UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS DE
RIBEIRÃO PRETO

MARCELO GEORGÉTTI VIEIRA

Investigações sobre afetividade em Merleau-Ponty: contribuições
para uma ética, política e psicologia fenomenológico-existencial

(FAPESP)

Ribeirão Preto
2014

MARCELO GEORGÉTTI VIEIRA

**Investigações sobre afetividade em Merleau-Ponty:
contribuições para uma ética, política e psicologia
fenomenológico-existencial**

(FAPESP)

Tese apresentada ao Programa de Pós
Graduação de Psicologia da FFCLRP-
USP como parte dos requisitos para
obtenção do grau de Doutor em
Ciências

Área de concentração: Psicologia

Orientador: Prof. Dr. Reinaldo Furlan

Ribeirão Preto

2014

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Vieira, Marcelo Georgétti

Investigações sobre afetividade em Merleau-Ponty: contribuições para uma ética, política e psicologia fenomenológico-existencial. Ribeirão Preto, 2014.

84 p. : il. ; 30 cm

Tese de Doutorado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Área de concentração: Psicologia.

Orientador: Furlan, Reinaldo.

1. Merleau-Ponty. 2. Fenomenologia-Existencial. 3. Existencialismo. 4. Psicologia Social. 5. Ética.

Nome: Vieira, Marcelo Georgétti

Título: Investigações sobre afetividade em Merleau-Ponty: contribuições para uma ética, política e psicologia fenomenológico-existencial

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Ciências, área: Psicologia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____
Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____ Assinatura: _____

Agradecimentos

Agradeço à FAPESP pelo suporte oferecido para viabilizar a realização desta tese.

Agradeço ao prof. dr. Reinaldo Furlan, pela década de colaboração em pesquisa como meu orientador, desde minha IC, passando pelo meu mestrado e agora doutorado. Considero hoje que minha experiência como pesquisador teve uma relevância maior para minha formação do que minha própria graduação, e nesse sentido considero fundamental sua contribuição nesse processo.

Dedico um agradecimento em especial ao querido amigo Fernando Yonezawa, que me sensibilizou para uma outra compreensão do que é afetividade, tanto através de diálogos nietzscheanos quanto através de um amizade muito cara para mim. Sua receptividade e acolhimentos tão ternos acabaram se tornando para mim uma referência do que é uma amizade que vale a pena.

Outra pessoa que merece meu destaque, apesar de infelizmente não termos tido tanta oportunidade de firmar amizade, mas que certamente merece meus agradecimentos é Marcelo Rangel, que consegue unir de um modo muito sensível as preocupações de um professor e pesquisador com as de alguém que se volta sinceramente para os problemas éticos do mundo no qual vivemos.

Meus sinceros agradecimento, e também aos demais que eventualmente esqueci de mencionar mas que também tiveram sua parcela de contribuição neste meu percurso de produção da tese.

RESUMO

VIEIRA, M. G. (2014) *Investigações sobre afetividade em Merleau-Ponty: contribuições para uma ética, política e psicologia fenomenológico-existencial*. Tese de Doutorado. Departamento de Psicologia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

O objetivo deste trabalho é realizar uma averiguação, demonstração e explicitação, apoiada nos textos de nosso autor principal (Merleau-Ponty) e de seus comentadores, da seguinte hipótese: se assumirmos as considerações merleau-pontyanas sobre afetividade ao longo de sua produção nos anos 40 como *cenário* ou *pano de fundo* para nossas discussões, a noção de papel (*rôle*) - presente sobretudo nos textos políticos do autor na segunda metade dessa década - não somente torna-se uma *figura* dentro do pensamento do filósofo durante esse período, como também ganha um destaque central para se pensar na proposta de uma ética existencialista a partir da filosofia de Merleau-Ponty. Apesar de ser possível identificar em alguns poucos comentadores referências à noção de papel como indicação para a formulação de um pensamento ético merleau-pontyano, a originalidade de nossa proposta consiste na vinculação daquela noção com o referencial da afetividade. Como resultado, culminamos com uma concepção de subjetividade de matiz afetivo desvinculada dos prejuízos racionalistas da modernidade, que tampouco recai em um solipsismo reduzido a um conjunto de estados emocionais. Temos, ao contrário o desenvolvimento conceitual de uma intencionalidade afetiva cujo desenrolar prático mediado por papéis sociais implica em uma abertura ao mundo e a outrem que se dá tanto por uma ordem ontológica quanto por um tipo de discernimento operacional próprio a uma subjetividade fundamentalmente corporal que só encontra sua realização através da experiência concreta da coexistência.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, Fenomenologia Existencial, Psicologia Social, Existencialismo, Ética.

ABSTRACT

VIEIRA, M. G. (2014) *Investigations on affectivity in Merleau-Ponty: contributions to an ethics, politics and a phenomenological-existentialist psychology* Tese de Doutorado. Departamento de Psicologia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

The aim of this research is to verify, demonstrate and specify, based on our main author's texts (Merleau-Ponty), as well as on his commenters', the following hypothesis: if one considers Merleau-Ponty's assumptions on affectivity throughout his writings in the 40s as a *scenery* or a *background* to our discussions, the notion of role (*rôle*) - present mainly in his political texts during the second half of that decade - becomes not only a *figure* inside the philosopher's ideas but also achieves a central position in the proposal to consider an existentialist ethics inspired by Merleau-Ponty's philosophy. Although it is possible to identify in a few commenters references to the notion of role as a direction to formulate a merleau-pontyene's ethical thinking, the originality of our propposal consists on attaching to that notion the affectivity's referencial. As a result, we reach the conception of an affective subjectivity, free from modernity's rational prejudices, which, on the other hand, does not guide us to a solipsism reduced to a setting of emotional states. On the contrary, we face the conceptual formulation of an affective intentionallity whose practical development mediated by social roles implies in an overture to the world and to otherness, which occurs as much in an ontological way as in some sort of operational reasoning concerning a basically embodied subjectivity that only express itself through concrete experience of coexistence.

