

Leib, Umwelt e Arquitectura. Leituras de M. Merleau-Ponty e M. Richir

Luís António Umbelino
(Universidade de Coimbra – Portugal)

1. O problema fenomenológico da arquitectura.

Não será certamente de espantar que o vigoroso projecto de refundação do horizonte fenomenológico empreendido por Marc Richir atribua um lugar ao tema da arquitectura. A sua importância mede-se pelo conjunto de questões, difíceis mas decisivas, que mobiliza: a necessidade de investigar a aparição rebelde do próprio espaço¹, de dilucidar o imbricamento originário do espaço e do tempo², de meditar a articulação entre *Leib* e espaço³, de interrogar a condição fundamentalmente enigmática e *onírica* do ser-no-mundo⁴, ou de ponderar aprofundadamente o significado do *habitar* e do *habitável*⁵ sobre o pano de fundo da instituição simbólica que a arquitectura não deixa de ser.

A problemática fenomenológica da arquitectura esboça, assim, um quadro teórico tão importante quanto complexo. E, segundo Richir, não são muitos os autores que nos ajudam a enfrentá-lo: Husserl, um pouco, Fink, Patocka, ou Merleau-Ponty se seguirmos pacientemente as suas indicações. Nesta ocasião interessa-nos ponderar, em particular, o que, nas meditações de Merleau-Ponty, M. Richir considera “linhas de investigação fecunda”⁶ para reflectir o tema da arquitectura.

Nos textos que dedica a este tema, Richir parece-nos indicar, mais ou menos explicitamente, três dessas tais linhas: uma primeira estaria ligada à ideia de que o *Leib* está no espaço à maneira de um *medidor-medido* do mundo: “que o vidente seja visível – escreve Richir –, que o sentinte seja sensível, significa com efeito que o *Leib* é, como o disse Merleau-Ponty, ‘medidor universal’ (*mesurant universel*) do mundo, mas um medidor medido pelo mundo, em quiasma com o mundo”⁷; na esteira de Merleau-Ponty, seria, assim, proveitoso investigar o enigmático modo de mútua pertença que corpo e espaço desenrolam – ou, talvez melhor, que corpo e espaço *incarnam*⁸. Trata-se de uma questão decisiva, já que é por e para esse *Leib* espacial que a arquitectura é feita.

Uma segunda linha de análise fecunda poderá ser procurada na meditação merleau-pontyana do tema da “instituição”, entendido como “matriz simbólica que faz com que haja abertura de um campo, de um futuro

¹ Richir, Marc, « L’espace lui-même : libres variations phénoménologiques », in *Épokhè*, 4 (1994), pp.159 e ss.

² ID, idem, pp. 173 e ss.

³ Richir, Marc, « Phénoménologie et architecture », in Younès, Ch. et Mangematin, M. (ed.), *Le philosophe chez l’architecte*, Descartes & Cie, Paris, p. 51.

⁴ Richir, Marc, « Corps, espace et architecture », in Younès, Ch., Mangematin, M. et Nys, Ph. (ed.), *L’architecture au corps*, Ousia, Paris, 1998, pp. 32 e ss.

⁵ Richir, Marc, « Habiter », in *La Maison - Dossier Argile*, n°9, Argile, Vière, La Rochegiron, Banon, avril 2001, pp. 113-119.

⁶ Richir, Marc, « L’espace lui-même », p. 159.

⁷ Richir, Marc, « Corps, espace et architecture », p. 25.

