



Corpos enredados – germinados: a questão do corpo em Foucault e Merleau-Ponty

Entangled-germinated bodies: the issue body in Foucault and Merleau-Ponty

Fernando de Almeida Silveira
Universidade Federal de São Paulo
Brasil

Resumo

Michel Foucault estuda o corpo enredado, submetido aos embates das forças dos poderes-saberes, que se articulam estrategicamente na sociedade ocidental. E Merleau-Ponty visa à experiência sensível que *germina* enquanto estrato originário da correlação *corpo próprio-mundo*, como uma região de sentidos que não se limita a seus significados histórico-culturais pois representa nossa abertura ao Ser em geral. Esta pesquisa compara o *corpo enredado foucauldiano* com o *corpo germinante merleau-pontyano* e avalia em que medida a perspectiva genealógica foucauldiana dissolveria a noção de subjetividade que reside, em Merleau-Ponty, na experiência do corpo próprio. Verificou-se que a tentativa de Foucault de submeter o *corpo germinante* de Merleau-Ponty à mesma pressuposição discursiva do seu *corpo enredado* é uma forma de desconsiderar as singularidades da paisagem enunciativa da corporeidade na fenomenologia merleau-pontyana. Este trabalho se desenvolve através da leitura de bibliografia dos referidos autores, comentaristas e de outros autores da filosofia moderna (Agência Financiadora: FAPESP).

Palavras-chave: corpo-alma; Foucault; Merleau-Ponty.

Abstract

Michel Foucault studies the entangled body, submitted to the forces of power-knowledge, strategically articulated in Western society. Merleau-Ponty aims at the sensible experience that germinates as originary *stratum* of the correlation *body proper-world*, as a region of feelings that is not limited by historical-cultural meanings, therefore it represents our opening to the Being in general. This research compares Michel Foucault's entangled body with Merleau-ponty's germinated body, in order to evaluate in which extent his genealogical perspective is able to dissolve the subjective notion that resides in the experience of Merleau-Ponty's proper body. It was verified that the Foucault's attempt to submit Merleau Ponty's germinated body to the same discursive presupposition of his entangled body is a form of disrespect to the singularities of the concept of body in Merleau-Ponty's phenomenology.

Keywords: body-soul; Foucault; Merleau-Ponty.

Introdução

A análise do processo de constituição do sujeito moderno no contexto das ciências humanas tem, tanto em Foucault como em Merleau-Ponty, dois autores que investigam tais questões em seus efeitos sobre os corpos e almas dos indivíduos, afetados pela incidência histórica de tais discursos-práticas (1).

Se na sua arqueologia das ciências modernas (principalmente em *As Palavras e as Coisas - 1966*), Foucault destaca que a analítica da finitude do homem, implementada pelo advento da Modernidade, principalmente no transcurso do século XVIII, faz surgir o homem na sua posição ambígua de sujeito e objeto de conhecimento, é Merleau-Ponty quem aponta que o estatuto epistêmico do homem, na Modernidade, deixa escapar o fenômeno da percepção, inclusive a que nos interessa diretamente, no contexto da Psicologia, na medida em que os saberes *psi* também se revestem, em muitas de suas investigações, do mesmo caráter de impessoalidade e objetivação da experiência



perceptual do corpo inerentes a outros âmbitos das ciências modernas. Sob este paradigma, Merleau-Ponty (1945/1994) aponta que, para o psicólogo, a experiência do sujeito vivo tornava-se por sua vez “um objeto e, longe de reclamar uma nova definição do ser, ela se localizava no ser universal” (p. 139).

Este objeto diferenciado, em oposição ao *real*, seria o *psiquismo*. A crítica de Merleau-Ponty a este conceito psicológico se deve ao fato dele também ser tratado como *uma segunda realidade*, como *um objeto de ciência*, sujeito às leis semelhantes de objetivação, inerentes a outros ramos de ciências. Ou seja, a Psicologia também configuraria um “saber objetivo” sobre a realidade, “quando o sistema das ciências tivesse acabado” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 68).

Assim, no que se refere especificamente às imanências do corpo, veremos sua degradação em “representação” do corpo, na medida em que se renega a sua característica de “fenômeno”, em proveito da categoria de “fato psíquico”. E, sob o manto deste novo conceito, “ver” e “sofrer” se tornam “representações confusas”, na constituição de uma nova ordem de razões científicas (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 139).

Esta existência categorial apriorística das emanções corpóreas, sejam elas cientificamente correlacionadas com o contexto mais material do corpo (exemplificativamente, o “ver”, o “tocar”, o “cheirar”), seja no que se refere às emanções anímicas também objetivadas (o “sentir”, o “intuir”, o “pensar”) são reapropriadas pela Psicologia e utilizadas nos fundamentos metodológicos de diversos saberes psicológicos, na ânsia da Psicologia de constituir seu próprio objeto enquanto ciência.

No entanto, é em *A Fenomenologia da Percepção* (1945/1994) que vemos Merleau-Ponty se debruçar com mais acuidade no processo de interiorização da ciência em seu acesso à díade corpo/alma.

Se o aspecto dissociativo entre a experiência perceptual e o corpo como organismo-sede da organização dos aparelhos sensoriais já fora sistematizado pelas ciências psicológicas comportamentais e outros ramos das ciências, o aparente avanço no sentido da constituição de um discurso sobre o psiquismo enquanto representações anímicas dos eventos de uma consciência discursivamente em construção esconderia, segundo Merleau-Ponty, o mesmo processo já visto em outras áreas de conhecimento, promotor do decentramento da experiência perceptual em nome de uma consciência que, simultaneamente, a tudo investigaria e a tudo esquadriharia enquanto elemento alavancador dos estudos da Psicologia, sendo também um dos núcleos primordiais não só da inteligência científica mas também dos próprios processos psíquicos considerados como puros, acabados e em si.

Ou seja, o discurso da introspecção psíquica só transformaria a emergência dos fenômenos psíquicos em mais um objeto corpóreo-anímico dentre outros, em sintonia com todo o processo de coisificação dos corpos/almas, empreendido pelas ciências modernas, os quais, por sua vez, também assim o são utilizados, corriqueira e inadvertidamente enquanto coisas, pelo senso comum.

Um aspecto interessante nesta objetivação do psiquismo se verifica a partir da constatação merleau-pontyana de que a verificação da introspecção psíquica só se adquire por nossas relações com o outro. É assim que o psicólogo produziria seu saber, ao “olhar seu corpo através dos olhos do outro e ver o corpo do outro como uma mecânica sem interior”. Ou seja, ao universalizar o psiquismo, transformando-o em um objeto, ele “recalcava tanto sua experiência do outro como sua experiência de si mesmo” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 140).