Key-words: Merleau-Ponty, Existential Phenomenology, Social Psychology, Existentialism, Ethics

Sumário

1. - <u>Introdução</u>	2
1.1 - <u>O anti-racionalismo existencialista merleau-pontyano</u>	2
1.2 - <u>A herança da Segunda Guerra Mundial</u>	7
2 - <u>Objetivos</u>	13
3 - <u>Caracterização prévia do tema geral</u>	14
4 - <u>Entre a vida oficial e o anonimato corporal</u>	25
4.1 - <u>A originalidade da ordem vital e a percepção</u>	25
4.2 - <u>Transcendência, trabalho e sublimação</u>	29
5 - <u>Acaso e necessidade</u>	35
5.1 - <u>Contingência e existência</u>	35
5.2 - <u>Sexualidade e as duas historicidades do corpo</u>	40
5.3 - <u>Da impureza da liberdade (ou: de como é preciso sujar-se para ser livre)</u>	46
6 - <u>Motivação e existência</u>	50
6.1 - <u>A adesão pré-pessoal e pré-reflexiva ao mundo</u>	50
6.2 - <u>A dimensão humana e as motivações psicológicas da existência</u>	55
6.3 - <u>A hipocrisia metafísica</u>	58
7 - <u>O teatro trágico da existência humana</u>	61
7.1 - <u>Cartesianismo, o problema da alteridade e Merleau-Ponty</u>	61
7.2 - <u>Da sublimação à ambiguidade: uma reformulação da concepção de virtualidade</u>	68
8 - <u>Pela proposta de uma ética existencialista merleau-pontyana</u>	78
8.1 - <u>Ambiguidade, hábito e contingência</u>	78
8.2 - <u>Por uma ética da visibilidade</u>	92
8.3 - <u>Da possibilidade de uma universalidade ética. Ou: dever ou não dever, eis a questão.</u>	101
8.4 - <u>Política dos afetos:</u>	112
<u>Conclusão</u>	127
<u>Referências</u>	135

1. - Introdução

1.1 - O anti-racionalismo existencialista merleau-pontyano

Uma das constantes presente desde o princípio no pensamento de Maurice Merleau-Ponty (1908-1951) é a primazia conferida pelo filósofo à experiência concreta, vivida em primeira pessoa, enquanto dimensão primordial onde se origina a ordem do ser.

Essa experiência vivida é "original" e "originária" pelo fato de sempre envolver um *inédito*, um real que não pode ser reduzido a mero produto da consciência representacional, mas sim que antes de mais nada é a matéria-prima bruta donde advém o ser. Trata-se de um horizonte irrefletido subentendido na reflexão que é apreendido inicialmente pela ordem dos sentidos; pois, se

a realidade de minha percepção só estivesse fundada na coerência intrínseca das "representações", ela deveria ser sempre hesitante e, abandonado às minhas conjecturas prováveis, eu deveria a cada momento desfazer sínteses ilusórias e reintegrar ao real fenômenos aberrantes que primeiramente eu teria excluído dele. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 6)

Com essas considerações Merleau-Ponty se contrapõe a uma longa tradição racionalista¹ da modernidade que teve como maior expoente Immanuel Kant (1724-1894) com sua concepção de uma "Consciência Constituinte". Grosso modo essa última noção indica a ordem do sentido como um juízo estritamente tributário de uma atividade da consciência, instaurando assim uma dicotomia entre o mundo de um lado, que permanece ele mesmo inacessível enquanto um *númeno* ou *em si*, e os conteúdos de consciência de outro, que se remetem aos *fenômenos* e à ordem do *para si*.

¹ Ou "intelectualista", por assumir o *intelecto* como único eixo das apreensões do mundo através da ordem do sentido

Uma das metas do destaque merleau-pontyano à imanência do sentido ao campo da experiência sensível visa justamente superar essa dicotomia kantiana. Essas críticas também se estendem de modo geral a qualquer filosofia que eleja a racionalidade como eixo central para conceber o homem e a origem do ser. Portanto, outro "antagonista" ao pensamento Merleau-pontyano é a tradição inaugurada por René Descartes (1596-1650), cuja assunção do *cogito* como referência epistemológica privilegiada reduz todo conhecimento possível do mundo ao pensamento que podemos ter dele (*res cogitans*).

O problema² aqui tematizado reporta-se portanto a certa *purificação* do "sujeito epistemológico"³, dissociando-o do "sujeito empírico" quando se trata da busca por estabelecer verdades objetivas, que são o fundamento das ciências modernas. É possível rastrear essa prevalência da ordem do pensamento sobre a experiência sensível desde a filosofia cartesiana. Se por um lado um de seus méritos foi a proposta de apoiar em certa noção de subjetividade o fundamento de todo conhecimento verdadeiro, por outro o sujeito dali decorrente era, por um ponto de vista metafísico e epistemológico, dissociado da experiência.

Descartes afirma simultaneamente a distância do pensamento às coisas e que as coisas dependem do meu pensamento. É próprio de uma filosofia do entendimento só querer tomar por tema o que ela obtém em consequência de um

² Dadas as dificuldades intrínsecas à promoção de um diálogo entre dois ou mais autores em um trabalho teórico (como os critérios para a especificação do período escolhido para cada autor, o confronto do que foi dito originalmente, que tipo de interpretação é tida como consensual entre comentadores do respectivo filósofo e o modo como o outro pensador se apropriou do primeiro - assim como a qual tipo de texto ele teve acesso, etc.), assim como o "desvio de percurso" que um esforço dessa natureza representaria com relação aos nossos propósitos, optamos por nos ater principalmente "ao Descartes" e "ao Kant" "Merleau-pontyanos", isto é, na medida em que são considerados dentro do pensamento de Merleau-Ponty. Consideramos essa opção mais interessante também devido ao fato de estarmos levantando questões que são tributárias da apropriação que Merleau-Ponty fez de cada filósofo (que chegou até ele também através de certas tradições de interpretação), de modo que devemos reconhecer, por uma questão de honestidade, que caberia à tarefa de um trabalho à parte averiguar a pertinência das mesmas questões para cada filósofo - o que seria impertinente para aquilo a que nos propomos investigar, além de impraticável dentro de nossos limites.