⁸ Cf. Richir, Marc, « Phénoménologie et architecture », p. 51 : « Où est donc, pour reprendre l’expression de Merleau-Ponty, la ‘chair’ de la chose ? Elle est manifestement quelque chose qui est en connivence avec la ‘chair’ de notre corps vivant ».

segundo dimensões”, ou seja, que faz com que um sentido já estabelecido possa ser repetido e renovado. O tema é igualmente central, uma vez que, como sublinha Richir numa passagem cheia de implicações filosóficas, “não há arquitectura sem instituição simbólica.”⁹

Uma terceira pista de investigação fecunda encontra-a Richir explicitamente nas análises merleau-pontyanas da “situação do sonho”, ou talvez melhor, da “cena outra do sonho”, enquanto esta permite pensar que “o imaginário, compreendido pelo imaginário do corpo, é *Stiftung* do ser (...)”¹⁰ do qual o corpo expressivo é variante especial. Avançando por esta via, mostra-nos Richir, será possível formular uma tese corajosa: a arquitectura deve servir para “levar mais longe ainda o que o génio dos lugares lhe parece propor (...), para fazer ressoar a dimensão *onírica* desses lugares.”¹¹

As referências são certas e justificam uma incursão pelo pensamento de Merleau-Ponty.

2. Primeira pista merleau-pontyana.

A ideia de um corpo medidor-medido do espaço remete-nos, antes de mais, para a questão fundamental, já esboçada por Husserl, do nosso modo corporal de ser no mundo, não simplesmente como *Körper*, mas como *Leib*. Consequentemente, envia-nos tal ideia também para a consideração do *próprio espaço* – do espaço que, aquém de qualquer concepção geométrica, *aparece* primeiro *no* movimento do corpo.

É este espaço que Merleau-Ponty tentará descrever, no trilho de Husserl e sob a influência de E. Minkowski, como *espaço vivido*, por oposição à concepção moderna de um espaço projectado como homogéneo, uniforme, isotrópico e infinito.

De facto, a *realidade* do espaço não é nunca, para o corpo, uma realidade integralmente representável, um “entre as coisas” neutro e mensurável, uma realidade em qualquer momento exterior; outrossim, o espaço é o outro lado do poder activo do corpo, o lado secreto da sua actividade e do pacto que mantém com o mundo. Semelhante pacto não releva – escusado seria repeti-lo – do encontro entre um corpo objectivo, colocado no mundo como mais um objecto a uma distância determinada de outros, e um espaço entendido à maneira clássica como extensão homogénea inalterada pela deslocação dos objectos; tal encontro tece-se, antes, no imbricamento da dimensão vivida do corpo¹² e da *lógica vivida*¹³ do espaço.

Tal imbricamento corresponde a uma familiaridade tácita, a uma *vertiginosa proximidade sincronizada* que ocorre, originariamente, entre as disposições perceptivo-motoras do sujeito perceptivo e um espaço que, em contrapartida, parece desde sempre encorajar certos gestos, reclamar determinadas posturas, exigir precisos movimentos – ou seja, que parece desde sempre solicitar a *co-respondência* e *dis-posição* do corpo para então, em cada resposta ou correspondência, desenrolar-se, para então *aparecer*. Com rigor se dirá que “a série das nossas

⁹ Richir, Marc, « Phénoménologie et architecture », p. 49.

¹⁰ Richir, Marc, « Corps, espace et architecture », p. 33.

¹¹ ID, *idem*, p. 39.

¹² Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard. Paris, 1945, p. 90

¹³ ID, *idem*, p. 61

experiências, até à primeira, transmite uma espacialidade já adquirida¹⁴ – não certamente de modo gnoseológico ou representativo, mas através de uma secreta, imemorial e riquíssima *praktognosia*¹⁵, pela qual se comprovará que a presença do corpo no espaço é sinónimo de uma essencial adesão e equivalência pré-pessoal (anónima) à forma geral do mundo. O “situar-se” do corpo é um entregar-se *dinâmico*, um *ir até às coisas* que é, antes de mais, um *responder ao modo como as coisas vêm até nós* e nos demandam.

