

# LABAN E MERLEAU-PONTY: RELAÇÕES ENTRE TEORIAS DE CORPO, MOVIMENTO E PERCEPÇÃO

## Laban and Merleau-Ponty: relations between body, movement and perception theories

*Vivian Vieira Peçanha Barbosa*  
Universidade Federal da Bahia - UFBA

**Resumo:** Este texto expõe uma leitura sobre alguns conceitos e concepções sobre o corpo e a experiência do movimento em Laban (1879-1958) e os põe em relação com alguns aspectos da fenomenologia de Merleau-Ponty (1908-1961). Ao longo do texto, os conceitos merleau-pontianos vão criando consonância com as ideias de Laban e vice-versa, revelando conexões que nos fazem compreender, em perspectivas distintas, porém aproximadas, o corpo como chave fundamental para a existência.

**Palavras-chave:** Corpo; Movimento; Percepção.

**Abstract:** This paper exposes a reading about some concepts and conceptions of Laban's (1879-1958) body and movement experience and puts them in relation to some aspects of phenomenology in Merleau-Ponty (1908-1961). Throughout the text, Merleau-Ponty's concepts are creating consonance with Laban's ideas and vice versa, revealing connections that make us understand, in different but approximate perspectives, the body as a fundamental key to existence.

**Keywords:** Body; Movement; Perception.

---

A partir dos questionamentos e da busca que tenho realizado por respostas sobre a genealogia do pensamento de Rudolf Laban – não somente como ele se origina e se desenvolve, mas, sobretudo, como se relacionou com ideias da primeira metade do século XX e o que ele mostra de interessante para nós hoje – verifico uma aproximação com a fenomenologia merleau-pontiana na medida em que ambos os autores conferem à experiência encarnada do corpo lugar fundamental em seus pensamentos.

Tanto a fenomenologia da percepção em Merleau-Ponty como as teorias de movimento/dança em Laban fornecem uma visão na qual é imprescindível a experiência do corpo vivido em primeira pessoa. Fica evidenciado, desse modo, o pioneirismo de Laban ao tratar estas questões de modo já intenso desde o início do século XX, prenunciando algo que Merleau-Ponty confirmaria mais tarde em suas primeiras obras, na década de 1940.

Nas diversas vertentes das artes cênicas e performáticas as categorias labanianas são empregadas, geralmente de modo a

tomar por foco os elementos de seu Sistema apenas como ferramentas para a criação ou experimentação do movimento. No entanto, é necessário perceber que noções como as trazidas pelos fatores de movimento (peso, tempo, espaço e fluência ou fluxo), por exemplo, possuem todo um pensamento que merece ser melhor tensionado, desvendado, problematizado e que tem relação direta com o fato de que tais noções nascem não somente da observação do movimento, mas também de sua ancoragem em um universo essencialmente prático.

Tendo isto em mente, o movimento de minha escrita aproxima Laban e Merleau-Ponty por perceber, cada vez mais, que vários paralelos podem ser feitos sobre o que os dois defenderam. Para que isto se realize, elejo uma pergunta central a partir da qual minhas reflexões orbitam: como os dois autores, em suas teorias, trazem em seus pensamentos a ideia de um indivíduo encarnado, sujeito e objeto de seu movimento e de sua percepção?

Lançada esta primeira pergunta, torna-se necessário traçar

os modos pelos quais tanto Laban como Merleau-Ponty colaboraram fortemente para uma mudança radical nos paradigmas ocidentais que regiam (e que ainda regem, em certos contextos) a dança, o corpo, o movimento, a percepção.

### **1. O sujeito movente em Laban**

Um dos grandes méritos do pensamento de Laban, em minhas reflexões, é o de trazer para o corpo – não o corpo visto de fora ou o corpo morto e dissecado da anatomia – a experiência do movimento, da dança, da vida.

Em seus textos, Laban defende, em diversas passagens, conexões indissolúveis entre corpo, espaço, movimento, pensamento e emoção que se aproximam ou traçam paralelos, atualmente, com as abordagens de várias (se não de todas) as escolas, técnicas e abordagens somáticas<sup>1</sup> e, como

veremos, com a fenomenologia merleau-pontiana.

Seja em sua concepção sobre o Espaço, o Esforço (ou expressividade) ou na notação que desenvolveu para grafar o movimento humano, Laban, de variadas formas, fundamenta seus estudos sempre com um olhar que parte de quem se move e, ainda, de sua exaltação e reverência pelo próprio movimento.