³ Termo que aqui se aplica tanto ao *cogito* do cartesianismo quanto ao sujeito transcendental do kantismo, indicando a subjetividade que é a fonte de todo conhecimento possível, de ordem fundamentalmente intelectual ou racional.

processo de *purificação*. Tudo o que precede a isso é rejeitado para a sombra. (MERLEAU-PONTY, 1995/2000: 206, destaque em itálico nosso)

Não queremos sugerir com essas afirmações que os representantes dessa tradição que estamos identificando como racionalista desconsideravam por completo a dimensão sensível. Trata-se antes de tudo do acento conferido à mesma. É próprio ao racionalismo assumir como realidade mais verdadeira aquela inteligível, de modo que os dados sensíveis tornam-se relevantes na medida em que são submetidos aos parâmetros do entendimento ou intelecto. E mesmo os critérios que atestam a legitimidade dessa racionalidade em última instância não se reportam à experiência, mas sim a uma fundamentação teológica.

Por um lado, há o entendimento revelador de essências, do outro, há a experiência que nos ensina aquilo que o entendimento não nos pode ensinar. Mas nos dois casos a Razão permanece senhora de nossas afirmações. O cartesianismo seria um racionalismo não absoluto mas limitado, que concederia uma outra espécie de verdade, de que ele próprio seria o juiz. [...] A contradição é constitutiva do homem. O domínio do homem é sempre equívoco, seu corpo é ou mecanizado, ou finalizado do ponto de vista da alma. Não pensando segundo o homem, mas pensando segundo Deus, que se podem solidamente pensar os elementos de que o homem é feito. (MERLEAU-PONTY, 1995/2000: 210)

Merleau-Ponty se afasta do racionalismo presente na tradição kantiana e cartesiana na medida em que rejeita a pureza metafísica, a transparência, a posse plena do sentido de um espetáculo (a *intuitus mentis* de Descartes, o *juízo* kantiano) ou da apreensão de um algo/ideia, ao afirmar que o mundo (e a experiência que temos dele) em primeira e última instância é um fenômeno *ambíguo* e *opaco*, assim como ao afirmar a existência de uma *intencionalidade motora*, isto é, uma apreensão do mundana que se dá em um nível corporal, distinto de uma operação tética (trata-se de um desenvolvimento da noção husserliana de uma intencionalidade operante presente em um nível anterior ao da intencionalidade tética - BONAN, 2001: 121).

O sentido dessas afirmações será melhor explicitado ao longo do presente trabalho. Por ora basta pontuar como aquisição do pensamento Merleau-pontyano um alargamento do campo da experiência para além dos limites da apreensão intelectual que temos de mundo. De maneira que o próprio campo do pensamento tético passa a ser secundário em relação à experiência sensível primordial que Merleau-Ponty busca expor e discutir ao longo de todo o conjunto de suas obras.

Daí a centralidade das noções de corporeidade e de percepção na filosofia Merleau-pontyana. Apesar das mudanças conceituais que as mesmas vão sofrendo ao longo de sua produção intelectual, são emblemáticas do mesmo interesse do filósofo de restabelecer a dignidade ontológica do sensível enquanto protagonista no processo de surgimento do ser. E Merleau-Ponty defende que este rumo de investigações filosóficas é coerente com um desenvolvimento espontâneo próprio à fenomenologia, posto que

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua "facticidade". (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 1)

Nesse sentido podemos falar de um caráter *existencialista* nessa sua proposta de desenvolvimento da fenomenologia, presente sobretudo em suas primeiras obras. Esclarecendo o termo: segundo a própria definição do filósofo, o "existencialismo" consiste basicamente em

contradição, luta, contingência, razão na desrazão sem garantia; tudo isso, que é existencialismo, é o nosso tempo ele mesmo. Não desespero: ao contrário, não existe um *fatum* nem bom nem mau, a humanidade é possível, mas não certa. Única filosofia possível depois da ruína do racionalismo do século XVIII⁴. (MERLEAU-PONTY, 1945-49, *apud* SAINT AUBERT, 2004: 50, tradução nossa)

⁴ "contradiction, lutte, contingence, raison dans la déraison sans garantie; tout cela, qui est existencialisme, est notre temps lui-même; Non désespoir: au contraire, il n'y a pas de *fatum* ni bon ni mauvais, l'humanité est possible mais non certaine. Seule philosophie possible après ruine du rationalisme du XVIII^e siècle." (SAINT-AUBERT, *loc. cit.*, versão original)

Por buscar dar voz e legitimidade à irracionalidade, ao irrefletido, à ordem do acaso na experiência como fonte de sentidos em sua filosofia é que podemos considerar Merleau-Ponty como um representante do existencialismo. E os demais elementos (as noções de *conflito* e de *luta*, em suma, a consideração da *violência* como dado fundamental para conceber a condição humana) ganham maior destaque em seu pensamento a partir de seus textos políticos, que se concentram em sua maioria no período pós-guerra, de 1945 a 1949, como aponta Émmanuel de Saint Aubert (2004: 50).

Segundo o comentador, haveria dois tipos de *violência* que são abordadas pelo filósofo: uma de caráter "epistemológico", que situa a produção de verdades no confronto e esforço de coexistência de diferentes perspectivas encarnadas em um mundo de acasos e desrazões; e outra de caráter "ético", que por sua vez se refere à empreitada humana da manutenção da vida comunitária, a despeito de uma inevitável "invasividade" (*empiètement*⁵) dos diferentes estilos de vida uns sobre os outros devido a constituição mais fundamental da experiência ambígua da corporeidade (*Idem*).

Uma das implicações mais imediatas dessas novidades com relação às críticas Merleau-pontyanas dirigidas ao já mencionado racionalismo de que falávamos é que apoiar as noções de verdade e de objetividade em um sistema cognitivo idêntico (através da assunção de um molde universal e logocêntrico para a consciência) passa a

⁵ Trata-se aqui de uma tradução imprecisa, cuja pertinência talvez necessite de maiores esclarecimentos. Segundo o dicionário Larousse (2009: 280), a palavra *empiètement* também subentende uma apropriação da propriedade ou direitos de outrem, razão pela qual muitos tradutores brasileiros de Merleau-Ponty optam pelo termo "usurpação". Essa escolha é vantajosa inclusive para destacar a mistura ontológica de corpos presentes no pensamento do filósofo francês, derivadas das noções husserianas de transgressão intencional e de acoplamento. Optamos, no entanto, por utilizar nessa passagem o termo "invasividade" devido à sua conotação na cultura brasileira de uma transgressão do espaço pessoal de um sujeito, situando sua definição portanto em um plano *moral* - que é a ênfase dada no trecho em questão e neste trabalho de modo geral. Evidentemente não pretendemos com isso desconsiderar o alcance ontológico que o termo *empiètement* assume. Somente prezamos pela fluência mais imediata do texto, para transmitir melhor o sentido que pretendemos destacar.

significar uma *negação* da singularidade das inter-relações da pluralidade de sujeitos existentes quando considerados em sua mundaneidade (BONAN, 2001: 146). Grosso modo: todo pensamento universalista, em seu extremo, "mata" a alteridade naquilo que lhe é mais próprio, ou seja, enquanto *diferença*.