O corpo no espaço é bem, neste sentido, uma inesperada obra de arte: “ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes”¹⁶, e a fenomenalidade do espaço não resultará, portanto, de um qualquer sistema de determinações objectivas. A sua *medida*¹⁷ é esse corpo (que lhe dá a direita e a esquerda, o alto e o baixo, etc.). No entanto, – e este é um ponto decisivo – esse corpo é uma *medida* espacial, já que para ele só *há* espaço porque ele próprio faz *parte do espaço* e é desde sempre por ele tocado, atravessado, solicitado. De *dentro do espaço*, aquela capacidade de *medição* do corpo não pode, pois, ser equivalente a qualquer capacidade subsuntiva de adequação integral. Outrossim, deve assumir-se essa situação inédita de uma condição que só pode ser condicionante na medida em que está do lado daquilo de que é condição, só pode ser *medida* porque *feita* por aquilo de que é medida: o espaço é um *medidor* arcaico do corpo.

3. Segunda pista merleau-pontyana.

Chegados a este ponto, uma questão se tornará incontornável: não será a experiência do espaço vivido assim entendida apenas o sinal, o anúncio, a indicação de um modo de pertença mútua que reclama ser pensada a partir de um pressuposto anti-antropocêntrico? Não será necessário, como Merleau-Ponty cedo intuiu ao analisar a obra de Cézanne, levar a sério essa ideia de que só somos medida do espaço porque o espaço, por via de um enigmático poder espacializante¹⁸, já *nos mediu*? Eis o caminho que urge testar: levar às últimas consequências o que ensina o pintor, a saber, que pensamos o espaço porque o espaço se pensa em nós e nos faz a sua consciência¹⁹, que *dar* expressão ao espaço é, no fundo, *devolver-lhe* o que ele *quereria* dizer dele mesmo²⁰. Não se trata aqui de um devaneio literário: enuncia-se uma via de análise precisa – escandalosa para o ponto de vista *da consciência e da relação sujeito-objecto* – que visa testar de modo radical a seguinte tese: o ser percebido não só não se reduz ao percebido, como em muito o parece extravasar.

Será ao longo de uma investigação da linguagem, que Merleau-Ponty encontrará os primeiros pontos de apoio seguros para prosseguir este caminho. O poder de “expressão” da linguagem parece-lhe subverter, desde logo, o sonho de absoluto de um dizer integral. Ao falar, julgamos traduzir e transmitir significados do mundo que possuiríamos feitos e acabados; mas tal é apenas verdade para o senso comum e para sonho científico de uma

¹⁴ ID, *idem*, p. 293.

¹⁵ ID, *idem*, p. 164

¹⁶ ID, *idem*, p. 117.

¹⁷ Cf. ID, *idem*, p. 161 : «La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps. Un mouvement est appris lorsque le corps l'a compris, c'est-à-dire lorsqu'il l'a incorporé à son 'monde', et mouvoir son corps c'est viser à travers lui les choses, c'est laisser répondre à leur sollicitation qui s'exerce sur lui sans aucune représentation.»

¹⁸ Richir, Marc, « L'espace lui-même ... », p. 161.

¹⁹ Merleau-Ponty, M. « Le doute de Cézanne », in ID, *Sens et non sens*, Nagel, 1966, p. 30.

²⁰ ID, *idem*, p. 35.

linguagem pura e algorítmica. A pintura, exemplo paradigmático do poder de expressão da linguagem, comprova-o ao demonstrar que a *verdade nativa* da linguagem é o “evento” que não é estranho ao “advento”.²¹ Assim, é certamente cego qualquer modo de expressão que se resume a uma linguagem entendida como mera função simbólica repetidora de um significado já possuído, e ilusório o sonho de uma consciência produtora de todo o percebido. Na linguagem, justamente, o sentido nunca está todo dado mas, outrossim, sempre iminente: o escritor nunca é aquele que coincide com a totalidade do seu livro já feito, antes aquele que taceia *tendências* de uma totalidade *a fazer-se*; do mesmo modo, o gesto do pintor não é o prolongamento de uma inteligência que já possuiu em si o quadro acabado, mas, quando muito, coincidência com uma em *gênese constante*, uma totalidade *fazendo-se*.