Na Eukinética ou Teoria dos Esforços, compreendida como a parte dos estudos de Laban em que ele dá enfoque às qualidades e dinâmicas do movimento, encontramos uma imensa riqueza de noções que nos remetem à inseparabilidade entre sentir, pensar e agir. Ao delimitar as qualidades definidas através dos fatores de movimento (peso, tempo, espaço e fluência ou fluxo), Laban trata das conexões entre o que chama de atitudes ou impulsos internos e o movimento humano tornado visível

---

<sup>1</sup> A ideia de *soma*, que fundamenta as concepções, abordagens e técnicas somáticas, tem a ver com uma visão do ser humano em sua integridade. As abordagens somáticas são aquelas que convocam seus praticantes para uma “relação ativa e consciente com o próprio corpo” a partir de um trabalho perceptivo que os direciona “para a autorregulação em seus aspectos físico, psíquico e emocional” (MILLER, 2012, p. 13) em um trabalho

---

“centrado no indivíduo” (Idem, p. 16). “Ao invés de um aprendizado quantitativo, competitivo e árduo em busca de um modelo, a somática se baseia em um contexto de aprendizado receptivo e perceptivo, facilitando a conexão sensorial, através da pausa dinâmica e do refinamento do esforço muscular integrados no todo da pessoa e do ambiente” (FERNANDES, 2015, p. 13).

em atitude externa. Existe aqui, assim como em todo o pensamento labaniano, um aspecto filosófico e ontológico que envolve as conexões entre um *dentro* e um *fora* corpóreos, que ainda merece uma maior atenção e reflexão e que se conecta com a ideia de *quiasma*, desenvolvida por Merleau-Ponty para tratar da ideia de cruzamento, conexão e reversibilidade entre corpo e mundo.

Ao conceber a ideia de atitude interna, Laban atribui a cada impulso uma qualidade dinâmica correspondente de Esforço, aqui compreendido pelo sentido do étimo alemão *Antrieb* (que foi traduzido para o inglês como *Effort*) como ímpeto para o movimento. Essa atitude da qual Laban fala se define ao tornar visível o invisível do corpo – um invisível que é já gestado na relação do sujeito consigo e com o mundo. Tais qualidades, divididas nos quatro fatores de movimento já mencionados, não são categorias estanques, essencialistas ou substancialistas como nos aponta Laurence Louppe (2012, p. 139), mas sempre relativas ao posicionamento do sujeito e as suas

percepções em relação as suas próprias experiências. Também aqui, Laban parece se aproximar de Merleau-Ponty (1999) já que o corpo do indivíduo é sempre o ponto de vista singular do ser humano sobre o mundo, assim como o presente de cada um é seu ponto de vista particular sobre o tempo.

Para além das ferramentas práticas de seu sistema de análise (desdobrado e incrementado, principalmente, por Bartenieff e Bonnie Cohen), a filosofia labaniana destaca a questão da sensação e da origem do movimento, em uma visão que poderíamos facilmente chamar de ontológica ou talvez metafísica, que prevê uma interioridade que é fonte inesgotável de energia motriz para o sujeito.

A atitude ou impulso interno, como Laban denomina, está, portanto, relacionada a uma vida interior complexa e intensa que se move dentro de nós e a partir das nossas relações com o mundo, e que pode ser desvelada, mesmo que através de micro-movimentos ou movimentos de sombra (LABAN, 2011b). Laban denomina essa interioridade como Região ou Mundo

do Silêncio, um silêncio a partir do qual tudo pode ser dito, a partir do qual tudo pode surgir.

Por trás dos acontecimentos exteriores da vida, o dançarino percebe o mundo completamente diferente. Há por trás de todo acontecimento e de toda coisa, uma energia que dificilmente se pode dar nome. Uma paisagem escondida e esquecida. A região do silêncio, o império da alma; em seu centro, há um templo em movimento. As mensagens vindas dessa região do silêncio são, no entanto, tão eloqüentes! Elas nos falam, em termos sempre cambiantes, de realidades que são, para nós, de uma grande importância. O que nós chamamos habitualmente de dança, vem dessas regiões, e aquele que for consciente disso é um verdadeiro habitante desse país, tirando a sua força diretamente desses tesouros inesgotáveis. (LABAN *apud* LAUNAY, 1999, p. 84 e 85)

A memória do movimento, por sua vez, habita esse locus invisível e o alimenta em sua diversidade, não como memória de forma, mas como memória dessas forças puras. Essa fonte inesgotável de energia criativa gera, mantém e recria nossos movimentos em suas dinâmicas (Esforços) e em sua espacialidade, revelando uma concepção encarnada de alma no pensamento de Laban: a alma humana não está

fora do corpo, mas é corpo, e é no aspecto mais artesanal da experiência de sua corporeidade que o homem encontra os sentidos e potências de sua existência. Há, aqui, uma memória do gesto como intensidade, que em seu silêncio e esquecimento produz a potência da gênese criativa do movimento.

Annie Suquet (2011) destaca que é a preocupação de Laban com as lacunas perceptivas e afetivas causadas pela instantaneidade da vida moderna que o faz abordar a memória como memória da matéria, da carne e das emoções: memória psicofísica que toma o esquecimento como condição fundamental para a criação. O esquecimento, nesse caso, visa desfazer automatismos e saberes adquiridos, suscitando “um estado de receptividade”, um estado de “presença-ausência” capaz de reavivar “disposições motrizes adormecidas” que possuem relação direta com a ideia de Mundo do Silêncio.