1.2 - A herança da Segunda Guerra Mundial

Até a publicação de seus escritos políticos, a tônica predominante na filosofia Merleau-pontyana era também bastante coerente com aquela proposta por Husserl para a fenomenologia, de buscar por uma fundamentação das ciências humanas através da descrição do *Lebenswelt*. Ao mesmo tempo em que Merleau-Ponty assumia a ciência como uma experiência segunda de mundo, também não virava as costas para ela, valendo-se sempre de contribuições de seus mais variados campos (como biologia, psicologia, linguística, etc) para destacar a comunicação dos saberes do campo científico com aqueles da experiência vivida como uma via de mão dupla.

Pois assim como a ciência pressupõe uma experiência perceptual ingênua primordial, nossa compreensão da experiência vivida também pode se beneficiar pelas contribuições de análises dos dados advindos da ciência, a despeito dos mesmos se apresentarem enviesados por compromissos metafísicos não-tematizados com sistemas criticados pelo filósofo, como o cartesianismo e o kantismo.

Paralelamente a essas preocupações mais epistemológicas⁶, Merleau-Ponty - assim como muitos pensadores de sua época, não somente da corrente francesa do

⁶ Consideramos como uma investigação de norte "epistemológico" toda aquela que preza por buscar averiguar a legitimidade das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é produzido. Nesse sentido, o "Discurso do Método" (1865) de Descartes pode ser considerado uma obra fundamentalmente epistemológica. Pois apesar de apresentar considerações sobre ética (ao discutir

existencialismo, como também de outras vertentes, tal como a escola de Frankfurt e o Surrealismo - não permaneceu indiferente às atrocidades da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). A experiência de viver em uma França ocupada por nazistas sensibilizou toda uma geração de pensadores para os limites da Razão não somente nas possibilidades de produção científica de saberes sobre o mundo, como também no campo moral.

Até então (especificamente o inverno de 39-40), segundo o testemunho Merleau-pontyano, a intelectualidade francesa gozava de certo otimismo moral e político, fruto de uma filiação ao pensamento racionalista, como uma espécie de compensação ingênua no imaginário nacional pelas lembranças de 1914 (MERLEAU-PONTY, 1945/2007: 20). Quaisquer que fossem as eventuais querelas diplomáticas que surgissem entre as nações ocasionadas por acasos, poderiam ser resolvidas através de acordos entre pessoas que, em última instância, nada mais eram que consciências em pé de igualdade uma face à outra pelo ponto de vista da Razão. Seja pelo ponto de vista do *cogito* cartesiano, seja pelo sujeito transcendental kantiano, tinha-se a legitimação de uma concepção universal e eterna da subjetividade⁷.

sobre uma proposta de moral provisória), tem como meta central e declarada identificar o conjunto de procedimentos que torne possível a fundamentação de todo conhecimento verdadeiro a partir da certeza do *Cogito*, sendo o conhecimento proveniente da ordem dos sentidos tido como falso (aliás, o próprio título completo da obra já indica essa motivação investigativa: "Discurso do método para bem conduzir a razão e buscar a verdade nas ciências", ou "*Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*", no original).

É possível encontrar nos primeiros trabalhos Merleau-pontyanos não somente implicações como também considerações explícitas que dizem respeito a investigações de outras ordens, inclusive ética. No entanto, acreditamos que é pertinente falar um caráter predominantemente epistemológico em seus trabalhos iniciais sobretudo por estes reivindicarem uma reconsideração acerca do papel da contribuição da percepção e de outros campos não científicos como a literatura na produção de um saber verdadeiro acerca do mundo, de outrem e sobre si mesmo, em crítica à objetividade científica decorrente da tradição racionalista.

⁷ O caráter a-histórico dessa concepção é traço marcante tanto no cartesianismo quanto no kantismo.

No primeiro caso, reporta-se à assunção de que os atributos do corpo são acidentais, portanto dispensáveis para se conceber a essência metafísica do *cogito*. Logo, a consciência garante sua liberdade por não se submeter à intervenção de elementos externos, vindos da ordem do corpo. Mesmo as

Assim professava esse cartesianismo presente no meio acadêmico francês da época: para eles,

não há impérios, nações, classes, nada além de homens por todo lugar, sempre devotados à liberdade e à felicidade, sempre capazes de obtê-las sob qualquer regime que seja, sob a condição de retomarem e reencontrarem a única liberdade que existe, aquela de seus julgamentos⁸ (MERLEAU-PONTY, 1945/2007: 37, tradução nossa)

Entretanto, com a deflagração da Guerra e a Ocupação nazista, por mais que o otimismo francês persistisse em tentar sustentar que cada sujeito particular vale como uma consciência universal, a presença dos militares alemães espalhados pelas ruas estava sempre ali para lhes destacar uma condição que é própria a toda e qualquer relação humana desde sempre: a violência. Mesmo a situação "pacífica" dos franceses durante o período entre-guerras não era uma aquisição tranquila, e passava despercebido à geração de Merleau-Ponty, que cresceu durante essa época, que o desenrolar "livre" de suas vidas pessoais com o qual estavam acostumados a lidar desde a infância, inclusive esse estilo individualista de vida, era uma aquisição conquistada a duras penas e que exigiria o engajamento de todos para conservá-la. Faltava-lhes o discernimento mesmo de que aquela situação dada era, antes de mais nada, uma *situação de fato*, e não uma aquisição permanente ou um estado natural (MERLEAU-PONTY, 1945/2007: 21-22).

paixões são algo passível de ser domado pelo intelecto, o que garante uma autonomia virtualmente invulnerável para a consciência, encerrada na torre de marfim do idealismo.

