fenomenologia da percepção* (1945), consolidam uma interpretação singular do legado husserliano, na qual percepção e corporeidade assumem estatuto estruturante. Essa orientação teórica tensiona os limites do intelectualismo e do empirismo clássicos ao afirmar a subjetividade, a liberdade e o ser-no-mundo enquanto dimensões indissociáveis da experiência encarnada. Tal perspectiva encontra ressonância na análise de Müller, segundo a qual “a restituição de nosso contato com o mundo da percepção é uma maneira de compreender a reflexão não por meio do que ela contém enquanto pensamento; mas sim através dos limites que essa reflexão enfrenta” (Müller, 2012, p. 48), evidenciando o deslocamento da reflexão para o campo pré-reflexivo da experiência vivida.

No início do século XX, Edmund Husserl diagnosticou uma crise da filosofia associada ao predomínio do positivismo, orientado exclusivamente ao quantificável, e do idealismo, restrito a construções abstratas. Tais correntes afastam-se da experiência imediata dos fenômenos. Nesse horizonte crítico, emerge a fenomenologia, orientada à reconfiguração do pensamento a partir do dado primordial da experiência. Para esse empreendimento, Husserl introduz a *epoché*, definida pela suspensão dos juízos relativos à realidade do mundo natural, enquanto procedimento metodológico voltado à restituição do contato direto com os fenômenos. Em suas palavras: “[...] Deve-se primeiro perder o mundo, pela *epoché*, para ganhá-lo de novo numa auto-reflexão universal” (Husserl, 2010, p. 192). A fenomenologia, assim compreendida, ultrapassa o estatuto de uma teoria descritiva isolada e se afirma enquanto percurso investigativo rigoroso dedicado à elucidação do modo de aparecimento do mundo à consciência.

Husserl buscava compreender a experiência em sua forma mais imediata à consciência, abstendo-se do recurso a categorias previamente estabelecidas. Para ele, a filosofia deveria fundar-se na descrição rigorosa do

que se mostra ao sujeito de modo evidente, em vez de apoiar-se em sistemas explicativos fechados. Tal orientação não se identifica plenamente nem com o empirismo, centrado na primazia dos sentidos, nem com o racionalismo, que atribui exclusividade à razão. O próprio Husserl explicita essa exigência ao afirmar:

Pois nela tudo provém de uma pesquisa que se dirige efetivamente para as próprias coisas, que se orienta puramente segundo a maneira como elas são dadas intuitivamente e, além disso, de uma pesquisa da consciência pura, na atitude eidético-fenomenológica, a única que pode ser frutífera para uma teoria da razão (Husserl, 1975, p. 09).

Um dos elementos decisivos que permitiram a Husserl superar essa dicotomia foi a noção de intencionalidade. Inspirada em Franz Brentano (1838–1917), ele retoma a ideia de que todo fenômeno mental é, por essência, voltado a algo, nunca se esgotando em si mesmo. Como define Brentano:

Todo fenômeno mental é caracterizado por aquilo que os escolásticos da Idade Média chamaram a *inexistência intencional* (ou mental) de um objeto, e aquilo que podemos chamar, ainda que de forma não completamente não-ambígua, referência a um conteúdo de direção, no sentido de para um objeto (que não deve aqui ser entendido como querendo dizer uma coisa), ou objetividade imanente. Todo o fenômeno mental inclui algo em si como objeto, embora nem todos o façam da mesma maneira. Na representação, algo é representado, no juízo, algo é afirmado ou negado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado, e assim por diante. Esta “inexistência” é uma característica exclusiva dos fenômenos mentais. Nenhum fenômeno físico exhibe nada parecido. Poderíamos, portanto, definir os fenômenos mentais, dizendo que eles são aqueles fenômenos que contêm um objeto intencionalmente dentro de si. (Brentano, 1995, p. 88-89. *Grifo nosso*¹)

¹ Tradução do original em inglês: “Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all do so in the same way. In presentation something is presented, in judgement something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on. This intentional in-existence is characteristic exclusively of mental phenomena. No physical phenomenon exhibits anything like it. We can, therefore, define mental phenomena by saying that they are those phenomena which contain an object intentionally within themselves.” No horizonte da fenomenologia de Brentano, a expressão “inexistência intencional” diz respeito à presença do objeto apenas enquanto conteúdo da mente, e não como algo que possua existência física. O termo *inexistence* pode

Essa concepção foi decisiva para Husserl, pois possibilitou o reconhecimento da consciência enquanto fenômeno em contato contínuo com o mundo, sem que sua compreensão fosse reduzida a uma mera operação interpretativa. Sob essa perspectiva, tornou-se viável apreender cada ato consciente enquanto abertura essencial para uma realidade determinada, seja ela um objeto físico, uma possibilidade imaginativa, um valor ou uma abstração lógica. Tal compreensão encontra respaldo na formulação de Merleau-Ponty, segundo a qual “a sensação não é sentida e a consciência é sempre consciência de um objeto” (Merleau-ponty, 2018, p. 46). A partir desse enquadramento, Müller esclarece:

A consciência não simplesmente interpreta as sensações a partir de suas estruturas inteligíveis. Ela definitivamente constitui, a partir dessas mesmas estruturas, o objeto da percepção. Isto é, uma vez que se compreende que a percepção é uma interpretação, não há por que considerar as sensações indícios do que quer que seja. Elas não são o signo de algo exterior, mas do próprio trabalho da consciência (Müller, 2001, p. 83).

Esta análise reforça a crítica de Merleau-Ponty ao intelectualismo, destacando que a percepção não deve ser reduzida a uma simples interpretação ou representação interna. Em vez disso, deve ser entendida como um vínculo primordial e ativo entre o sujeito e o mundo. Essa dimensão relacional desloca a reflexão filosófica de uma análise meramente interna para uma investigação sobre a conexão real entre o sujeito e seu entorno, permitindo integrar tanto a experiência sensorial quanto as operações mais complexas do pensamento em uma única estrutura. Ao adotar essa perspectiva, Husserl encontrou um fundamento que lhe possibilitou reavaliar os princípios da teoria do conhecimento e estabelecer as condições para uma fenomenologia que leva em conta o caráter vivido e dinâmico da experiência.

Para Husserl, a intencionalidade evidencia que a consciência é, por essência, relacional: ela se manifesta sempre como direção a algo, constituindo um horizonte de significação entre sujeito e o mundo. Como o filósofo resume,

soar estranho, pois em português “inexistência” costuma remeter à ausência total, o que não corresponde ao sentido técnico atribuído por Brentano.

“toda consciência em geral é consciência de alguma coisa” (Husserl, 2010, p. 63). Essa afirmação simples exprime a estrutura básica da experiência consciente, na qual cada ato se dirige para um objeto, seja uma imagem, uma lembrança ou uma possibilidade; e nessa direção estabelece um horizonte de significação que conecta sujeito e o mundo.

Para Husserl, a consciência caracteriza-se como um fluxo contínuo que se abre para o mundo, no qual cada vivência é inserida em um contexto mais amplo de significados. Essa ruptura com o naturalismo permite uma compreensão da experiência como algo dinâmico e contextualizado, criando as bases para que Merleau-Ponty avance além do pensamento husserliano ao colocar o corpo no foco da análise fenomenológica.

Merleau-Ponty amplia a noção de intencionalidade ao demonstrar que ela se enraíza no próprio corpo. O corpo atua como agente que antecipa e organiza nossa relação com o mundo. Ao desviar-se automaticamente de um obstáculo, por exemplo, já exercemos uma intencionalidade corporal anterior a qualquer reflexão consciente. Com isso, a fenomenologia deixa de privilegiar a “consciência pura” e passa a reconhecer a corporeidade como mediadora e estruturadora da experiência vivida (Merleau-Ponty, 2018).

Com o advento do século XX, a fenomenologia afirmou-se enquanto abordagem reflexiva voltada à restituição da experiência imediata ao centro da investigação filosófica, interrogando o modo de aparecimento do mundo à consciência. Merleau-Ponty retoma esse impulso e o aprofunda ao conferir ao corpo um papel constitutivo na experiência perceptiva. Essa inflexão modifica de maneira decisiva a compreensão da relação vivida com o mundo, concebida doravante enquanto vínculo que se institui no próprio exercício da percepção.

Entre as críticas que Merleau-Ponty apresenta à fenomenologia tradicional, uma das mais destacadas é a objeção aos chamados “prejuízos clássicos”. Essa terminologia aparece em sua obra *Fenomenologia da percepção* e refere-se a certas heranças filosóficas que ainda limitavam a compreensão da interação entre o sujeito e o mundo. Mesmo após a inovação metodológica sugerida por Husserl, Merleau-Ponty argumenta que permanecia, de certa forma, um resquício da antiga visão que dividia mente e corpo, assim como sujeito e objeto. Para ele,

A pretensa evidência do sentir não está fundada em um testemunho da consciência, mas no prejuízo do mundo. Nós acreditamos saber muito bem o que é “ver”, “ouvir”, “sentir”, porque há muito tempo a percepção nos deu objetos coloridos ou sonoros. Quando queremos analisá-la, transportamos esses objetos para a consciência. Cometemos o que os psicólogos chamam de “*experience error*”, quer dizer, supomos de um só golpe em nossa consciência das coisas aquilo que sabemos estar nas coisas.” (Merleau-Ponty, 2018, p. 25-26).

Ao criticar os "preconceitos clássicos", Merleau-Ponty tenta superar a ruptura histórica que dividiu a experiência entre sujeito e o mundo, corpo e mente. O racionalismo e o empirismo são considerados duas correntes opostas, mas ambos cometem o mesmo erro: a alienação da vida vivida. Como destaca Fontenelle, em *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty “lança reflexões importantes quanto aos prejuízos clássicos constantes do racionalismo e empirismo” (Fontenelle, 2014, p.51). Esse comentário indica que a crítica merleau-pontyana envolve mais do que a correção de erros metodológicos, apontando para uma reconfiguração fundamental do pensamento filosófico, com a realocação da percepção e da corporeidade no centro da fenomenologia.

Plínio Fontenelle explica, também, que:

No racionalismo, destaca-se naturalmente a divergência da sensibilidade da experiência perceptiva como ato de o sujeito “sentir” o mundo. O destaque desta corrente ao encontro com o mundo se dá apenas pelo intelecto e pelo pensamento reflexivo. No entanto, o sujeito não terá acesso ao mundo utilizando-se de um pensamento causal, pois o próprio pensamento é oriundo da experiência perceptiva e do mundo como meio natural e campo de todas as ações (Fontenelle, 2014, p. 51-52).

O problema, segundo esse corpo crítico, reside no fato de que ambas as tradições filosóficas incorrem no erro identificado por Merleau-Ponty ao tentar compreender a percepção a partir de polos separáveis, seja pela primazia da razão, seja pela ênfase na experiência sensorial, desconsiderando o caráter vivido e incorporado da experiência. Ao explicitar esse limite, Fontenelle evidencia a originalidade do projeto merleau-pontyano ao enfrentar o dualismo clássico mediante a articulação entre corpo e o mundo enquanto dimensões co-

constitutivas da experiência, conferindo consistência à crítica dos preconceitos clássicos.

Essa análise crítica, considerada em seu nível mais concreto, evidencia as modalidades pelas quais os prejuízos clássicos se manifestam na experiência perceptiva. Em Merleau-Ponty, o conceito de prejuízo designa uma antecipação da percepção que, em lugar de emergir da atenção direta ao fenômeno, deriva de esquemas adquiridos que orientam silenciosamente o modo de ver. Tais hábitos, enraizados na tradição filosófica e científica, intercalam-se entre o sujeito e o que se apresenta, restringindo a experiência vivida a categorias previamente instituídas. Nessa condição, o fenômeno perde sua singularidade própria e passa a ser apreendido sob a égide de estruturas conceituais já disponíveis. Esse movimento corresponde ao que o autor denomina *experience error*, no qual “transportamos esses objetos para a consciência” (Merleau-Ponty, 2018, p. 26) e, nesse gesto, os reinscrevemos em um horizonte antecipadamente configurado. Nesse sentido, a crítica merleau-pontyana ultrapassa a correção de equívocos metodológicos e alcança uma reconfiguração mais profunda do pensamento filosófico, instaurando, como observa Chauí, “uma ontologia que recusa a oposição entre fato e ideia, coisa e pensamento” (Chauí, 2002, p. VIII).

Essa avaliação enfatiza a necessidade de transcender as ideias pré-concebidas que segmentam a experiência sensorial, afastando-a de suas fundamentações físicas e relacionais. Nesse contexto, Müller esclarece que,

Ao prejulgar o mundo da percepção e a subjetividade, acredita Merleau-Ponty, os empiristas não incorrem apenas em um círculo. Eles inviabilizam o próprio projeto de reintegração da subjetividade ao mundo (como natureza). Afinal de contas, interpretando o homem a partir da noção de mundo (como natureza), deixam de ver algo no homem que não pode ser ‘naturalizado’, a saber, seu ponto de vista particular, suas motivações afetivas e pragmáticas, enfim, sua experiência. Se, por um lado, somos aquilo que podemos mensurar quantitativamente e, por conseguinte, incorporar a uma representação adequada do mundo; por outro lado, continuamos sendo aquilo que não podemos reduzir a nenhum padrão de medida. A dicotomia instituída pelo pensamento galileano continua viva no interior do empirismo, mesmo contra a vontade dos empiristas (Müller, 2012, p. 52).

Esse trecho evidencia que a crítica de Maurice Merleau-Ponty ao empirismo ultrapassa a mera identificação de insuficiências metodológicas, ao expor o modo pelo qual essa corrente ignora dimensões fundamentais da experiência humana irredutíveis à quantificação. A subjetividade, enraizada em

motivações afetivas e práticas, resiste à conversão em dados objetivos sem a perda de sua estrutura originária. Nesse horizonte, Merleau-Ponty afasta-se do naturalismo tradicional ao sustentar que a percepção excede a agregação de impressões isoladas e se constitui como processo dinâmico e situado. Perceber, nessa perspectiva, ultrapassa a condição de ato mental e de recepção passiva de estímulos sensoriais, configurando-se como vivência corporal na qual o corpo exerce função ativa na constituição do sentido.

O objeto percebido emerge no interior de um campo em que figura e fundo mantêm relação de mútua implicação, revelando que o sentido se constitui no próprio exercício da experiência. A compreensão da percepção como campo encontra uma formulação exemplar na pintura de Paul Cézanne², na qual o visível se organiza a partir de relações internas entre cores, volumes e direções, independentemente de um modelo prévio de representação. Em suas paisagens, o mundo se apresenta em processo de constituição sensível, no qual cada elemento adquire sentido em relação aos demais, evidenciando que perceber consiste em instaurar uma ordem no interior da experiência.

A percepção, compreendida como constituição sensível, ganha uma formulação particularmente elucidativa nas diversas versões da *Mont Sainte-Victoire*, nas quais Cézanne explora o visível como campo em formação. Nessas pinturas, a paisagem configura-se como um conjunto de relações que se organizam progressivamente no interior da experiência perceptiva. As cores distribuem-se em articulações próprias, os volumes emergem por meio de tensões internas e as formas delineiam-se a partir de modulações que entrelaçam figura e fundo em um mesmo tecido sensível.

Desse modo, a montanha integra uma totalidade dinâmica, na qual cada elemento adquire sentido em relação ao todo. A pintura evidencia, assim, que ver consiste em instaurar uma ordem perceptiva na qual o visível se constitui como experiência. Nesse sentido, a obra de Cézanne torna sensível aquilo que a fenomenologia descreve em nível conceitual: o entrelaçamento originário entre

² Merleau-Ponty interpreta a pintura de Cézanne como tentativa de restituir o contato originário com o mundo visível, anterior às convenções da representação. Nesse sentido, afirma que o pintor buscava “colocar a inteligência, as ideias, as ciências, a perspectiva, a tradição novamente em contato com o mundo natural que elas estão destinadas a compreender” (Merleau-Ponty, 2010, p. 116).

corpo e o mundo, no qual a percepção se realiza como gesto encarnado de significação.

Figura 1 – Mont Sainte-Victoire



Fonte: Cézanne, Paul. *Mont Sainte-Victoire*. 1902–1904. Óleo sobre tela. Museu de Arte da Filadélfia.

A leitura da obra de Cézanne, à luz da fenomenologia merleau-pontyana, permite reconhecer que a percepção se realiza como processo encarnado de constituição do sentido, no qual o visível emerge a partir de relações internas que articulam figura e fundo em um mesmo campo. A pintura torna sensível esse movimento ao evidenciar que o mundo se constitui no interior da experiência, acompanhando o gesto perceptivo que o instaura. Nesse horizonte, ver corresponde a um modo de habitar o mundo, no qual corpo e ambiente se implicam mutuamente na produção de sentido. A imagem *da Mont Sainte-Victoire*, assim, confirma no plano sensível a estrutura da experiência perceptiva, revelando seu caráter dinâmico e relacional, no qual cada elemento se define pela posição que ocupa no conjunto. Desse modo, a arte evidencia aquilo que a análise fenomenológica descreve: a inseparabilidade entre corpo e o mundo como condição originária da experiência.

Nessa direção, a experiência afirma-se como lugar originário de emergência do sentido. Como observa Marilena Chauí, “a metafísica não é uma construção de conceitos [...] é a experiência que temos deles em todas as situações da história pessoal e coletiva” (Chauí, 2002, p. 5).

Em consonância com essa leitura, Müller indica que essa concepção encontra formulação explícita em Merleau-Ponty ao afirmar que “o dado sensível mais elementar que podemos perceber [...] é uma figura sobre um fundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 10, apud Müller, 2012, p. 55).

Assim, “o ‘algo’ que percebemos está sempre inserido em outro contexto, fazendo parte de um ‘campo’” (Merleau-Ponty, 2018, p. 24). Cada componente já possui um significado que vai além de uma mera análise intelectual. Por exemplo, ao tocar um objeto quente, não apenas sentimos o calor; nós compreendemos corporalmente a necessidade de afastá-lo ou manuseá-lo com cuidado, esse entendimento surge antes mesmo de qualquer reflexão³ consciente.

Nos comentários de Marcos Müller sobre a obra de Merleau-Ponty, destaca-se que a atitude crítica reflexiva tende a falhar em captar o alcance real da experiência, a riqueza e a complexidade da experiência perceptiva, sujeitando-a a avaliações prévias influenciadas por tradições teóricas. Para Müller, é essencial adotar uma abordagem mais radical que vise restaurar a conexão original entre corpo, percepção e conhecimento. Não é por acaso que “já nos primeiros textos e em nome da radicalização da crítica, Merleau-Ponty propõe-se a tarefa de restituir nosso contato primordial com o mundo da percepção, o qual foi solapado pelo pensamento crítico” (Müller, 2018, p. 48). Essa visão ressoa na crítica merleau-pontyana à reflexão conceitual, que, ao basear-se em esquemas pré-estabelecidos, corre o risco de transformar a experiência perceptiva em representações fixas e verdades previamente definidas.

Merleau-Ponty observa que, mesmo quando se orienta pela experiência direta, certa fenomenologia permanece vinculada ao ideal de uma consciência pura, conservando, de modo implícito, a distinção entre sujeito e

³ Desde Descartes, a reflexão costuma ser concebida como o ato filosófico em que o sujeito cognoscente, ao desviar-se da evidência do mundo para voltar-se exclusivamente à consciência de si, busca fundamentar as operações da vida teórica e prática, garantindo-lhes validade. Contudo, para Merleau-Ponty, esse tipo de reflexão não alcança uma radicalidade autêntica. Ele observa que, ao pretender elevar-se a um “pensamento naturante” que constitui e ilumina o mundo em sua totalidade, acaba esquecendo que se trata de uma reflexão derivada. Enraizada em uma vida ainda não tematizada, ela não é capaz de dissolver a opacidade do pensamento em relação a si mesmo; apenas a transfere para um plano mais elevado (Merleau-Ponty, 2018, p. 454).

objeto. Essa orientação, herdeira das dicotomias clássicas formuladas por Descartes (1596–1650) e Kant (1724–1804), tende a subordinar o corpo à mente, reiterando uma hierarquia que o filósofo procura desestabilizar. Em oposição a esse enquadramento, Merleau-Ponty afirma: “a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e é pressuposta por eles” (Merleau-Ponty, 2018, p. 6). Essa formulação desloca o estatuto da percepção do plano de uma atividade constituinte para o de condição originária do aparecer, tornando insustentável a separação rígida entre consciência e o mundo e revelando seu caráter derivado frente à interpenetração própria da experiência vivida.

É preciso, contudo, precisar o sentido dessa anterioridade da percepção. Ela não deve ser compreendida como um *a priori* no sentido kantiano, isto é, como um conjunto de estruturas formais universais da consciência que condicionam a experiência. Ainda que Merleau-Ponty herde da tradição transcendental a questão das condições de possibilidade da experiência, ele a desloca de maneira decisiva. Como indica no prefácio da *Fenomenologia da percepção*, sua crítica dirige-se à análise reflexiva que remonta ao sujeito como condição de possibilidade distinta da experiência e, desse modo, substitui a descrição do vivido por uma reconstrução. Em contrapartida, a percepção designa, em Merleau-Ponty, uma condição originária, porém encarnada e situada, na qual corpo e o mundo se encontram já implicados. Trata-se, portanto, de uma reformulação do transcendental, e não de sua simples recusa.

O filósofo Merleau-Ponty observa que “não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas” (Merleau-Ponty, 2018, p. 6). Ao descartar a noção de uma consciência confinada, ele afirma que “não existe homem interior, o homem está no mundo, e é no mundo que ele se conhece” (Merleau-Ponty, 2018, p. 6). Assim, ele propõe uma visão da percepção e da consciência como dimensões inseparáveis da existência encarnada e de sua relação com o entorno.