Toda a cultura humana se pode ver reflectida neste gesto de expressão que parece devolver um *sentido* que nela se vem *depositar*, neste gesto que funda raízes no contacto com os acontecimentos, que se radica no modo de experimentar o mundo e por ele ser experimentado, de integrar os acontecimentos e de por eles ser tomado e (trans)formado. É para dizer o sentido que assim se desvenda que a noção de “instituição” surge a Merleau-Ponty como particularmente adequada.

Um sentido *institui-se* acordando-se com “esses eventos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, em relação às quais toda uma série de experiências terão sentido.”²² Trata-se, pois, de considerar uma “operação que antes de mais constitui os signos em signos, faz habitar neles o exprimido, não sob a condição de qualquer convenção prévia, mas pela eloquência do seu próprio arranjo e configuração, implanta um sentido no que não o tinha, e que, longe de se esgotar no instante em que teve lugar, abre um campo, inaugura uma ordem, funda uma *instituição* ou uma tradição.”²³ Quando, num dado momento, o “gesto ambíguo” de “uma palavra ou espontaneidade” faz “universal com o singular”, quando assim um sentido se faz “com a nossa vida”²⁴, ele não é nem criação absoluta a *partir do nada*, nem pura repetição de um passado petrificado. O enigma da instituição reside aqui: cada nova obra responde a um “estado de coisas estabelecido” e retoma necessariamente algo já feito, mas na ignorância da sua origem²⁵ – sem “motivação aparente”²⁶, como dirá Richir. Ou seja: cada obra compreende tacitamente um estado de coisas que permite a repetição mas, igualmente, reclama – em ausência – abertura de novas dimensões. A capacidade de resposta inovadora do presente ao que assim *motiva sem motivação aparente* é, portanto, abertura ao futuro; esta será assumida na ignorância do seu começo, mas ainda e sempre nutrindo-se da sua “força instituinte”²⁷, isto é, do que resistindo ao instituído, é na *instituição* “sempre por isso instituição *fazendo-*

²¹ Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, Gallimard, 1969, p. 116. Cf. Bimbenet, E., *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2004, p. 214.

²² Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968, p. 61 : « On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, - ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir. »

²³ Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, p. 111. Nosso sublinhado.

²⁴ Cf. ID, *idem*, p. 203.

²⁵ Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, 2003, 78.

²⁶ Richir, Marc, « Phénoménologie et architecture », p. 49.

²⁷ Lefort, C., “Préface”, in Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité*, p. 6.

se”²⁸. A instituição reclama, deste modo, uma forma de fidelidade que só o poderá ser na infidelidade. Cézanne, nos seus quadros, retoma o trabalho com a cor, retoma a questão da expressão do espaço, retoma o problema da perspectiva: fá-lo como se, num certo sentido, a pintura estivesse ainda por fazer; e, neste sentido, esquece o passado aproveitando-o, destrói-o realizando-o, continua-o rivalizando com ele²⁹, cria um sentido novo que, todavia, é aquele que os problemas que o ocupam já reclamavam. A instituição diz esse sentido que “começa”, se partilha, retoma, comunica e compõe-se *no tempo, pelo interior* de um tempo feito de eventos e adventos que se convocam e se respondem *à distância*, compondo uma temporalidade de sobreposição. Na instituição, de facto, entrelaçam-se um passado *disponível* que se conserva quando se ultrapassa, um presente cuja novidade nunca é inteiramente “casual”, e um futuro que se abre “sem garantia”. Assim, “contra a ideia de uma aquisição simples, pontual, irreversível e, mais genericamente, contra a ideia de uma temporalidade progressiva e linear, vulgarmente associada ao tema do ‘milagre’ renascente”³⁰, a instituição tece-se de um *trabalho de germinação* contínua com o próprio dinamismo de sentido que mantém vivo o esforço de *devolver* expressão. Que a arquitectura seja uma forma por excelência de *devolver* expressão ao espaço, seria o ponto a sublinhar aqui. Mas antes de podermos tirar todas as ilações deste facto, algo mais há a dizer.