Ao passo que a subjetividade no kantismo assume um caráter a-histórico ao apresentar um tipo análogo de "impermeabilidade" à influência de elementos "externos" (portanto, de ordem empírica). Através da noção de autonomia, Kant defende um livre-arbítrio individualista que é causa de si mesmo, cujos julgamentos se desenrolam no campo purificado da Razão - portanto distanciado da "interferência" de elementos empíricos (como a animalidade) na determinação dos julgamentos da vontade. É tão certo que a inclinação para os princípios adequados (racionais) da lei moral universal (o *imperativo categórico*) está inscrita na natureza íntima de cada homem enquanto indivíduo particular quanto que as estrelas estão sobre nossas cabeças.

⁸ "il n'y a pas d'empires, pas de nations, pas de classes, il n'y a rien que des hommes partout, toujours prêts pour la liberté et le bonheur, toujours capables de les obtenir sous quelque régime que ce soit, à condition qu'ils se reprennent et retrouvent la seule liberté qui soit, celle de leur jugement" (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original)

Mas essa *tensão* já estava presente no dia-a-dia dos franceses mesmo antes da invasão nazista; ainda que de modo muito mais tênue, anonimamente já se desenrolava um jogo de *relações de poder*, uma *assimetria constitutiva* da dinâmica das relações interpessoais cotidianas, no qual cada sujeito busca se assenhorar do outro fixando-o em algum *papel (rôle)* sedimentado. A Ocupação apenas trouxe isso à tona, de modo explicitamente tematizado. Observa Merleau-Ponty:

Se nós houvéssemos observado melhor, já teríamos encontrado, na sociedade dos tempos de paz, os mestres e os escravos, e nós poderíamos aprender como cada consciência, por mais livre, soberana e insubstituível que possa se sentir, cristaliza-se e se generaliza sob um olhar estrangeiro, tornando-se "um proletário" ou "um Francês"⁹. (MERLEAU-PONTY, 1945/2007: 27-28, tradução nossa)

Mais que isso: pelo convívio próximo e cotidiano com o nazismo, Merleau-Ponty considerou que fenômeno do antissemitismo não envolvia uma objetivação racional da figura dos judeus. Estava em jogo também uma passionalidade que mistura ao mesmo tempo um fundo irracional e de acaso sem os quais não seria possível conceber o papel que lhes fora conferido pelos alemães.

"Acaso" por causa da convergência fortuita de situações sócio-históricas da Alemanha nos anos 30, que tanto aliaram a papel social desempenhado pelos judeus como também os problemas sociais pós-guerra; e "irracional" devido ao desdobramento em torno da figura do judeu de uma virtualidade que excede em muito aquilo que eles efetivamente poderiam corresponder às angústias dos alemães (MERLEAU-PONTY, 1945/2007: 32-33).

Esse "preenchimento simbólico" de outrem só se torna possível se levarmos em consideração a crítica Merleau-pontyana de que a apreensão do mundo, de si mesmo e

⁹ "Si nous avions mieux regardé, nous aurions déjà trouvé, dans la société du temps du paix, des maîtres et des esclaves, et nous aurions pu apprendre comment chaque conscience, si libre, souveraine et irremplaçable qu'elle puisse se sentir, se fige et se généralise sous un regard étranger, devient 'un prolétaire' ou 'un Français'." (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original)

de outrem é sempre lacunar (ou não-plena) e opaca (ou não-transparente). Na percepção existe portanto, para além daquilo que é apreendido de maneira mais imediata, a veiculação de outras virtualidades que reivindicam uma atualização de certa historicidade, assim como de outras ordens de sentido para além (ou *aquém*) da intelectual.

Não é por acaso que pouco antes do trecho em que fala do antissemitismo Merleau-Ponty antecipa uma analogia deste com o amor. Apesar da pessoa amada ter surgido na vida do amante através de uma série de acasos, estes se entrelaçam com a historicidade pessoal deste último de modo a converter um conjunto de contingências em destino. Ao abordar essa relação peculiar entre acaso e necessidade, o filósofo considera estar descrevendo princípios fundamentais a todas as paixões.

A partir de sua crítica ao racionalismo, temos então até aqui alguns apontamentos a serem elucidados e explorados para se pensar uma possível "ética existencialista" a partir do pensamento de Merleau-Ponty:

1) a dimensão do *conflito* como dado fundamental para pensar o cenário no qual se desenrolam as relações interpessoais;

2) o caráter inevitável de certa invasividade (*empiétément*) das pessoas umas sobre as outras decorrente de um estatuto ambíguo da experiência corporal primordial;

3) o fundo passional (portanto irracional e fortuito) no desdobramento de uma virtualidade apoiada na posição que o sujeito possui na relação com outrem dentro do *entrecruzamento* de certa historicidade de ordem simultaneamente *sócio-histórica* e *pessoal* enquanto elemento fundamental para se conceber a mediação das relações interpessoais.

Destacamos, como subentendido comum a esses três tópicos, a noção de *papel* (*rôle*) como mediador das relações interpessoais. Seja como "judeu", "francês",

"proletário", "amante" ou mesmo "nazista", trata-se de um referencial-chave que nos chama a atenção para descrever a dinâmica da coexistência comunitária por abarcar ao mesmo tempo a implicação de um sujeito enquanto desenrolar de uma história pessoal particular e por apontar sua inerência a uma historicidade mais ampla, de âmbito social.

E, dado o seu caráter fundamentalmente afetivo¹⁰, consideramos possível apontar para a noção de *papel (rôle)* como uma possível *figura central* do pensamento ético¹¹ Merleau-pontyano. O que, por sua vez, exige uma investigação que assume como principal fio condutor a afetividade em seu duplo aspecto: tanto como signo privilegiado na constituição de uma historicidade pessoal a partir da existência anônima

¹⁰ O significado do termo *afetividade* aqui é e será o mesmo assumido ao longo de todo o presente trabalho. Seu emprego será condizente com o significado corrente encontrado na psicanálise e na psicologia descritiva, como bem aponta Luiz R. Monzani (1989: 91), circunscrevendo caracterizações relativas à emoção e ao sentimento. Também incluímos o campo das paixões, por uma questão de bom senso.