Para Merleau-Ponty, a tradição filosófica frequentemente desconsidera a dimensão corpórea do ser humano. Sua abordagem propõe uma

reavaliação das noções de liberdade, percepção e consciência a partir do reconhecimento do corpo enquanto núcleo da experiência. Nessa perspectiva, o “corpo próprio” (ou *Leib*, em alemão) assume o estatuto de fundamento da consciência no mundo. O corpo é então compreendido enquanto “ancoradouro no mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 200), afirmando-se como realidade ativa em permanente interação com o ambiente, dotada de uma dinâmica expressiva que estrutura o vínculo vivido com o mundo, de modo que,

O acontecimento elementar já está revestido de um sentido, e a função superior só realizará um modo de existência mais integrado ou uma adaptação mais aceitável, utilizando e sublimando as operações subordinadas. Reciprocamente, ‘a experiência sensível é um processo vital, assim como a procriação, a respiração ou o crescimento’ (Merleau-Ponty, 2018, p. 31).

Ao situar o corpo no centro de sua análise, Merleau-Ponty busca superar aquilo que identifica como principal limitação da fenomenologia tradicional: a recusa em reconhecer o corpo enquanto dimensão constitutiva e inseparável da consciência.

Merleau-Ponty reconhece que, nos textos finais, Husserl avançou ao acentuar com maior clareza a dimensão da corporeidade, especialmente nas reflexões dedicadas ao *Lebenswelt* (mundo da vida). Ainda assim, observa que a *epoché* husserliana preserva uma divisão metodológica entre sujeito e o mundo, considerada indispensável à investigação filosófica. Para Merleau-Ponty, tal procedimento, embora fecundo para a análise do modo pelo qual a consciência estrutura a percepção, deixa de considerar um aspecto decisivo: a vinculação imediata e indissociável ao mundo assegurada pelo corpo. É nesse horizonte que ele afirma: “Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento” (Merleau-Ponty, 2018, p. 4).

Compreender a proposta fenomenológica de Husserl requer partir de sua concepção de redução, ou *epoché*. A suspensão não implica negação da realidade; antes, reorienta o olhar filosófico para o modo de aparecimento dos fenômenos à consciência, visando alcançar aquilo que Husserl denomina “consciência pura” (*Reines Bewusstsein*), instância na qual as experiências se tornam passíveis de descrição em sua doação originária. Para que esse

movimento se efetive, Husserl sublinha a exigência de um exercício rigoroso do pensamento e adverte que tal tarefa demanda “árduos estudos” e dedicação para “‘pôr entre parênteses’ seus próprios conceitos e convicções sobre temas idênticos ou presumivelmente idênticos” (Husserl, 2001, p. 11).

Ao empregar a *epoché*, isolamos as apreensões relacionadas à existência objetiva do mundo, abordando tudo como fenômeno. Essa prática permite a suspensão do julgamento sobre o que nos rodeia e foca na essência dos atos conscientes, redirecionando nossa atenção para a interioridade. Husserl afirma:

Em vez, portanto, de viver ingenuamente na experiência e de investigar teoricamente aquilo que se experimenta, a natureza transcendente, efetuamos a ‘redução fenomenológica’. Noutras palavras: em vez de efetuar de modo ingênuo os atos de competência da consciência constituinte da natureza, com suas teses transcendentais, e de nos deixar determinar a sempre novas teses transcendentais pelas motivações neles contidas –, nós colocamos todas as teses ‘fora’ da ação, não compartilhamos delas; dirigimos nosso olhar que apreende e investiga teoricamente para a consciência pura em seu ser próprio absoluto (Husserl, 2006, p. 117).

Nesse processo de retorno à consciência pura, ocorre uma liberação gradual do peso dos pressupostos adquiridos e das crenças moldadas pela vivência cotidiana. Ao interromper esses condicionamentos, abre-se a possibilidade de que os fenômenos se apresentem em sua forma original, despojados das distorções geradas por hábitos intelectuais ou ideias preconcebidas. É nesse revelar desimpedido que o ser pode emergir em sua totalidade, mostrando sua essência mais genuína e possibilitando uma compreensão enraizada diretamente na experiência vivida, anterior à mediação por construções teóricas externas.

O ato de “colocar o mundo entre parênteses” possibilita a análise da estrutura da consciência para além das contingências do mundo físico, revelando-a como campo primordial no qual as experiências se constituem. A suspensão do mundo empírico torna viável o acesso às essências puras e, com isso, o esclarecimento fenomenológico. Nesse contexto, Husserl assinala que as proposições das disciplinas formais, a exemplo da teoria do tempo e da geometria, não se limitam à descrição de verdades relativas à realidade física;

elas operam enquanto “índices para leis eidéticas da consciência transcendental e para as suas multiplicidades constituintes” (Husserl, 2006, p. 341). Ao concentrar a investigação nessa consciência primordial, torna-se possível reconhecer que tais leis exprimem, em última instância, as estruturas internas do próprio ato de conhecer, abrindo o caminho para uma compreensão da realidade enquanto fenômeno.

Contudo, a ênfase que Husserl atribuía à suspensão da realidade empírica suscitou críticas significativas. Merleau-Ponty, por exemplo, sustentava que a *epoché* não alcançava toda a riqueza concreta da experiência vivida. Para ele, a percepção ultrapassa os limites de uma análise meramente intelectual da consciência, pois se enraíza profundamente na corporeidade e na presença inescapável do sujeito no mundo. A tentativa husserliana de desvincular a consciência de seu contexto corporal e mundano conduzia, segundo essa leitura crítica, ao obscurecimento do fato de que somos sempre corpos em relação e de que tal imersão constitui condição fundamental de qualquer compreensão do real. Como ressalta Merleau-Ponty: “Assim, a permanência do corpo próprio, se a psicologia clássica a tivesse analisado, podia conduzi-la ao corpo não mais como objeto do mundo, mas como meio de nossa comunicação com ele” (Merleau-Ponty, 2018, p. 136).

Dando continuidade à discussão sobre a abordagem transcendental, observa-se que Husserl demonstrava profundo interesse tanto pela estrutura originária da vida consciente quanto pelo processo de constituição dos significados que emergem na experiência. Por meio da *epoché*, o filósofo buscava alcançar um nível de pureza fenomenológica que tornasse possível a análise da intencionalidade sem a interferência de juízos previamente estabelecidos acerca do mundo. Esse procedimento era considerado essencial para que a filosofia investigasse os atos da vida consciente em sua dimensão originária, livres de pressupostos e condicionamentos externos. Como já mencionado, Husserl enfatiza que a compreensão plena de sua proposta exige um esforço radical de suspensão das crenças e conceitos assumidos, colocando-os entre parênteses a fim de que o fenômeno possa ser descrito em sua própria manifestação (Husserl, 2001).

A consciência transcendental pode ser compreendida como a instância originária de constituição de significados e essências, mantendo uma

distinção intencional em relação à realidade empírica. Nesse sentido, sua natureza ultrapassa a condição de objeto psicológico ou de elemento inserido no mundo físico, configurando-se como fundamento de todo sentido. Ao estabelecer essa distinção entre os âmbitos empírico e transcendental, Husserl sustenta que a essência dos fenômenos se define no modo como se constituem por meio da atividade intencional da própria vida consciente.

Por outro lado, Merleau-Ponty considerou essa perspectiva insuficiente, ao identificar que, mesmo nas formulações mais sofisticadas, Husserl preservava uma primazia da consciência em relação ao mundo e ao corpo. Embora o filósofo alemão tenha reconhecido, em seus escritos tardios, a relevância do corpo, especialmente nas análises do *Lebenswelt* (mundo da vida), a exigência da *epoché*, ao suspender os juízos acerca do mundo físico, ainda deixava subentendida a posição secundária do corpo no processo de constituição do sentido.

Merleau-Ponty sustenta que a separação entre consciência e o mundo proposta por Husserl não corresponde à concretude da experiência humana. A percepção, nessa perspectiva, configura-se como um acontecimento originariamente corpóreo, expressão de nossa inserção encarnada no mundo. Nesse contexto, ele afirma que,

A percepção [...] faz tudo ao mesmo tempo: a grandeza da árvore, a do homem, e sua significação de árvore e de homem, de forma que cada elemento se harmoniza com todos os outros e compõe com eles uma paisagem em que todos coexistem (Merleau-Ponty, 2018, p. 620).

Ao desconsiderar a conexão fundamental com o corpo, a fenomenologia transcendental, conforme Merleau-Ponty, falha em apreender a experiência em sua totalidade. Para o filósofo, a percepção ultrapassa uma mera seqüência de representações na consciência; trata-se de um acontecimento vivido que surge do contato direto entre o corpo e o mundo. É nessa interação contínua, marcada por gestos, orientações espaciais e ritmos inerentes à existência encarnada, que se constitui o significado das coisas. Desconsiderar essa dimensão implicaria reduzir a experiência a um modelo abstrato, incapaz de abarcar sua profundidade e complexidade.

A redução fenomenológica figura entre as propostas mais inovadoras de Husserl e, igualmente, entre as mais debatidas. Seu propósito consistia em permitir ao filósofo a suspensão dos juízos relativos ao mundo empírico, a fim de concentrar a investigação nas estruturas puras da vida consciente, buscando uma compreensão mais rigorosa dos fenômenos. Ainda assim, essa abordagem encontrou resistência em pensadores como Martin Heidegger (1889–1976) e, posteriormente, Maurice Merleau-Ponty, que sustentavam que tal separação entre sujeito e o mundo se revelava impraticável e comprometia a fidelidade à experiência vivida.

Martin Heidegger, por sua vez, afirmava que o ser humano se encontra sempre já inserido no mundo, condição que denominou ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Em consonância com essa perspectiva, Merleau-Ponty sustenta a inseparabilidade entre consciência, corpo e ambiente, enfatizando o caráter situado da experiência. Para ele, a tentativa husserliana de operar tal distinção conduzia a uma filosofia excessivamente abstrata e afastada da concretude do vivido. Nesse horizonte crítico, ele questiona: “O que se quer dizer quando se diz que não há mundo sem um ser-no-mundo? Não que o mundo é constituído pela consciência, mas, ao contrário, que a consciência sempre se encontra já operando no mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 579).

Essa citação explicita a rejeição de Merleau-Ponty à ideia de uma consciência isolada, capaz de moldar o mundo de maneira autossuficiente. Em contrapartida, demonstra que a vida consciente jamais se apresenta de modo puro ou desvinculado, encontrando-se sempre implicada em práticas, gestos e situações concretas nas quais o corpo se engaja. Em termos mais precisos, perceber e pensar configuram processos que se enraízam na experiência vivida e no contato efetivo com o mundo.

A crítica de Maurice Merleau-Ponty à proposta husserliana de suspensão de juízo fundamenta-se na convicção de que o corpo constitui a base originária da existência perceptiva, e não um simples meio instrumental da percepção. Enquanto Edmund Husserl, em sua formulação inicial, tratava o corpo como objeto situado no espaço, Merleau-Ponty o compreende como sujeito da percepção. Assim, o corpo integra estruturalmente nosso modo de ser e configura a via pela qual nos engajamos diretamente com o mundo,

dissolvendo qualquer separação efetiva entre consciência e corporeidade na experiência vivida.

Portanto, para Merleau-Ponty, a *epoché* não se configurava como instrumento adequado para alcançar a essência da experiência. Ele sustentava que a tentativa de suspender os juízos acerca do mundo conduzia ao enfraquecimento do vínculo com a dimensão corpórea que fundamenta toda vivência perceptiva. Essa posição não representava um abandono da fenomenologia; ao contrário, expressava o reconhecimento de seu valor e, simultaneamente, a necessidade de sua reformulação. Merleau-Ponty considerava imprescindível reestruturar o método de modo a integrar o corpo e o mundo vivido como eixos centrais da investigação filosófica. Como ele mesmo afirma,

A experiência revela sob o espaço objetivo, no qual finalmente o corpo toma lugar, uma espacialidade primordial da qual a primeira é apenas o invólucro e que se confunde com o próprio ser do corpo. Ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço” (Merleau-Ponty, 2018, p. 205).

Como discutido, Husserl desafiou de forma significativa o racionalismo cartesiano, que dividia sujeito e objeto, fragmentando a realidade entre “eu” e “outro”. Para ele, essa divisão expressava uma concepção limitada da consciência e da experiência humana. Através do conceito de intencionalidade, Husserl ofereceu uma visão mais fiel à maneira como percebemos o mundo em nosso cotidiano: a consciência está sempre voltada para algo externo a ela, em um movimento contínuo e dinâmico. Como ele afirma: “É evidente que tanto o caráter imediato da visão das essências genéricas, do qual se fala nas *Ideen*, como também o de qualquer outra intuição categorial, é o oposto do caráter mediato do pensamento não intuitivo, tal como o simbólico-vazio” (Husserl, 1991, p. 10).

Nossos pensamentos, percepções e emoções não existem de maneira isolada; encontram-se sempre direcionados a algo específico, seja uma ideia, um objeto, uma lembrança ou uma experiência. É nesse contínuo movimento intencional que o sentido das coisas se constitui, revelando nossa condição de participantes ativos na produção de significados.

Para Edmund Husserl, o significado das coisas emerge dessa relação direta: é no ato de perceber e interagir que o sentido se manifesta. Mundo, ideias e sentimentos desdobram-se nessa dinâmica viva, continuamente renovada, que sustenta e aprofunda nossa compreensão da realidade.

O filósofo defendia que o corpo possui uma intencionalidade própria, que se manifesta em sua maneira de mover-se e interagir com o mundo: “O movimento do corpo só pode desempenhar um papel na percepção do mundo se ele próprio é uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento” (Merleau-Ponty, 2018, p. 518).

Essa perspectiva indica que o corpo constitui uma dimensão própria e ativa na formação de sentido, ultrapassando sua compreensão como mero instrumento da consciência. Por exemplo, ao nos movimentarmos em um espaço, o corpo já apreende e responde ao ambiente antes mesmo de qualquer deliberação reflexiva. Sua intencionalidade manifesta-se de modo imediato e espontâneo, emergindo de nossa inserção física no mundo. Nesse horizonte, Merleau-Ponty amplia a noção de intencionalidade ao reconhecer o corpo como instância originária de significação, formulando, assim, uma crítica decisiva à fenomenologia de Edmund Husserl.

A influência de Husserl sobre os métodos fenomenológicos é reconhecida, mesmo entre aqueles que posteriormente reinterpretaram essa tradição. Sua definição inicial de fenômeno, como aquilo que se revela, continua a ser válida em termos gerais, cabendo ao fenomenólogo descrever os modos pelos quais ele se apresenta à consciência. No entanto, seus sucessores interpretaram e desenvolveram essa base metodológica de diferentes maneiras.

Em Heidegger, observa-se uma transformação fundamental: embora ele preserve a ideia de fenômeno como aquilo que se revela, ele redireciona o foco da análise para a existência contextualizada, interpretando os fenômenos como vivências corporificadas do sujeito em seu estar-no-mundo, em vez de meros conteúdos mentais. Essa abordagem altera consideravelmente a concepção de *epoché*. Como afirma o próprio Heidegger,

Para Husserl, a redução fenomenológica [...] é o método de conduzir a visão fenomenológica da atitude natural do ser humano, cuja vida está envolvida no mundo das coisas e das pessoas. [...] Para nós, a redução fenomenológica significa

conduzir a visão fenomenológica da apreensão de um ser... Para a compreensão do ser deste ser (Heidegger, 1982, p. 21).

Do trecho mencionado depreende-se que Heidegger rejeita a ideia de uma consciência pura e isolada, propondo uma fenomenologia orientada por um horizonte ontológico. Seu propósito consiste em compreender o Ser dos entes em sua manifestação concreta, e não em limitar-se à descrição de representações mentais. Nessa perspectiva, a experiência do mundo realiza-se primordialmente por meio de uma relação prática e existencial com aquilo que se apresenta, em vez de se reduzir a um conhecimento reflexivo. Esse deslocamento da análise da constituição transcendental para a imersão no mundo vivido exerce impacto decisivo na filosofia de Maurice Merleau-Ponty. Como ele observa: “Neste pequeno mundo, cada gesto, cada percepção situa-se imediatamente em relação a mil coordenadas visuais.” (Merleau-Ponty, 2018, p. 182).

Essa citação evidencia que o corpo simultaneamente preenche e habita o espaço segundo uma dinâmica própria, distinta de uma lógica representacional. O movimento constitui, assim, uma modalidade de conhecimento incorporado, que ultrapassa a simples execução consciente de um plano mental. A compreensão surge do engajamento direto com o mundo e se institui no próprio exercício da ação. Maurice Merleau-Ponty sintetiza essa perspectiva ao afirmar:

A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo. Um movimento é aprendido quando o corpo o compreendeu, quer dizer, quando ele o incorporou ao seu “mundo”, e mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação (Merleau-Ponty, 2018, p. 193).

Assim, evidencia-se as limitações da intencionalidade mental proposta por Husserl, ao mostrar que a vivência do mundo se constitui tanto por atos de consciência quanto pela corporeidade situada, sensível e ativa. Essa abordagem prepara o terreno para o desenvolvimento de seu conceito de campo fenomenal, entendido como uma rede de significações na qual corpo, mundo e percepção se entrelaçam de modo indissociável.

Merleau-Ponty, ao dialogar com a perspectiva heideggeriana, revisita o conceito de intencionalidade formulado por Edmund Husserl e o reinscreve no horizonte da corporeidade. Em sua leitura, os atos da consciência encontram-se enraizados na motricidade e na percepção sensível, constituindo-se sempre em articulação com o corpo. É nesse contexto que formula a noção de intencionalidade motora, decisiva para a reformulação do legado husserliano. O corpo deixa de ocupar a posição de mero instrumento da percepção e afirma-se como sujeito da experiência: é ele que se orienta no mundo por meio do movimento e da ação, respondendo às solicitações do ambiente e instituindo novos sentidos a cada gesto.

Mesmo ao dirigir críticas à fenomenologia, Merleau-Ponty reconhecia seu valor como método de investigação filosófica. Para ele, essa abordagem constituía um caminho inseparável da experiência vivida, enraizado no modo concreto de nossa inserção no mundo. Ainda assim, sustentava que a fenomenologia exigia ampliação de seu horizonte para além do enquadramento estritamente transcendental, incorporando o corpo como eixo central da percepção e da constituição de sentido. Como ele afirma: “o corpo é nosso meio geral de ter um mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 203), na medida em que é por meio dele que nos engajamos no mundo e configuramos nossa experiência.

Em síntese, a fenomenologia proposta por Husserl, ao destacar a *epoché* e a consciência transcendental, lançou as bases para uma análise rigorosa dos fenômenos da consciência. Contudo, conforme apontado por Merleau-Ponty, essa perspectiva ignorava um aspecto fundamental da experiência humana: a corporeidade. Ao reformular a fenomenologia para colocar o corpo no centro da percepção, Merleau-Ponty promove avanços significativos na ampliação da compreensão da experiência vivida, integrando mente, corpo e o mundo em uma única estrutura existencial.

Em vez de ver o corpo como algo passivo e a mente como a única instância ativa, ele apresenta o corpo como agente que participa ativamente da constituição da formação da realidade. Como afirma: “A experiência do corpo próprio opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade” (Merleau-Ponty, 2018, p. 269). Nessa perspectiva, a corporeidade é reconhecida como

fundamento da fenomenologia, pois é no corpo vivido que a existência se enraíza e encontra seu acesso ao mundo.

Além disso, essa reavaliação da corporeidade corrige uma lacuna histórica da filosofia e, ao mesmo tempo, inaugura uma redefinição mais ampla da experiência perceptiva. Ao deslocar o foco da constituição do sentido para o corpo vivo e situado, Maurice Merleau-Ponty questiona a concepção tradicional de um sujeito colocado diante do mundo como observador externo e contemplativo. A crítica aos dualismos, ao restituir ao corpo sua centralidade originária, permite compreender a percepção como um entrelaçamento dinâmico entre sujeito e o mundo.

É nesse contexto que emerge o conceito de campo fenomenal, entendido como a rede relacional na qual sujeito, corpo e o mundo se interconectam de forma indissociável. Mais do que um simples pano de fundo onde os fenômenos aparecem, o campo fenomenal constitui o próprio espaço de significação que se instaura na interação entre quem percebe e aquilo que é percebido. Ao introduzir essa ideia, Merleau-Ponty altera a maneira de pensar sobre a liberdade, a consciência e a experiência, abrindo novas oportunidades para compreender a condição encarnada do ser humano.

2.2 A retomada do campo fenomenal

Merleau-Ponty propõe uma reavaliação da experiência perceptiva, na qual o corpo deixa de ser compreendido como simples instrumento ou obstáculo e passa a afirmar-se como fonte primordial de significação. Ele afirma que "o mundo é indissociável do sujeito, porém este sujeito é apenas um projeto do mundo, e o sujeito não pode ser separado do mundo, que ele mesmo projeta" (Merleau-Ponty, 2018, p. 499). É nesse contexto que surge a ideia de campo fenomenal, que constitui o núcleo de sua filosofia e foi desenvolvida para demonstrar como a percepção e a consciência encarnada se formam por meio da imersão no mundo.

O campo fenomenal configura-se como uma rede dinâmica de interações, revitalizada pela presença e pelas ações dos indivíduos. Nesse contexto,

O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é, portanto, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha (Merleau-Ponty, 2018, p. 18).

Esse entrelaçamento dinâmico reflete a interdependência entre o eu e o outro, entre o passado e o presente, bem como entre a experiência individual e o horizonte compartilhado da intersubjetividade. Ao abordar o mundo dessa maneira, Merleau-Ponty proporciona uma nova perspectiva sobre a liberdade, compreendida como potência contextualizada, que se manifesta nas condições concretas da existência. Portanto, a consciência não se coloca acima do mundo como um espectador distanciado; ao contrário, surge de sua participação nele, integrando história e experiência como dimensões inseparáveis do ser.

Ao retomar o conceito de campo fenomenal, Merleau-Ponty redireciona a análise fenomenológica, afastando-a da consciência transcendental e posicionando-a no entrelaçamento dinâmico entre o corpo e o mundo. Essa mudança evidencia que o sentido não é algo previamente estabelecido nem elaborado de forma isolada pela mente; ele emerge da própria experiência de estar no mundo, vivida no corpo. Assim, o campo fenomenal torna-se o horizonte no qual os fenômenos se apresentam como experiências encarnadas, imbuídas de intencionalidade sensível. Nesse contexto, é viável reconsiderar a estrutura da percepção e da liberdade, colocando o corpo no centro da reflexão filosófica.