4. Terceira pista merleau-pontyana.

Não é um pormenor despreciando que, segundo Merleau-Ponty, alguns traços da *instituição* se assinalem já na ordem da vida³¹, como o demonstram, entre outros, os trabalhos do biólogo americano G.E. Coghill sobre a embriogénese, de Gesell sobre a ontogénese humana, ou do etólogo estónio Jacob von Uexküll sobre a noção de *Umwelt*³². Será, então, que o *mesmo* dinamismo da instituição se encontra na vida e que esta, por consequência, apenas pode ser entendida dinamicamente?

Em Coghill, e nas suas análises da embriogénese e do comportamento motor do *axolotle*, uma espécie de salamandra, Merleau-Ponty encontra demonstrada a tese de uma constituição estrutural do ser vivo: mesmo antes do sistema nervoso estar constituído, o embrião do axolotl é uma totalidade polarizada por dimensões pré-neurais³³ que envolvem uma referência a comportamentos cuja totalidade estão *em vias de se fazerem*; tudo se passa como se “o comportamento futuro, do qual o embrião não é ainda capaz, governasse o crescimento do sistema nervoso.”³⁴ O organismo *coincide*, pois, não com a sua totalidade já feita, mas com a sua totalidade *fazendo-se*. Mesmo a anatomia responderá a esse *bascular* para uma totalidade iminente, sendo de concluir que o embrião “não é apenas matéria, mas matéria que faz referência a um futuro”³⁵, assim comprovando que existir não equivale a estar integralmente *presente* em si próprio num dado *lugar*, mas ser tocado por uma dimensão de possível operante *trans-*

²⁸ Richir, Marc, « Phénoménologie et architecture », p 50

²⁹ Merleau-Ponty, M., *Le langage indirect et les voix du silence*, in ID, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 128.

³⁰ Bimbenet, E., *Nature et Humanité*, p. 211.

³¹ Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité*, pp. 49 e ss.

³² Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, Seuil, Paris, 1994, por exemplo, pp. 188 e ss ; 220 e ss ; 270 e ss.

³³ Merleau-Ponty, M., *La Nature*, p. 182

³⁴ Barbaras, R. « A Phenomenology of Life », in Carman, T, & Hansen, M. B.N., *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University press, 2005, p. 223.

³⁵ Merleau-Ponty, M., *La Nature*, p. 193.

espacialmente e trans-temporalmente.

As análises de Gesell sobre a ontogénese do comportamento humano permitem reforçar estas teses. Ao demonstrar a estreita correlação existente entre “a motricidade, as acções e a postura”³⁶, Gesell reclama para o estudo do ser vivo uma “morfogenia dinâmica” da *forma* que ele é. A postura confirma-o ao revelar a correlação essencial – a mistura – entre anatomia e comportamento, havendo a notar que “por um lado, o corpo é como que o envelope, o esboço do comportamento, por outro, o comportamento é, literalmente, um segundo corpo que se acrescenta ao corpo natural.”³⁷

Que tudo isto aconteça no contexto de uma relação que desenrola um *Umwelt* com dimensões intrinsecamente significativas, é o que Uexküll, por seu lado, permite demonstrar. O comportamento é revelador de que o modo *de ser vivo* de um ser vivo é a reciprocidade (rasgada num espaço e tempo próprios) com um *Umwelt*³⁸; ou seja, cada comportamento incarna uma espacialidade e uma temporalidade *englobante*, já e sempre operante mesmo se ausente em dado momento da vida do organismo. O exemplo da carraça apresentado por Uexküll é demonstrativo: mesmo pousada sobre uma folha durante meses, a carraça já incarna o espaço e o tempo do salto que dará para cima do animal que, com a temperatura certa, passará sob o seu local de vigia. Dir-se-ia, assim, que o meio ambiente *motiva* o organismo a comportar-se de determinado modo, mas apenas na medida em que tal meio é sempre já retomado e renovado pelos procedimentos comportamentais do organismo. Há, pois, que concluir haver um sentido do mundo que nasce no *arranjo coeso* do movimento do animal como um todo e do todo do meio habitado; com razão se diria, na esteira de Uexküll, que formam um tema musical – uma “melodia”. Mas não no sentido em que em que o organismo “dançaria” ao ritmo de estímulos exteriores; a melodia traduz antes a realidade de algo que os une e que ambos partilham repetem e renovam, algo como uma relação dinâmica pela qual corpo, espaço e tempo parecem desenrolar-se mutuamente, ainda que em *quiasma*. Dito de outro modo, o organismo vivo, pelo seu comportamento, desenrola um *Umwelt*; mas este *desenrolar* é sempre já a contrapartida do modo como o *Umwelt* *desenrola e desenrolará* – na verticalidade do espaço e do tempo – o *todo* do organismo.