A opção por esse significado atribuído ao termo *afetividade* deve-se a dois motivos básicos:

1) a dificuldade de localizar e precisar de modo homogêneo o emprego do mesmo dentro da filosofia Merleau-pontyana, referindo-se ora ao sentido por nós aqui definido, ora ao campo sensível de modo mais amplo. Um exemplo desta imprecisão encontra-se, por exemplo, na "Fenomenologia da Percepção" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999). Nela podemos encontrar referência à afetividade de modo condizente com nossos parâmetros. Como na discussão sobre dois modos da apreensão motora de um doente, na qual o matiz emocional - o "valor afetivo" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 173) - é *diferencial* na distinção de ambas. No entanto, na menção em outra parte ao corpo enquanto um "objeto afetivo" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 137), a acepção de afetividade é mais geral, referindo-se ao sentir corporal. Pois também cumpre observar que para o filósofo a noção de sentir é mais ampla e engloba elementos que excedem o campo das emoções, paixões e sentimentos. A motricidade e a linguagem, por exemplo, são modos do sentir corporal. No entanto, não pode ser compreendida enquanto um fenômeno primordialmente emocional/sentimental/passional, cada qual tem suas características específicas próprias. Portanto, para atender à necessidade de uma circunscrição mais precisa, iremos nos ater à conotação de afetividade enquanto *tonalidade de humor* e rejeitaremos seu emprego referindo-se ao sentir de modo geral.

2) apesar do formato filosófico, este é acima de tudo um trabalho que configura uma tese doutoral na área de Psicologia. Nada mais razoável, portanto, que a remissão tácita a um sentido que por sua vez situe nossa questão nesse âmbito de investigações para o qual é de nosso maior interesse oferecer contribuições significativas - muito embora nosso esforço será o de destacar a afetividade no sentido aqui considerado *dentro* do pensamento Merleau-pontyano.

¹¹ Consideramos que uma investigação possui um caráter *ético* na medida em que, tradicionalmente, assume como norte de seus questionamentos a correlação entre dois elementos fundamentais para toda teoria moral: conhecimento e ação (TEIXEIRA, 1990: p. 132). Nesse sentido, podemos afirmar que o teor predominante de nossa investigação será *ético* por buscar averiguar quais os valores que estão em jogo nas condutas assumidas por um sujeito, assim como de que modo este é impelido (ou não) ao agir.

corporal, quanto como via de abertura/fechamento (por um ponto de vista psicossocial) a outrem.

2 - Objetivos

O objetivo geral desta tese é portanto discutir as bases de uma ética Merleau-pontyana apoiada na relevância da afetividade enquanto referência fundamental uma concepção "mundana" de subjetividade, contraposta à purificação racionalista da subjetividade presente no pensamento moderno. Nesse sentido, a afetividade torna-se uma via privilegiada por se tratar de uma zona ambígua na constituição dos sujeitos, representando tanto uma adesão corporal pré-pessoal ao mundo, a partir da qual será constituída a vida oficial de um sujeito, quanto a via mediadora da vida comunitária.

Especificamente, nosso foco se voltará para definir e situar a noção de *papel* (*rôle*) no pensamento de nosso autor principal assumindo suas discussões sobre afetividade como pano de fundo, destacando sua relevância para uma proposta de "ética existencialista Merleau-pontyana".

3 - Caracterização prévia do tema geral

Mas como falar de afetividade em Merleau-Ponty? Será nos cursos da Sorbonne, mais especificamente aquele sobre as relações da criança com outrem que encontramos uma discussão decisiva para delimitar nosso tratamento do tema da afetividade.

O filósofo dá início ao curso estabelecendo tanto uma diferenciação do assunto a ser abordado naquele ano com relação ao anterior quanto uma argumentação sobre de

que modo o tema daquele ano não deveria ser considerado como uma versão derivada do assunto discutido anteriormente.

E começa por colocar como principal distinção que, se por um lado no ano anterior trataram das relações da criança com a natureza, naquele ano se iria abordar estritamente as relações da criança com a alteridade, que se trata das

[...] relações da criança com seus pais, seus irmãos, suas irmãs, as outras crianças e mesmo [...] com o meio escolar, a classe social à qual ela pertence e mais geralmente a cultura, a civilização da qual faz parte¹². (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 148, tradução nossa)

A esse conjunto de relações que compõem o mundo humano e social no qual não somente a criança, como também todo indivíduo se encontra inserido, Merleau-Ponty designa serem característicos do campo da afetividade (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 148-9)

E Merleau-Ponty considera que, "[...] entre as funções de conhecimento [...] e a afetividade, deve aqui haver uma relação totalmente outra que a de uma relação de simples subordinação, da segunda às primeiras¹³." (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 151-2, tradução nossa). Essa assunção, todavia, encontra-se em um texto que data de 1951. Antes de abordá-lo para discutirmos a série de argumentações que o conduziram a esta posição, nos deteremos na exposição de algumas de suas considerações que julgamos as mais significativas em relação à afetividade em suas obras anteriores a esse curso.

Em alguns aspectos, Merleau-Ponty se mostra partidário da posição sartreana no que diz respeito à afetividade. Em outros não. Ambos os pensadores a situam na

¹² [...] rapports de l'enfant avec ses parents, ses frères, ses sœurs, les autres enfants et même [...] avec le milieu scolaire, la classe sociale à laquelle il appartient et plus généralement la culture, la civilisation dont il fait partie (MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, versão original)

¹³ [...] entre les fonctions de connaissance [...] et l'affectivité il doit y avoir tout autre chose qu'un rapport de simple subordination, de la seconde aux premières. (*op. cit.*, versão original)

dimensão humana, das relações interpessoais, e atribuem-na um caráter de solução *simbólica* no enfrentamento de problemas na vida, isto é, sem um caráter necessariamente efetivo.