Ao se distanciar das leituras tradicionais da fenomenologia, Merleau-Ponty apresenta o campo fenomenal como chave para uma compreensão integrada da experiência. Desenvolvido na *Fenomenologia da percepção*, esse conceito mostra que corpo, consciência e o mundo manifestam-se como dimensões entrelaçadas e inseparáveis em sua constituição. A experiência brota do vínculo vivo entre o sujeito e o meio em que se encontra. Desse modo, o campo fenomenal recusa a redução do corpo a mero instrumento de percepção e o reconhece em sua cumplicidade constitutiva com o ambiente, que participa ativamente da constituição de sentido. Como explica o filósofo:

Este campo fenomenal não é um "mundo interior", o "fenômeno" não é um "estado de consciência" ou um "fato psíquico", a experiência dos fenômenos não é uma introspecção ou uma intuição no sentido de Bergson. Por muito tempo se definiu o objeto da psicologia dizendo que ele era "inextenso" e "acessível a um só", e daí resultava que esse objeto singular só podia ser apreendido por um ato todo especial, a "percepção interior" ou introspecção, na qual o sujeito e o objeto estavam confundidos e o conhecimento era obtido por coincidência. (Merleau-Ponty, 2018, p. 90).

Dessa maneira, a experiência dos fenômenos revela-se como um evento encarnado e contextualizado, profundamente enraizado na corporeidade e nas interações com o mundo, afastando-se da concepção que a restringe a um suposto "interior da consciência". Em vez de tratar o corpo como um mero objeto entre outros ou subordiná-lo à mente, Merleau-Ponty destaca que a percepção é sempre incorporada, emergindo da interação contínua entre o corpo e o ambiente. Por exemplo, ao atravessar uma sala cheia de móveis, os movimentos de uma pessoa se ajustam de maneira intuitiva: o corpo desvia das cadeiras, avalia distâncias e antecipa trajetórias instantaneamente, sem depender de um raciocínio consciente. Essa forma de vivência demonstra que perceber não se resume a uma resposta automática ou a um cálculo restrito à mente; trata-se da expressão de uma integração dinâmica entre o organismo e seu entorno.

Merleau-Ponty afirma que "o mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas" (Merleau-Ponty, 2018, p. 6). Esta perspectiva ressoa com a indagação proposta por Bergson (1859-1941): "A que se deve então que 'minha percepção do universo' pareça depender dos movimentos internos da substância cerebral, mudar quando eles variam e desaparecer quando são abolidos?" (Bergson, 1999, p. 19). Quando consideradas em conjunto, essas reflexões evidenciam que a percepção ultrapassa a concepção de simples registro passivo de estímulos externos; deve ser entendida como uma atividade incorporada, na qual o corpo atua como centro orientador e traduz o mundo em um movimento vibrante de presença ativa.

Na perspectiva de Merleau-Ponty, o campo fenomenal manifesta-se concretamente em cada ato de percepção, no qual corpo e ambiente estão entrelaçados de forma indissociável. Em contraste com a visão cartesiana, que

concebe o corpo como substância passiva e extensa, ele argumenta que o corpo desempenha papel ativo na formação do mundo percebido: “meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha ‘compreensão’” (Merleau-Ponty, 2018, p. 315). Desta maneira, o corpo constitui núcleo organizador da experiência, moldando e conferindo sentido ao espaço vivido.

A seguir, apresentamos um esquema visual que resume a noção de campo fenomenal⁴ segundo Merleau-Ponty. O diagrama ilustra a interconexão entre Corpo, Consciência, Mundo, Percepção e Experiência Vivida, enfatizando a função ativa do corpo na constituição da realidade percebida.

Figura 2 – Esquema do Campo Fenomenológico de Merleau-Ponty:



Fonte: Elaborado pelo autor.

⁴ O campo fenomenal deve ser compreendido não como um espaço isolado do sujeito ou do mundo, mas sim como o horizonte compartilhado onde corpo, consciência e ambiente se entrelaçam, moldando a experiência vivida.

A partir da ilustração apresentada, pode-se concluir que o campo fenomenal abrange todos os aspectos da realidade que percebemos, de modo dinâmico e aberto. Merleau-Ponty sugere uma visão em que corpo e o mundo estão em um diálogo constante, no qual a corporeidade atua como um agente ativo na construção do significado. Dentro desse contexto, a percepção configura-se como atividade enraizada no corpo, que se movimenta e interage com o espaço. Como o filósofo menciona: “doravante o vermelho não me é mais apenas presente, mas ele me representa algo, e aquilo que ele representa não é possuído como uma ‘parte real’ de minha percepção, mas apenas visado como uma ‘parte intencional’” (Merleau-Ponty, 2018, p. 36). Assim, o sensível nunca surge como um dado bruto; está sempre inserido em uma configuração mais abrangente, onde figura e fundo se entrelaçam mutuamente.

Merleau-Ponty centraliza a percepção sensível em sua filosofia, argumentando que é por meio dela que formamos nossa compreensão do mundo e, de modo simultâneo, experimentamos nossa liberdade. Em distanciamento das leituras tradicionais da fenomenologia, que dissociam a consciência pura do corpo, ele sustenta que perceber é sempre uma atividade encarnada, intrinsecamente ligada ao corpo que somos e temos. Como menciona: “A percepção é um juízo, mas que ignora suas razões, o que significa dizer que o objeto percebido se dá como todo e como unidade antes que nós tenhamos apreendido a sua lei inteligível, e que originariamente a cera não é uma extensão flexível e mutável”. (Merleau-Ponty, 2018, p. 73). Essa visão destaca que a percepção precede qualquer análise intelectual: trata-se de um processo primário, derivado do contato direto e incorporado com o mundo. Configura-se como experiência vivida, concreta e situada. Ao observar um objeto, não o encaramos apenas como um conjunto de cores e formas; consideramos também as possibilidades que ele oferece ao corpo: como ser tocado, manipulado ou utilizado. Um livro sobre a mesa já se apresenta como algo passível de ser segurado, aberto e folheado. Isso demonstra que a corporeidade é fundamental na formação do sentido e na vivência da liberdade. Para Merleau-Ponty, a liberdade expressa-se na maneira como habitamos o mundo por meio do corpo.

Esse retorno ao domínio fenomenal transcende uma simples abordagem metodológica para reconsiderar a experiência; ele envolve uma

reorientação mais fundamental: trata-se de um processo de redescoberta do corpo em sua conexão com o mundo. Ao abordar a percepção como algo que se origina de uma intencionalidade motora, Merleau-Ponty demonstra que a consciência encontra-se intrinsecamente vinculada à presença corporal que a fundamenta. Nesse contexto, a liberdade não se manifesta como uma escolha abstrata e desprovida de corpo; apresenta-se como um modo de agir, abrir-se e responder, por parte do corpo, às exigências do ambiente. O corpo já está imerso no mundo antes de qualquer decisão ou reflexão, reagindo, habitando e moldando o espaço vivido. Assim,

A experiência antecipa uma filosofia, assim como a filosofia nada mais é que uma experiência elucidada. Mas, agora que o campo fenomenal foi suficientemente circunscrito, entremos neste domínio ambíguo e firmemos aqui, com o psicólogo, nossos primeiros passos, esperando que a autocrítica do psicólogo nos conduza, por uma reflexão de segundo grau, ao fenômeno do fenômeno e converta, decididamente, o campo fenomenal em campo transcendental (Merleau-Ponty, 2018, p. 99).

Nesse ponto, importa explicitar o sentido que assume a noção de campo transcendental em Merleau-Ponty. Tal noção não remete a uma estrutura formal da consciência, como no kantismo; refere-se à própria espessura do vivido. Como indica o próprio Merleau-Ponty, “o mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele” (Merleau-Ponty, 2018, p. 5). A crítica dirige-se, assim, à análise reflexiva que reconduz a experiência a uma instância constituinte separada, substituindo a descrição do vivido por uma reconstrução. Em contrapartida, a fenomenologia propõe um retorno à experiência em sua anterioridade, onde sujeito e o mundo se encontram implicados em uma relação originária.

Desse modo, o transcendental, em Merleau-Ponty, não designa um conjunto de condições *a priori* exteriores à experiência; expressa o próprio campo de manifestação do sentido, tal como se dá na experiência encarnada. Como o autor afirma ao falar do mundo, “[...] é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas” (Merleau-Ponty, 2018, p. 6). Trata-se de uma abertura originária ao mundo, na qual o corpo deixa de ser um objeto entre outros e passa a ser o lugar de articulação entre percepção, sentido e existência. Assim, longe de reiterar um modelo kantiano, o

campo transcendental é aqui reformulado como campo fenomenal vivido, no qual as condições de possibilidade emergem no próprio entrelaçamento entre corpo e o mundo.

Essa análise nos conduz a explorar como, ao longo da tradição filosófica, de Platão ao racionalismo moderno, consolidaram-se modos de pensamento que tenderam a situar o corpo em uma posição secundária na formação da experiência. Trata-se de reconhecer a configuração de um horizonte teórico no qual a experiência foi frequentemente compreendida a partir de estruturas que privilegiaram a consciência ou o pensamento reflexivo, em vez de uma imputação direta de negligência aos autores. Ao restabelecer o corpo como protagonista da percepção e da liberdade, Merleau-Ponty possibilita uma redescoberta do ser-no-mundo. Aquilo que foi progressivamente marginalizado, o corpo vivido, o corpo próprio; ressurgue como base da existência. A seguir, investigaremos de que modo esse deslocamento se constituiu na filosofia ocidental e como Merleau-Ponty propõe sua reconfiguração, iluminando a corporeidade como elemento central de nossa presença no mundo.

2.3 O corpo esquecido e a redescoberta do ser-no-mundo

Os itens anteriores desta pesquisa nos ajudaram a compreender como Merleau-Ponty redireciona o entendimento da percepção, passando de uma visão intelectualista para uma interpretação que a concebe como experiência encarnada, ligada ao corpo que habitamos e que somos. Essa perspectiva revela que a corporeidade constitui a base da formação do sentido e da vivência da liberdade. Diante desse contexto, é imprescindível examinar como, historicamente, a filosofia ocidental tem negligenciado essa dimensão corporal, relegando-a ou subordinando-a ao primado da mente e do pensamento. Essa marginalização vai além do dualismo cartesiano; ela reflete uma tendência mais ampla que desvaloriza tanto o corpo quanto a percepção sensível. É nesse cenário que Merleau-Ponty sugere uma reavaliação radical, cujo foco é trazer à tona o corpo como núcleo do ser-no-mundo, tema central desta seção.

Na trajetória da filosofia ocidental, o corpo foi colocado em segundo plano, frequentemente visto como um obstáculo ou limitação frente às

aspirações mentais ou espirituais. Desde os primórdios do pensamento grego, estabelece-se uma distinção entre o mundo sensível e o inteligível que, na tradição interpretativa posterior, foi frequentemente compreendida como implicando uma desvalorização da percepção e da corporeidade. No diálogo Fédon, essa ideia manifesta-se na concepção do corpo como prisão da alma, cuja libertação estaria condicionada a uma prática de purificação, identificada por Sócrates com a própria filosofia enquanto amor à sabedoria (Platão, Fédon, 64c–67b). Importa notar que tal interpretação expressa uma linha de leitura que se tornou predominante na tradição filosófica ocidental, sem esgotar a complexidade do pensamento platônico. Essa leitura, consolidada ao longo da tradição, reforçou uma dicotomia entre corpo e mente, atribuindo ao primeiro apenas um papel de condição a ser superada em busca da verdade imaterial. O dualismo cartesiano representa a formulação mais clara dessa separação, ao distinguir *res cogitans* (mente) de *res extensa* (corpo), sendo o ápice de uma tendência mais ampla e duradoura de marginalização da corporeidade ao longo da tradição filosófica.

A separação entre corpo e alma, já delineada no pensamento platônico, ganha força em obras como *A República* (375–380 a.C.) e o *Fédon* (380–387 a.C.). Neste último, Platão afirma: “A purificação consiste, de algum modo, em separar a alma do corpo [...] e habituá-la a recolher-se e concentrar-se em si mesma, afastando-se, tanto quanto possível, do corpo” (Platão, Fédon, 67c–67d).

Nessa ótica, o corpo é visto como uma barreira a ser ultrapassada para que a alma possa alcançar sua realização plena. Essa visão dá início a uma tradição filosófica em que o corpo é frequentemente posicionado em um papel secundário, desconectado do que se considera a verdadeira essência do ser humano. Ao enfatizar a importância da alma, essa perspectiva solidificou um modelo dualista que teve um impacto significativo na formação do pensamento ocidental.

Durante a filosofia medieval, a tradição cristã reforçou a ideia de que o corpo estava associado ao pecado e à materialidade, em oposição à alma, considerada fonte de virtude e conexão com o divino. Santo Agostinho (354–430 d.C.), em *A Cidade de Deus*, alerta claramente sobre os perigos da carne, caracterizando o corpo como uma fonte de tentação e queda espiritual:

Contudo, deve-se temer e precaver que o corpo, sujeito à lascívia do inimigo, induza a alma a consentir no pecado devido à volúpia altamente sedutora. E assim, dizem, já não é por um pecado alheio mas por um pecado próprio que surge a obrigação de antes se matar do que cometê-lo. Com certeza que uma alma submissa a Deus e à sua sabedoria e não ao corpo e à sua concupiscência, não consentirá na volúpia da carne despertada pela volúpia alheia. (Santo agostinho, 1996, p. 169).

Esse tipo de perspectiva reforçou a desconfiança em relação ao corpo, considerado um obstáculo para o avanço da vida espiritual. Com o crescimento do racionalismo moderno, essa divisão foi preservada e ainda mais acentuada: a ciência emergente, em busca de objetividade, passou a abordar o corpo como um objeto mensurável, sujeito a análises mecânicas, ignorando sua dimensão vivida e subjetiva. Mesmo as correntes empiristas, que reconheciam os sentidos como uma fonte de conhecimento, os viam como ferramentas neutras, desprovidas da complexidade experiencial inerente à corporeidade.

Agostinho de Hipona, ao enfatizar a superioridade da alma sobre o corpo, alinhava-se à visão cristã medieval que associava o corpo ao pecado e à materialidade, contrastando-o com a alma, considerada como o centro da virtude e da proximidade com o divino. Essa perspectiva reforçou a necessidade de disciplinar o corpo, submetendo-o à orientação da alma, que busca a elevação espiritual e a comunhão com o Criador. A dualidade proposta por Agostinho não se restringiu ao período medieval; foi reavivada e aprofundada pelo racionalismo moderno. Esse movimento tratou o corpo como um objeto de análise mecânica, desassociando-o de sua experiência vivida e subjetiva, perpetuando, assim, a divisão entre o espiritual e o material. Dessa maneira, a interpretação agostiniana transcende seu contexto histórico, preparando terreno para o dualismo cartesiano e evidenciando como a marginalização do corpo se tornou uma característica duradoura da tradição filosófica ocidental.

Essa tendência de marginalização não se restringe apenas às filosofias ocidentais clássicas. Mesmo correntes que, à primeira vista, pareciam valorizar a experiência sensorial, como o naturalismo e algumas escolas empiristas, acabaram por reduzir o corpo a um mero instrumento funcional destinado a outros fins. Nesse contexto, a percepção foi frequentemente entendida como um mecanismo automático e neutro, em vez de um fenômeno dinâmico e situado. Como resultado, a corporeidade foi gradualmente

fragmentada, objetificada e dissociada da totalidade da experiência humana, perdendo sua posição como fundamento da vivência.

Maurice Merleau-Ponty, ao refletir sobre o papel do corpo na experiência humana, não buscava apenas desafiar as tradições filosóficas que relegaram o corpo a uma função secundária. Seu objetivo era mais abrangente: restaurar uma visão integrada da experiência, na qual o corpo e o mundo são vistos como constituídos mutuamente. Para Merleau-Ponty, abordar a questão do corpo é essencial para preencher uma lacuna crucial na história do pensamento ocidental que, ao priorizar a razão ou o espírito, obscureceu a importância central do corpo como mediador da existência e base de toda relação com a realidade.

A motivação de Merleau-Ponty origina-se da compreensão de que o corpo constitui a própria condição de nossa presença no mundo. Em sua fenomenologia, o corpo é concebido como “corpo próprio” (*corps propre*⁵), ou seja, não apenas como um organismo biológico, mas como aquilo que é vivido e por meio do qual nos conectamos ao mundo. Nesse contexto amplo, Merleau-Ponty afirma: “meu corpo é o pivô do mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 122). O corpo vivido surge, assim, como o ponto de intersecção entre sujeito e o mundo - uma síntese dinâmica que resiste tanto à redução materialista quanto à abstração idealista, estabelecendo-se como fundamento da experiência e da construção de sentido.

A compreensão do ser humano e sua interação com o mundo tem sido um foco central tanto na filosofia quanto nas ciências humanas. Historicamente, diversos paradigmas filosóficos foram elaborados a partir da distinção entre mente e corpo, concebidos como entidades separadas e hierarquizadas. No entanto, essa dualidade, que influenciou a evolução do pensamento ocidental, vem sendo gradualmente questionada, especialmente a

⁵ Na Fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty distingue entre dois modos de compreender o corpo: (1) o “corpo objetivo”, entendido como uma coisa entre coisas, passível de ser analisado e decomposto em elementos, tal como se concebe o corpo animal na perspectiva das ciências naturais, e (2) o “corpo fenomenal” ou “corpo próprio”, que é simultaneamente “eu” e “meu”, uma unidade em que interioridade e exterioridade se entrelaçam sem jamais se reduzir a uma pura interioridade. Como observa Pascal Dupond (2010, p. 12), a passagem do corpo objetivo ao corpo fenomenal não implica um salto para o para-si, mas a afirmação de sua unidade total, visível mesmo de fora, ainda que sob perspectivas diferentes para mim e para o outro.

partir das contribuições da fenomenologia. Esta abordagem sugere uma conexão mais integrada e inseparável entre o sujeito e seu ambiente.

A maneira como Merleau-Ponty aborda a relação entre corpo e o mundo representa uma ruptura significativa com a tradicional dicotomia entre sujeito e objeto. Baseando-se no conceito heideggeriano de "ser-no-mundo" (*In-der-Welt-sein*), ele concebe o corpo como núcleo primordial da experiência perceptiva. O corpo não é simplesmente oposto à mente nem serve apenas como seu suporte; é por meio dele que nos engajamos no mundo e construímos significado.

Heidegger caracteriza o ser humano como um ser-no-mundo, enfatizando que nossa existência está intrinsecamente ligada ao contexto em que se manifesta. Somos existências profundamente integradas ao mundo, e é essa integração que confere sentido à experiência. Merleau-Ponty amplia essa ideia ao afirmar que "o corpo é o veículo do ser-no-mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles" (Merleau-Ponty, 2018, p. 122).

Ao invés de conceber o corpo como um objeto físico sujeito às leis naturais, Merleau-Ponty o entende como sujeito encarnado capaz de percepção e ação. Para ele, "perceber é envolver de um só golpe todo um futuro de experiências em um presente que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo" (Merleau-Ponty, 2018, p. 399). Essa perspectiva revela que a percepção não é um processo passivo de registro, mas uma forma ativa de interação com o mundo. O corpo vai além da simples recepção de estímulos sensoriais: ele interpreta, responde e atribui sentido ao que se apresenta.

Essa abordagem desloca o foco da fenomenologia da mente para o corpo. A consciência encontra-se enraizada nas vivências corporais. O corpo constitui a origem da percepção, sendo por meio dele que nos conectamos ao ambiente, aos outros e a nós mesmos. Como Merleau-Ponty afirma: "o mundo não é o que eu penso, mas o que eu vivo" (Merleau-Ponty, 2018, p. 14), enfatizando a importância da experiência vivida em relação a qualquer forma de abstração intelectual.

O corpo-sujeito desempenha, assim, um papel fundamental na compreensão da existência humana. Ele não apenas ocupa espaço no mundo,

mas o experimenta de maneira direta e intencional, configurando-se como o meio pelo qual interagimos com nosso entorno e com outras pessoas.

A existência é marcada pela ambiguidade entre o corpo objeto ou fisiológico e o corpo próprio que não somente está no mundo, mas habita o mundo, fazendo dele um mundo vivido. A explicação para a anosognose e o membro fantasma, na fenomenologia merleau-pontyana, baseia-se na conjuntura desta ambiguidade na qual temos frisado. Não há uma explicação de cunho apenas fisiológico e nem também apenas de cunho psicológico. A explicação nos ditames do ser no mundo dar-se-á por meio do tratamento da sua existência originária. (Azevedo & Caminha, 2015, p. 17-18).

O fenômeno denominado membro fantasma exemplifica de forma clara a proposta merleau-pontyana de que o corpo próprio não pode ser reduzido à sua dimensão objetiva. Mesmo na ausência física de um membro, a experiência subjetiva persiste, evidenciando que o corpo ultrapassa a simples soma de suas partes e se configura como uma unidade vivida que fundamenta nossa interação com o mundo. Essa continuidade demonstra que a percepção não depende de forma exclusiva da integridade anatômica; ao contrário, ela está enraizada em uma maneira de existir que permanece conectada ao espaço e às situações concretas. Assim sendo, o conceito do membro fantasma reforça a ideia de que o ser-no-mundo se realiza por meio de um corpo entendido como sujeito perceptivo em ação, e não como mero objeto.

Essa perspectiva também revela que o fenômeno não pode ser adequadamente compreendido por meio de análises fisiológicas ou psicológicas isoladas. Segundo Merleau-Ponty, sua compreensão reside no contexto do ser-no-mundo, onde corpo e o mundo se mantêm interligados, mesmo diante da ausência física:

Esse fenômeno, que as explicações fisiológicas e psicológicas igualmente desfiguram, é compreensível ao contrário na perspectiva do ser no mundo. Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece de jure. (Merleau-Ponty, 2018, p. 121).