Segundo Machado (2015), o encontro com o Mundo do Silêncio exige, nessa perspectiva, um habitar de um campo prenhe de forças vibráteis capazes de produzir os

gestos e seus sentidos e somente a conexão com esse silêncio possibilita a ação como “[...] um mistério profundamente enraizado” (LABAN, 2011a, p. 54), esse silêncio a partir do qual tudo pode emergir.

É possível detectar, nos escritos de Laban, a concepção de que essas relações entre a atitude interna e o movimento visível não se dão em via de mão única. Ou seja, do mesmo modo que os impulsos criam e modificam o movimento, o movimento cria e modifica os impulsos, uma vez que, as “[...] ações corporais realizadas com consciência imaginativa estimulam e enriquecem a vida interior” (LABAN, 2011b, p. 81, livre tradução).

Pode-se conceber, então, os fatores de movimento como referências a partir das quais posso me mobilizar interna e externamente. Pode-se, ainda, ousar um pouco mais, e dizer que a própria existência dos fatores é sujeito-dependente, pois os conceitos de peso, espaço, fluência (ou fluxo) e tempo são sempre recriados simultaneamente à criação de minha presença e de minha corporeidade, o que torna essas categorias sempre fluidas,

como energias a serem descobertas e mobilizadas.

Se podemos detectar determinadas características quando vemos alguém se mover pelo/com/no espaço tais como introspecção, angústia, alegria, timidez, indecisão, tais características, certamente, podem ter correspondência na exploração e identificação dos fatores de movimento evidenciados. Laban elencou quatro atitudes internas que corresponderiam à possibilidade particular que cada um tem de se relacionar com os quatro fatores de movimento:

- O fator espaço se conecta diretamente a atitudes internas de *atenção*;
- O fator peso se conecta diretamente a atitudes internas de *intenção*;
- O fator tempo se conecta diretamente a atitudes internas de *decisão*;
- O fator fluxo se conecta diretamente a atitudes internas relacionadas à *precisão*.

No entanto, é no Fluxo do movimento que uma conexão mais concreta, entre o que sinto e penso, acontece em relação ao que ajo. “Atenção, intenção e decisão são as fases da preparação interna de uma ação corporal exterior. Isto acontece quando, através do fluxo de movimento, o esforço tem expressão concreta no corpo” (LABAN, 2011b, p. 81, livre tradução).

Compreender os fatores enquanto conceitos que se abrem para a própria experiência significa aqui dizer que, por mais que consigamos delimitar as especificidades de cada fator, é no próprio fazer que o sujeito encontra e cria para si seus modos de articular tais conceitos. Assim, se os fatores somente podem se concretizar e ganhar sentido na experiência, é possível concluir que a teoria labaniana não deve e não pode se encerrar em definições estanques, mas que se completa e se renova a cada nuance que a própria experiência encarnada do movimento implica.

A crença na contínua relação entre os fluxos da vida interior e da vida exterior levou Laban a conectar

o movimento externalizado à vontade, ao desejo, à intenção, à sensação e aos sentimentos. Assim, diz o autor (2011a) que o sentimento ou pensamento que acompanha ou precede os movimentos é o que dá cor e vitalidade à motricidade, gerando ritmos e tensões espaciais capazes de colocar o ser humano em relação constante consigo mesmo, com o entorno, com o outro, com o mundo.

Desse modo, além de encarar o espaço e o corpo enquanto arquiteturas vivas, Laban aponta que o que define a ação é justamente essa conexão entre dentro e fora, como junção entre a atitude interna e o movimento externalizado, desenvolvida no constante engajamento da criação de si pela mobilização disso que percebo e deixo perceber como interno e externo. O impulso, nesse caso, pode ser compreendido não como algo que simplesmente é externalizado, colocado para fora, mas como algo que já se encontra em trânsito, em percurso, a partir do momento em que encaro isso que separa interior e exterior como tecituras permeáveis, inaugurando

um corpo “[...] como passagem, como parede porosa entre dois estados do mundo, e não como massa opaca plena e impenetrável”, como diz Louppe (2012, p. 92) ao falar da respiração.

Por esse ponto de vista, o impulso ou o ímpeto para a ação seria, de uma só vez, mergulho para dentro e para fora de si – pois como nos lembra Merleau-Ponty (2007, p. 71) “[...] entrar em si é identicamente sair de si” – que desemboca em atitudes corpóreas que, por seu grau de profundidade, podem caracterizar estados diferenciados de corporemente-emoção.

Se essa pulsação é o que me possibilita uma extensão no mundo, ou melhor, uma atuação efetiva no mundo, ela depende, invariavelmente, desse voltar-se para dentro, de um reconhecimento de algo que se origina na relação entre os limites de meu corpo e de um fora, mas que é alojado especificamente no corpo. No entanto, afirmar essa locação do impulso no corpo, em nada diminui essa conexão com o que está para além da minha pele, pois, como afirma Merleau-Ponty mais ao final

de sua carreira, em *Visível e Invisível* (2007, p. 157): “Nós nos colocamos [...] em nós e nas coisas, em nós e no outro, no ponto onde, por uma espécie de *quiasma*, tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo”.