Não se ignorará que a relação do corpo humano como espaço deverá guardar algo desta mútua pertença melódica, algo desse *desenrolar*, o que torna decisiva a questão: o que é que, em rigor, assim se desenrola? A resposta de Merleau-Ponty, ainda na esteira de Uexküll, é a seguinte: uma *melodia que se canta a si própria*, que “canta em nós mais do que nós a cantamos. (...) Tal como o pintor é surpreendido por uma pintura que não está aí, o corpo está suspenso naquilo que canta: a melodia incarna e encontra no corpo uma espécie de servo”³⁹ que recorrentemente a reactiva e a pode renovar de modos inesperados. O ponto é central: afirma-se que, nas relações recíprocas entre organismo e meio, há algo como uma zona de passividade no corpo; e acrescenta-se que algo *incarna* no modo de ser relação do organismo e no modo de ser relação do meio – eventualmente algo como uma textura comum ou coesão sem conceito, algo como um ser de generalidade e pregnância. Filosoficamente, a noção

³⁶ ID, *idem*, p. 182.

³⁷ ID, *idem*, p. 197. Cf. Bimbenet, E., *Nature et Humanité*, p. 252.

³⁸ Cf. Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, P.U.F., Quadriège, Paris, 1990, p. 172.

³⁹ ID, *idem*, p. 228.

de *Umwelt* obriga-nos “a ligar o que normalmente separamos”⁴⁰ e a generalizar uma ideia de *todo*, de *englobante* dinâmico que *faz de cada corpo* um corpo-expressão *fazendo-se*.

As implicações destes pressupostos são enormes, se considerarmos especificamente a vida humana, pois o *modo de ser em circuito com o mundo*, em se tratando do modo humano, não pode deixar de ser um modo percebido. Mas – eis o decisivo – em função do que fica dito, se a percepção e o percebido são ainda a chave, sê-lo-ão forçosamente “dando às palavras um sentido novo”⁴¹: há que concluir que a percepção é, no fundo, “abertura a um visível cujo ser não se define pelo *Percipi*, onde ao contrário o *Percipere* se define pela participação num *Esse* activo”⁴². Neste sentido, “perceber” não é um “eu penso que” sem ‘ligações’ corporais; outrossim, deve reconhecer-se que “não há percepção sem movimentos prospectivos”, sem esse passar do mundo pelo corpo e do corpo pelo mundo, sem esse *passar* do qual nunca temos consciência como pura mudança de lugar objectivo, mas, antes, como “redução de afastamento”; para aquém de qualquer saber de *Zuschauer*, *Kosmothéoros*, *Theoria*, justamente, “a percepção não é senão o outro pólo desse afastamento, afastamento mantido.”⁴³ Estranha noção; e, no entanto, precisa: perceber é ser marcado pelo que se mantém afastado; dito de outro modo, o que define a percepção não é o poder consciente de distinguir e discriminar os elementos do campo visual, mas a enigmática capacidade de seguir – de pertencer a – o que excede cada coisa como orientação para a atmosfera de uma transcendência global imanente. Perceber é, certamente, ter qualquer coisa sob os olhos; mas o percebido não se reduz a essa “carapaça visível”; a verdade é que cada “isto” definível escorrega, foge e acarreta o todo⁴⁴: é esquiva de uma *aparição* em ausência – mas uma ausência que não cessa de anunciar e prometer à percepção aquilo de que ela carece para “ver” o quadro completo. Cada “carapaça do visível” é notícia de um todo dinâmico, certeza da unidade do espectáculo do visível que, assim, oferece a transição entre todas as coisas e entre todos os pontos de vista⁴⁵ possíveis.