Sob essa perspectiva, Merleau-Ponty destaca que a vivência do corpo não pode ser reduzida à sua materialidade ou ao estado físico que o compõe. Ela se define pela maneira como o corpo se engaja nas relações com o mundo e com os outros, mantendo uma identidade que persiste mesmo diante de perdas ou limitações físicas. O fenômeno do membro fantasma evidencia essa continuidade do ser-no-mundo, demonstrando que a percepção corporal se reorganiza como presença ativa do corpo-sujeito na experiência vivida. Portanto, “o braço fantasma não é uma representação do braço, mas a presença ambivalente de um braço” (Merleau-Ponty, 2018, p. 121).

Merleau-Ponty desafia a tradição filosófica que historicamente relegou o corpo a um papel secundário em relação à mente e ao espírito, marcada por uma visão dualista que separa pensamento e experiência sensível. Em vez de reduzi-lo a instrumento ou obstáculo, ele o restabelece como uma dimensão fundamental da existência, sustentando que é por meio do corpo que percebemos, agimos e damos significado ao mundo. Nesse processo, ele desconstrói a dualidade entre sujeito e objeto e propõe uma abordagem fenomenológica mais fiel a experiência vivida.

Essa revalorização do corpo tem implicações significativas para a compreensão da liberdade. Antes concebida como atributo abstrato ligado à razão ou à vontade, a liberdade passa a ser entendida como algo que se manifesta na vivência direta e no engajamento corporal com o mundo. A liberdade manifesta-se na maneira como nos movemos, decidimos e reagimos às situações concretas. Nesse contexto, Merleau-Ponty afirma: “O que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão” (Merleau-Ponty, 2018, p. 126).

Assim, a análise merleau-pontyana dos preconceitos tradicionais vai além da fenomenologia husserliana, abrangendo tanto o empirismo quanto o racionalismo. Embora esses dois enfoques sejam considerados opostos, ambos enfrentam uma mesma dificuldade em reconhecer a experiência perceptiva em sua autenticidade. Como observa Merleau-Ponty,

A discussão dos prejuízos clássicos foi conduzida até aqui contra o empirismo. Na realidade, não é apenas o empirismo que

nós visamos. É preciso mostrar agora que sua antítese intelectualista situa-se no mesmo terreno que ele. Um e outro tomam por objeto de análise o mundo objetivo [...] Ambos guardam distância a respeito da percepção, em lugar de aderir a ela” (Merleau-Ponty, 2018, p. 52).

A fenomenologia de Merleau-Ponty visa, portanto, restaurar a conexão direta com o mundo, superando as limitações do empirismo e do racionalismo. Ao focar no corpo próprio e no campo fenomenal, ela reformula o conceito de liberdade e enriquece a compreensão da subjetividade, evidenciando que a percepção não é mera representação interna da realidade externa; ela se configura como um envolvimento ativo que nos liga ao nosso entorno e às outras pessoas.

A existência humana, nesse horizonte, revela-se como uma trama de relações encarnadas e históricas, em que corpo e o mundo se constituem como unidade inseparável. Nessa perspectiva, Merleau-Ponty supera as dicotomias herdadas ao propor o corpo como núcleo da experiência perceptiva e ao fundamentar a liberdade como vivência encarnada, e não como abstração. A introdução dos conceitos de corpo próprio e de campo fenomenal oferece, assim, os instrumentos necessários para avançar, no próximo capítulo, em direção a uma análise mais aprofundada da consciência corporificada e da experiência encarnada, preparando o terreno para discutir a intersubjetividade e o vínculo entre corpo e outro.

3. CORPO, LIBERDADE E O MUNDO: A EXPERIÊNCIA ENCARNADA

3.1 A consciência corporificada: percepção e corpo próprio

Ao investigar a experiência perceptiva, Merleau-Ponty rompe com a tradição filosófica que separava mente e corpo, propondo uma visão na qual a consciência é indissociável da corporeidade. A percepção constitui um processo encarnado, em vez de um simples ato da mente que registra passivamente os dados do mundo, sendo vivida a partir do corpo próprio (*corps propre*⁶⁶). Esse corpo é o sujeito da percepção, ultrapassando a condição de objeto físico entre outros, e constituindo o ponto de partida de toda experiência. Como afirma o autor, “meu corpo é o núcleo de toda a situação e é, em relação ao mundo, um ponto de vista móvel” (Merleau-Ponty, 2018, p. 109).

A partir desse deslocamento, Merleau-Ponty inaugura uma filosofia encarnada da consciência, na qual o corpo próprio ocupa um lugar central. Diferente do corpo anatômico da ciência ou do corpo-máquina cartesiano, o corpo vivido é a instância pré-reflexiva que estrutura o espaço e possibilita a ação. É ele que nos insere no mundo e nos permite habitar o espaço com familiaridade e sentido. “O corpo é o veículo do ser-no-mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, unir-se a um meio definido, habitar esse meio, ser nele” (Merleau-Ponty, 2018, p. 122). Assim, perceber é já estar implicado em um campo de significações práticas, em um horizonte de possibilidades que se abrem a partir do corpo.

Nesse contexto, a intencionalidade, conceito herdado da fenomenologia husserliana, ganha, em Merleau-Ponty, uma dimensão corporal. Trata-se de uma dinâmica encarnada, em vez de um ato restrito ao plano mental que aponta para um objeto: o corpo age, orienta-se e responde sem a mediação constante da consciência reflexiva. A esse respeito, o autor escreve:

Somos convidados a reconhecer, entre o movimento enquanto processo em terceira pessoa e o pensamento enquanto

⁶⁶ Merleau-Ponty utiliza o termo francês *corps propre* como equivalente ao termo alemão *Leib*, presente em Husserl, para designar o corpo vivido, isto é, o corpo enquanto presença encarnada e sujeito da percepção, distinto do corpo-objeto (*Körper*) tratado pelas ciências naturais. Assim, na tradição fenomenológica: *Leib* = *corps propre* = corpo próprio, enquanto *Körper* designa o corpo enquanto objeto anatômico ou mensurável.

representação do movimento, uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um “projeto motor” (*Bewegungsentwurf*), uma “intencionalidade motora” sem os quais a ordem permanece letra morta. (Merleau-Ponty, 2018, p. 159).

Essa compreensão mostra que a percepção é sempre ativa: o corpo compreende o mundo de maneira incorporada, por meio de esquemas e hábitos sedimentados. A ação perceptiva, portanto, configura-se como uma forma pré-reflexiva de engajamento com o ambiente, em vez de produto de um raciocínio reflexivo. O corpo sabe caminhar no escuro, vestir uma camisa ou tocar um instrumento musical sem que cada gesto precise ser pensado, pois tais ações se inscrevem no que Merleau-Ponty chamará de “esquema corporal⁷”, ou seja, uma estrutura sensório-motora viva que organiza a nossa orientação no espaço.

Esse modo de existir, que une percepção e ação, também reformula o conceito de liberdade. Longe de ser uma escolha voluntarista entre alternativas mentais, a liberdade, segundo Merleau-Ponty, manifesta-se como uma capacidade corporal de variação, adaptação e invenção diante das situações vividas. Como ele enfatiza: “Portanto, nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua.” (Merleau-Ponty, 2018, p. 608). O sujeito é livre através do corpo: é no entrelaçamento entre corpo, mundo e percepção que a liberdade se encarna. Nesse sentido, a liberdade emerge como uma força situada, que responde às oportunidades do mundo e, ao mesmo tempo, é capaz de reorientá-lo por meio de um estilo corporal de existência.

Essa concepção fenomenológica de liberdade em Merleau-Ponty exige uma revalorização do corpo como lugar originário da existência. Longe de ser um simples instrumento funcional da consciência ou um obstáculo à ação livre, o corpo é o próprio sujeito perceptivo em situação, através do qual a existência se revela e se realiza. Por isso, Merleau-Ponty afirma:

Pode-se dizer que o corpo é “a forma escondida do ser próprio” ou, reciprocamente, que a existência pessoal é a retomada e a manifestação de um dado ser em situação. Portanto, se dizemos

⁷ O esquema corporal é um conceito-chave na *Fenomenologia da percepção*. Trata-se da consciência imediata e operativa que temos do nosso corpo enquanto centro de ação e percepção, não como objeto visualizado, mas como sujeito vivido.

que a cada momento o corpo exprime a existência, é no sentido em que a fala exprime o pensamento. (Merleau-Ponty, 2018, p. 229).

A expressão “forma escondida do ser próprio” indica que o corpo integra a subjetividade como seu modo silencioso e operante pelo qual o sujeito vive e se orienta no mundo. Já o termo “retomada” sugere que a existência pessoal não começa do zero: ela reinscreve e atualiza, a cada situação, uma história já encarnada, feita de hábitos, esquemas motores e percepções sedimentadas. “Manifestação”, por sua vez, mostra que o corpo é portador de experiências passadas e também o lugar ativo onde essas experiências ganham sentido diante do presente vivido. Assim como a fala dá forma visível ao pensamento, o corpo encarna e expressa a liberdade, tornando-a concreta e situada⁸. Não há, portanto, uma liberdade abstrata que paira sobre o mundo, mas um modo corporal e singular de engajamento com ele, um estilo de habitar a existência.

A consciência corporificada constitui o fundamento pelo qual o sujeito se insere no mundo de maneira originária, anterior a qualquer reflexão ou representação intelectual. O corpo próprio é condição de possibilidade para que o mundo se configure como um campo significativo e habitável, para além de mero suporte da percepção. É por meio dele que nos situamos no espaço, reconhecemos objetos, antecipamos ações e nos engajamos em situações concretas. Essa orientação realiza-se como um saber incorporado e pré-reflexivo, enraizado nos hábitos e nas estruturas de ação que moldam nossa presença cotidiana. Nesse sentido, Fontenelle enfatiza a centralidade do corpo próprio no projeto fenomenológico merleau-pontyano ao afirmar:

O corpo é um dos princípios mais importantes que abarca a crítica destinada aos prejuízos clássicos do mundo e se firma na condição indispensável ao completo projeto filosófico merleau-pontyano. Nessa situação, o corpo próprio é a mediação que nos possibilita compreendê-lo como obra de arte, pois é dele próprio que vemos os movimentos serem acentuados em gestos

⁸ Em Merleau-Ponty, “expressão” não designa apenas comunicação verbal, mas uma estrutura ontológica: um movimento pelo qual um sentido interior se manifesta no exterior, e um exterior ganha espessura interior. É o que o autor chama de “milagre da expressão”: a passagem recíproca entre interioridade e exterioridade, visível na fala, na arte e no corpo como presença encarnada (Dupond, 2014, p. 29).

expressivos, doando-se, às vezes, como imagens em cena. (Fontenelle, 2014, p. 49).

Essa leitura mostra sua força fecunda, pois ao associar o corpo próprio à potência expressiva da obra de arte, Fontenelle sugere que o corpo habita o mundo e o interpreta, instaurando nele significações sensíveis tal como uma criação estética. Gestos, hábitos e movimentos tornam-se, assim, modos de exposição do sentido, verdadeiras aparições expressivas, onde o corpo inaugura um estilo de presença no mundo.

Essa maneira de compreender a liberdade como enraizada no corpo nos conduz ao conceito central de corpo próprio (*Leib*), que Merleau-Ponty distingue de modo decisivo do corpo-objeto da fisiologia (*Körper*). Como o próprio autor esclarece ao problematizar o estatuto fenomenológico do corpo vivido:

Dizia-se ainda que o corpo é um objeto afetivo, enquanto as coisas exteriores me são apenas representadas. Isso era colocar uma terceira vez o problema do estatuto do corpo próprio. Pois, se digo que meu pé me incomoda, não quero dizer simplesmente que ele é uma causa de dor equivalente ao prego que o fere, e apenas mais próxima; não quero dizer que ele é o último objeto do mundo exterior, após o qual começaria uma dor do sentido íntimo, uma consciência de dor por si mesma sem lugar que só se ligaria ao pé por uma determinação causal e no sistema da experiência. (Merleau-ponty, 2018, p. 137-138).

Essa passagem evidencia que o corpo ultrapassa a condição de simples ente entre os entes, sendo vivido desde dentro como sede de sentido, anterior à separação entre interior e exterior. É a partir desse corpo vivido, que sente, age e se orienta no mundo de forma pré-reflexiva, que se estrutura aquilo que o autor chama de esquema corporal: uma organização dinâmica da experiência perceptiva e motora, fundamento silencioso de toda ação significativa no mundo.

Com isso, torna-se evidente que a liberdade se exerce no corpo, onde encontra seu eixo operativo e expressivo. É no gesto, na postura e na maneira como o sujeito se lança às situações que a liberdade se torna visível, revelando que a existência se estrutura a partir de uma vida encarnada que se compreende no ato mesmo de agir e de perceber, e não de uma consciência que observa o

corpo de fora. Essa constatação desloca de maneira decisiva o centro da experiência para o corpo próprio, como presença sensível e operante, em vez de objeto anatômico, abrindo caminho para a análise do esquema corporal como fundamento silencioso da nossa inscrição no mundo.

3.1.1 Corpo próprio e esquema corporal

A ideia de corpo próprio representa uma inovação fundamental na filosofia, conforme apresentada por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção*. Em contraste com a tradição cartesiana, que concebia o corpo como uma “coisa extensa” (*res extensa*) subordinada à mente, ele nos situa no espaço e projeta intenções e significados antes mesmo de qualquer deliberação consciente. Como o autor expressa: “Enquanto tenho mãos, pés, um corpo, um mundo, em torno de mim produzo intenções que não são decisórias e que afetam minha circunvizinhança com caracteres que não escolho” (Merleau-Ponty, 2018, p. 589).

Essa visão destaca que o corpo não atua como um mero receptor passivo de comandos mentais; ele é o sujeito perceptivo em ação, imerso em um mundo que habita e, ao mesmo tempo, organiza, estrutura e transforma. Portanto, transcende a condição de objeto visível e torna-se “o próprio instrumento de mediação e compreensão do mundo sensível” (Castro, 2008, p. 182). Assim sendo, o corpo emerge como um centro de irradiação de significados práticos, no qual a experiência se origina como um todo integrado, moldando nossa maneira de viver, perceber e atribuir sentido à realidade, e configurando uma verdadeira abertura encarnada ao mundo.

É nesse horizonte que emerge o conceito de “esquema corporal”⁹, que Merleau-Ponty descreve como “uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 147). Trata-se de uma estrutura viva e operante que organiza tanto a percepção quanto a ação, em vez de uma imagem mental

⁹ Esquema corporal não deve ser confundido com “imagem do corpo”. Enquanto a imagem do corpo tende a ser entendida como uma representação mental ou psicológica da própria aparência física (frequentemente associada à autoimagem), o esquema corporal, em Merleau-Ponty, refere-se a uma estrutura pré-reflexiva e dinâmica que organiza a percepção e a ação no espaço vivido. Trata-se de um saber incorporado, que permite ao sujeito mover-se e agir de forma fluida, sem necessidade de deliberação consciente. É uma espécie de “mapa vivo” que liga o corpo ao mundo de maneira prática e não representacional.

ou representação intelectual do corpo. Em outras palavras, o esquema corporal expressa a forma silenciosa pela qual o corpo se orienta no espaço e responde às solicitações do ambiente. É por meio dele que os gestos se realizam sem necessidade de cálculo ou deliberação racional. Ele representa, assim, uma inteligência motora incorporada, um saber pré-reflexivo que estrutura a experiência cotidiana e torna possível, por exemplo, caminhar no escuro, vestir-se ou alcançar objetos familiares com precisão e naturalidade.

Um dos exemplos mais esclarecedores dessa integração entre corpo e o mundo é a experiência do cego com sua bengala. Após certo tempo de uso, a bengala deixa de ser percebida como um objeto separado: ela se incorpora ao esquema corporal do sujeito, funcionando como uma extensão sensível de seu corpo. Como afirma Merleau-Ponty (2018, p. 198): “A bengala do cego deixou de ser para ele um objeto, ela não mais é percebida por si mesma, sua extremidade transformou-se em zona sensível, ela aumenta a amplitude e o raio de ação do tocar, tornou-se o análogo de um olhar”. Esse exemplo revela como o corpo próprio se prolonga no mundo, em vez de permanecer encerrado em si, estabelecendo uma continuidade entre percepção, ação e meio circundante.

É também à luz do esquema corporal que se pode compreender a liberdade em seu enraizamento situado e concreto. Nesse horizonte, a liberdade aparece menos como uma faculdade abstrata de escolha e mais como um modo singular de engajamento do corpo no mundo vivido. O sujeito experimenta sua liberdade na medida em que é capaz de variar seus gestos, reorganizar suas condutas e responder de modo criativo às solicitações do meio. Como observa Fontenelle, “a relação mútua do corpo com o mundo a qual Merleau-Ponty chama de esquema corporal é posse indivisa do sujeito que converge em uma mesma unidade a ‘organização’ existencial dele projetada na realidade exterior” (Fontenelle, 2014, p. 39). Com isso, percebe-se que a liberdade se revela como maneira de habitar o mundo e de lhe conferir um estilo, e não como uma instância suplementar acrescida à existência já constituída. Nesse ponto, torna-se claro que o gesto livre emerge de um estrato pré-reflexivo da vida prática, no qual a variação dos sentidos se faz possível a partir do próprio vínculo corporal com o mundo.

Portanto, o corpo próprio, por meio do esquema corporal, não apenas nos situa no mundo como também nos oferece os meios para transformá-lo. É

nesse sentido que Merleau-Ponty afirma que “o ‘esquema corporal’ é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 147), indicando que a corporeidade constitui um modo de inserção operante no campo do vivido. A experiência perceptiva configura-se, assim, como um acontecimento encarnado, uma forma de constituição ativa do sujeito enquanto ser-no-mundo. Ao compreender a percepção como ação incorporada, Merleau-Ponty redefine os próprios limites entre sujeito e o mundo, consciência e corpo, inaugurando uma nova maneira de pensar a liberdade como expressão de uma existência concreta, situada e vivida.

Essa dimensão expressiva do corpo, que se prolonga em gestos motores e também em formas simbólicas de presença, como a linguagem, aponta para um desdobramento fundamental da corporeidade na esfera intersubjetiva. No entanto, a análise da fala enquanto gesto encarnado e da linguagem como expressão intercorpórea será desenvolvida em seção posterior. Por ora, importa destacar que toda liberdade situada já é um modo de expressão do corpo próprio, que se abre ao mundo instaurando sentidos no ato mesmo de agir e perceber. É nesse ponto que se torna possível compreender a liberdade como gesto encarnado que emerge do entrelaçamento do corpo com o mundo, preparando o caminho para a noção de liberdade encarnada que examinamos.

A compreensão do corpo como centro operante da percepção e da ação permite reconhecer, de modo ainda mais evidente, sua dimensão expressiva. O gesto, enquanto forma pré-reflexiva de sentido, ultrapassa as operações utilitárias do cotidiano e se desdobra em modos de manifestação nos quais o corpo se torna visível como linguagem em ato. É nesse contexto que a dança pode ser compreendida como uma figura privilegiada da corporeidade, na medida em que, nela, o movimento não executa uma finalidade externa, mas realiza, em sua própria ocorrência, a articulação entre percepção, espaço e sentido. O corpo que dança não representa algo nem traduz um conteúdo previamente formado; ele instaura significações no próprio ritmo de seus movimentos, evidenciando que o sentido emerge do entrelaçamento vivo entre corpo e o mundo. A dança torna sensível, assim, aquilo que a análise fenomenológica descreve em nível conceitual: o fato de que o corpo é já um modo de compreensão do mundo, um gesto que pensa antes de toda reflexão. Desse modo, ela oferece um campo privilegiado para visualizar a liberdade

encarnada, como variação, invenção e abertura que se realizam no próprio movimento do existir.

Essa dimensão expressiva do corpo encontra uma formulação particularmente sugestiva na pintura moderna, em especial na obra *La Danse* (1910), de Henri Matisse. Nela, um conjunto de corpos em movimento, dispostos em círculo, evidencia uma forma de unidade que independe de um centro fixo ou de uma organização externa, constituindo-se no próprio ritmo compartilhado dos gestos. As figuras deixam de aparecer como objetos isolados no espaço e passam a se apresentar como presenças que se entrelaçam em uma dinâmica contínua, na qual cada movimento responde ao outro, instaurando uma totalidade sensível. A pintura afasta-se da intenção de representar fielmente a anatomia ou a profundidade espacial e passa a dar a ver o movimento como acontecimento, como expressão¹⁰ direta de uma relação viva entre corpo e o mundo. Nesse sentido, *La Danse* torna visível aquilo que a fenomenologia descreve: o corpo como potência de significação que se realiza no gesto, articulando espaço, tempo e sentido em uma unidade encarnada. A circularidade dos movimentos, longe de sugerir repetição mecânica, expressa uma variação contínua, na qual cada gesto retoma e transforma o anterior, revelando a liberdade como invenção situada no interior do próprio movimento.

Como se observa na Figura 2,

Figura 3 - *La Danse*

¹⁰ Em, *A dúvida de Cézanne*, no qual Merleau-Ponty investiga a relação entre percepção, expressão e pintura na obra de Cézanne: “Cézanne nunca quis ‘pintar como um bruto’, mas colocar a inteligência, as ideias, as ciências, a perspectiva, a tradição novamente em contato com o mundo natural que elas estão destinadas a compreender.” Esse pensamento indica que a pintura cézanneana reinscreve a racionalidade no interior da experiência sensível, restituindo seu vínculo originário com o mundo vivido (Merleau-Ponty, 2010).



Fonte: Matisse, Henri. *La Danse*. 1910. Museu Hermitage, São Petersburgo.

A partir dessa dimensão expressiva do corpo, torna-se possível compreender de maneira mais precisa o modo como a liberdade se encarna na experiência vivida.

3.1.2 Liberdade encarnada

Ao deslocar a concepção clássica de liberdade, entendida como pura autonomia racional ou exercício abstrato de livre-arbítrio, Merleau-Ponty propõe uma liberdade situada, nascida da experiência encarnada, do corpo e da presença concreta no mundo. Nesse horizonte, a liberdade aparece como potência de variação, improvisação e reconfiguração do engajamento com o mundo. Assim, ser livre deixa de ser escolha entre alternativas apenas concebidas no plano ideal e passa a significar abertura às possibilidades concretas que emergem da situação, respondidas por meio de um gesto singular.