Mais uma vez, a ideia de quiasma em Merleau-Ponty (2007) cria uma conexão entre o corpo e o mundo, como uma só carne, que encontra pontos de prenúncio no pensamento labaniano. É o corpo que aparece, aqui, enquanto lugar de encontro e ponto de junção e circulação das coisas do mundo. Nos cruzamentos quiásmicos, o sujeito comporta em si a alteridade e se relaciona com os outros de si e de um “fora”, enquanto corpo reflexivo capaz de sentir e de se sentir a um só tempo, de ser, de uma só vez, sujeito e objeto da percepção.

O corpo que entra em quiasma com o mundo, e que é, ele mesmo, o entrelaço que fundamenta a inseparabilidade ontológica entre sujeito e mundo, encontra ressonância no corpo em ebulição desejado por Laban, um corpo pulsional. Nesse caso, o impulso labaniano remete a essa vibração, a essa vitalidade, a essa energia pura

capaz de fazer dilatar ou contrair as estruturas físicas, capaz de fazer circular a matéria em dinâmicas sempre cambiantes e instáveis de si, movendo-se e, na medida de sua mobilização, movendo o mundo que o cerca. Aquilo que pulsa, então, é o que me mantém vivo, é o que move e que me move a partir do momento em que reconheço tal pulsação e que me coloco no mundo com ela e a partir dela – em um movimento que acontece, simultaneamente, para dentro e para fora, como na ideia de corpo reflexivo merleau-pontiana.

O sentido da vitalização do movimento, a partir dessa diversidade de conexões feitas entre o pensar, o sentir e o agir, tem a ver com a percepção de Laban sobre a perda de uma certa espontaneidade e de um empobrecimento do gesto e da experiência na sociedade pós Revolução Industrial, enfatizada pela defesa do Movimento de Artes e Ofícios<sup>2</sup> sobre o retorno a uma vida

mais artesanal e, por isso mesmo, menos repetitiva. Assim, Laban investe em uma cultura festiva de comunhão e de celebração da vida, em oposição ao embrutecimento da experiência do corpo com a imposição de gestualidades mecânicas. Por esse motivo, ele utiliza diversas vezes o termo *vontade* para falar de suas correspondências com a atitude interna, pois o movimento não poderia responder a uma obrigatoriedade imposta pelo produtivismo do trabalho industrial. Desse modo, esse corpo intenso e vibrante desejado por Laban é o corpo-sujeito que segue “[...] o impulso interno de uma misteriosa e autônoma vontade” (LABAN, 2011a, p. 18, livre tradução).

A vontade ou decisão de mover brota da profundidade do nosso ser. Nós não apenas alteramos a posição do nosso corpo e mudamos o ambiente pela nossa atividade, mas trazemos uma cor ou humor adicional aos nossos movimentos a partir da nossa psique. Nós falamos do sentimento ou pensamento que acompanha ou precede os movimentos. (LABAN, 2011a, p. 48, livre tradução)

---

<sup>2</sup> Movimento estético surgido na Inglaterra reuniu teóricos e artistas a partir da segunda metade do século XIX. Buscava alternativas contra a mecanização e a produção em massa, através da revalorização do trabalho manual e da retomada de uma vida artesanal prévia à Revolução Industrial. O Movimento de Artes e Ofícios (Arts and Crafts) influenciou fortemente o trabalho e o pensamento de

---

Laban e de artistas da art nouveau francesa e da Bauhaus.

Laban aponta, assim, para uma indissociabilidade que se mostra como potência, desvelando o que, na Teoria dos Esforços, eclode como forças puras: categorias pré-gestuais que, postas em trabalho, ou, mais propriamente, em movimento, formam, deformam e transformam um *eu* nunca estático, mas extático (no sentido do êxtase que possibilita a abertura para o que está fora do que conheço), no constante engajamento da construção de si, através de uma motricidade que mobiliza das camadas mais superficiais até aquelas mais profundas da própria existência, ultrapassando o movimento limitado apenas ao aparelho locomotor humano e suas funções mecânicas.

Para Laban, e para seus seguidores, o corpo como 'geografia de relações' elabora-se a partir de um impulso interior (inner impulse) que visa exteriorizar e, de seguida, simbolizar uma relação. Não se deve, porém, assumir que a relação interior-exterior se resumiria a um processo de exteriorização dos conteúdos ocultos do 'eu'. Na dança, o 'eu' circula. É, de fato, ao mesmo tempo objeto e ator dessa circulação relacional. Os quatro fatores enunciados por Laban são

de alguma forma as 'chaves' dessa circulação. (LOUPPE, 2012, p. 103)

Essas "chaves" de circulação que Louppe aponta operam por uma lógica de unidades atômicas: os fatores de movimento são como forças puras que tanto podem esmorecer em experiências empobrecidas e desvitalizadas da motricidade, como podem desabrochar em um vórtice relacional infinito em suas gradações e sutilezas. Portanto, o modo do surgimento e da visibilidade destas forças puras é sempre sujeito-dependente, ou seja, acontece apenas quando o indivíduo se alimenta de uma práxis que pode levar a inúmeras descobertas para a geração de poéticas singulares da corporeidade.