Percebemos – numa espécie de “convicção do mundo”⁴⁶ ou “fê perceptiva”⁴⁷ – o excesso não positivo do horizonte, esse *excesso* que interpela o movimento perceptivo e que este, *correspondendo-lhe*, consegue seguir como falta, ou carência. A percepção, neste sentido, resolve-se radicalmente como modo de ser no mundo que equivale a seguir activamente⁴⁸ a ausência – o afastamento – do que obsessivamente vem assombrar a consciência, a *ambicionar* o que está ausente e que não é senão a totalidade de *Ser* de envolvimento. É neste sentido, parece-nos, que nas aulas sobre o conceito de *Natureza* Merleau-Ponty chega a definir a percepção em termos de desejo⁴⁹ – desejo do invisível em cada visível, aspiração da estrutura da presentificação em ausência, cuja forma de aparecer é a aparição invisível do tecido sensível que tudo liga, mistura, interpela e descentra, que dimensiona e, enfim, *espacializa* e *temporaliza*.

A *actividade* do gesto perceptivo não deixa de ser, pois, igualmente, *passividade*, já que tal gesto é, em

⁴⁰ Merleau-Ponty, M., *La Nature*, p. 228.

⁴¹ ID, *idem*, p. 278.

⁴² ID, *idem*, p. 338.

⁴³ ID, *idem*, p. 284; ver ainda, por exemplo, p. 279.

⁴⁴ Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité*, p. 217, *passim*.

⁴⁵ ID, *idem*, p. 217.

⁴⁶ ID, *idem*, p. 217.

⁴⁷ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 18 e ss.

⁴⁸ Merleau-Ponty, M., *La Nature*, p. 270 : « Faire apparaître le corps comme sujet de la perception ».

⁴⁹ *Ibidem*, p. 287 : « Le désir considéré au point vue transcendantal = membrure commune de mon monde comme charnel et du monde d'autrui. »

grande medida, feito do desenrolar em nós – da *incarnação* em nós – de uma aparição em ausência que deixa a sua marca. E se, assim, a passividade (da actividade) é um modo da experiência perceptiva, isso significará que, no limite, esta experiência nos permite “travar conhecimento com um tipo de ser em relação ao qual o sujeito não é soberano”⁵⁰. O *sonho*, se bem analisado, é um dos casos que permite demonstrar o que fica dito. Na evidência de não sonharmos o que queremos, de não dominarmos as conjugações do sonho, de desconhecermos as origens das suas articulações e misturas, confirma-se a que ponto é o turbilhão de um ser de envolvimento que, cruzando constantemente e de modo selvagem o corpo, lhe dá densidade, profundidade, *carne*. É esta a “cena outra do sonho”, tal como Merleau-Ponty cripticamente a apresenta numa *Note de travail* de Novembro de 1960⁵¹ (e cuja análise mais vigorosa continuamos a dever a M. Richir⁵²). Tal cena, começa por sublinhar Merleau-Ponty, é “incompreensível numa filosofia que junta o imaginário ao real”. Entendido a partir do corpo – do corpo perceptivo, obviamente, pois é este (e não o *körper*) que guarda a possibilidade de uma *anonimatização* radical pelo tecido englobante que o interpela como carência, pois é este que se pode metamorfosear em *corpo imaginário sem pesos* –, o imaginário não pode ser entendido como negação ou desaparecimento da relação real ao mundo. Ao contrário, o imaginário pode ser compreendido como “verdadeira *Stiftung* do Ser”⁵³, de que a percepção e o corpo são variações especiais. Há uma parte de imaginário na relação às coisas reais e aos outros; não de um imaginário que reconstrói ou substitui uma realidade ausente, mas de um imaginário que é medida (incomensurável) do modo como a carne do sensível está “por todo o lado onde não há mundo”; mesmo quando um sensível exterior falta, o Sensível não, já que continua a dobrar-se (a sonhar-se) no corpo – assim continuando *presente* sob o modo de um atravessar selvagem desse “único Espaço” que sustenta toda a coesão”.