Nesse ponto, a leitura de Marilena Chauí mostra-se fecunda ao evidenciar que a liberdade, em Merleau-Ponty, se configura como decisão existencial de engajamento no mundo vivido, assumida como modo de presença e não como abstração ideal distante da experiência. Como afirma a autora, ao caracterizar esse gesto de engajamento como escolha de um modo de vida, ela aproxima a liberdade merleau-pontyana de uma disposição corporal e existencial:

Quem busca a filosofia como forma de expressão de seu pensamento, de seus sentimentos, de seus desejos e de suas ações, decidiu-se por um modo de vida, um certo modo de interrogação e uma certa relação com a verdade, a liberdade, a justiça e a felicidade. É uma decisão existencial [...] que Merleau-Ponty chamou de “nossa vida meditante” em busca de uma razão alargada, capaz de acolher o que a excede, o que está abaixo e acima dela própria. (Chauí, 2003, p. 10).

Ao sublinhar essa dimensão decisional da existência, Chauí oferece uma chave interpretativa que converge com a noção merleau-pontyana de liberdade como gesto encarnado: ser livre é assumir um modo de presença no mundo que o transforma desde dentro, em constante variação criadora. Desse modo, Merleau-Ponty mostra que a liberdade é uma potência silenciosa que opera através da carne, em vez de uma instância que se sobrepõe a ela. O corpo, enquanto centro organizador da percepção e da ação, é também o lugar onde se manifesta a liberdade como invenção de sentido. Cada gesto, cada atitude, cada resposta ao ambiente revela um modo único de habitar o mundo, um estilo corporal que expressa adaptação e criação. Como ele afirma: “Portanto, nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua” (Merleau-Ponty, 2018, p. 608).

Essa concepção de liberdade encarnada exige repensar o próprio papel da situação: ela é condição para o exercício da liberdade. É a partir do mundo que se impõe, com seus objetos, normas, obstáculos e possibilidades, que o sujeito realiza sua liberdade, não pela negação da situação, mas por sua transformação¹¹. Merleau-Ponty propõe, portanto, uma liberdade em meio ao mundo, e não fora dele; uma liberdade que se manifesta como forma de ultrapassagem e de reinterpretação da condição vivida.

Nesse sentido, há uma tensão criativa entre o dado e o possível, em vez de uma oposição entre fato e liberdade. A liberdade manifesta-se na

¹¹ “Essa dimensão do mundo que ‘se impõe’ corresponde ao que Merleau-Ponty chama de facticidade: o dado que nos antecede e nos envolve antes de qualquer escolha ou reflexão, reunindo influências de Kant, Husserl e Heidegger, e afirmando a primazia do real sobre o possível”. (Dupond, 2014, p. 30).

capacidade de "variar a estrutura da situação¹²", ou seja, de instaurar novos sentidos a partir do que já está dado, sem que o sujeito perca seu enraizamento no mundo. A ação livre constitui a atualização do corpo no presente, como gesto inventivo que transforma a situação.

Por isso, Merleau-Ponty rejeita a noção de que seria possível apontar uma ação específica como "livre", como se a liberdade fosse um evento isolado. Para ele, a liberdade está inscrita na espessura do existir, atravessando todos os momentos da vida corporal e perceptiva. Como escreve:

A liberdade está aquém de todas as ações, em caso algum se poderá declarar: 'aqui aparece a liberdade', já que a ação livre, para ser revelável, precisaria destacar-se sobre um fundo de vida que não fosse ou que o fosse menos. Ela está em todas as partes, se se quiser, mas também em parte alguma. (Merleau-Ponty, 2018, p. 585).

Deste modo, dissolve-se a ideia de liberdade como atributo isolado e reafirma-se seu caráter transversal e existencial: ela está na maneira como nos orientamos, nos deslocamos, hesitamos, assumimos e reconstruímos nossa presença no mundo. Em suma, a liberdade é um modo de ser no mundo que o sujeito encarna a partir do corpo, em contínua rearticulação do vivido.

A liberdade, para Merleau-Ponty, não é pensada fora da carne, ela nasce com o gesto, com o modo como o corpo se orienta, decide e cria sentido no espaço vivido. O corpo, longe de ser um instrumento passivo ou um simples meio de execução, é o lugar originário da expressão do sujeito no mundo, o centro operante de onde partem ações, compreensões e relações. "É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes" (Merleau-Ponty, 2018, p. 210). A imagem do corpo como "obra de arte" revela sua complexidade silenciosa e sua fecundidade criativa: ele não obedece a regras fixas, mas produz sentidos, ressignifica o espaço e estrutura possibilidades de engajamento.

¹² A ideia de 'variação da estrutura da situação' não significa escapar ao mundo dado, mas transformá-lo a partir das margens de indeterminação que ele mesmo oferece. Essa nuance é essencial para compreender a liberdade como potência encarnada.

Nesse mesmo horizonte, compreender o mundo e a alteridade realiza-se por um movimento corporal partilhado e simultâneo, em vez de representações mentais isoladas. “É por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo ‘coisas’” (Merleau-Ponty, 2018, p. 253). A percepção de outro corpo dá-se a partir da experiência do meu próprio corpo, pois a corporeidade constitui a base comum da intersubjetividade. Com isso, a liberdade não se esgota na individualidade; ela se prolonga na relação, no toque, no olhar e no movimento mútuo, abrindo o caminho para pensarmos o corpo como vínculo com o outro. É nesse entrelaçamento entre existência própria e alteridade que se inscreve a intercorporeidade, tema que passamos agora a explorar.

3.2 Intersubjetividade e intercorporeidade: o corpo como vínculo com o outro

Se, até aqui, a análise revelou como o corpo próprio funda a percepção e a liberdade encarnada, agora é preciso compreender que esse corpo não existe isoladamente: ele está sempre em relação. A liberdade, tal como Merleau-Ponty a descreve, é um engajamento situado em um mundo partilhado, povoado por outros corpos que também percebem, agem e expressam sentidos. É nessa abertura que o corpo se revela como lugar de encontro e troca, antecipando a noção de intercorporeidade como dimensão originária da existência humana.

Essa abertura do corpo ao outro não é apenas relacional, mas ontológica¹³. Como observa Ronald Bonan, Merleau-Ponty desdobra o fundamento da intersubjetividade na própria estrutura da carne, mostrando que é a “universalidade do sentir” que torna possível a passagem para a dimensão

¹³ O uso do termo ontológica não implica uma separação entre fenomenologia e ontologia. Em Merleau-Ponty, a análise perceptiva já envolve uma dimensão de ser (*Fenomenologia da percepção*, 1945). Em *A prosa do mundo* (1952), essa dimensão torna-se mais explícita na formulação de uma ontologia da expressão, aprofundada na noção de carne em *O visível e o invisível* (1964). Trata-se, portanto, de continuidade e radicalização da própria fenomenologia. Como afirma o autor: “O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade.” (Merleau-ponty, 2018, p. 19). Essa passagem ilustra que o ser não é anterior à experiência, mas emerge dela, de modo que a ontologia se desenvolve a partir da própria descrição do vivido.

intersubjetiva: “minha experiência sensível, ao mesmo tempo que me revela a mim mesmo, já me abre ao outro, pois ‘meu corpo e o de outrem são como os órgãos de uma única intercorporidade”¹⁴ (Bonan, 2011, p.73-74). Bonan evidencia, assim, que a percepção do outro se funda no prolongamento da experiência sensível que compartilhamos enquanto corpos enraizados no mesmo tecido fenomenal.

A fenomenologia, ao herdar os dilemas da tradição filosófica moderna, depara-se com uma questão persistente: como posso saber que existem outras consciências além da minha? Esse impasse, conhecido como problema do solipsismo¹⁵, sustenta a hipótese de que só temos acesso imediato à nossa própria subjetividade, enquanto a existência do outro seria uma mera suposição intelectual. Merleau-Ponty rompe com esse dilema ao mostrar que o outro é uma presença que me afeta a partir de sua própria visibilidade, em vez de uma suposição mental. Como afirma:

Se o outro é verdadeiramente para-si para além de seu ser-para-mim, e se nós somos um para o outro e não um e outro para Deus, é preciso que apareçamos um ao outro, é preciso que ele tenha e que eu tenha um exterior, e que exista, além da perspectiva do Para Si — minha visão sobre mim e a visão do outro sobre ele mesmo — uma perspectiva do Para Outro — minha visão sobre o Outro e a visão do Outro sobre mim. (Merleau-Ponty, 2018, p. 08).

Essa citação evidencia que a aparição do outro não passa por uma mediação transcendental nem por uma dedução intelectual, mas se enraíza na experiência mesma da carne compartilhada, na qual cada corpo se oferece ao olhar do outro como presença visível e originária.

¹⁴ No original: “C’est “l’universalité du sentir” qui rend possible le passage vers la membrure intersubjective de la chair dont parleront explicitement les derniers textes. [...] Mes deux mains sont “comprésentes” ou “coexistent” parce qu’elles sont les mains d’un seul corps: autrui apparaît par extension de cette comprésence, lui et moi sommes comme les organes d’une seule intercorporité.”

¹⁵ Solipsismo (do latim *solus* = só e *ipse* = si mesmo): doutrina filosófica segundo a qual apenas o eu e suas próprias sensações existem efetivamente. Outros seres, humanos ou objetos, seriam meras projeções da consciência. Embora considerado um limite conceitual do idealismo, jamais foi defendido integralmente por um autor. (*Oxford Languages*, adaptado).

A intersubjetividade¹⁶, nesse horizonte, é um dado originário da experiência, em vez de uma construção racional posterior. O outro se anuncia como presença que fala, gesticula e sente, uma encarnação de sentido que se entrelaça com a nossa. A alteridade constitui, portanto, uma abertura própria da corporeidade. Merleau-Ponty dissolve o solipsismo ao recolocar a relação com o outro no plano da sensibilidade compartilhada: é pelo corpo que compreendemos o outro, assim, como é pelo corpo que nos orientamos no mundo. Surge, dessa maneira, a noção de intercorporeidade¹⁷, uma forma de coexistência encarnada em que os corpos estão lado a lado e se entrelaçam em um campo comum de sentido, afetando-se mutuamente em uma presença viva e recíproca.

Essa concepção de intercorporeidade permite compreender o outro como alguém cuja subjetividade se deixa ver nos gestos, olhares e atitudes corporais, em vez de uma consciência invisível por trás de um corpo opaco. O corpo do outro é, assim, portador de sentido, e não apenas um objeto no espaço. É nesse ponto que Merleau-Ponty se distancia tanto do idealismo solipsista quanto do objetivismo naturalista, afirmando que “o outro corpo já não é mais um simples fragmento do mundo, mas o lugar de uma certa elaboração e como que de uma certa ‘visão’ do mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 473-474). Ele é percebido como corpo animado, como presença viva que age no mundo e afeta o observador. Quando se vê alguém curvar os ombros de tristeza ou sorrir de alegria, não é necessário recorrer à inferência para captar seu estado emocional; esse estado é compreendido de maneira imediata, por uma espécie de ressonância corporal.

Essa compreensão pré-reflexiva é possível porque partilhamos a mesma estrutura sensório-motora e o mesmo mundo vivido. A intercorporeidade, portanto, funda a intersubjetividade: é na comunicação silenciosa entre corpos

¹⁶ Em Merleau-Ponty, a intersubjetividade não se reduz ao encontro de consciências isoladas: ela é a “articulação invisível” (Dupond, 2014, p. 46) da experiência, o entrelaçamento originário pelo qual o outro habita meu mundo antes de qualquer representação.

¹⁷ “Intercorporeidade é o ‘ser-com’ vivido no nível pré-reflexivo: como minhas mãos formam uma unidade sensível, meu corpo e o corpo do outro se entrelaçam em um campo partilhado. Essa reversibilidade entre corpos funda nossa experiência do social e da alteridade”. (Dupond, 2014, p. 44).

que se abre o espaço da linguagem, do reconhecimento mútuo e da construção compartilhada de sentido.

A experiência intercorpórea envolve um entrelaçamento sensível, em vez de se reduzir à observação exterior do comportamento do outro. Quando dois corpos se encontram, não estão apenas em proximidade física; eles se afetam reciprocamente, como se vibsassem em uma mesma frequência perceptiva. Isso acontece, por exemplo, em situações corriqueiras como acompanhar o ritmo de alguém andando ao nosso lado, ou antecipar um gesto durante uma conversa. Esses sincronismos decorrem de uma sintonia corporal pré-reflexiva, que evidencia como a comunicação entre sujeitos se inicia no nível do sensível, antes mesmo da linguagem verbal.

Nessa perspectiva, o toque constitui uma experiência privilegiada de alteridade, ampliando a reflexividade do corpo. Bonan retoma a célebre análise merleau-pontyana do entrelaçamento das mãos, mostrando que essa reflexividade nunca se fecha sobre si mesma: “Minhas duas mãos são ‘*comprésentes*’ [...] porque são as mãos de um único corpo: o outro aparece por extensão dessa *comprésence*, ele e eu somos como os órgãos de uma única Intercorporeidade”¹⁸ (Bonan, 2011, p. 73). Assim, o encontro com o outro é uma extensão dessa reflexividade corporal, em que a experiência sensível de si mesmo já carrega, em sua estrutura, a possibilidade de ser afetado por outra subjetividade.

Merleau-Ponty nos mostra que essa dimensão de reciprocidade corporal inaugura um campo comum de experiência, no qual a presença do outro é condição para o desdobramento da própria subjetividade. Longe de enclausurar o sujeito em si mesmo, a corporeidade o abre ao mundo e aos outros de modo ativo e responsivo. A base dessa intersubjetividade encontra-se na própria espessura do presente vivido, em vez de construções racionais. Como afirma o autor:

A solução de todos os problemas de transcendência se encontra na espessura do presente pré-objetivo, em que encontramos nossa corporeidade, nossa sociabilidade, a preexistência do mundo, quer dizer, o ponto de desencadeamento das

¹⁸ No original: “*Mes deux mains sont ‘comprésentes’ [...] parce qu’elles sont les mains d’un seul corps: autrui apparaît par extension de cette comprésence, lui et moi sommes comme les organes d’une seule intercorporité.*”

“explicações” naquilo que elas têm de legítimo — e ao mesmo tempo o fundamento de nossa liberdade. (Merleau-Ponty, 2018, p. 580).

Essa espessura do presente, onde corporeidade e sociabilidade se entrelaçam, constitui o fundo comum no qual nossas experiências ganham forma, em vez de um dado isolado. A intercorporeidade revela-se, assim, como uma troca silenciosa e contínua entre sujeitos corporificados, na qual o sentido emerge da maneira como os corpos se expõem e respondem ao mundo, em vez de representações abstratas. Cada gesto, cada olhar, cada inclinação do corpo carrega uma intenção visível, que toca e é tocada pelo outro, instaurando uma compreensão mútua que antecede qualquer palavra.

Essa presença sensível do outro, reconhecida na partilha da mesma condição encarnada, permite que o mundo seja vivido como espaço compartilhado. A intersubjetividade, nesse sentido, é tecida nos gestos cotidianos, nos hábitos corporais, nas situações que exigem uma resposta conjunta. Merleau-Ponty descreve esse entrelaçamento de modo preciso:

Mas o sistema da experiência não está desdobrado diante de mim como se eu fosse Deus, ele é vivido por mim de um certo ponto de vista, não sou seu espectador, sou parte dele, e é minha inerência a um ponto de vista que torna possível ao mesmo tempo a finitude de minha percepção e sua abertura ao mundo total enquanto horizonte de toda percepção. (Merleau-Ponty, 2018, p. 408).

Reafirma-se, assim, que o sujeito está implicado no mundo por seu corpo - situado, sensível e operante -, em vez de se apresentar como alguém que o observa de fora. O outro se dá, portanto, como alguém com quem já compartilho, desde o início, um horizonte comum de experiência: vivido, percebido e habitado em conjunto.

Esse entrelaçamento de corpos vivos não é uma justaposição de existências isoladas, mas uma comunhão operante que antecede qualquer linguagem articulada. Antes mesmo de dizer palavras, compreendemos e somos compreendidos pelos gestos, pelos ritmos, pelos modos de agir e reagir diante do mundo. Essa comunicação silenciosa é possível porque os corpos ocupam o mesmo espaço físico e ressoam entre si, compondo um campo intersubjetivo

pré-reflexivo. Por isso, a experiência do outro se dá como um acontecimento sensível e compartilhado.

É nesse campo partilhado que a subjetividade do outro se revela como presença visível, e não como hipótese mental. A alteridade aparece como variação encarnada da existência no mesmo mundo. Como afirma Merleau-Ponty,

Não compreendo os gestos do outro por um ato de interpretação intelectual, a comunicação entre as consciências não está fundada no sentido comum de suas experiências, mesmo porque ela o funda: é preciso reconhecer como irreduzível o movimento pelo qual me empresto ao espetáculo, me junto a ele em um tipo de reconhecimento cego que precede a definição e a elaboração intelectual do sentido. (Merleau-ponty, 2018, p. 252).

Essa compreensão baseia-se em uma ressonância corporal imediata, possível porque partilhamos uma mesma estrutura sensório-motora e habitamos o mesmo mundo vivido. Nesse sentido, a intercorporeidade é o solo no qual a intersubjetividade germina, dando origem à empatia, à linguagem e às formas de convivência humana.

A reflexão de Merleau-Ponty sobre a alteridade alcança maior profundidade quando consideramos os três registros propostos por José Müller: o outro visível, o outro invisível e o outrem. Tais registros desdobram a experiência da intersubjetividade em camadas distintas e complementares. Ao comentar a noção de outrem, Müller destaca que Merleau-Ponty não pensa a relação com o outro como mero encontro entre egos, mas como um “descentramento de cada qual no mistério que lhes é comum: a passividade diante do surpreendente” (Müller, 2016, p. 132).

Essa passividade constitui uma abertura originária: somos afetados pelo olhar do outro, que nos investe com um sentido que não controlamos e que nos precede. Tal abordagem reforça a ideia de que a intercorporeidade configura uma inserção em um campo mais profundo, no qual a subjetividade se constitui como resposta a um mundo já habitado por outras presenças. Como afirma Müller, “a experiência do outrem corresponde ao nosso encontro com o inconsciente propriamente dito, diante do qual não vivemos nenhuma experiência de coincidência ou reconhecimento” (Müller, 2021, p. 130). Nesse

contexto, compreender o outro é também ser transformado por ele, em um processo contínuo de alienação e de abertura e deslocamento.

Desse modo, a intercorporeidade revela-se como um campo de sentido em contínua formação, no qual o outro nos afeta e também nos convoca a responder. É nesse ponto que a linguagem se apresenta como prolongamento dessa abertura, pois falar já consiste em inscrever-se no espaço compartilhado da experiência, fazendo do gesto verbal uma modalidade privilegiada de presença encarnada diante do outro.

3.2.1 A linguagem como expressão intercorpórea

A compreensão da intercorporeidade atinge sua profundidade quando analisamos a fala. Mais do que um simples meio de comunicação, a linguagem é um gesto encarnado que revela e transforma o sentido¹⁹. Surge, assim, a noção de Intercorporeidade, uma forma de coexistência encarnada, na qual os corpos estão lado a lado e se entrelaçam em um campo de sentido comum da experiência. Falar não é apenas articular sons: é dar forma ao pensamento no próprio ato de enunciá-lo.. Merleau-Ponty rompe com a ideia de que a linguagem seria um simples instrumento do pensamento, mostrando que ela é inseparável da experiência viva. “A fala é um verdadeiro gesto e contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu” (Merleau-Ponty, 2018, p. 249). Assim como o gesto revela uma emoção ou intenção antes de qualquer explicação, a palavra faz emergir um sentido que não existia antes de ser dito.

Essa compreensão da fala como gesto é aprofundada por Úrsula Rosa da Silva ao mostrar como Merleau-Ponty supera tanto o intelectualismo quanto o empirismo no tratamento da linguagem. Para ela, “a palavra não traduz um pensamento já feito, mas o realiza” (Silva, 1994, p. 50), indicando que a fala constitui o próprio acontecimento do pensamento em ato, em vez de mero invólucro de um conteúdo interior. Com isso, a autora evidencia que a linguagem, em sua dimensão autêntica, não é secundária nem decorativa: ela é constitutiva

¹⁹ Merleau-Ponty distingue “fala falante” (criadora, inventiva) de “fala falada” (linguagem sedimentada). “A primeira inaugura sentidos novos, a segunda conserva e transmite significações já instituídas. Ambas são necessárias ao dinamismo da linguagem viva”. (Dupond, 2014, p. 32).

da experiência, pois pensamento e expressão “constituem-se simultaneamente” (Silva, 1994, p. 51). Tal leitura reforça a tese merleau-pontyana de que falar consiste em instaurar um sentido novo, que nasce no corpo e se oferece ao mundo.

Nesse ponto, é possível aprofundar a compreensão da linguagem como gesto expressivo recorrendo, novamente, à leitura de Plínio Fontenelle. Ele mostra que Merleau-Ponty não abandona o campo aberto pela *Fenomenologia da percepção*, mas o prolonga ao tratar da fala em obras posteriores, como *A Prosa do Mundo* (1969), nas quais a linguagem passa a ser pensada como o próprio desdobramento da experiência perceptiva no plano da expressão. Como afirma Fontenelle:

Por isso, ao caracterizarmos a noção de semelhança na pintura, precisaríamos ter mais concretizada a ideia de expressão nesse prolongamento. Tal ideia resultou em *A prosa do mundo*, que se distancia da obra principal da primeira fase, ou pelo menos vai mais além, com a potência expressiva, ao encontro de uma consistência da relação *fala-falada* e *fala-falante*, momento em que o filósofo estabelece a expressão criadora como meio nessa relação [...] a ponto de estabelecer um pertencimento entre “eu” e “outro” num fundo de mundo. (Fontenelle, 2014, p. 77).

A observação de Fontenelle ilumina o movimento de Merleau-Ponty ao pensar a linguagem como potência instauradora de presença, em que o sentido emerge no próprio ato expressivo como variação compartilhada entre o corpo e o mundo.