Essa tese é apresentada inicialmente na obra "Esboço para uma teoria das emoções" (SARTRE, 1939/2006). Nela, a compreensão da fórmula do caráter "mágico" da emocionalidade pode ser ilustrado com o seguinte exemplo dado por Jean-Paul Sartre:

um homem a quem uma mulher acaba de dizer que o ama, põe-se a dançar e a cantar. Ao fazer isso, desvia-se da conduta prudente e difícil que deveria seguir para merecer esse amor e fazê-lo crescer, para realizar lentamente sua posse e através de inúmeros detalhes (sorrisos, pequenas atenções etc.). Desvia-se mesmo da mulher, que representa, como realidade viva, precisamente o pólo de todas essas condutas delicadas. Ele se dá um descanso: mais tarde agirá assim. Por ora possui o objeto magicamente, a dança imita sua posse. (SARTRE, 1939/2006: 73)

Encontramos uma posição análoga na filosofia Merleau-pontyana quando, ao discutir sobre o caso do membro fantasma, o filósofo considera acerca de uma implicação afetiva na persistência virtual do membro, e descreve a patologia como uma solução que o doente encontra diante de um impasse existencial. Esse último termo ("existencial") cumpre a função de diferenciá-lo tanto de um dado estritamente físico quanto intelectual; não se trata, portanto, de uma "escolha" no sentido tético do termo. A orientação rumo a essa via de solução se dá deste modo no campo da corporeidade, que envolve relações significativas com seu meio que excedem (e tanto fundamentam quanto delimitam) o alcance da consciência.

Estar emocionado é achar-se engajado em uma situação que não se consegue enfrentar e que todavia não se quer abandonar. Antes de aceitar o fracasso ou voltar atrás, o sujeito, nesse impasse existencial, faz voar em pedaços o mundo objetivo que lhe barra o caminho e procura, em atos mágicos, uma satisfação simbólica. A ruína do mundo objetivo, a renúncia à verdadeira ação, a fuga no autismo são condições favoráveis à ilusão dos amputados enquanto esta supõe, ela também, a obliteração do real. Se a recordação e a emoção podem fazer aparecer o membro fantasma, não é como uma *cogitatio* exige uma outra *cogitatio*, ou como uma condição determina sua consequência – não é porque uma causalidade da ideia se superponha aqui a uma causalidade fisiológica, é

porque uma atitude existencial motiva uma outra e porque recordação, emoção, membro fantasma são equivalentes em relação ao ser no mundo (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 127-8, destaques do autor).

A apropriação dessa tese sartreana é abertamente assumida durante as discussões sobre as relações da criança com o imaginário, em seus cursos na Sorbonne. Merleau-Ponty encara as discussões sartreanas sobre a emocionalidade como uma continuidade das análises que propõem um sentido psicológico para as emoções que começaram em Janet, na psicanálise e na Gestalt de Lewin (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 222).

Merleau-Ponty elogia as análises precedentes na medida em que atestam a emocionalidade enquanto um tipo de *conduta*, mas aponta para a carência de critérios para indicar aquilo que a emocionalidade possui de mais específico:

Essa descrição tem o mérito de mostrar que as emoções não são fenômenos isolados, mas representam tipos de condutas, ou "modos de consciência" que afetam o psiquismo inteiro. Mas também não diz em que consiste a emoção e o que a faz emocional. (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 223)

Essa lacuna é, a seus olhos e em certa medida, preenchida pelas análises sartreanas. Isso se dá através da já mencionada proposta de encontrar na emocionalidade um modo de resolução mágica para lidar com os impasses da experiência cotidiana, vivida, e Merleau-Ponty ilustra o recurso à emocionalidade através da raiva e da tristeza (apropriando-se da proposta sartreana):

[...] na cólera, por exemplo, busca-se uma solução imediata para um problema, e, na impossibilidade de resolvê-lo, tenta-se eliminá-lo, *negá-lo* [...] quando não conseguimos convencer o adversário, nós o destruímos ficticiamente num acesso de raiva. [...] A tristeza é também uma atitude mágica: ao adotar uma atitude de fechamento e de desinteresse em relação ao mundo, eu despojo efetivamente o mundo de tudo o que ele tem de interessante. (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 223, destaque em itálico do autor)

A referência a um caráter "mágico" atribuído à emocionalidade reporta-se à tese freudiana da onipotência de pensamento (presente nos casos de sujeitos nos quais há um egocentrismo predominante em sua disposição psicológica), segundo a qual a dimensão "psíquicas" teria alguma prevalência e possibilidade de exercer alguma intervenção no

meio "físico" (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 223). Merleau-Ponty considera que o pensamento mágico se apresenta *eficaz* na ordem humana, dos relacionamentos interpessoais, e temos aqui também outra apropriação feita do pensamento sartreano. Sartre considera que o princípio da magia da *ação à distância* permanecerá válido no mundo das relações interpessoais, posição expressa na afirmação de que “o mundo social é *primeiramente* mágico”. (SARTRE, 1939/2006: p. 85, destaque nosso)

Todavia a convergência entre ambos pensadores não é plena. Assumindo-se como fundamento da magia esse "*agir à distância*" (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 223), para Merleau-Ponty o campo das condutas emocionais situa-se em uma dimensão à qual não se aplicam as distinções entre sujeito e objeto, de modo que a partir de uma *cumplicidade original e originária* torna-se possível uma invasão de outrem no si mesmo e vice-versa.

Nesse ponto Merleau-Ponty se distancia da posição sartreana. Pois, encarando a imaginação como uma "conduta emocional"¹⁴ (MERLEAU-PONTY, 1935-51/1997: 149, tradução nossa), trata-se então para o filósofo de situar o sujeito imaginante em uma dimensão mais originária para que o *mito* possa ser pensado, dimensão esta na qual não há distinção radical entre sujeito e objeto (tampouco para a distinção entre as clássicas antinomias sartreanas do *para si* e do *em si*).

A própria possibilidade mais original de interferência de um sujeito em outro reivindica uma revisão dessa cisão. Desse modo Merleau-Ponty nega a "distinção absoluta entre os domínios do imaginário e do real" (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 225) feita por Sartre, assumindo que na própria percepção do real há um caráter onírico intransponível, instalado nas lacunas do mundo percebido. Esse é o passo que Sartre recusou-se a dar (pela interpretação de Merleau-Ponty), de maneira

¹⁴ "conduite émotionnelle" (*op. cit.*, versão original)

retrocedeu à suas teses fundamentais opondo sujeito e objeto, assim como percepção real e imaginação, mesmo após de ter identificado essa dimensão mais primordial.