No entanto, as questões do corpo próprio, na medida em que nele habitamos, nos provocam um chamamento à experiência perceptiva. É assim que a união entre a alma e o corpo não será considerada em Merleau-Ponty enquanto entrelaçamento de objetos isoláveis.

Ou seja, o retorno ao âmbito enunciativo-discursivo da realidade perceptual nos faz sempre retomar a raiz ontológica do vivido, presente inescapavelmente em nós mesmos, enraizada em nossos corpos, de forma que “a gênese da percepção desde os ‘dados sensíveis’ até o ‘mundo’, devia renovar-se em cada ato de percepção, sem o que os



dados sensíveis teriam perdido o sentido que deviam a essa evolução” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 141).

Sob esta ótica originária, o psiquismo, da mesma forma que o corpo próprio em sua materialidade, não pode ser considerado como elemento exterior à experiência e totalmente objetivado, já que reúne em si “o seu passado, seu corpo e seu mundo” (Merleau-Ponty, 1945/1994, pp. 140-141).

Em suma, deparamo-nos com aquilo que em outros momentos Merleau-Ponty denominava de *psicologia descritiva*, a qual seria “encontrar uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 142).

Por sua vez, com necessária reiteração, ressaltamos certa aproximação entre Foucault e Merleau-Ponty no que se refere à emergência dos saberes *psi*, na medida em que ambos revelam o processo histórico-constitutivo de aderência dos discursos do psiquismo sobre a corporeidade, mesmo que mantidas as diferenças sobre as formas de incidência destas verdades no seu processo de atuação sobre os corpos/almas, conforme estamos apresentando neste trabalho.

Em termos das articulações das enunciações de *corpo* entre estes dois autores, podemos destacar que, em Foucault, os confrontos de forças entre o corpo e os saberes/poderes implicam em relações desiguais, desencontradas e entrecortadas.

Em estudos anteriores (Silveira; Furlan, 2001 e 2003), diagnosticamos que, para Foucault (1979, p. XII), o poder

intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos - o seu corpo - e que se situa ao nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana e por isso podendo ser caracterizado como micro-poder ou sub-poder.

Esta perspectiva é constantemente direcionada para o desenvolvimento daquilo que se configurou como sendo a *microfísica do poder*, ou seja, o foco na corporeidade de cada indivíduo - com seus hábitos, instintos, pulsões, sentimentos, emoções, impulsos e vicissitudes - como o ponto fundamental sobre o qual atua um emaranhado complexo de uma série de lutas e de confrontos inerentes a tais saberes, no processo de produção de poder.

Dentre tais práticas, podemos enumerar, ilustrativamente, os suplícios, as disciplinas, as disposições do corpo no tempo e no espaço, os métodos de auto-exame e de controle, os mecanismos panópticos de vigilância, os atos e as práticas confessionais (de cunho religioso ou científico), a confecção de laudos periciais e psicológicos sobre as disposições dos *corpos-almas*, os exames médicos (que esquadrinham tanto o corpo como a alma dos pacientes, dos loucos, dos excluídos), conceitos de higiene física e de demografia.

É este conjunto de constatações que se configura enquanto uma nova fase do seu projeto histórico-filosófico: *a fase genealógica*, enquanto “um diagnóstico que se concentra nas relações de poder, saber e corpo na sociedade moderna” (Rabinow; Dreyfus, 1995, p. 117).

Esta fase é representada principalmente por “*Vigiar e Punir*” (Foucault, 1975), enquanto um estudo que se volta para a constituição dos mecanismos de poder/saber, através da prática penal/punitiva e do implemento de fórmulas genéricas de dominação, de cunho disciplinar e de vigilância, presentes em toda a sociedade moderna, e por “*História da Sexualidade - Volume I - A Vontade de Saber*” (1976), na qual Foucault mostra a implementação do *dispositivo da sexualidade*.

Desta maneira, a genealogia foucauldiana foi se revelando como portadora de uma nova estrutura analítica de produção histórico-filosófica, porque reconhece a validade do estudo da corporeidade no que nela se manifesta como mais *próximo*, também denominada de *história efetiva* (nitidamente de inspiração nietzscheana): “a história efetiva” [...] lança seus olhares ao que está próximo: o corpo, o sistema nervoso, os alimentos e a digestão, as energias; ela perscruta as decadências” (Foucault, 1979, p. 17).

E esta apropriação dos aspectos relegados da corporeidade instaura uma verdadeira *vivificação* da filosofia do corpo. Neste sentido, sua criação intelectual é *multi-sensorial*:



valoriza na filosofia as emanações físico-sensórias do corpo e as eleva a condições de *detentores de história*.

Assim sendo, ao focalizar suas investigações no contexto das singularidades próprias da corporeidade, Foucault passa a relevar como história os eventos e marcas desta corporeidade os quais, a princípio, são comumente considerados como "não possuindo história, os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos" (Foucault, 1979, p. 15)., e passa a rastreá-los através de um estudo minucioso, revelando-os enquanto apropriados por uma complexa série de articulações estratégicas de saberes e de poderes, os quais utilizam o corpo como seu alvo e, mais do que isto, como seu *começo*.

Nas palavras de Foucault (1979, p. 22):

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissolução do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia [...] está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo.

Em outros termos, o corpo é o campo (porque as forças atravessam e constituem a realidade da corporeidade, não há força sem corpo) de forças múltiplas, convergentes e contraditórias, e o próprio lugar da sedimentação de seus combates. Ou ainda,

[...] sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam e entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito (Foucault, 1979, p. 22).

Ou seja,

[...] Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo - dos começos inumeráveis [...] A marca da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos (Foucault, 1979, p. 20).

Este caráter dissociativo do *eu*, com seus *começos inumeráveis*, múltiplos e dissociadores, possibilita a compreensão de uma dinâmica desse "*eu*" na qual *corpo e alma* estão submetidos a processos múltiplos de constituição histórica.

Ou seja, corpo e alma, portanto, são interpenetrados de história e articulados através de diferentes contextos discursivos, os elementos co-construtores de múltiplos focos de subjetivação, de forma que se torna imprescindível associá-los ao processo de edificação da própria identidade histórica do indivíduo.

Dentro deste universo no qual poder e saber estão intimamente ligados, o que se frisa, portanto, é que "não há constituição de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua, ao mesmo tempo, relações de poder" (Foucault, 1975, pp. 29-30).

Com isto, supera-se a *neutralidade* difusamente presente em diversos grupos intelectuais, de que "fazer ciência não é fazer política", ou a concepção na qual a ciência está dissociada de qualquer disputa pelo poder.