Nesse sentido, a linguagem pode ser compreendida como prolongamento da experiência perceptiva, configurando-se, ao mesmo tempo, como abertura de mundo no interior do discurso²⁰. Essa dimensão é aprofundada por Rita de Cássia Oliveira ao afirmar que “as palavras não possuem significação própria em razão de não terem sentido em si mesmas, uma vez que é o discurso tomado como um todo que carrega o sentido de modo indivisível” (Oliveira, 2018, p. 148).

²⁰ A referência à hermenêutica, aqui, não implica uma mudança de eixo teórico da investigação, que permanece ancorada na fenomenologia de Merleau-Ponty. Trata-se de um uso pontual, com finalidade de explicitar a dimensão expressiva da linguagem como abertura de sentido, em diálogo com a tradição hermenêutica, especialmente em sua aproximação com a fenomenologia.

Essa dimensão expressiva²¹ da linguagem encontra um paralelo fecundo na análise que Merleau-Ponty faz da pintura. Como observa Silvia A. Solas, a arte ocupa um lugar central em sua filosofia porque “torna visível o invisível” (Solas, 2016, p. 359), rompendo com a visão da imagem como mera cópia ou representação. Mais do que transmitir algo já dado, a pintura, assim como a fala autêntica, “interroga o mundo” (Solas, 2016, p. 360) e o manifesta em sua gênese sensível. Nesse sentido, a imagem visual, tal como Merleau-Ponty a compreende, não reproduz a realidade, mas revela “o interior do lado de fora e o lado de fora do interior” (Merleau-Ponty, 2010, p. 23), instaurando uma experiência que ultrapassa a dualidade entre sujeito e objeto. Incorporar essa leitura ao campo da linguagem permite compreender que tanto a palavra quanto a imagem não descrevem um mundo já formado: elas o fazem nascer, atualizando no sensível o que antes permanecia latente.

A partir dessa aproximação entre linguagem e expressão sensível, torna-se possível compreender o discurso como instância que ultrapassa a dimensão meramente formal da significação, projetando-se em direção ao mundo vivido. Nesse sentido, como observa Rita de Cássia Oliveira, “o discurso [...] refere-se à uma situação, à uma experiência, à uma realidade, ao mundo, em suma, ao extralinguístico” (Oliveira, 2018, p. 147).

Com isso, a nomeação deixa de ser um ato meramente classificatório e torna-se a própria atualização da experiência. Quando digo ‘isto é uma escova’, estou instaurando uma forma de presença. “A denominação dos objetos não vem depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento” (Merleau-Ponty, 2018, p. 242). A linguagem, portanto, não descreve o mundo como um observador externo; ela o habita, o organiza e o torna comunicável.

A palavra, nesse sentido, é muito mais do que um signo convencional. Merleau-Ponty a descreve como portadora de um estilo, como se cada língua fosse uma maneira própria de existir. “As palavras, as vogais, os fonemas são tantas maneiras de cantar o mundo [...] eles extraem e exprimem sua essência emocional” (Merleau-Ponty, 2018, p. 254). Essa compreensão mostra que falar

²¹ Para Merleau-Ponty, a expressão é o “milagre” de um interior que se revela no exterior, de um sentido que irrompe no mundo e passa a existir nele. Ela não se reduz a um ato consciente: trata-se de um movimento corporal e sensível no qual significado e expressão são indissociáveis (Dupond, 2013, p. 29).

é sempre situar-se em um horizonte cultural, encarnando nele um modo particular de percepção e expressão: “A palavra e a fala deixam de ser uma maneira de designar o objeto ou o pensamento para se tornarem a presença desse pensamento no mundo sensível e, não sua vestimenta, mas seu emblema ou seu corpo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 247).

Por isso, compreender alguém significa partilhar de um mesmo campo expressivo. A escuta envolve captar a intencionalidade que atravessa a fala do outro, inserindo-nos no mesmo contexto vivo que a originou. Nesse entrelaçamento, a linguagem se mostra como fenômeno intercorpóreo: um gesto que ultrapassa o corpo individual e instaura um espaço comum de sentido.

Ao entender a linguagem como gesto, Merleau-Ponty mostra que ela cria o pensamento no próprio ato de falar. A palavra não vem após a ideia: ela é o acontecimento que a faz surgir. Assim, falar constitui o próprio modo de existência do sentido. Essa visão rompe com o modelo tradicional segundo o qual haveria um pensamento “puro”, ao qual a linguagem apenas se somaria como ornamento. “O pensamento não é nada de ‘interior’, ele não existe fora do mundo e fora das palavras” (Merleau-Ponty, 2018, p. 249).

Essa concepção desloca decisivamente a maneira como compreendemos o ato de falar. Quando dizemos algo, estamos corporificando um sentido que se dá no próprio ato da expressão. É nesse movimento que a linguagem se torna intercorpórea: ela nasce do corpo que fala e se dirige a outro corpo que escuta, estabelecendo um espaço compartilhado de compreensão. A fala é, portanto, uma experiência de presença, e não um simples código.

Em consequência, a compreensão do que é dito deixa de ser um processo restrito ao âmbito intelectual. Interpretamos a linguagem engajando-nos nela a partir do corpo, como quem acompanha o gesto de alguém. Por isso, Merleau-Ponty afirma que “o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido” (Merleau-Ponty, 2018, p. 247). Ouvir é participar do mesmo gesto expressivo que originou a palavra, retomando-o por dentro.

Ao nomear algo, apontamos para ele e instauramos um modo particular de habitá-lo. Nomear é recriar o mundo. É por isso que, como observa Merleau-Ponty, para a criança “o objeto só é conhecido quando é nomeado” (Merleau-Ponty, 2018, p. 242). O ato de falar inaugura um modo de relação com

as coisas e com os outros, permitindo que aquilo que antes era indeterminado se torne parte de um horizonte comum.

Essa dimensão gestual da linguagem também ajuda a compreender por que cada língua carrega uma visão própria de mundo. Merleau-Ponty descreve os fonemas e os ritmos linguísticos como maneiras de “cantar o mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 254), sugerindo que falar é adotar um estilo²² de existência. Aprender uma nova língua significa, assim, mergulhar em outra forma de perceber e organizar a realidade.

Essa interpretação revela ainda que a fala não se esgota no nível conceitual. Antes de ser veículo de significações abstratas, ela possui um “sentido existencial²³”: um tom, um ritmo, um estilo que comunica antes mesmo que o conteúdo intelectual seja de fato compreendido. É por isso que conseguimos captar a intenção de uma frase pelo modo como é dita, mesmo quando não compreendemos totalmente seu conteúdo.

Com isso, Merleau-Ponty recoloca a linguagem como fenômeno primordial da intersubjetividade. Falar e ouvir são gestos que criam um campo compartilhado de sentido, no qual o sujeito se expõe e se deixa afetar pelo outro. Trata-se de compartilhar modos de ser. É nesse sentido que a palavra se torna um gesto encarnado que prolonga a corporeidade no plano do simbólico.

Essa compreensão da intercorporeidade, além de dissolver o isolamento do sujeito, revela que a convivência humana se dá antes de qualquer elaboração reflexiva. Estar com o outro é, antes de tudo, habitar um mesmo campo de sentido, onde gestos, entonações e olhares já comunicam intenções. É por isso que Merleau-Ponty insiste: “a fala é um gesto e sua significação um

²² O conceito de estilo em Merleau-Ponty, aplicado à linguagem, ultrapassa a noção puramente formal de estrutura gramatical. Trata-se de compreender que cada língua encarna uma forma particular de se relacionar com o mundo, projetando um “modo de ser” que se manifesta no ritmo, nas sonoridades e na organização sintática. Nesse sentido, aprender uma língua não é apenas dominar um sistema de signos, mas adotar um certo “gesto de habitar o mundo”, o que explica por que Merleau-Ponty afirma que o sentido pleno de uma língua “nunca é traduzível em outra” (Merleau-Ponty, 2018, p. 255).

²³ Ao falar de “sentido existencial” da linguagem, Merleau-Ponty refere-se à camada pré-conceitual da expressão verbal, que comunica intenções e afetos antes mesmo de formular ideias abstratas. É o tom, a entonação, a cadência e o gesto implícito da fala que já transmitem significado, mesmo quando o conteúdo semântico ainda não é plenamente compreendido. Essa dimensão aproxima a linguagem das artes expressivas, como a música, na medida em que, para o filósofo, “a palavra traz o sentido e, impondo-o ao objeto, tenho consciência de atingi-lo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 242).

mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 250). Essa afirmação aponta que, tal como um gesto²⁴, a linguagem é, em si, uma maneira de existir e de se manifestar no mundo.

Nesse horizonte, a linguagem deixa de ser compreendida como mero instrumento de transmissão de informações para ser reconhecida como um prolongamento do corpo, que se projeta para o outro e para o mundo. Ao falar, não apenas “digo” algo: crio um espaço comum, no qual meu interlocutor pode partilhar a minha experiência. É essa dimensão viva da linguagem que permite que uma conversa entre estranhos, por exemplo, se torne uma experiência de aproximação, na qual os corpos vão ajustando ritmos, pausas e gestos até encontrarem sintonia.

Esse caráter criativo da linguagem se torna ainda mais evidente quando pensamos na sua função originária. Não é à toa que Merleau-Ponty afirma que a palavra não se reduz a um “invólucro vazio”, mas é a própria encarnação do sentido (Merleau-Ponty, 2018, p. 247). Falar, nesse sentido, não é apenas dar nome às coisas: é constituí-las como presença viva em um campo compartilhado. É por isso que um nome, uma frase ou um poema podem transformar, de modo decisivo, nossa relação com algo que já víamos todos os dias.

Além disso, a fala inaugura um mundo comum que não se limita ao aqui e agora. Cada palavra carrega consigo um horizonte histórico e cultural, condensando experiências sedimentadas ao longo do tempo²⁵. Como observa o filósofo, “não existem signos convencionais, simples notação de um pensamento puro e claro para si mesmo, só existem falas nas quais se contrai a história de toda uma língua” (Merleau-Ponty, 2018, p. 255). Assim, cada ato de comunicação é também uma retomada da tradição, que se reinventa a cada encontro.

3.2.2 Empatia como horizonte intercorpóreo

²⁴ Aqui “gesto” deve ser entendido no sentido fenomenológico, como expressão originária de um sentido que não pode ser reduzido a meros mecanismos motores.

²⁵ Merleau-Ponty chama esse acúmulo de significados, inscritos na linguagem, de “história sedimentada”, que se atualiza a cada ato de fala.

A experiência da empatia surge como consequência direta da intercorporeidade. Ao partilhar um campo sensível comum, percebemos os gestos e expressões do outro e somos afetados por eles de maneira pré-reflexiva, antes mesmo de pensar sobre o que significam. A empatia, nesse sentido, é uma vivência imediata: um ‘sentir com’ que emerge no entrelaçamento dos corpos.

Essa perspectiva nos afasta das interpretações que reduzem a empatia a um simples ato de projeção mental, como se compreender o outro fosse apenas inferir estados internos a partir de sinais externos. Antes mesmo de Merleau-Ponty, a fenomenologia husserliana já tensionava a noção de empatia como mero raciocínio analógico, deslocando-a do campo de uma interpretação intelectual para o nível sensível da presença do outro. Como observa Castro,

A empatia não é um processo intelectual. Apercepção não significa, portanto, uma inferência racional sobre a existência do outro. Ou seja, a empatia como apercepção não tem para Husserl o sentido intelectualista de um “raciocínio por analogia”: a apercepção analógica é, *eo ipso*, uma apercepção experiencial, constituída, em seu nível mais nuclear, através da sensibilidade inerente ao corpo próprio. (Castro, 2023, p. 10).

A partir desse deslocamento, abre-se caminho para que Merleau-Ponty radicalize o debate, recusando, inclusive, a ideia de que haveria um “ato” empático voltado a alcançar um interior oculto no outro. É por isso que ele afirma que “eu leio a cólera no gesto, o gesto não me faz pensar na cólera, ele é a própria cólera” (Merleau-Ponty, 2018, p. 251). Aqui, a empatia aparece como adesão carnal imediata ao sentido que se encarna no corpo do outro.

Essa compreensão ganha ainda mais força quando analisamos a empatia como um fenômeno situado no corpo vivido. A empatia se dá como um engajamento sensível no próprio gesto de encontrar o outro no mundo. Ao ver alguém chorar, por exemplo, Não se trata apenas de reconhecer, pelo intelecto, que essa pessoa está triste; o corpo ressoa com a expressão do outro, ajusta sua postura e se abre a um campo partilhado de sentido. Essa dimensão afetiva pré-reflexiva é justamente o que permite falar de uma empatia enraizada na carne. Castro expressa com clareza esse deslocamento quando afirma:

A partir da consideração de uma teoria fenomenológica da ressonância corporal, é possível notar que o corpo, como órgão do sentido, mas como espaço encarnado da vida, isto é, o corpo como carne, passa a ser o espaço original da condição empática (Castro, 2023, p. 9).

Ao introduzir a noção de ressonância corporal, Castro converge com Merleau-Ponty na ideia de que a empatia surge como uma vibração ontológica compartilhada, anterior à distinção entre sujeito e objeto. É nesse horizonte que a célebre afirmação de Merleau-Ponty, “emprestar-se ao espetáculo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 252), ganha espessura: acolher o outro é deixar que seu gesto reverbere em meu corpo, antes mesmo que a linguagem intervenha para nomeá-lo.

A empatia, então, constitui um modo originário de coexistência. Ela inaugura um campo de reciprocidade, onde o eu e o outro se encontram como presenças corporificadas que se afetam mutuamente. É essa dimensão que permite que os vínculos humanos se consolidem no nível silencioso dos gestos, toques e posturas.

Quando pensamos na empatia como um fenômeno intercorpóreo, podemos compreendê-la como um eixo fundamental das relações humanas. Ela é a base para que a convivência se torne possível e significativa. Em encontros cotidianos, como cumprimentar alguém com um aperto de mão ou acompanhar o ritmo de uma caminhada, vivemos pequenas experiências empáticas que reforçam o pertencimento a um mundo comum. Essa empatia cotidiana, muitas vezes invisível, sustenta a própria tessitura²⁶ da vida social.

A empatia, quando vista por essa ótica fenomenológica, projeta-se para o coletivo, em vez de se limitar ao âmbito individual. Ela se torna a base para os vínculos sociais e para a constituição de instituições humanas. Isso significa que as comunidades se formam por um entrelaçamento afetivo e sensível, que dá densidade às experiências compartilhadas. Esse enraizamento corporal da empatia também explica por que certos gestos ou comportamentos têm um efeito imediato de aproximação ou afastamento entre pessoas. Quando

²⁶ Esse aspecto da empatia como tecido da vida social pode ser relacionado a fenômenos como os hábitos corporais e rituais compartilhados, que estruturam o pertencimento comunitário.

alguém sorri de forma acolhedora, esse gesto carrega um sentido que ultrapassa a interpretação intelectual. Como diz Merleau-Ponty, “o gesto que testemunho desenha em pontilhado um objeto intencional” (Merleau-Ponty, 2018, p. 251), e só é compreendido quando meu corpo responde a ele com a mesma abertura que o gerou.

Podemos observar esse fenômeno também na arte. Ao contemplar uma pintura ou escutar uma música, realizamos não apenas uma interpretação cognitiva: somos afetados corporalmente, como se a obra nos tocasse de dentro. É por isso que Merleau-Ponty aproxima a linguagem e a arte, afirmando que “a fala é um gesto, e sua significação um mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 250). A arte e a linguagem, nesse sentido, são experiências empáticas; ambas nos colocam no horizonte de um outro que se comunica por meio da expressão encarnada.

Essa dinâmica expressiva não se esgota na esfera intersubjetiva reduzida ao encontro direto entre sujeitos. Merleau-Ponty indica que a expressão, seja na fala, na arte ou no gesto, funciona como ato originário de instauração de sentido no mundo, em vez de simples transmissão de conteúdos previamente constituídos: um acontecimento que se dá entre o corpo e o campo perceptivo. Assim, a empatia deixa de ser apenas identificação com outra consciência para tornar-se modo de habitar um mesmo espaço expressivo, no qual algo surge e nos convoca. Sobre expressão, Merleau-Ponty (2018, p. 248) afirma: “A operação de expressão, quando é bem-sucedida, não deixa apenas um sumário para o leitor ou para o próprio escritor, ela faz a significação existir como uma coisa no próprio coração do texto”.

Essa leitura da empatia como experiência estética amplia sua compreensão para além das relações interpessoais. Ela também aparece no encontro com a cultura e com o mundo. Quando nos sensibilizamos com uma narrativa ou somos afetados por um monumento histórico, vivemos uma forma de empatia que nos conecta a outros tempos e modos de existir.

Essa empatia histórica e cultural é essencial para compreendermos como as tradições se mantêm vivas, reinventadas em cada gesto de apropriação do passado pelo presente. Essa abordagem também mostra que a empatia constitui uma estrutura fundamental da existência encarnada. Ela é a condição prévia para que possamos criar sentido de forma compartilhada, sustentando o

diálogo e a própria noção de humanidade. Sem empatia, o mundo se configuraria como um conjunto de presenças isoladas, sem possibilidade de comunicação autêntica.

Nesse ponto, Merleau-Ponty nos ajuda a entender que a empatia torna as diferenças vivíveis. Ao experimentar o outro em sua singularidade, aprendemos a coexistir sem apagar as fronteiras que nos constituem. Isso implica reconhecer que a convivência humana exige, ao mesmo tempo, proximidade e distanciamento: acolher o outro sem absorvê-lo. Como afirma o autor, “o sentido do gesto não está atrás dele, ele se confunde com a estrutura do mundo que o gesto desenha” (Merleau-Ponty, 2018, p. 253). Assim, a empatia, compreendida no horizonte da intercorporeidade, é mais do que um fenômeno psicológico: é uma prática existencial que nos lança ao encontro do outro e nos convida a transformar o mundo partilhado. Ela é o que nos permite reconhecer a alteridade como um espelho e, ao mesmo tempo, como uma diferença irreduzível, inaugurando um espaço ético de respeito e responsabilidade.

A intercorporeidade, ao fundar a empatia e possibilitar o encontro com a alteridade, revela que nossa existência é, desde o início, uma experiência partilhada. Compreender o outro constitui um gesto encarnado que nos envolve numa rede de significações comuns. Assim, o corpo próprio é o lugar onde o mundo e os outros se encontram, se tocam e se transformam de forma mútua. Nessa perspectiva, a empatia emerge como expressão concreta dessa abertura, instaurando um espaço de co-existência no qual a diferença é reconhecida como parte essencial do tecido humano. Essa compreensão, que une corporeidade, expressão e intersubjetividade, nos prepara para aprofundar a análise sobre como essas relações encarnadas se desdobram na linguagem, na cultura e nas práticas compartilhadas que dão forma ao nosso estar-no-mundo.

Desse modo, ao investigar a percepção, a liberdade, a linguagem e a empatia sob a ótica do corpo próprio, Merleau-Ponty nos mostra que essas dimensões constituem aspectos interligados de uma mesma existência encarnada. A experiência perceptiva, que inaugura o contato com o mundo, encontra na liberdade encarnada a possibilidade de variação e criação; essa liberdade, por sua vez, expande-se na intercorporeidade, onde os corpos partilham gestos, sentidos e afetos; e, nesse mesmo horizonte, a linguagem e a

empatia surgem como expressões privilegiadas dessa coexistência. Assim, o corpo deixa de ser um simples meio de estar no mundo e torna-se o próprio lugar onde o mundo e os outros se tornam presentes, instaurando o tecido vivo da experiência humana. É justamente a partir desse enraizamento corporal da coexistência que se torna possível compreender a liberdade como potência encarnada de abertura ao mundo, tema sobre o qual se debruçará o próximo capítulo.

4. LIBERDADE ENCARNADA: O CORPO COMO ABERTURA AO MUNDO

4.1. A liberdade e o mundo

A interpretação da liberdade segundo Merleau-Ponty não se resume a um ato isolado de vontade ou a uma condição meramente interna da consciência. Como apresentado na *Fenomenologia da Percepção*, a liberdade sempre se manifesta como uma forma de estar no mundo, indissociável do corpo e das experiências vividas. Assim, não é uma liberdade "atemporal" ou desconectada das circunstâncias concretas da existência; trata-se de uma experiência encarnada que ocorre na interação entre o sujeito e o conjunto de possibilidades ao seu redor. Conforme discutido no capítulo anterior sobre a consciência corporalizada, Merleau-Ponty argumenta que o próprio corpo é a base da abertura ao mundo. É nesse contexto que devemos considerar a liberdade como uma dinâmica situada, que se realiza nas interações, escolhas e projetos dos indivíduos em sua vida cotidiana, evidenciando-se como um modo ativo de engajamento com as situações presentes na vida real.

“Nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo” (Merleau Ponty, 2018, p. 608). Com essa afirmação, o filósofo aborda de forma clara a ambiguidade inerente à existência: a liberdade constitui um processo contínuo que envolve interações com as circunstâncias; somos constantemente influenciados pelo nosso passado e abertos a inúmeras possibilidades futuras. Essa relação entre condicionamento e abertura impede que se considere a liberdade como uma escolha absoluta isolada da experiência vivida ou que se transforme a existência em determinismos impessoais. Como ele enfatiza: “nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua” (Merleau-Ponty, 2018, p. 608). Assim sendo, compreender a liberdade requer reconhecer o equilíbrio entre as experiências acumuladas, nosso “já ter nascido” em um contexto cultural, histórico e físico e o potencial criativo que pode redefinir continuamente nossa identidade, projetando-nos além do estabelecido.

A liberdade, portanto, configura-se como uma experiência de enraizamento e superação. É enraizada, porque toda escolha parte de um corpo situado, de uma história vivida e de um horizonte cultural que delimita e

possibilita nossas ações. Mas é também superação, pois, ainda que imersos nessas condições, podemos reinterpretá-las, subvertê-las e redirecionar nossos projetos. A liberdade merleau-pontyana habita, assim, a tensão entre o dado e o possível, entre aquilo que já está sedimentado e aquilo que ainda pode ser criado (Merleau-Ponty, 2018, p. 608). Essa compreensão rompe com visões dicotômicas que ora absolutizam a autonomia individual, ora dissolvem o sujeito em mecanismos deterministas, propondo uma liberdade que se realiza como co-criação de sentido no interior do mundo.