Dentro desse universo, a ação aparece no atravessamento e na interseção entre movimento interno e externo, em suas mais diversas correspondências, sendo esse movimento de co-responder, imprescindível a esse tecido conjuntivo que se forma na visibilidade e na invisibilidade do corpo.

Nessa geografia de relações, o Espaço abordado na Corêutica labaniana também se configura a partir de uma visão do sujeito que se move. A cinesfera, os níveis, os planos, as direções dependem sempre de alguém que os mova em seu corpo e que os suporte a partir das referências do próprio movimento em seu engajamento no mundo. O espaço corêutico de Laban pressupõe um sujeito movente que, enquanto ser ativo, dá orientação ao espaço.

Isto fica visível quando, no início de seu livro voltado ao estudo do Espaço, *Choreutics* (2011a), Laban aponta para a inseparabilidade entre espaço e movimento e, conseqüentemente, para a indissociabilidade entre espaço e corpo ao tratar da questão da localização:

[...] não devemos olhar para a localização simplesmente como uma sala vazia, separada do movimento, ou para o movimento apenas como um acontecimento ocasional, mas para o movimento como um fluxo contínuo dentro da localização em si mesma, isto sendo o aspecto fundamental do espaço. O espaço é uma característica escondida do movimento e o movimento é um

aspecto visível do espaço. (LABAN, 2011a, p. 4, livre tradução)

Colocando sempre o ser humano como centro do movimento, Laban desenvolve em sua teoria sobre o Espaço algumas ideias fundamentais como a de *cinesfera* (anteriormente mencionada), que é a esfera pessoal de movimento dada pela extensão do corpo de quem se move, e que, como os movimentos de introspecção e extroversão do homem, pode contrair ou expandir, delimitando espaços maiores ou menores que variam de acordo com fatores externos e internos. Aqui, há uma noção de concretude do espaço e de uma relação de interdependência dos estados de corpo-mente e das situações exteriores.

Laban demarca ainda outras estruturas para o movimento que tomam o corpo como referência e não os objetos ou o espaço externo ao corpo. As vinte e sete direções espaciais descritas em sua Corêutica, por exemplo, também têm por base a experiência encarnada do movimento: a relação que estabeleço com frente e trás, desse modo, é a

relação que estabeleço com a minha frente e com o que está atrás de mim, independentemente de minha referência externa de frente. Esse espaço sujeito-dependente é um espaço pulsante, relacional, tornando a experiência concreta do movimento, assim como veremos em Merleau-Ponty, em chave e fundamento da percepção e da própria compreensão das categorias de Espaço.

Há ainda, na notação desenvolvida por Laban enquanto modo preciso de grafar os movimentos humanos através de símbolos, um aspecto notável quanto à sua concepção sobre a experiência do movimento: tanto a leitura quanto a escrita de partituras em Labanotação convocam e tornam imprescindível a experiência, a realização do movimento. Assim, quando leio uma partitura em labanotação é a mim mesma que vejo no movimento e não a um corpo estrangeiro. Conseqüentemente, os sentidos da labanotação escapam ou transbordam as formulações discursivas sobre o corpo em movimento, pois, ao convocar o leitor a dançar, evoca também a criação

de sentidos pela experiência encarnada do movimento em primeira pessoa.

## **2. A consciência encarnada: o corpo da experiência perceptiva**

É perceptível que, mesmo com as influências de cunho cientificista e estruturalista a partir das quais Laban organiza seu sistema de análise do movimento, há uma preocupação direta com a questão da experiência concreta do movimento no/do corpo a partir da qual se criam sentidos para a própria existência humana. Além disso, Laban se coloca como um dos centros de oposição em relação ao dualismo corpo-mente cartesiano e busca, em suas teorias e práticas, retomar uma integração que, por sua vez, cria paralelos e afinidades também com as concepções orientais sobre o corpo (SUQUET, 2011, p. 526).

Na emblemática filosofia de René Descartes (1596-1650), nota-se toda uma inquietação sobre a percepção e a geração do conhecimento que terminou por conceder ao espírito ou ao

pensamento o poder de julgar o mundo, influenciando de forma definitiva a filosofia e a ciência modernas e, por consequência, também a educação. Em seu pensamento, Descartes privilegia uma alma que, através de sua junção com o corpo, pode sentir o mundo e após isto apreendê-lo por mecanismos do pensamento como caminho único para se alcançar um conhecimento verdadeiro sobre as coisas. Desta perspectiva, amplia-se a noção da separação entre sujeito e objeto (esta fundamental ao modo como a ciência moderna se desenvolve em suas análises e categorizações) e entre corpo e alma.