Muito pelo contrário, ao reconhecer o liame estreito entre saber e poder, Foucault lança a ciência e a todos os saberes (os quais reconstróem e rearticulam o binômio secular do corpo e da alma) a uma relação de suporte teórico e epistemológico de múltiplos interesses, inerentes aos rearranjos das conformações de poderes imanescentes a cada momento em nossa sociedade.

Método e Objetivos

Esta pesquisa compara o *corpo enredado foucauldiano* com o *corpo germinante merleau-pontyano* e avalia em que medida a perspectiva genealógica foucauldiana dissolveria a



noção de subjetividade que reside, em Merleau-Ponty, na experiência do corpo próprio. Este trabalho se desenvolve através da leitura de bibliografia dos referidos autores, comentaristas e de outros autores da filosofia moderna, em um enfoque transdisciplinar, que se remete tanto ao campo da psicologia como da filosofia, na medida em que se analisa a complexa correlação entre o corpo vivido e corpo histórico, e o processo de construção da identidade do sujeito moderno.

Resultados

Na obra de Foucault, o corpo surge *enredado*(2) em embates tensos, através de cravamentos de verdades sobre a matéria e que, na constante reincidência confirmadora destes entrelaçamentos, se caracteriza por movimentos de ligamentos e de desligamentos, de conexões e de rupturas, de conjugações e de descontinuidades, não enquanto polaridades bem definidas, mas em arranjos difusos, instáveis e provisórios.

É assim que consideramos que Foucault se apropriou da concepção de *rede*, do ponto de vista enunciativo (e somente sobre esta premissa), como *conceito-chave* para principalmente elucidar a complexidade das confrontações dos poderes-saberes, em suas interpenetrações nos grupos de agenciamentos sobre os quais se apoiam e se confirmam/produzem continuamente, sejam eles as prisões, as escolas, os quartéis, as fábricas, dentre outros.

Assim, a grade de especificação *rede* emerge articulada às grades de especificação *corpo* e *alma* como sinalizadora de “uma complexidade limítrofe, na qual a multiplicidade e o entrelaçamento das forças atuantes passam a ser cada vez mais intensamente consideradas pelo pesquisador, o que gera dois sentidos básicos: primeiramente, reconhecer a complexa relação de forças presentes nas relações sociais da sociedade moderna. E noutro sentido, sensibilizar o pesquisador sobre o fato de que é necessário ‘se munir de uma rede de análise que torne possível uma analítica das relações de poder’” (Silveira, 2004, p. 98).

Ou seja, a grade-conceito *rede* se remete “não apenas no sentido de sua adesão ao diagrama social mas também ao próprio processo perceptual do pesquisador, ao edificá-lo em seus estudos” (Silveira, 2004, p. 98).

Isto ocorre na medida em que Foucault utiliza desta concepção enquanto pressuposição, com finalidade funcional, para dar visibilidade à emergência dos embates instáveis de seus mapeamentos e cartogramas. E no sentido de permitir visualizar discursos, corpos e forças em certas disposições estratégicas.

É desta maneira que a filosofia foucauldiana é um pragmatismo, um funcionalismo do ponto de vista bélico-estratégico. Assim, ao invés de discorrer sobre a *estrutura perceptual da existência* (que é o caso de Merleau-Ponty), ele apresenta determinada *função existencial* de certas *redes* de forças historicamente posicionadas. Nas palavras de Deleuze, “a existência como um produto de uma série de jogos discursivos, de forças e estéticos, que têm no exercício do pensamento e de suas bordas a possibilidade de atravessamento da história, enquanto elemento que nos separa de nós mesmos” (Deleuze, 1992, p. 119).

Nestes seus desencontros, a quebra e a ruptura das combinações das forças sobre os corpos é elemento primordial na constituição, não só da corporeidade mas, simultaneamente, de subjetividades. É a encarnação do corpo produzida pela incidência de forças históricas. É, como vimos, a história arruinando o corpo e o dilacerando através da constituição intensiva de verdades sobre ele incidentes.

Por outro lado, parece-nos bem diferente a configuração das enunciações do corpo perante os saberes modernos e cotidianos em Merleau-Ponty.

O que vemos em Merleau-Ponty é a contraposição entre uma enunciação perceptiva do corpo próprio (tomada enquanto anterioridade estruturante do ser-no-mundo) em face de uma estrutura epistêmica das ciências ou de conhecimento do senso comum que visa instaurar seus pressupostos, a partir dos quais uma nova ordem das razões se efetivará na medida em que conseguir conformar *posteriormente* o seu primado perante o fenômeno perceptual.



É sob este prisma que notamos em Merleau-Ponty, certa continuidade entre os saberes e o corpo enquanto grade de especificação. O caráter originário do corpo, em sua dimensão fenomênica, exige-nos conceber que as ciências e as verdades do dia-a-dia possuam um caráter relativamente derivativo da percepção. Ou seja, sua descrição do vivido, centrada em muitos momentos na corporeidade, imprime nela uma característica estruturante da realidade e do mundo. Em outras palavras, o corpo não é, como vimos em Foucault, uma *peça* num jogo de dominações, mas é um dos *elementos genéticos* na formação e na expressão de sentidos e de significações.

É como se, para a consolidação de seus discursos, Merleau-Ponty partisse da pressuposição de que esses elementos estão imbricados um no outro, num entrelaçamento que ocorreria a partir de um campo perceptivo originário, referente ao corpo próprio-no mundo-diante das coisas e que se desdobraria em amplos e diversos processos de produção de verdades dele decorrentes, através de enunciações e de visibilidades que tendem a se configurar sucessivamente, de maneira entrelaçada, sem interrupção ou com apenas pequenos intervalos, se comparados com a rede foucauldiana, em seu caráter recortado e devassado pelas forças.

Esta configuração geral da corporeidade em Merleau-Ponty pode ser denominada de *tessitura* ou *trama* das enunciações e das práticas.

Assim sendo, compreendemos que a tessitura enquanto imbricação configura o corpo próprio enquanto estrato originário dos corpos científicos e cotidianos e enquanto uma instância primeva a partir da qual estes corpos se desenvolvem como uma dobra, mais ou menos sobreposta e entrecruzada ao corpo vivido, de acordo com sua inter-relação à sua dimensão fenomênica originária.

Desta forma, o corpo próprio é uma instância de *brotamento* e de *germinação* dessas outras enunciações da corporeidade, a partir da qual se lançariam outras visibilidades de corporeidade, e por nós denominada de *saber perceptivo*, saber este que, como vimos, sempre coloca o fenômeno perceptual como anterior e fundante de qualquer ordem de razões.