Nesse sentido, Merleau-Ponty critica a noção clássica de liberdade como puro “livre-arbítrio”, desligado da situação. Para ele, essa concepção ignora que nossas decisões emergem de um tecido existencial no qual somos sempre convocados por circunstâncias e compromissos prévios (Merleau-Ponty, 2018, p. 609). É por isso que sua filosofia propõe pensar a liberdade como uma abertura encarnada, na qual o corpo funciona como o lugar de interseção entre nós e o mundo. O corpo é a própria possibilidade de responder ao apelo das coisas, transformando-as em significados vividos e recriando-as a partir de nosso horizonte existencial. Assim, escolher constitui um movimento global do ser, que envolve nossas disposições corporais, nossos afetos e as perspectivas históricas que habitamos.

Essa concepção encarnada exige o abandono da ideia de que a escolha corresponde a um ato puro, desvinculado de qualquer contexto. Merleau-Ponty insiste que a liberdade só pode existir como movimento inscrito em uma situação. O sujeito se encontra implicado no mundo por meio de hábitos, compromissos e horizontes de sentido. Nesse horizonte, a liberdade se apresenta como um exercício dinâmico de reinscrição no mundo, no qual o já-dado é continuamente apropriado, reinterpretado e ressignificado. É por isso que ele afirma que:

Não se deve dizer que eu me escolho continuamente, sob o pretexto de que continuamente eu poderia recusar aquilo que sou. Não recusar não é escolher. [...] Enquanto não se introduziu a noção de um tempo natural ou generalizado²⁷, somos conduzidos a conceber a liberdade como uma escolha continuamente renovada (Merleau-Ponty, 2018, p. 607).

²⁷ Tempo natural ou generalizado: refere-se à temporalidade que se impõe ao sujeito como fluxo vivido, distinta do tempo abstrato dos relógios, sendo o pano de fundo sobre o qual a liberdade se manifesta.

Assim, a liberdade não se reduz a uma série de deliberações pontuais; ela se manifesta no modo como retomamos, transformamos e ressignificamos o que já vivemos, incorporando o passado ao projeto sempre aberto da existência.

Ao mesmo tempo, Merleau-Ponty reconhece que, embora situada, a liberdade não se esgota em suas condições. Ela permanece como abertura ao inédito, como possibilidade de instaurar novos sentidos a partir do já dado. Nesse horizonte,

Nossa liberdade não destrói nossa situação, mas se engrena²⁸ a ela: nossa situação, enquanto vivemos, é aberta, o que implica ao mesmo tempo que ela reclama modos de resolução privilegiados e que por si mesma ela é impotente para causar algum” (Merleau-Ponty, 2018, p. 593).

Essa afirmação revela um ponto essencial: a liberdade não nega a facticidade, ela a atravessa e a transforma. É nessa costura entre o “já-sido” e o “por-vir” que emerge a existência concreta, e é nesse movimento que o sujeito encontra a si mesmo, ao mundo e aos outros, convertendo-os em campo de criação.

Esse modo de compreender a liberdade como um entrelaçamento entre facticidade e transcendência aproxima Merleau-Ponty de outras correntes existencialistas, ao mesmo tempo em que evidencia tensões decisivas quanto à maneira de articular essa abertura com a situação vivida. Em termos gerais, tais divergências dizem respeito ao estatuto da consciência e à forma pela qual a liberdade se relaciona com o dado. Há perspectivas que enfatizam a transcendência como movimento de ultrapassagem contínua, acentuando a dimensão de abertura a possibilidades, enquanto a fenomenologia merleau-pontyana compreende que essa abertura se efetiva apenas no interior da própria situação. Nesse horizonte, a transcendência não se apresenta como ruptura com o que é dado; realiza-se a partir do enraizamento no corpo e no mundo, sendo a situação o próprio terreno da ação. A análise mais detida dessas diferenças,

²⁸ Merleau-Ponty utiliza o termo para mostrar que a liberdade não é oposição à situação, mas articulação dinâmica com ela, em um processo contínuo de implicação e superação.

sobretudo no que concerne à articulação entre facticidade e liberdade no debate existencialista, será desenvolvida no tópico seguinte.

A compreensão merleau-pontyana da liberdade é indissociável da experiência vivida. Ao pensar a escolha como ato situado no campo fenomenal, Merleau-Ponty a inscreve na própria trama da experiência: a liberdade constitui um movimento interno à situação que o sujeito habita. Desse modo, a existência não pode ser compreendida como mera soma de atos isolados, mas como um tecido contínuo de significações, hábitos e possibilidades que se entrelaçam em um horizonte aberto. Nessa perspectiva, a liberdade aparece como projeto: não se reduz a uma escolha momentânea ou a deliberações sucessivas, mas constitui um modo global de estar no mundo, um estilo de existência que se projeta continuamente. Esse caráter projetivo não implica escapar do presente; consiste em reencontrar nele a tensão entre o passado sedimentado e o futuro aberto. Em outras palavras, o sujeito livre retoma sua história sem se encerrar nela, reconhecendo-a como condição e, ao mesmo tempo, como matéria a ser recriada. Assim, a liberdade merleau-pontyana constitui o ato de reinscrever o vivido em um horizonte sempre renovado de possibilidades. Como afirma Merleau-Ponty:

Nossa liberdade não destrói nossa situação, mas se engrena a ela: nossa situação, enquanto vivemos, é aberta, o que implica ao mesmo tempo que ela reclama modos de resolução privilegiados e que por si mesma ela é impotente para causar algum” (Merleau-Ponty, 2018, p. 593).

Sob esse prisma, a liberdade só se compreende plenamente como tarefa: ela nos chama a habitar nosso passado e nossas circunstâncias, como terrenos férteis para novas criações de sentido.

A dimensão histórica da liberdade é essencial para compreender seu caráter concreto. Merleau-Ponty insiste que nossa existência é atravessada por sedimentações - hábitos, instituições e sentidos já estabelecidos - que moldam nossa experiência do mundo. Contudo, essas sedimentações não nos aprisionam de modo definitivo; elas se tornam matéria para a criação de novos sentidos. Em outras palavras, a liberdade é sempre uma apropriação ativa do que já foi vivido, uma reinscrição do passado no presente que permite a abertura de caminhos inéditos (Merleau-Ponty, 2018).

Essa retomada da história pessoal é possível porque a liberdade se articula ao tempo vivido. Merleau-Ponty observa que “assumindo um presente, retomo e transformo meu passado, mudo seu sentido, libero-me dele, desembaraço-me dele. Mas só o faço envolvendo-me alhures” (Merleau-Ponty, 2018, p. 610). Reiteramos, assim, que a libertação se dá como um movimento de reinscrição: ao mesmo tempo em que permanecemos ligados às marcas de nossa história, podemos deslocá-las, atribuindo-lhes novas direções e sentidos. Nesse contexto, a liberdade aparece como a capacidade de atualizar a significação de nossas experiências, integrando-as em um novo horizonte existencial.

Com isso, Merleau-Ponty se afasta tanto das concepções deterministas quanto daquelas que pensam a liberdade como criação *ex nihilo*²⁹. Ao contrário, sua proposta consiste em compreender que a existência concreta é sempre uma síntese viva de facticidade e transcendência, na qual o passado, longe de ser um fardo inerte, atua como solo para novas construções. Assim,

Sou uma estrutura psicológica e histórica. Com a existência recebi uma maneira de existir, um estilo. Todos os meus pensamentos e minhas ações estão em relação com esta estrutura [...] e todavia sou livre, não a despeito ou aquém dessas motivações, mas por seu meio (Merleau-Ponty, 2018, p. 611).

A liberdade se efetiva, portanto, ao assumir plenamente nossa condição encarnada, sem reduzi-la a mero condicionamento.

É sendo sem restrições nem reservas aquilo que sou presentemente que tenho oportunidade de progredir, é vivendo meu tempo que posso compreender os outros tempos, é me entranhando no presente e no mundo, assumindo resolutamente aquilo que sou por acaso, querendo aquilo que quero, fazendo aquilo que faço que posso ir além (Merleau-Ponty, 2018, p. 611).

Essa passagem revela de modo decisivo que, para Merleau-Ponty, a liberdade se realiza no engajamento profundo com o mundo. É no ato de “querer

²⁹ *Ex nihilo* é uma expressão latina que significa “a partir do nada”. No contexto da fenomenologia, Merleau-Ponty critica a ideia de decisões que surgem do nada, desvinculadas da história e da situação do sujeito, enfatizando que toda escolha é enraizada no vivido.

aquilo que quero” que o sujeito encontra os meios para ultrapassar suas próprias limitações, transformando sua situação em um campo de novas possibilidades.

Sob essa perspectiva, a liberdade não deve ser buscada como um estado puro ou como um refúgio íntimo isolado das circunstâncias. Ao contrário, ela se dá na relação ativa com as coisas, com os outros e com a própria história. Assim, “não precisamos temer que nossas escolhas ou nossas ações restrinjam nossa liberdade, já que apenas a escolha e a ação nos liberam de nossas âncoras” (Merleau-Ponty, 2018, p. 612). Em suma, a liberdade é um movimento concreto de assumir e recriar o mundo, fazendo dele um espaço habitável e transformável.

A liberdade, em Merleau-Ponty, só pode ser compreendida quando situada no entrelaçamento entre interioridade e exterioridade. Ela é a expressão de um modo de ser no mundo que articula o vivido, o pensado e o projetado. Isso significa que a experiência de liberdade consiste em assumir as circunstâncias, convertendo-as em matéria de ação. Nesse ponto, a filosofia merleau-pontyana convida a abandonar a visão da liberdade como algo isolado apenas na mente e a reconhecê-la como uma prática situada que se exerce no mundo compartilhado com outros.

Esse caráter situado da liberdade leva Merleau-Ponty a recusar a dicotomia clássica entre determinismo e autonomia absoluta. Como ele afirma: “nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua” (Merleau-Ponty, 2018, p. 608). A liberdade, assim, realiza-se na tensão entre aquilo que nos é dado e o que ainda podemos criar. Esse pensamento rompe com a imagem de uma liberdade abstrata, ao mesmo tempo em que impede a dissolução do sujeito em mecanismos impessoais, abrindo caminho para uma compreensão da existência como um projeto dinâmico e inacabado.

“Minha liberdade efetiva não está aquém de meu ser, mas diante de mim, nas coisas” (Merleau-Ponty, 2018, p. 607). Essa breve citação mostra que, para Merleau-Ponty, a liberdade se manifesta como um movimento que se enraíza no mundo vivido. É precisamente por isso que ela não pode ser reduzida a uma operação puramente intelectual: a liberdade é sempre encarnada, sempre corporificada. O corpo, nesse sentido, é a condição mesma de nosso engajamento com o real.

Essa perspectiva permite compreender por que Merleau-Ponty aproxima a liberdade do conceito de “estilo de existência³⁰”. Cada um de nós, ao habitar um corpo e uma história, assume um certo modo de se relacionar com o mundo, que se traduz em hábitos, preferências e modos de responder às situações. Esses estilos não são prisões; são matrizes vivas a partir das quais podemos recriar a nós mesmos. Como afirma o autor, somos, ao mesmo tempo, uma estrutura psicológica e histórica, recebendo da existência uma maneira de existir, um estilo, e é justamente por meio dessas motivações que a liberdade se realiza (Merleau-Ponty, 2018, p. 611).

Sob essa ótica, a liberdade não se opõe à nossa facticidade; ela a atravessa. Facticidade, aqui, significa o conjunto de condições que tornam possível a ação. As sedimentações históricas e os hábitos que carregamos não nos paralisam; ao contrário, funcionam como o solo a partir do qual podemos projetar novos sentidos. É nesse sentido que Merleau-Ponty afirma que a “liberdade se engrena à situação” (Merleau-Ponty, 2018, p. 593), ela reinscreve o mundo, fazendo com que o já-dado se torne matéria para a criação.

“É sendo sem restrições nem reservas aquilo que sou presentemente que tenho oportunidade de progredir [...] é me entranhando no presente e no mundo [...] que posso ir além” (Merleau-Ponty, 2018, p. 611). Essa passagem revela um ponto essencial: a superação ocorre por um mergulho consciente na situação. A liberdade é o movimento de assumir nossas circunstâncias como próprias, mesmo aquelas que não escolhemos, convertendo-as em parte de um projeto maior. Aqui, a existência se mostra como um processo contínuo de ressignificação, no qual cada decisão dialoga com um passado que nos constitui, mas não nos esgota.

Desse modo, Merleau-Ponty afasta-se tanto do racionalismo quanto do voluntarismo. Ele rejeita a visão que trata a liberdade como pura escolha racional, assim como aquela que a entende como criação arbitrária. Ao contrário, a liberdade é, para ele, um encontro entre o sujeito e seu campo de possibilidades, um diálogo entre o que já é e o que ainda pode ser. Essa compreensão nos ajuda a pensar a vida concreta como um exercício constante

³⁰ O termo “estilo de existência”, em Merleau-Ponty, designa a forma singular como o sujeito organiza seu mundo, integrando hábitos corporais, valores e projetos, em um modo coerente de estar-no-mundo.

de interpretação e reinvenção, no qual nossos gestos, mesmo os mais cotidianos, ganham um valor de criação.

Por fim, é importante destacar que essa liberdade é sempre relacional. O sujeito merleau-pontyano é um ser lançado no mundo com outros. Sua liberdade, portanto, é inseparável do entrelaçamento³¹ com as histórias, corpos e projetos que o rodeiam. É nesse entrecruzamento de horizontes que a existência encontra sua plenitude e que a liberdade se realiza como ato solidário, como construção partilhada de sentido.

A compreensão merleau-pontyana da liberdade também implica reconhecer seu caráter irredutivelmente prático. Não basta concebê-la como conceito abstrato; ela se efetiva na maneira como lidamos com nossas circunstâncias, transformando-as em campo de ação. Nesse sentido, como já indicamos anteriormente (Merleau-Ponty, 2018, p. 607), a liberdade não é um reservatório oculto que o sujeito guarda para momentos de decisão radical; ela está em exercício constante, nas escolhas triviais e nos grandes projetos, nos gestos cotidianos que dão forma à nossa vida.

Esse enraizamento da liberdade no mundo revela um ponto decisivo: ela não é a negação de nossa facticidade¹, mas a maneira pela qual a atravessamos e lhe damos sentido. É justamente por estar implicado em uma situação que o sujeito pode transformá-la. Assim, ao assumir seu corpo, sua história e seu contexto, ele os reinscreve em um projeto vivo, em constante reelaboração. Essa concepção impede tanto o fatalismo quanto a ideia de uma liberdade absoluta desligada do real, oferecendo uma visão que une abertura e compromisso.

A liberdade, nesse horizonte, revela-se como um movimento de apropriação e criação. Apropriação, porque retoma o que já está dado - hábitos, normas, expectativas - e o integra em um campo pessoal de sentido; criação, porque reconfigura esses elementos, atribuindo-lhes novas direções. Trata-se de um exercício dinâmico de reinscrição no mundo, que transforma a facticidade em oportunidade de sentido. Desse modo, a liberdade se apresenta como um processo contínuo de recriação de si e do mundo, em que cada decisão contribui para reorientar o curso da existência.

³¹ Esse entrelaçamento remete ao conceito de *Mit-Sein* (ser-com), desenvolvido por Heidegger, que designa a cooriginariedade da relação com os outros no existir.

Essa perspectiva evidencia que a liberdade é menos um “salto para fora” e mais uma imersão renovada no mundo. O sujeito assume sua situação como terreno para novas possibilidades. Essa visão afasta-se das concepções que reduzem a ação livre a atos heroicos ou rupturas drásticas: na fenomenologia merleau-pontyana, a liberdade também se revela na forma como damos continuidade às nossas tarefas cotidianas, reinterpretando-as de maneira criativa.

A radicalidade dessa compreensão está no fato de que ela impede a separação entre interioridade e exterioridade. As decisões que tomamos partem de um ser já envolvido com os outros, com instituições e com um mundo carregado de significados. Nesse sentido, a liberdade é sempre intersubjetiva, pois se elabora na coexistência e no diálogo com horizontes compartilhados. É o que permite, por exemplo, que nossas escolhas pessoais ressoem em espaços coletivos, transformando também o sentido das práticas sociais.

Como explicita Merleau-Ponty: “Concretamente considerada, a liberdade é sempre um encontro do exterior e do interior [...]. Escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe” (Merleau-Ponty, 2018, p. 609). Esse trecho sintetiza a essência do problema: não há liberdade sem situação, assim como não há situação sem a possibilidade de uma resposta criativa por parte do sujeito.

A liberdade, nesse sentido, deve ser entendida como um processo sempre inacabado. É um constante exercício de ultrapassagem de si, mediado pela situação. Essa característica dinâmica permite compreender por que Merleau-Ponty insiste que a existência não é uma soma de atos isolados, mas um tecido de sentidos em permanente reconstrução, no qual cada decisão reverbera e transforma o campo das possibilidades futuras.

Esse modo de compreender a liberdade rompe com a visão tradicional de sujeito soberano, desvinculado do mundo. Ao contrário, ela se dá como uma experiência de mútua implicação entre nós e o real: escolhemos dentro de um horizonte que, ao mesmo tempo, nos precede e nos convoca. Isso significa que a liberdade é a capacidade de transformar as circunstâncias em um projeto pessoal³².

³² Aqui, liberdade como “transformação do dado” aproxima-se da noção merleau-pontyana de projeto existencial, em que cada decisão reinscreve o sujeito no mundo.

A compreensão do caráter situado da liberdade também ilumina a relação entre escolha e responsabilidade. Ao decidir, não apenas assumimos as consequências de nossos atos, mas reconhecemos que cada escolha reconfigura nossa inserção no mundo. Não há, portanto, neutralidade no agir: mesmo as omissões, como lembra Merleau-Ponty, têm um peso existencial, pois representam um modo de aderir ou de resistir às estruturas em que estamos imersos.

Por isso, a liberdade se dá no engajamento concreto com o mundo. Escolher é sempre comprometer-se com algo que nos excede, seja uma causa, uma pessoa ou um valor. Tal perspectiva aproxima a reflexão merleau-pontyana da noção de que a existência humana é, ao mesmo tempo, finita e aberta; finita porque marcada por condições que não escolhemos, aberta porque capaz de criar novos sentidos a partir delas.

Esse engajamento, contudo, não elimina o risco e a ambiguidade que acompanham toda decisão. Ao nos projetarmos para além do que está dado, não temos garantias plenas sobre os efeitos de nossas escolhas. É justamente nessa ausência de garantias que reside a fecundidade da liberdade: ela não é segurança, e sim, uma aposta³³, que transforma o presente e o passado em matéria viva para a criação de novos futuros.

A historicidade da liberdade mostra ainda que nossas decisões estão entrelaçadas a processos coletivos. Merleau-Ponty exemplifica isso ao discutir a consciência de classe: tornar-se operário ou burguês não é apenas assumir uma identidade social, mas participar de um modo de coexistência que nos situa em relação a outros e a projetos históricos. Assim, a liberdade não se esgota no plano individual; ela se expande como experiência de co-criação de sentidos em um mundo compartilhado.

Dessa forma, compreender a liberdade exige pensá-la como um campo, espaço aberto de possíveis, no qual cada escolha é simultaneamente pessoal e intersubjetiva. É nesse campo que se entrelaçam o passado sedimentado e as aberturas para o porvir, compondo um horizonte no qual podemos continuamente reinventar a nós mesmos. Essa dinâmica de reapropriação e

³³ A ideia de liberdade como aposta evoca a concepção fenomenológica de ação como abertura para o incerto, o que implica risco e invenção, e não mera reprodução do já estabelecido.

criação nos revela que a liberdade é um modo de habitar o mundo de maneira sempre renovada.

Ao finalizar a investigação sobre a noção de liberdade em Merleau-Ponty, especialmente em sua vertente encarnada, torna-se pertinente situar essa reflexão em diálogo com outras correntes existencialistas que também se dedicaram a examinar a relação entre liberdade e facticidade. Tal aproximação não visa simplesmente estabelecer um confronto entre posições filosóficas, mas ampliar o horizonte interpretativo da problemática, permitindo evidenciar diferentes modos de compreender a articulação entre condicionamento e autonomia na experiência humana. Nesse sentido, o próximo subcapítulo será dedicado ao desenvolvimento mais sistemático desse diálogo, tomando como referência uma formulação existencialista que tensiona, de modo significativo, a perspectiva merleau-pontyana.

4.2 Diálogo com Sartre: facticidade e liberdade

A inclusão de Sartre nesta seção justifica-se pela relevância de sua reflexão sobre a liberdade e a facticidade no interior do existencialismo francês. O contraste com Merleau-Ponty permite explicitar com maior nitidez a singularidade da fenomenologia merleau-pontyana, sobretudo no modo de compreender a relação entre o sujeito, a situação e a experiência concreta. Não se trata de atenuar as divergências entre ambos, mas de mostrar como elas iluminam duas formulações distintas da liberdade no interior de um mesmo horizonte filosófico. Ao discutir a liberdade proposta por Sartre, caracterizada pela noção de ruptura e negatividade, em comparação com a abordagem incorporada de Merleau-Ponty, torna-se evidente que, para este último, a facticidade não representa um obstáculo a ser superado; ao contrário, constitui a base fundamental da existência. Assim, a presença de Sartre nesse contexto não implica reduzir as tensões entre as perspectivas, mas evidenciar, por contraste, diferentes modos de compreender a liberdade enquanto experiência situada entre condicionamento e criação. Desse modo, o diálogo contribui para aprofundar a compreensão da liberdade como experiência concreta, na qual se articulam o dinamismo do sujeito e as condições históricas e corporais de sua

situação. Jean-Paul Sartre, em *O Ser e o Nada*, também dedica atenção à articulação entre a liberdade e o mundo, mas a conduz por um caminho que acentua a ruptura entre o sujeito e sua facticidade. Para ele, a ação só é possível porque a consciência é capaz de nadificar aquilo que é, transcendendo o dado em direção a um projeto. Nas palavras do filósofo:

Nenhum estado de fato, qualquer que seja, é capaz de motivar por si mesmo qualquer ato. Pois um ato é uma projeção do para-si rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é (Sartre, 2007, p. 538).