Na via oposta à da filosofia da percepção cartesiana e com o intuito de retomar o diálogo perdido entre filosofia e ciência, Merleau-Ponty desfaz, como Cardim (2009) aponta, a necessidade de escolhermos entre a existência tomada como coisa (objeto) ou como consciência (sujeito). A partir desse objetivo inicial, o filósofo abre um espaço reflexivo sobre um contato ingênuo do corpo com o mundo e funda sua fenomenologia, basicamente,

reunindo as categorias mais dicotômicas da tradição filosófica e científica.

Nesse sentido, o “Penso, logo existo” cartesiano sofre, inevitavelmente, uma inversão em seus verbos que não nega o pensamento, mas que coloca a existência e a experiência que daí advém como fundamento da percepção. Como aponta Merleau-Ponty (1999, p. 512):

[...] não é porque eu penso ser que estou certo de existir, mas, ao contrário, a certeza que tenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva. Meu amor, minha raiva, minha vontade não são certos enquanto simples pensamentos de amar, de odiar ou de querer, mas, ao contrário, toda a certeza desses pensamentos provém da certeza dos atos de amor, de raiva ou de vontade, dos quais estou seguro porque eu os faço.

A ação, neste caso, torna-se chave no conhecimento de si, do outro e do mundo e o corpo, engajado na ação, não mais pode ser tomado como coisa e nem animado por consciência ou alma externa: em Merleau-Ponty, assim como em Laban, o corpo vivo, vivido e vivendo é protagonista de si, e

funciona como uma teia viva de significações.

Surge disto a ideia de *consciência encarnada*, isto é, “uma consciência radicalmente vinculada a um corpo e inscrita no mundo” (SOMBRA, 2006, p. 55), que não permite mais o retorno da visão do sujeito como passividade diante de um mundo objetivo em si mesmo e nem a visão de um sujeito enquanto pura atividade formativa de um mundo como ideia (dualidade realismo X intelectualismo).

Assim, através de uma operação de redução fenomenológica<sup>3</sup>, devolve-se à experiência pré-objetiva ou pré-reflexiva do homem o lugar central na filosofia da percepção. Por essa via, Merleau-Ponty também devolve ao corpo em sua existência, seguindo a fenomenologia inaugurada por Edmund Husserl

(1859-1938), o status antes destinado aos movimentos do espírito cartesiano.

Na filosofia de Merleau-Ponty é o corpo, fundamentado em seus diversos aspectos espaciais, temporais, móveis, simbólicos, intencionais, quem é tomado enquanto fenômeno, o corpo capaz de dar vida ao mundo, sendo, de uma só vez, sujeito e objeto da percepção. Ao contrário da filosofia cartesiana, que separa pensamento e corpo e considera o corpo como via ou instrumento do espírito, a filosofia merleau-pontiana atribui “um estatuto à existência que é essencialmente corporal” (CARDIM, 2009, p. 87).

Assim, ao analisar o fenômeno da percepção centralizado no sujeito/corpo que percebe, o corpo enquanto mero veículo ou instrumento de uma mente ou alma capaz de alcançar o conhecimento cai por terra, dando lugar a um corpo vivido, a um corpo da experiência: o mundo não é o que eu penso, mas o que eu vivo.

Tal vivência pressupõe que há um mundo que existe em nossa vida antes mesmo de ser objeto do pensamento, uma vivência ligada

<sup>3</sup> A redução fenomenológica permite uma aproximação de um contato mais ingênuo com o mundo, como queria Merleau-Ponty, suspendendo momentaneamente as crenças e conhecimentos do sujeito sobre si mesmo e o mundo ao seu redor. Esta operação abriria espaço para o que o filósofo chama de consciência pré-reflexiva, ou seja, o momento em que o corpo ganha o mundo sem referenciá-lo nos conceitos já apreendidos pela cultura. Com isto, o filósofo objetiva uma “revisão da noção clássica de percepção e de consciência, comprometidas com o intelectualismo” (SOMBRA, 2006, p. 114).

fundamentalmente à sinestesia, à motricidade, à experiência encarnada da consciência de nossa relação constante conosco, com as coisas, com o outro, com o mundo.

É impossível, pela apreensão fenomenológica da experiência perceptiva, separar sujeito e mundo, espaço interno e externo como categorias que funcionam isoladamente: “A consciência do mundo não está fundada na consciência de si, mas elas são rigorosamente contemporâneas: para mim existe um mundo porque eu não me ignoro; sou não dissimulado a mim mesmo porque tenho um mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 400).

No entanto, o filósofo não desmerece nem a visão de um fora corpóreo ou do corpo apreendido por um ponto de vista estrangeiro, e nem a visão de dentro, do interior do sujeito. Os dois pontos de vista convergem para a inseparabilidade entre o objeto percebido e o sujeito da percepção. Deriva disto que, ao mesmo tempo em que percebo o mundo, percebo a mim mesmo e me percebo no mundo, levando à

conclusão de que não só tenho corpo, mas sou corpo.