Compreendemos que esta nossa verificação é uma emergência enunciativa, a qual não implica que esta noção de brotamento e de germinação seja encontrada literalmente em *A Fenomenologia da Percepção*. No entanto, do ponto de vista da percepção corporal do sujeito, temos um exemplo que demonstra o aspecto de brotamento, de maneira evidente, conforme o trecho a seguir:

Mesmo cortado do circuito da existência, o corpo nunca se curva inteiramente sobre si mesmo. Mesmo se me absorvo na experiência de meu corpo e na solidão das sensações, não chego a suprimir toda referência de minha vida a um mundo, a cada instante alguma intenção *brotava novamente de mim*, mesmo que seja em direção aos objetos que me circundam e caem sob meus olhos, ou em direção aos instantes que sobrevêm e impelem para o passado aquilo que acabo de viver (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 228, grifo nosso).

Isto nos remete a um aspecto central de nosso trabalho: o corpo próprio como foco de brotamento de sentidos, e não só de sentidos mas, conforme já apresentamos sobre outras palavras, de significações, na sua relação mundana.

Portanto, Merleau-Ponty (de um ponto de vista enunciativo e epistêmico e, portanto, constituidor de verdades), considera o corpo próprio enquanto um elemento através do qual o processo de racionalização da realidade vem *encobrir, sobrepor, ocultar* o fenômeno perceptual nele inerente em sua relação originária com as coisas e no mundo. Ou seja, é possível reconhecer que este caráter originário da dimensão fenomênica é que permite uma maior correlação recíproca entre o corpo próprio e o corpo objetivado.



Discussões

A Questão da Originariedade dos Corpos

A função do fenomenólogo tem um cunho de descrição do vivido e do experiencial, deslocando o eixo central da análise reflexiva das ciências ou do senso comum. Conforme Merleau-Ponty, o real deve ser “descrito, não construído ou constituído.” Isto se justifica pois considera que o real é um “tecido sólido” (confirmando a imagem enunciativa de uma *tessitura*), que “não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis.” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 6). Ou seja, o real é o campo originário na constituição dos seus correlatos fenômenos.

Neste processo descritivo, Merleau-Ponty se insere na corrente fenomenológica que utiliza, enquanto instrumental metodológico, do *retorno às coisas mesmas* (também denominado de *redução transcendental*), concepção desenvolvida de maneira central por Husserl e também apropriada por Merleau-Ponty enquanto instrumento para compreensão do universo pré-reflexivo originário das coisas e da presença do ser-no-mundo.

A esta nova conceituação existencial e sua instrumentalização podemos denominar de *filosofia transcendental*, na medida em que é também uma filosofia para qual “o mundo está ‘ali’, antes da reflexão”. Este mundo é reconhecido como uma “presença inalienável”, que demanda do pesquisador um esforço no sentido de “reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe um estatuto filosófico” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 1).

Nas palavras de Merleau-Ponty, *retornar às coisas mesmas* é remontar “a este mundo anterior ao conhecimento do qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 3).

Assim, Merleau-Ponty edifica uma filosofia não objetivista (ou naturalista), nem metafísica, psicologista ou subjetivista, mas sim uma reflexão radical de *segundo grau*, na medida em que releva a importância primordial da experiência perceptiva.

Por sua vez, justamente enquanto crítica à fenomenologia transcendental, Foucault, segundo Deleuze, rejeitaria três formas de “fazer começar a linguagem”, conforme a seguir:

[...] *pelos* pessoas, ainda que sejam pessoas lingüísticas ou embreagens (a personologia lingüística, o ‘eu falo’ ao qual Foucault sempre oporá a pré-existência da terceira pessoa enquanto não-pessoa); ou pelo *significante* enquanto organização interna ou direção primeira à qual a linguagem remete (o estruturalismo lingüístico, o ‘isso fala’ ao qual Foucault opõe a preexistência de um *corpus* ou de um conjunto dado de enunciados determinados); ou, finalmente, *por uma experiência originária, uma cumplicidade primeira com o mundo que nos abriria a possibilidade de falar dele, e faria do visível a base do enunciável* (a fenomenologia, o ‘Mundo diz’, como se as coisas visíveis já murmurassem um sentido que a nossa linguagem só precisaria levantar, ou como se a linguagem se apoiasse num silêncio expressivo, ao qual Foucault opõe *uma diferença de natureza entre ver e falar* (Deleuze, 1988, p. 65 – grifo nosso).

Gostaríamos de situar nossos destaques acima especificamente sobre o que diz respeito aos questionamentos de Foucault sobre o processo de formação discursiva da fenomenologia.

Foucault, na sua ambígua admiração crítica de seu professor, Merleau-Ponty e numa análise mais ampla da fenomenologia, argumenta que “as tensões flutuantes entre uma



teoria do homem baseada na natureza humana e uma teoria dialética para a qual a essência do homem é histórica conduzem à busca de uma nova analítica do sujeito”, no caso, a fenomenologia de Merleau-Ponty, pela qual tentou-se uma disciplina, ao mesmo tempo, empírica e transcendental, embasada num *a priori* concreto, o corpo vivido, através da qual se descreveria “o homem como uma fonte autoprodutora de percepção, cultura e história” Foucault a chama de ‘analítica do vivido’ ou, de acordo com Merleau-Ponty, ‘uma fenomenologia existencial’” (Rabinow; Dreyfus, 1995, p. 36).

Para Foucault, esta “análise do vivido” se instaurou modernamente tentando “uma contestação radical do positivismo e da escatologia; que ela tenha tentado restabelecer a dimensão esquecida do transcendental; que tenha querido conjurar o discurso ingênuo de uma verdade reduzida ao empírico, e o discurso profético que promete, enfim, ingenuamente, a vinda do homem à experiência” (Rabinow; Dreyfus, 1995, p. 36).

Portanto, Foucault ressalta que a análise do vivido emerge de uma formação discursiva que se remete tanto aos estudos empíricos sobre a positividade da natureza do homem como à dialética de um devir histórico que exige a apreensão do homem em constante abertura e transformação.

Neste contexto, a fenomenologia situa a corporeidade em uma espacialidade irreduzível aos efeitos da história (já que fonte da percepção, inclusive, histórica). É o corpo que fundamentaria, distinta e simultaneamente, tanto as experiências empíricas do ser-no-mundo como a emergência de sua historicidade, já que é apreendido como foco da sedimentação e da experimentação dos processos de significações histórico-culturais (Foucault, 1966, p. 337).

É a partir desta enunciação entre natureza e história que o espaço do corpo e o tempo da cultura se comunicariam na fenomenologia, enquanto bases enunciativas para a constituição de uma psicologia descritiva do vivido. Nas palavras de Foucault, a fenomenologia “procura articular a objetividade possível de um conhecimento da natureza com a experiência originária que se esboça através do corpo; e articular a história possível de uma cultura com a espessura semântica que, a um tempo, se esconde e se mostra na experiência vivida” (Foucault, 1966, p. 337).