5. Conclusão.

Assim *atravessado*, o corpo deixa de se poder definir como princípio de separação em relação ao que não é ele; o corpo desvenda-se outrossim como princípio de mistura, entrecruzamento, imbricamento, deslocalização. Não que deixe de se localizar no modo como activamente faz próprios os lugares que ocupa; mas esta localização é apenas o indício de uma ilocalização radical, de um modo de pertença *excêntrica* que está por todo o lado⁵⁴ e em parte alguma, como o animal está por todo o lado e em parte alguma no seu *Umwelt*. Esta exterioridade radical é, ao mesmo tempo, o que nos destina a todas as expressões, a todas as instituições, a todas as identificações, a todas as codificações sociais, a todas as expressões comunitárias e formas de cultura. Ela compreende-se no prolongamento do modo de *ser vivo* do ser vivo, sendo que esse modo de ser é o da afinidade com um afastamento mantido –

⁵⁰ Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours*, pp. 66 e ss ; Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité*, pp. 157 e ss. Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, p. 274.

⁵¹ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, p. 316

⁵² Cf. Richir, M., « Corps, espace et architecture », pp. 32 e ss. Cf. ID, « Le sensible dans le rêve », in Merleau-Ponty, M., *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty* (sous la direction de R. Barbaras), P.U.F., Paris, 1998, pp. 239-254.

⁵³ Richir, M., « Corps, espace et architecture », p. 33

⁵⁴ Merleau-Ponty, M., *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964, p. 83.

afastamento em relação a uma interpelante dimensão de incompletude ou ausência, de falta ou carência. O modo de habitar propriamente humano dobrar-se-á, forçosamente, dessa negatividade natural operante que se prolonga no corpo como desejo. Habitar um lugar será assim, simultânea e paradoxalmente, fazer dele ocasião de uma ilocalização e de um inacabamento – porque são estes os sinais do próprio movimento de *espacialização* desse “único Espaço” de envolvimento, movimento que não termina sem fazer do corpo dobra ou nó espacializante-espacializado.

Pensar a arquitectura a partir destas linhas de investigação merleau-pontyanas, e pensá-la mormente como instituição, equivaleria a reassumi-la a partir de uma tal filiação espacial e a sublinhar, conseqüentemente, a sua vocação para acentuar o *espírito* dos lugares, para fazer ressoar a sua dimensão onírica⁵⁵. Porque, de facto, o que é a parte de *sonho* dos lugares senão – M. Richir viu-o bem – a figuração em movimento do *infigurável* na ligação, ou “equivoco originário”, entre *Leib* e *Espaço*? A tarefa da arquitectura será bem a de devolver expressão a esse equivoco que se mantém de cada vez que um aceno da carne do corpo faz vibrar a paisagem do mundo, mas que o faz como contrapartida de uma vibração em ausência que se anicha nas dobras do corpo e do espaço – vibração que reconhecemos, muitas vezes, no inexplicável sentimento de apelo ou repulsa, familiaridade ou estranheza, que certos lugares exercem inexplicavelmente sobre nós.

O ponto é decisivo, tanto mais que, segundo Richir, não são poucos os exemplos hodiernos em que, a arquitectura, esquecida de si, parece degenerar numa “*Gestell* simbólica, numa espécie de ‘sistema’ que prolifera de si e para si, por assim dizer ‘sozinha’, indiferente à vida dos homens”⁵⁶ e ao perfume dos espaços.

⁵⁵ Richir, M., « Corps, espace et architecture », p. 39

⁵⁶ Richir, M., « Corps, espace et architecture », p. 37