A experiência da subjetividade corpórea da qual a fenomenologia de Merleau-Ponty se apropria se ancora em alguns aspectos importantes que formam uma tríplice estrutura composta por espacialidade, mobilidade e temporalidade.

A espacialidade é tradicionalmente compreendida enquanto lugar das coisas, o ar dentro de uma casa, um volume, um ambiente que suporta as coisas do mundo. Mas já aprendemos em Laban que corpo e espaço são faces de uma mesma realidade, que não se separam, mas fazem parte de um mesmo fluxo infinito de movimento. Merleau-Ponty, por sua vez, também vem nos chamar atenção justamente para o enraizamento do espaço na existência, na experiência. Nada se dá de forma isolada no mundo – “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, 1999. p 205).

A fenomenologia de Merleau-Ponty destaca, assim, que quando olhamos ao nosso redor não

percebemos nada separadamente: os objetos e meu próprio corpo compõem e são também o próprio espaço. Nosso próprio corpo se conecta tão fortemente com o entorno, que se integra e se confunde com o espaço que chamamos “externo”. Interno e externo são extremamente permeáveis.

Porém, para apreender o mundo, necessitamos explorá-lo corporalmente, nas possibilidades que temos de nos locomover, de alcançar objetos e pessoas, de tocar a nós mesmos e de, pelo movimento, sentir o espaço do corpo em suas diversas relações consigo mesmo e com o mundo. Disso resulta que meu corpo não pode se configurar como um mosaico, como uma colagem ou sobreposição objetiva de suas partes, mas sim como organismo, *esquema corporal* (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 143) a partir do qual me reconheço como organização afetiva, móvel e sensível. A partir dessa integração, a mobilidade corpórea fundamenta a percepção na medida em que é a experiência vivida da mobilidade que orienta nosso ser, pois,

“Originariamente a consciência é não um ‘eu penso que’, mas um ‘eu posso’” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 192).

Por último, a temporalidade do corpo próprio se instaura desde que nascemos e nos engajamos no tempo, tornando-nos presentes em e a partir de nosso próprio ponto de vista. A estrutura temporal do corpo e da experiência põe o sujeito, em sua mobilidade e espacialidade como ponto de vista inescapável da perspectiva que formamos sobre as durações, o passado e o futuro. “O corpo reconhece um passado no interior do presente e orienta sua situação para o futuro” (CARDIM, 2009, p. 115), ou seja, é o meu presente vivido em meu corpo, o ponto de vista de uma só vez aberto e limitado pelo fato de eu ser e estar em meu corpo, que me situa no tempo.

Assim, compreendendo o corpo próprio da experiência como uma verdadeira rede ou sistema cujos aspectos são indissociáveis uns dos outros e pressupondo, nessa rede ou sistema, um engajamento do sujeito intencional e realizado na mobilidade corpórea capaz de

perceber o mundo, Merleau-Ponty aponta para a compreensão de uma unicidade do corpo comparável àquela das obras de arte:

Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. 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, 1999, p. 209 e 210)

### **3. A percepção e o movimento em primeira pessoa**

Tanto Laban quanto Merleau-Ponty se afastam de uma visão meramente interna ou externa do corpo, do movimento, da percepção. A partir de teorias que se opõem às dicotomias e separações entre mente e corpo e entre sujeito e objeto, os dois pensadores criam pontos de tensão e oposição em relação às concepções fundantes do positivismo científico. Ou seja, nem só temos, de um lado, o sujeito criando para si mesmo uma percepção própria a partir de suas sensações e estados

mentais, nem só temos, de outro lado, o mundo e seus objetos como informações dadas, à priori, de “fora para dentro”.

Há, portanto, nos dois autores, a quebra dessa dicotomia que não privilegia o trânsito entre estas duas esferas: o trânsito que configura um único mundo, uma única *carne* (MERLEAU-PONTY, 2007) que por sua vez reúne as diversas facetas e espessuras de uma mesma realidade. Desse modo, são colocadas em xeque as noções dicotômicas que desprivilegiam as sensações, a intuição, e todo conhecimento que não parta de métodos muito precisos e claros que terminam por separar os aspectos orgânicos dos aspectos psíquicos do ser humano em sua experiência concreta de vida.

A redução fenomenológica utilizada por Merleau-Ponty sinaliza esse desejo por desenvolver uma filosofia que não parta da experiência racionalizante e racionalizada do indivíduo, chegando a um sujeito pré-reflexivo e legitimando, por isso, um conhecimento que surge da experiência de si no e com o mundo. Esse sujeito pré-reflexivo, de certo

modo, cria paralelos com o sujeito labaniano que improvisa e cria seus movimentos em um estado transitório entre memória e esquecimento, no qual a matéria corpórea e a consciência formam, como destaca Suquet (2011, p. 527), “um só e o mesmo tecido”.