Ora, para Foucault, a analítica do vivido não surge como uma conciliação tardia entre o duplo empírico-transcendental, através dela então reconfigurados, a partir da recombinação entre natureza e cultura, tendo o corpo como suporte de uma experiência originária, fundante da percepção e da história do homem. Esta formulação discursiva, seria contemporânea à emergência do postulado antropológico, não se apresentando como renovadora. Para Foucault, a grande questão a ser investigada é “se verdadeiramente o homem existe” (Foucault, 1966, p. 338), indagação abordada não só em *As Palavras e as coisas*, como no conjunto de toda a sua obra.

O que se vê emergir neste *retorno às coisas mesmas* (segundo Foucault, a partir de Deleuze), é uma descrição *coincidente* do mundo em relação direta (mas também recortada e lacunar, já que aberta) ao que se configura como *experiência perceptiva*, de cunho emergentemente corpóreo, intersubjetivo e intramundano.

É o que veríamos, sob certos ângulos no trecho abaixo, principalmente sobre o que se refere à relação *horizonte-corpo* em seu aspecto simultaneamente constituinte e irreduzível:

[...] Digo que percebo corretamente quando meu corpo tem um poder preciso sobre o espetáculo, mas isso não quer dizer que alguma vez meu poder seja total; ele só o seria se eu pudesse reduzir ao estado de percepção articulada todos os horizontes interiores e exteriores do objeto, o que por princípio é impossível (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 399).

Neste sentido se, como vimos, o corpo apreende o mundo enquanto singularidades em constante atualização, Merleau-Ponty reconhece que a corporeidade possibilita, por outro lado, um olhar que capta a realidade com certa fidedignidade entre o que se vê e o que se diz sobre o que se vê, da seguinte forma:



[...] Na experiência de uma verdade perceptiva, presumo que a concordância até aqui sentida se manteria para uma observação mais detalhada; confio no mundo. 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, 1945/1994, p. 1).

Este seria um dos pontos enunciativos mais divergentes entre Foucault e Merleau-Ponty. Segundo Deleuze, Foucault foi o estudioso que, ao destacar a imersão dos corpos em certos jogos de saber/poder, concebeu a disjunção entre o que meus olhos vêem e aquilo que minha boca diz a respeito do que vejo. Esta disjunção promoveria as seguintes fragmentações, segundo Orlandi:

[...] Quebra-se entre ver e dizer qualquer intrínseca afinidade mútua. *Quebra-se a apressada e ingênua adesão à reflexividade do corpo próprio*. Ver e dizer são forçados a conviver como heterogeneidades numa pressuposição recíproca instável (Orlandi, 2004, p. 50, grifo nosso).

Ou seja, não há relação direta entre o que vejo e o que digo sobre o que vejo. De tal maneira que a própria enunciação do caráter originário ou selvagem do corpo perceptual é comprometido na medida em que não há correspondência direta entre este discurso e a realidade material do corpo, já que esta conceituação surge como emergência enunciativa que atravessa o corpo histórico, no exercício do poder-saber. Desta forma, trata-se de uma criação histórica de uma corporeidade e não a visibilidade direta de um corpo próprio ou originário.

Isto porque não há exterioridade aos jogos de saberes-poderes. Portanto, é inconcebível um corpo selvagem anterior a qualquer articulação dessas forças, pois “o *Ver e o Falar sempre estiveram inteiramente presos nas relações de poder que eles supõe e atualizam*.” (Deleuze, 1988, p. 89, grifo nosso), já que “ver e falar é saber, mas nós não vemos aquilo de que falamos, e não falamos daquilo que vemos” (Deleuze, 1988, p. 117).

Este arranjo de forças ocorreria na medida em que, como já vimos, saberes e poderes estão em uma relação de pressuposição recíproca, de forma que os saberes não seriam um *espelho fiel* de um mundo fenomênico originário, já que posicionado e *contaminado* pelos interesses políticos dos poderes que o atravessam

Ou seja, a própria descrição do vivido só teria sentido em certo contexto enunciativo que permitiria certa visibilidade do fenômeno perceptual e da própria fenomenologia enquanto discurso historicamente situado, reforçando o que já dissemos sobre Foucault de que não há nada sob o saber, ou seja, nenhuma instância originária, nem sequer perceptiva, nem enquanto registro corporal. Reiteramos aqui, as palavras de Deleuze, segundo as quais, para Foucault “*tudo é saber*, e esta é a primeira razão pela qual não há experiência selvagem: não há nada antes do saber, nem embaixo dele” (Deleuze, 1988, p. 117, grifo nosso).

Isto porque “o saber não é a ciência, não é separável desse ou daquele limiar onde ele é tomado: *nem da experiência perceptiva*, nem dos valores do imaginário, nem das idéias da época ou dos dados da opinião corrente” (Deleuze, 1988, p. 61, grifo nosso).

É assim que no contexto das análises foucauldianas, o que recém-denominamos de *saber perceptivo* se configuraria como uma determinada *rede de verdades* de cunho fenomenológica, da qual alguns postulados estamos elencando e na qual a noção de *corpo próprio* seria não a emissão enunciativa mais *exatamente* descritiva da corporeidade *real*, mas sim um *anexo* discursivo ao corpo enquanto eixo diagramável em uma determinada cartografia, no caso ontológico-existencial-fenomenológica.

Ou seja, o saber é elemento, para Foucault, conscente à própria constituição da sensibilidade corpórea, já que incide politicamente na maneira desconstruída como vemos e dizemos sobre nossos próprios corpos.

Resultados



No que se refere especificamente à questão da originariedade do homem com o mundo, segundo Foucault, temos que esta cumplicidade primordial da fenomenologia com o mundo fundaria “a possibilidade de falar dele, de lhe designar e de lhe nomear, de lhe julgar e de conhecer, finalmente, sua forma de verdade. Se tal discurso existe, o que pode ele ser, então, em sua legitimidade, senão uma discreta leitura?” (Foucault, 1970/2000, p. 50).

É o que reitera o discernimento epistêmico de Foucault ao considerar que o corpo perceptual, em sua expressividade original e selvagem no mundo, é uma criação discursiva, que só tem efeito na medida em que oculta a sua própria invenção.

Isto afeta diretamente a concepção de corpo originário em Merleau-Ponty enquanto um dos focos do exercício desse enredamento.

Este rearranjo, ao produzir novas articulações de verdades sobre o corpo próprio, pode constantemente resvalar naquilo que Foucault mesmo denomina de estabelecer uma crítica “distanciada” de certos arranjos de saberes sem, no entanto, entrar mais profundamente no seu respectivo dispositivo de produção de verdades.