Esse pensamento evidencia que, para Sartre, a liberdade não se limita a escolher entre opções dadas, mas consiste em instaurar um campo de sentido que rompe com a simples continuidade do ser.

Sartre radicaliza essa compreensão ao afirmar que “a condição fundamental de toda ação é a liberdade” (Sartre, 2007, p. 540), apresentando-a não como uma qualidade ou propriedade adicional do sujeito, mas como o próprio modo de ser do para-si. Essa liberdade é descrita como originária e inescapável: “Estamos condenados a ser livres” (Sartre, 2007, p. 596). O que ele chama de “condenação” revela a impossibilidade de abdicar dessa condição, ainda que o homem tente se refugiar em determinismos psicológicos, sociais ou metafísicos, permanece o fato de que toda escolha, inclusive a de não escolher, é já um exercício de liberdade³⁴. A consciência, ao nadificar-se, projeta-se continuamente para além de si mesma, situando-se como um ser que nunca coincide plenamente consigo.

Esse horizonte leva Sartre a interpretar a liberdade como ruptura permanente com a facticidade. O mundo, as normas e as circunstâncias nas quais estamos inseridos não determinam nossas ações de modo absoluto; eles só adquirem sentido enquanto acolhidos e reorganizados por um projeto do para-si. É nesse sentido que Sartre distingue entre motivos e móbeis: motivos são as razões objetivas que justificam uma ação; móbeis, os impulsos subjetivos que a movem. Ambos, porém, só se tornam significativos à luz de um projeto

³⁴ Essa formulação de Sartre ecoa a máxima existencialista segundo a qual a existência precede a essência, indicando que não há natureza humana pré-determinada que possa eximir o sujeito de sua responsabilidade.

fundamental, que não é dado, mas constantemente criado pelo sujeito (Sartre, 2007, p.553-554). Essa estrutura sublinha a primazia da liberdade como fundamento da própria significação: o homem organiza o mundo e a si mesmo ao assumir-se como aquele que dá sentido ao que vive.

Contudo, essa abordagem sartreana, embora potente, acentua a distância entre o homem e sua situação, sugerindo que a transcendência é sempre um movimento de ruptura com o dado. É precisamente aqui que Merleau-Ponty se afasta de Sartre. Para o autor da *Fenomenologia da Percepção*, a liberdade não deve ser entendida como um salto que nos arranca do mundo, mas como uma abertura que só se realiza no entrelaçamento com a facticidade. Ao contrário de Sartre, que tende a conceber a facticidade como um limite a ser superado, Merleau-Ponty a interpreta como o solo mesmo da ação, isto é, como o campo de possibilidades em que a liberdade se encarna. A transcendência, nesse contexto, não nega a situação; ela a reinscreve em um horizonte de novos sentidos.

Essa diferença revela duas ontologias distintas da liberdade. Enquanto Sartre sublinha a negatividade do para-si e a define por sua fuga do ser, Merleau-Ponty a pensa como um movimento de apropriação criativa, no qual o sujeito se reconfigura sem jamais abandonar o mundo que o sustenta. Nesse sentido, a facticidade, para Merleau-Ponty, não é uma condição a ser superada, constitui uma dimensão essencial da existência. A liberdade, assim, não se opõe ao corpo ou à situação³⁵, mas os atravessa, transformando-os em expressão de um estilo singular³⁶ de ser-no-mundo.

A aproximação entre esses dois pensadores, portanto, não deve apagar suas divergências. Se Sartre enfatiza a transcendência e a condenação à liberdade como um destino inescapável, Merleau-Ponty valoriza a dimensão encarnada dessa mesma liberdade, mostrando que ela não é pura negação do que já foi, mas reinscrição criativa de um passado sedimentado em novas possibilidades. A tensão entre essas perspectivas enriquece a compreensão do

³⁵ Em Merleau-Ponty, o termo “situação” remete ao entrelaçamento entre corpo, história e o mundo vivido, no qual a liberdade não atua como exterioridade, mas como reconfiguração desse tecido.

³⁶ Esse ponto dialoga com a noção merleau-pontyana de “estilo de existência”, já explorada no capítulo anterior.

fenômeno: ser livre é, ao mesmo tempo, romper com o que nos antecede e habitar esse mesmo passado como matéria viva para novos projetos. Ao final, a filosofia merleau-pontyana oferece uma liberdade menos angustiante e mais reconciliada com a ambiguidade da existência, sem com isso reduzir sua potência transformadora.

4.3 O sujeito e suas escolhas no mundo

A compreensão da liberdade em Merleau-Ponty não pode ser reduzida a um ato isolado de vontade ou a um estado puramente interior da consciência. Tal como apresentado na *Fenomenologia da Percepção*, a liberdade surge sempre como um modo de presença no mundo, inseparável do corpo e da situação vivida. Não se trata, portanto, de uma liberdade “fora do tempo” ou desvinculada das condições concretas da existência, mas de uma experiência encarnada que se realiza no entrelaçamento entre o sujeito e o campo de possibilidades que o cerca. Como já foi desenvolvido no capítulo anterior, ao discutir a consciência corporificada, Merleau-Ponty descreve que o corpo próprio não é um simples objeto no espaço, mas a condição mesma de abertura ao mundo. Essa lógica fenomenológica também perpassa sua análise do corpo exposto ao espelho, pois, como observa Saretto Veríssimo, “na experiência direta e não refletida, a imagem do espelho [...] é ‘misteriosamente habitada’ [...] por aquele que nela se reflete” (Saretto Veríssimo, 2010 p. 382), mostrando que o sujeito não “habita” o reflexo; é antes habitado por ele, o que revela o caráter bidimensional e corporal da percepção. É neste horizonte que a liberdade deve ser pensada: não como um poder abstrato ou desvinculado do real, mas como uma dinâmica situada.

Nesse sentido, compreender as escolhas do sujeito exige reconhecer que elas emergem de um campo de relações já estruturado, no qual o indivíduo se encontra implicado desde o início de sua experiência. A liberdade, nesse horizonte, assume a forma de um exercício situado, no qual o sujeito responde às solicitações do mundo ao mesmo tempo em que lhes confere novos sentidos. Em vez de um poder absoluto de decisão, ela se apresenta como um movimento

de engajamento com o real, no qual o agir se realiza no interior das próprias circunstâncias. Como afirma Merleau-Ponty, “a liberdade é sempre um encontro do exterior e do interior” (Merleau-Ponty, 2018, p. 609), o que indica que a experiência livre se constitui na articulação entre aquilo que nos é dado e aquilo que podemos fazer com esse dado.

Nesse mesmo horizonte, torna-se fecundo ampliar a análise por meio do diálogo com Simone de Beauvoir (1908–1986), cuja reflexão existencial aprofunda a compreensão da liberdade a partir de sua inscrição concreta na vida histórica. Inserida no campo do existencialismo, Beauvoir desenvolve uma filosofia da situação³⁷ que evidencia que a existência humana se constitui sempre em relação a condições já dadas, compreendidas como o solo a partir do qual a liberdade se exerce. Sua análise desloca o problema da liberdade do plano abstrato para o interior da experiência vivida, onde o sujeito se forma na relação com o mundo e com os outros.

É nesse contexto que sua célebre formulação - “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (Beauvoir, 1967, p. 9) -, adquire alcance filosófico mais amplo, ao indicar que o sujeito não possui uma essência previamente definida, constituindo-se ao longo de um processo histórico e vivido.

Essa perspectiva se aprofunda quando Beauvoir explicita que “não se trata aqui de enunciar verdades eternas, mas de descrever o fundo comum sobre o qual se desenvolve toda a existência feminina singular” (Beauvoir, 1967, p. 7), deslocando a análise da existência para o interior de um campo de experiências compartilhadas, historicamente constituído.

Esse “fundo comum” pode ser compreendido, em chave fenomenológica, como um campo de significações prévias que orienta o agir e estrutura as possibilidades do sujeito. Nesse ponto, a aproximação com Merleau-Ponty é decisiva, na medida em que sua noção de campo fenomenal também descreve a experiência como sempre situada em um horizonte já organizado de sentido, no qual o sujeito se insere e a partir do qual age.

³⁷ A noção de “situação” em Simone de Beauvoir designa o conjunto de condições históricas, sociais e corporais que constituem o horizonte concreto da existência. A liberdade se exerce a partir dessas condições, compreendidas como o solo efetivo da ação, o que aproxima sua reflexão da crítica fenomenológica às concepções abstratas do sujeito. Em diálogo com Maurice Merleau-Ponty, a situação pode ser compreendida como o campo vivido no qual o sujeito se insere e a partir do qual suas possibilidades se articulam.

Essa recusa de essências fixas³⁸ ganha ainda maior precisão quando Beauvoir afirma que “as ciências biológicas e sociais não acreditam mais na existência de entidades imutavelmente fixadas” (Beauvoir, 1970, p. 8), evidenciando que a condição humana não se explica por determinações naturais ou estruturas invariáveis.

Essa concepção converge diretamente com a crítica merleau-pontyana ao sujeito substancial, ao deslocar a compreensão da existência para o plano da relação entre corpo, mundo e sentido. Em ambos os autores, o sujeito se constitui no interior de uma experiência vivida, na qual a liberdade emerge como prática situada, inseparável das condições que a tornam possível.

A compreensão da liberdade como prática situada ganha maior precisão quando se reconhece que a experiência não se organiza a partir de operações puramente intelectuais, emergindo, antes, de um contato originário com o mundo. Nesse sentido, Maurice Merleau-Ponty sustenta que a fenomenologia não consiste em explicar ou reconstruir a experiência, e sim em descrevê-la tal como ela se dá. Como afirma: “trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar” (Merleau-Ponty, 2018, p. 3).

Essa orientação reconduz a análise da liberdade ao interior do vivido, onde o sujeito se revela como presença implicada no mundo. A experiência, nesse registro, deixa de ser compreendida como efeito de sínteses posteriores ou como resultado de operações abstratas, configurando-se como o solo originário a partir do qual o sentido se institui. A liberdade, então, aparece como modo de inserção no mundo, enraizada em uma relação pré-reflexiva com o real, na qual agir e significar se entrelaçam de forma inseparável.

O desenvolvimento dessa problemática conduz, então, a um deslocamento decisivo: a liberdade deixa de ser pensada apenas na relação entre sujeito e o mundo, passando a ser compreendida também na relação com o outro. Em Merleau-Ponty, essa inflexão aparece quando a experiência é reconhecida como essencialmente compartilhada, estruturada em um campo de coexistência no qual os corpos se entrelaçam e se reconhecem mutuamente.

³⁸ A recusa de essências fixas insere-se em um movimento mais amplo da filosofia contemporânea que questiona concepções substancialistas do sujeito. No caso de Beauvoir, essa crítica articula-se à tradição existencialista, ao passo que, em Merleau-Ponty, ela se desenvolve no interior de uma ontologia da experiência, na qual o sujeito não é uma substância, mas um nó de relações entre corpo e o mundo.

Como afirma o autor, “É por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo ‘as coisas’” (Merleau-Ponty, 2018, p. 253).

Nessa direção, a liberdade revela seu caráter relacional, pois cada gesto se inscreve em um espaço comum de visibilidade e sentido, no qual o outro comparece como condição de manifestação da própria experiência. A presença do outro introduz uma dimensão de abertura na existência, em que o sujeito se descobre exposto, interpretado e, ao mesmo tempo, capaz de responder e significar. A liberdade, assim, emerge como prática intercorpórea, constituída no entrelaçamento das experiências e na partilha de um mundo comum.

O aprofundamento dessa dimensão pode ser levado a um nível mais radical quando se considera a articulação entre visível e invisível como estrutura constitutiva da experiência. Nesse sentido, Solange Aparecida de Campos Costa afirma que “o visível é aquilo que aparece nas cores e traços e o invisível aquilo que também aparece na ausência entre as cores e os traços” (Costa, 2019, p. 77). A formulação evidencia que a experiência perceptiva não se encerra no que se apresenta de forma imediata, sendo atravessada por uma dimensão de latência que sustenta o próprio aparecer.

Essa implicação pode ser explicitada com maior precisão a partir da noção de “quiasma”, pela qual Merleau-Ponty afirma que “não há coincidência entre o vidente e o visível. Mas um empresta do outro, toma ou invade o outro, cruza-se com ele, está em quiasma com o outro” (Merleau-Ponty, 2012, p. 235). A experiência perceptiva, nesse horizonte, deixa de se organizar como relação entre termos separados, constituindo-se como entrelaçamento no qual o sujeito e o mundo se implicam mutuamente.

A leitura de Plínio Fontenelle indica, nessa mesma direção, que “a visibilidade nítida das imagens não nos obriga a um olhar constantemente atual” (Fontenelle, 2014, p. 150). Tal ideia permite compreender que a percepção envolve uma dimensão de reserva, na qual o visível se articula a elementos que não se apresentam de forma plena, exigindo do sujeito um engajamento contínuo com o mundo.

É nesse ponto que a reflexão de Simone de Beauvoir adquire relevância, ao compreender a existência como processo situado e histórico, no qual o sujeito se constitui na relação com o mundo. A liberdade, nesse horizonte, configura-se

como prática que se realiza no interior das condições concretas da experiência vivida.

Desse modo, a liberdade emerge como expressão de uma existência encarnada, na qual o sujeito, ao mesmo tempo em que é atravessado por um campo de sentido que o antecede, participa ativamente de sua constituição. O agir livre se configura como modo de inserção em uma realidade que permanece aberta, na qual visível e invisível, corpo e mundo se articulam continuamente na produção do sentido.

Ao longo deste capítulo, tornou-se possível explicitar que a liberdade, tal como compreendida na fenomenologia de Merleau-Ponty, enraíza-se na própria estrutura da experiência vivida. A análise permitiu evidenciar que perceber, agir e significar pertencem a um mesmo movimento, no qual o corpo próprio constitui o lugar de abertura ao mundo e de instauração de sentido. A liberdade aparece, nesse horizonte, como prática que se efetiva na relação com uma situação já carregada de significações, sendo continuamente atualizada no modo como o sujeito retoma o que lhe é dado e o reinscreve em novas possibilidades. O percurso desenvolvido mostrou, assim, que a existência humana se organiza como um entrelaçamento dinâmico entre corpo, mundo e tempo, no qual cada gesto participa da constituição do sentido sem se dissociar das condições que o tornam possível.

Esse resultado ganha maior densidade quando considerado à luz da intercorporeidade e da dimensão ontológica do visível e do invisível. A experiência se revela como campo compartilhado, no qual o sujeito se constitui em relação com outros sujeitos e com um mundo comum que se apresenta sempre aberto. A articulação entre presença e latência, tematizada tanto pela noção de quiasma quanto pelas leituras fenomenológicas mobilizadas ao longo do capítulo, permite compreender que o sentido não se encontra previamente fixado, sendo continuamente produzido no interior da própria experiência. A liberdade, nesse contexto, afirma-se como modo de participação em uma realidade em constante formação, na qual o sujeito, ao mesmo tempo em que é atravessado por um campo de significações, intervém ativamente em sua configuração.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação investigou a constituição da liberdade a partir da experiência encarnada, tomando como eixo a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty. O percurso desenvolvido demonstrou que a liberdade se constitui no interior da experiência vivida, no modo como o corpo habita o mundo, assume uma situação e, a partir dela, instaura novas possibilidades de sentido. Nesse horizonte, a existência humana revelou-se como movimento situado, no qual perceber, agir e significar pertencem a uma mesma trama sensível.

A análise da crítica merleau-pontyana aos prejuízos clássicos mostrou-se decisiva para a compreensão do problema. Ao tensionar as heranças do racionalismo e do empirismo, Merleau-Ponty restitui à percepção seu estatuto originário e reconduz a filosofia ao solo da experiência. Essa inflexão permitiu compreender que o corpo próprio ocupa lugar estruturante na existência, configurando-se como condição concreta de abertura ao mundo. A percepção, nesse contexto, apresenta-se como modo de presença e de engajamento na realidade vivida.

Em seguida, a análise do corpo próprio, do esquema corporal e da motricidade aprofundou essa compreensão ao evidenciar que o sujeito se constitui em um campo de significações já em curso. Os hábitos, os gestos e o estilo de presença participam da organização do sentido, de modo que a liberdade se exerce no interior de um horizonte que antecede o sujeito, sem esgotar sua potência de transformação. A liberdade encarnada configura-se, assim, como tensão entre sedimentação e abertura, entre passado vivido e possibilidade de reconfiguração da experiência.

O exame da intercorporeidade ampliou esse horizonte ao evidenciar que o sujeito se constitui em um campo compartilhado. O outro comparece como presença inscrita no mesmo tecido sensível em que o eu se forma, sendo nesse espaço comum que linguagem, expressão, empatia e reconhecimento se tornam possíveis. A liberdade assume, nesse sentido, um caráter relacional, uma vez que o agir humano se realiza em um mundo atravessado por outras presenças e por significações que ultrapassam a interioridade individual.

Nesse percurso, a dimensão estética revelou-se como desdobramento significativo da problemática investigada. A expressividade do corpo, já

compreendida como modo de presença no mundo, encontra nas práticas artísticas um campo privilegiado de manifestação, no qual o sentido se torna visível em sua própria constituição. A pintura, particularmente na leitura merleau-pontyana de Cézanne, evidencia que o mundo não se apresenta como dado acabado, mas se forma no interior da experiência perceptiva, acompanhando o gesto que o instaura. A arte, assim, tornar sensível a dinâmica pela qual o corpo e o mundo se entrelaçam, reforçando a compreensão da liberdade como prática encarnada de criação de sentido.

O percurso desenvolvido permite, ainda, entrever uma aproximação com a dimensão ontológica do pensamento merleau-pontyano. A articulação entre visível e invisível indica que a experiência é atravessada por uma espessura de sentido que sustenta o próprio aparecer. O corpo, nessa chave, pode ser compreendido como lugar de participação em um campo de sentido em constante formação, no qual presença, expressão e mundo se entrelaçam de maneira dinâmica. Tal aproximação aponta para um desdobramento possível da investigação aqui realizada.

Diante desse percurso, pode-se afirmar que, em Merleau-Ponty, a liberdade constitui-se como prática situada de transformação da experiência, inseparável do corpo próprio, da percepção e da coexistência com os outros. Ela se apresenta como modo de habitar o mundo, no qual o sujeito retoma sua situação e a reconfigura no interior de um campo de possibilidades compartilhado.

A investigação realizada evidencia, por fim, que a fenomenologia merleau-pontyana oferece uma compreensão da liberdade que recoloca a experiência vivida no centro da reflexão filosófica. Ao integrar corpo, mundo e existência em uma mesma estrutura, essa perspectiva permite superar os dualismos tradicionais e compreender a liberdade como dimensão constitutiva da própria experiência.

Nesse sentido, a pesquisa abre caminhos para desdobramentos teóricos, especialmente no que diz respeito ao aprofundamento da ontologia merleau-pontyana em diálogo com a estética. A problemática da expressividade, da visibilidade e do caráter inacabado da experiência apresenta-se como horizonte fecundo para investigações posteriores, permitindo estender a reflexão sobre corpo, mundo e liberdade.

Assim, a dissertação encerra um percurso sem pretender esgotá-lo. Ao esclarecer a liberdade como experiência encarnada, torna igualmente visível um campo de questões que permanece aberto, cuja exploração constitui tarefa própria do exercício filosófico.

6. REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- AZEVEDO, P. H. C.; CAMINHA, I. O. *Fenomenologia e corporeidade: Merleau-Ponty e a educação física*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2015.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BONAN, Ronald. *Merleau-Ponty*. Paris: Les Belles Lettres, 2011. (Collection Figures du Savoir – SEPEC).
- BRENTANO, Franz. *Psicologia do ponto de vista empírico*. Lisboa: Edições 70, 1995.
- CAMINHA, Iraquitán de Oliveira; NÓBREGA, Terezinha Petrucia Dad (org.). *Merleau-Ponty: compêndio*. São Paulo: LiberArs, 2016.
- CAPRIO LEITE DE CASTRO, Fabio. O problema da empatia na fenomenologia da intersubjetividade de Husserl. *Veritas*, Porto Alegre, v. 68, n. 1, p. e44596, 2023. DOI: 10.15448/1984-6746.2023.1.44596. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/44596>. Acesso em: 30 out. 2025.
- CASTRO, Paulo Alexandre e. A onto-fenomenologia do mundo em Merleau-Ponty ou o (im)pensado de Husserl: uma proposta de leitura a partir de *O filósofo e sua sombra*. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, 2008. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812008000200004. Acesso em: 30 out. 2025.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2003.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- COSTA, Solange Aparecida de Campos. O enigma da visão: as possibilidades do corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty. *Argumentos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 71–81, jan./jun. 2019.
- DUPOND, Pascal. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. Trad. Annita Costa Malufe; André Luiz de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FONTENELLE, Plínio Santos. *Da percepção à visão radical do mundo: a condição de abertura do plano de imagens no percurso de Merleau-Ponty*. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: conferências de Paris*. Trad. Pedro Alves. Lisboa: Phainomenon, 2010.
- MATHEWS, Eric. *Compreender Merleau-Ponty*. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010. (Série Compreender).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- MÜLLER, M. *Fenomenologia e reflexão: estudos sobre Merleau-Ponty*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- MÜLLER, M. *Merleau-Ponty: filosofia e alteridade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.
- MÜLLER, M. *Fenomenologia e crítica da modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2018.
- OLIVEIRA, Rita de Cássia. Metáfora e discurso filosófico. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 143–154, 2019. DOI: 10.12957/ek.2018.38207. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/38207>. Acesso em: 2 abr. 2026.
- PLATÃO. *Fédon*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- SILVA, Úrsula Rosa da. *Fenomenologia e linguagem: Merleau-Ponty e a questão da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- SOLAS, J. *Fenomenologia e ontologia: estudos contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 2016.