Há, nos dois casos, uma aproximação a um sujeito receptivo, aberto para a experiência e, por isso mesmo, aberto para a desestruturação e o rearranjo dos conhecimentos adquiridos, dos conceitos aprendidos, dos automatismos. Na fenomenologia merleau-pontiana perceber implica mover o corpo e o espaço com uma certa ingenuidade; na teoria de movimento labaniana mover implica perceber o corpo e o espaço também com uma certa ingenuidade. Nesse sentido, o pensamento que Laban engloba em toda ação não seria um pensamento analítico ou racionalizante, mas um movimento do psiquismo que simplesmente não pode ser excluído de nosso modo de estar e ser no mundo.

A Teoria dos Esforços (Eukinéctica/Expressividade), do Espaço Corêutico e da Labanotação

se apresentam, de modo cada vez mais claro para mim, enquanto conjunto de conceituações que apenas se completa ou se concretiza na experiência pessoal e intransferível do movimento. Por essa via, Laban incrementa uma outra forma de pensar o corpo e a própria dança, que passa a poder se referenciar, com maior consistência, na própria perspectiva do ser dançante ou movente e não mais como uma visão de fora, externa a esse ponto quiásmico no qual todas as perspectivas se encontram: no corpo.

De maneira aproximada, o corpo próprio que Merleau-Ponty nos apresenta na fase inicial de seu trabalho é o oposto do corpo visto como coisa ou objeto, mas o corpo da experiência, o corpo vivido, a partir do qual é possível desenvolver uma fenomenologia do ponto de vista do sujeito da percepção.

Fica claro, tanto para Laban quanto para Merleau-Ponty, o desejo por devolver à corporeidade e à motricidade sua importância na criação do mundo e do espaço, pois “[...] se o movimento é gerador do espaço, está excluído que a

motricidade do corpo seja apenas um ‘instrumento’ para a consciência constituinte” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 517).

A consciência encarnada merleau-pontiana e a alma corpórea labaniana se desdobram, então, por caminhos distintos, e desembocam na afirmação da existência e da experiência concreta do corpo vivido enquanto chave fundamental para uma relação imbricada com o mundo, até o ponto em que o homem e o mundo, o espaço e o movimento constituem uma única e mesma *carne*.

Por fim, destacamos que tanto Merleau-Ponty quanto Laban compartilham da ideia do homem em situação, do ser-no-mundo que estabelece conexões constantes consigo mesmo e com o ambiente, os objetos, as pessoas, permitindo um fluxo interno-externo infinito e fundamental para a aproximação de um Ser Bruto (MERLEAU-PONTY, 2007), para um estado selvagem, primitivo do homem e da criança que vive e ama intensamente sua mobilidade (LABAN, 2011, p. 5 e 6).

Recebido em 29 de Setembro de 2015 Aceito em 23 de Dezembro de 2015
--

---

## Referências

BRADLEY, Karen K. *Rudolf Laban*. New York: Routledge, 2009.

CARDIM, Leandro Neves. *Corpo*. Coleção Filosofia Frente & Verso. São Paulo: Globo, 2009.

FERNANDES, Ciane. *Quando o todo é mais que a soma das partes: somática como campo epistemológico contemporâneo*. Revista Brasileira de Estudos da Presença, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p. 9-38, jan./abr. 2015. Disponível em <<http://www.seer.ufrgs.br/presenca>>

LABAN, Rudolf. *Choreutics*. Annotated and edited by Lisa Ullman. Hampshire, UK: Dance Books, 2011a.

LABAN, Rudolf. *The Mastery of Movement*. Fourth Edition. Revised by Lisa Ullman. Hampshire, UK: Dance Books, 2011b.

LABAN, Rudolf. *The Laban Sourcebook*. Edited by Dick McCaw. London and New York: Routledge, 2011c.

LAUNAY, Isabelle. *Laban, ou a experiência da dança*. Trad. Gustavo Ciríaco. In: PEREIRA, Roberto & SOTER, Silvia (orgs). *Lições de Dança I*. Rio de Janeiro: Univercidade Editora, 1999.

LOUPPE, Laurence. *Poética da dança contemporânea*. Lisboa: Orfeu Negro, 2012.

LOUPPE, Laurence; VIRILIO, Paul; Et al. *Traces of Dance*. Paris: Editions Dis Voir, 1994.

MACHADO, Marcus Vinicius. *Laban e o corpo intenso*. Curitiba: Editora CRV, 2014. No prelo.

MALETIC, Vera. *Body, space, expression*. Berlin: Moutande Gruyter, 1987.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MILLER, Jussara. *Qual é o corpo que dança?* Dança e educação somática para adultos e crianças. São Paulo: Summus, 2012.

RENGEL, Lenira Peral. *Dicionário Laban*. São Paulo: Annablume, 2003.

SOMBRA, José de Carvalho. *A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SUQUET, Annie. O corpo dançante: um laboratório da percepção. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Org.). *História do corpo: as mutações do olhar: o século XX*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 4. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. p. 509-540.