Em que pese a maneira muitas vezes magnífica deste tipo de abordagem (relembremos, por exemplo, as análises de Foucault sobre o dispositivo da sexualidade e suas correlações genealógicas com a Psicanálise sem, porém, discutir sobre os elementos constituintes do próprio discurso psicanalítico: complexo de Édipo, recalque, sublimação, dentre outros), devemos considerar que, do ponto de vista das análises do corpo em Merleau-Ponty, é importante situar qual o tipo de arranjo enunciativo e seus deslocamentos específicos que permitiram a emergência do discurso do corpo originário para que, ao considerar o corpo como um mero campo de embate de múltiplos discursos, não se perca, justamente, a disposição específica do contexto no qual foi constituído.

É aqui que salientamos o que temos denominado de *corpo germinante* como a enunciação merleau-pontyana do corpo próprio.

A partir desta concepção imbricada de corpo vemos que sua função, enquanto grade de especificação, é correlacionada a outras enunciações, dentre elas, as de *natureza* e de *consciência*. Como também diante da noção de *espírito*, enquanto elemento mais associável à racionalidade e à cultura do homem, e à concepção de *consciência perceptiva*, como foco da expressividade originária do ser-no-mundo.

E verificar seus arranjos é fundamental para estabelecer suas diferenças às enunciações foucauldianas.

Do ponto de vista da correlação corpo-alma, este caráter germinado da enunciação da percepção só se evidencia na medida em que Merleau-Ponty anuncia o caráter conascente entre a via de espírito e a vida perceptiva no seu aspecto corporal e mundano. É o que poderíamos denominar de *coextensividade generalizada* entre os elementos do corpo e da alma, já que o vínculo que se estabelece entre um e outro não é dissociável do caráter originário da experiência perceptiva enquanto pressuposição central da fenomenologia merleau-pontyana.

É o que vemos concebido por Merleau-Ponty, inclusive nas suas considerações sobre o corpo e a alma em *A Estrutura do Comportamento* (1942/1972).

Nesse livro, ele destaca a relação substancial (e portanto, não diretamente relacionada a um funcionalismo estratégico) entre corpo e alma, não enquanto categorias de determinada ordem das razões, dissociada do vivido, mas enquanto duas esferas interconectadas em um processo dialético que lhes é característico:

[...] Nós não defendemos um espiritualismo que distinguiria o espírito e a vida ou o espírito e o psiquismo como duas ‘potências do ser’. Isto se trata de uma ‘oposição funcional’ a qual não pode ser transformada em ‘oposição substancial’. O espírito não é uma diferença específica que viria a se juntar ao ser vital ou psíquico para fazer um homem (Merleau-Ponty, 1942/1972, p. 196).

Ou seja, só se pode pensar nas esferas psíquicas e vitais do ser humano desde que correlacionadas entre si, dentro de um contexto peculiar que distingue absolutamente o



homem vivente de um mero animal *apenas* racional. Em outras palavras, não existiriam instâncias estruturais do comportamento humano fechadas *em si*, mas sim, em estado de *germinação nascente*, imbricadas.

Isto nos levaria a considerar a opacidade existente entre a *racionalidade* (enquanto expressividade da cultura do homem) e o *instinto*, já que imbricados. Isto porque, para Merleau-Ponty, o homem não é um animal racional, pois “a aparição da razão e do espírito não deixa intacto nele uma esfera dos instintos fechadas em si” (Merleau-Ponty, 1942/1972, p. 196).

A mesma abordagem epistêmica se verifica quando Merleau-Ponty, ao se referir a texto de Goldstein (o qual, por sua vez, ao citar Herder), esclareceria que “se o homem tivesse o sentido de um animal, ele não teria a razão” (Merleau-Ponty, 1942/1972, p. 196).

Este é mais um exemplo no qual o ser encarnado manifesta o entrecruzamento intrínseco entre duas formas distintas de natureza, transfigurando-as em sua humanidade. Para Merleau-Ponty, o homem não pode jamais ser um animal pois sua vida “é sempre mais ou menos integrada do que esta de um animal” (Merleau-Ponty, 1942/1972, p. 196).

É assim que reconhecemos que as enunciações do corpo e da alma em Merleau-Ponty, ao mesmo tempo que mostram a imbricação entre os aspectos animais e mais sublimados no homem, por sua vez, destacam de sua visibilidade a sua singularidade irreduzível, de maneira que é inadequado pensarmos um animal como sendo um homem primitivo, ou o homem como um animal mais elaborado. Rompe-se, com isto, uma continuidade evolucionista dualista para dar espaço à referida imbricação expressiva de determinada estrutura de ser.

Por sua vez, o âmbito espiritual do homem só pode ser compreendido dentro de “situações concretas nas quais ela se encarna” (Merleau-Ponty, 1942/1972, p. 28). É o que podemos denominar, ilustrativamente, de *história perceptual-cultural encarnada*.

Nas palavras de Bimbenet (2004), temos na experiência perceptual as premissas de “uma nova filosofia do espírito” enquanto “*espírito fundamental encarnado*”, a qual “*não lhe renega sua proveniência natural*”; como ela comporta também o germe de uma filosofia da natureza, capaz de dar conta da aparição nela de um espírito cognoscente” (Bimbenet, 2004, p. 29, grifo e tradução nossa).

Com isto, “o homem fica em toda parte naturado, até na mais elevada de suas realizações espirituais”, como também “o espírito continua apoiado na natureza”, de forma que “o homem conquista sua originalidade pelo mesmo movimento que lhe inscreve na natureza; sua especificidade de ser humano e sua proveniência natural não fazem alternativa” (Bimbenet, 2004, p. 27, tradução nossa).

Em outras palavras, teríamos a humanização de todas as enunciações referentes ao corpo e à alma do homem, inclusive a que diz respeito à originalidade do corpo perceptual. Sua especificidade humana o reveste de um caráter *natural*, constituída no processo de germinação de uma historicidade perceptiva, na elaboração da racionalidade do homem e, portanto, referente a uma natureza de *segunda ordem*, ou, mesmo que ressoe redundante ou contraditório, um corpo de *segunda natureza*.

Isto se refere indiretamente ao aspecto de que a aparição germinada da razão no homem é, portanto, fruto de processos ocultos de maturação até sua visibilidade, pois germinar é *abrir-se, tornar-se visível e exposto* após maturação, a qual, no caso, se refere à imbricação do aspecto instintual do homem com seu âmbito cultural-racional, na constituição de uma singularidade própria e, portanto, inteiramente humana.

Nas palavras de Bimbenet, “[...] o homem é um ser *todo inteiro* natural, que escapa portanto *todo inteiro* da natureza, pela consciência que ele, dela toma” (Bimbenet, 2004, p. 13, tradução nossa).

Esta difusão de razão com selvageria transforma o corpo humano, de maneira indistinta entre o que venha ser cultural e natural, entre o que venha a ser contemporâneo e primitivo em nossos corpos.

É assim que podemos inserir essa noção de *consciência* em Merleau-Ponty não sob uma perspectiva idealista e cartesiana mas relacionada à *consciência perceptiva*, que se manifesta nesta relação intrínseca entre o perceptual e o cultural em nossos corpos.



Isto nos leva a conceber o corpo como elemento de conjugação das enunciações da natureza e da cultura. Rompendo com um dualismo separatista do que venha ser natural-instintual, de um lado, e cultural-histórico de outro, teríamos que a primeira consequência deste dispositivo germinativo em Merleau-Ponty é, ao contrário, “a rejeição de dividir o homem em dois setores, no qual um se tornaria a natureza, e o outro, a consciência” (Merleau-Ponty, 1942/1994, p. 196).

Ou seja, rompendo com qualquer perspectiva isolada e recortada da natureza em geral, Merleau-Ponty reconhece que o espírito do homem “não se trata de um espírito isolado. O espírito é nada ou é uma transformação real e não uma idéia do homem. Porque ele não é uma nova forma de ser, mas uma nova forma de unidade, ele não pode repousar nele mesmo” (Bimbenet, 2004, p. 30, tradução nossa).

Isto nos leva a uma conformação discursiva na qual a consciência perceptiva e o ato de conhecimento se entrelaçam, o que nos levaria à seguinte composição:

[...] Se é verdade que a consciência perceptiva se experimenta, simultaneamente, como um ato de conhecimento e como um acontecimento corporal [...], também uma teoria da percepção termina necessariamente por efetuar a ultrapassagem da oposição entre o espírito e a natureza (Bimbenet, 2004, p. 220, tradução nossa).

É neste movimento enunciativo que, diferentemente de uma emergência de forças incidentes sobre corpos, de cunho bélico e provisório, o caráter estruturante do corpo e da alma em Merleau-Ponty, tem um cunho germinante, pois evidencia a diferença marcante de uma estrutura (comportamental e/ou ontológica) de determinado ser, visível a partir da maturação de certos jogos de brotamentos, os quais se manifestam e se afirmam no mundo enquanto diferença irreduzível a apenas categorias racionais, no caso em questão, referente a um corpo originário-selvagem, dissociado de um corpo histórico-cultural.

Isto nos leva a concordar com Bimbenet que considera que qualquer que seja o nome que Merleau-Ponty lhe dê – ser bruto, *logos* selvagem, expressão primordial, natureza – este campo designa “tudo o que de nossa experiência não possa ser anexado à linguagem e que, portanto, contem já a possibilidade da linguagem. Ou seja, que esta arqueologia é inseparável, ao mesmo tempo, de uma teleologia, se nós a entendamos pela possibilidade para o conjunto deste campo de comportar um porvir de expressão” (Bimbenet, 2004, p. 220, tradução nossa).

O que temos em questão é uma expressividade difusa e imbricada do ser humano, embasada no corpo próprio, caracterizada por dois movimentos correlatos: “na direção da *arché* de uma natureza, mas também na direção da *télos* da razão” (Bimbenet, 2004, p. 220, tradução nossa).

Ou seja, Merleau-Ponty reinventa uma enunciação diferenciada do corpo próprio, em sua conformação originária, na qual, como vimos, natureza e razão, corpo e espírito, arqueologia da consciência perceptiva e teleologia das razões se constituem mutuamente, em uma conformação que germina do próprio corpo enquanto presença existencial.

Por sua vez, esta dinâmica de enunciações, em seus efeitos sobre o que venha a ser a corporeidade, como vimos, é diferente em Foucault.

Isto porque a enunciação do corpo em Foucault é relacionada primordialmente a rupturas e a descontinuidades dos tenso embates que arruinam o corpo, inerentes aos seus enredamentos pelas forças, e em Merleau-Ponty, a sua enunciação se refere principalmente a irrupturas e a germinações, de cunho deiscente.

Desta maneira, consideramos que apenas a partir do reconhecimento destas diferenças arqueológicas, na maneira de constituição enunciativa do corpo nestes dois autores, é que poderemos melhor compreender a função discursiva da corporeidade em cada uma delas.

É assim que podemos reconhecer que a tentativa de Foucault de submeter o *corpo germinante* de Merleau-Ponty à mesma configuração discursiva do que denominamos de



seu *corpo enredado* é uma forma de desconsiderar as singularidades da paisagem enunciativa características na fenomenologia merleau-pontyana.

Isto, devidamente dito por Foucault ou Deleuze, a partir do ocultamento das diferenças destes arranjos epistêmicos sobre o que venha a ser o corpo, só pode funcionar na medida em que a sua arqueogenealogia, ao invés de ser um instrumental diagnóstico flexível, passa a funcionar, neste caso específico, como uma ferramenta exclusivamente forjada a partir de determinada pressuposição sobre os corpos (*em rede*).

Este pressuposto demonstra as especificidades de sua analítica a qual, enquanto perspectiva de enredamento, é eficaz quando direcionada para uma diagnose de cortes, no estudo dos jogos práticos-discursivos analisados *na superfície* e que muitas vezes, como no caso em questão, não se imbricam com outras dizibilidades da corporeidade.

Isto, a nosso ver, esvazia o caráter impactante das considerações poéticas e contundentes de Foucault, principalmente no que se refere à fenomenologia de Merleau-Ponty já que suas críticas sobre os *limites* dela, só emergem quando referenciados exclusivamente à concepção de corpo enredado como *única* e, portanto, *monótona* maneira de contextualização dos corpos.

Este caráter monótono do corpo apenas enredado em Foucault não diminui a consistência de sua extraordinária obra que se desenvolve, decorrentemente, a partir deste regime enunciativo do corpo, conforme apresentamos ao analisar sua arqueogenealogia.

No entanto, como efeito colateral a esta maneira única de se aproximar das corporeidades (*em rede*), o que poderíamos reconhecer como vivacidade e agudeza das colocações de Foucault, parece-nos passar a se apresentar como uma refinada ironia sobre o que venha a ser o corpo originário em Merleau-Ponty, como recurso derradeiro no encobrimento dos limites – inevitáveis ou não, tema para futuros estudos – de sua própria grade epistêmica a respeito dos corpos em geral.

A Aplicação das Análises do Corpo em Foucault e Merleau-Ponty na Psicologia

Acreditamos que este trabalho, ao posicionar historicamente a constituição dos discursos psicológicos, seja sob a crítica de Foucault às ciências humanas em geral, seja no que se refere aos amplos mecanismos discursivos de constituição do corpo e da alma modernos, possa oferecer subsídios para o pesquisador da Psicologia no sentido de localizar o seu posicionamento individual (na sua clínica, laboratório, hospital, universidade e instituições em geral), no sentido de desenvolver uma *estratégia de atuação*, tanto prática quanto teórica.

Esta atitude do psicólogo ocorreria a partir da desnaturalização de seu discurso, seja no que se refere aos conceitos de *normal* e *patológico* dos indivíduos *psicologizados*, seja quanto à ingênua concepção de que, ao empregarmos termos rotineiros (como, por exemplo, referentes ao sujeito enquanto *criança, adolescente, velho*), estamos absolutamente nos relacionando a escalas evolutivas *naturais* do desenvolvimento, ao invés de estarmos, como vimos, posicionando o indivíduo a um contexto sócio-histórico de forças, no qual tais nomenclaturas já estão impregnadas de historicidade e de interesses políticos, no contexto histórico-combativo da própria afirmação da Psicologia enquanto ciência.

Isto nos leva a abranger este tipo de consideração não só a certos termos técnicos desenvolvimentistas, mas também a certas concepções diversas, como as que costumeiramente utilizamos em nosso grupo de pesquisa. Dentre elas: *família, indivíduo, sociedade*. Ou certas conceituações mais *instrumentais* como *interação, relação, dialogia, significação, sentidos, alteridade, papéis, etc.*

Todos estes conceitos, seja sob a genealogia de Foucault ou de Merleau-Ponty, exige que as situemos como *criações culturais*.

Isto nos remete a Merleau-Ponty que considera que “no homem, tudo é natural e tudo é fabricado”, na medida em que

não há uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico – e que ao mesmo tempo não se furte à simplicidade da vida animal, não desvie as condutas vitais de sua direção, por uma espécie de *regulagem* e por um *gênio*



do equívoco que poderiam servir para definir o homem (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 257, grifo nosso).

É a partir desta intrínseca correlação entre o natural e o cultural que podemos focalizar a questão sobre as correlações do corpo entre estes dois autores, enredada ou brotada, conforme apresentamos neste trabalho. Este tipo de analítica nos levaria às seguintes indagações enquanto potencial instrumental metodológico: em outros contextos de pesquisa, estaríamos abordando o corpo enquanto *germinação ou enredamento*? Se as duas formas se encontram presentes em uma mesma discursividade, qual a sua combinação? E, além disto, haveria outras formas de *paisagens enunciativas do corpo e da alma*, em outros filósofos, psicólogos e pesquisadores?

Acreditamos que as recém-descritas *paisagens enunciativas do corpo*, ao articularem Filosofia e Psicologia, podem propiciar um maior rigor dos estudos psicológicos, tanto do ponto de vista epistêmico como na construção e emergência de nossa percepção enquanto pesquisadores e psicólogos, em nossos contextos singulares de atuação.

Referências bibliográficas

Bimbenet, E. (2004). *Nature et Humanité: Le Problème Anthropologique dans L'Oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Deleuze, G. (1988). *Foucault*. (C.Sant'Anna Martins Trad.). São Paulo: Brasiliense. (Original publicado em 1986).

Deleuze, G. (1992). *Conversações*. (P.P.Pelbart, Trad.). São Paulo: Ed. 34. (Original publicado em 1990.)

Foucault, M. (1967). *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. (S.T. Muchail, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1966).

Foucault, M. (1975). *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. (R. Ramallete, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1975).

Foucault, M. (1976). *História da Sexualidade – Volume I – A Vontade de Saber*. (M. T. Costa Albuquerque e J.A. Guilhaon Albuquerque, Trad.). Rio de Janeiro: Graal. (Original publicado em 1984).

Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. (R. Machado, Trad.). Rio de Janeiro: Graal. (coletânea de artigos publicada exclusivamente no Brasil, 1a. ed.: 1979).

Merleau-Ponty, M. (1972). *La Structure du comportement*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1942).

Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenologia da percepção*. (R. Di Piero Tradutor). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1945).

Orlandi, N. L. L. (2004). A noção de rede em Foucault. *Revista Unimontes Científica*, 6(1), 87-100.

Rabinow, P. & Dreyfus, H. (1995). *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (Para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Silveira, F. A. & Furlan, R. (2001). *Michel Foucault e a constituição do corpo e da alma do sujeito moderno*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.



Silveira, F. A. (2007). *Corpos enredados – germinados: a questão do corpo em Foucault e Merleau-Ponty*. *Memorandum*, 13, 73-87. Retirado em / / , da World Wide Web <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a13/silveira01.pdf>

Silveira, F. A. & Furlan, R. (2003). *Corpo e alma em Foucault: Postulados para uma metodologia da psicologia*. *Revista Psicologia USP*, 14 (3). (Retirado em 14/11/2008, da World Wide Web <http://www.ip.usp.br/public/revista/psicologia/assinatura/V14N3.htm>).

Silveira, F. A. (2004). *A noção de rede em Foucault*. *Revista Unimontes Científica*, 6(1). (Retirado em 14/11/2008, da World Wide Web http://www.unimontes.br/unimontescientifica/revistas/Anexos/artigos/revista_v6_n1/08_dossie_a_nocao_rede.htm).

Notas

(1) Esse trabalho originou-se de uma parte da tese de doutorado: "Corpos sonhados-vividos: a questão do corpo em Foucault e Merleau-Ponty", de Fernando de Almeida Silveira e Reinaldo Furlan, em 2005, Departamento de Psicologia e Educação da FFCL, Ribeirão Preto – USP. Meus agradecimentos à Fapesp, pelo financiamento desse projeto de Doutorado e aos professores Reinaldo Furlan, Maria Clotilde Rossetti Ferreira, Étienne Bimbenet, Frédéric Gros, Marina Massimi, Jacqueline Carroy e Antonella Romano.

(2) Destaca-se que o foco de nossa analítica se situa, principalmente, na denominada fase genealógica de Foucault. As outras fases, principalmente a denominada fase da estética da existência, demandam um estudo à parte.

Nota sobre o Autor

Fernando de Almeida Silveira é advogado, psicólogo, Doutor em Psicologia na área de Fundamentos Históricos e Epistemológicos da Psicologia. Departamento de Psicologia e Educação - USP - Ribeirão Preto. Pós-Doutor em Filosofia na área de Epistemologia da Psicologia - Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências - UFSCar - São Carlos. Professor Adjunto de Psicologia e Humanismo, e de Ética da Universidade Federal de São Paulo - Campus Baixada Santista. Contatos: Endereço para correspondência: Universidade Federal de São Paulo. Campus Baixada Santista. Avenida Almirante Saldanha da Gama, 88/89. Ponta da Praia - Santos - CEP 11030-400. Endereço eletrônico: fernando.silveira@unifesp.br

Data de recebimento: 21/12/2006

Data de aceite: 30/12/2007