A distinção absoluta de Sartre não basta para resolver o problema do imaginário. Para que o imaginário possa deslocar o real, não é preciso que real e imaginário sejam antinômicos, que estejam separados como o dia e a noite. Não haveria lugar para o mito em tal concepção. O mito pertence àquela terceira ordem, onírica, que o autor introduz na segunda metade de seu livro e que está *entre* a percepção desperta e a "ficção" do homem adulto e são. (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 225, destaque em itálico do autor)

É partindo de uma *mistura*, de uma *indivisão primordial* entre eu e outrem que podemos então compreender melhor a adesão Merleau-pontyana à tese sartreana de um *sentido simbólico* da emocionalidade, pautado no caráter mágico conferido à dimensão humana das relações interpessoais. E também é a partir dessas assunções que é possível compreender de que modo um sujeito pode interferir em outrem "à distância", pois há uma imbricação mútua a princípio que legitima esse apelo quase telepático que também caracteriza o mundo social.

Outrem pode agir sobre mim sem pôr em ação meios reais; as relações humanas são essencialmente mágicas, porque são relações de significante a significante, e aí a fala constitui um destino. (Cf. Alain: "O homem é o feiticeiro do homem"). (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 223)

Essas remissões a um campo de experiências mais originário reporta-se, no quadro do pensamento Merleau-pontyano, às descrições da dimensão corporal que se encontram reunidas sobretudo em sua obra-prima, a "Fenomenologia da Percepção" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999). Nela encontramos inclusive todo um capítulo dedicado à sexualidade, cuja principal finalidade é apontar para a afetividade enquanto uma intencionalidade *corporal* mais originária para, a partir de então, discutir os termos nos quais seria possível aceitar as contribuições psicanalíticas para a compreensão do desenrolar da história pessoal de um sujeito.

Destacamos, conjuntamente a essa tarefa, outro apontamento realizado nesse capítulo, que consiste em apontar na experiência corporal uma dialética

retroalimentativa envolvendo duas dimensões fundamentais, a saber, a pessoal e a impessoal.

A importância do argumento a respeito do papel primordial que a afetividade (abordada nesse capítulo enquanto sexualidade) desempenha para fundar a história pessoal de um homem para o Merleau-Ponty, é que é

a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história. Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 219)

Portanto, ainda que o mundo “exista” para um sujeito pela via de quaisquer outras intencionalidades corporais (como a motora), para Merleau-Ponty a sexualidade é uma função corporal e um “signo privilegiado” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 220). E isto na medida em que assegura a existência expressa das coisas através “de uma adesão geral à zona de nosso corpo e de nossa vida da qual elas dependem” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 224).

Merleau-Ponty se reporta diretamente a casos patológicos, como o do membro fantasma e da jovem afônica, em cujas análises destacamos que o filósofo expõe como uma disposição afetiva específica pode “apagar” (provisoriamente ou não) uma região de nosso corpo, assim como mesmo uma região de nossa vida (havia uma disposição afetiva específica para cada caso subjacente à oblação de um membro do circuito de ação de um sujeito – no caso do membro fantasma –, assim como da capacidade da fala no caso da moça histérica).

Outro exemplo disso é o de um paciente que ignorava completamente o lugar no qual guardara um livro (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 224). O sentido desse esquecimento perde sua ingenuidade quando é levado em consideração o fato de que o livro fora um presente dado por sua esposa, e que ele se esquecera do mesmo desde que

ambos se separaram. A lembrança do livro então se reportava no fundo a todo um conjunto de condutas agrupadas pelo critério afetivo de sua associação com sua esposa. E, não por acaso, uma vez reatados esse mesmo paciente consegue se lembrar do local do livro "perdido". É como se houvesse todo um panorama "mental" e mesmo sensorial cuja amplitude estivesse fundamentalmente vinculada a nossas disposições afetivas.

[...] as mensagens sensoriais ou as recordações só são apreendidas expressamente e por nós conhecidas sob a condição de uma adesão geral à zona de nosso corpo e de nossa vida da qual elas dependem. Essa adesão ou essa recusa situam o sujeito em uma situação definida, e delimitam para ele o campo mental imediatamente disponível, assim como a aquisição ou a perda de um órgão sensorial dá ou subtrai um objeto do campo físico às suas capturas diretas. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 224)

Essa mesma estranha inversão entre as funções de conhecimento e as disposições afetivas será retomada alguns anos posteriormente no curso sobre a relação da criança com outrem, que já mencionamos. Nele destacamos o recurso de Merleau-Ponty a uma pesquisa em particular para reforçar justamente a originalidade e eventual prevalência da dimensão afetiva sobre as disposições do "sujeito epistemológico".

Referimo-nos à pesquisa de Frenkel-Brunswick sobre a "Intolerância da ambiguidade como variável da personalidade no setor da emoção e naquele da percepção"¹⁵ (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 152, tradução nossa), que apresenta como tese uma implicação afetiva mais fundamental para aquém das funções cognitivas em jogo na percepção de figuras ambíguas. Nessa pesquisa, através de um longo processo de triagem envolvendo desde a aplicação de testes projetivos até mesmo entrevistas e visitas familiares, são reunidos sujeitos que possuem aquilo que a pesquisadora nomeia rigidez psicológica¹⁶ (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 153, tradução nossa). Essa característica consiste na

¹⁵ "L'Intolérance de l'ambiguïté comme variable de la personnalité dans le secteur de l'émotion et dans celui de la perception" (*op. cit.*, versão original)

¹⁶ "rigidité psychologique" (*op. cit.*, versão original)

[...] atitude do sujeito que, a toda questão, apresenta respostas preto no branco ou branco no preto, que apresenta respostas curtas, sem qualquer tipo de nuance, e que, por outro lado, está pouco disposto, quando examina um objeto ou uma pessoa, a reconhecer nele traços discordantes, que atenta sempre alcançar, em seus enunciados, uma visão simples, categórica, resumida¹⁷. (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 153, tradução nossa)

Essa rigidez reflete também um certo modo de inserção social, que por sua vez reflete uma dificuldade dos sujeitos em assimilarem situações ambigualmente vividas, como por exemplo a pertença a famílias "socialmente marginais"¹⁸ (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 156, tradução nossa) e mesmo a dificuldade em vincular às figuras parentais valores morais divergentes, como se houvesse uma imagem perfeita expressamente admitida e outra das falhas que permanece velada inclusive ao próprio sujeito, segundo o princípio kleiniano de cisão ambivalente da personalidade (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 156). A compreensão do peso da influência da família na formação psicológica do sujeito reporta-se à consideração da pesquisadora de que é através da socialização familiar que o sujeito estabelece suas "relações iniciais com os valores, com o mundo"¹⁹ (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 155, tradução nossa).

Esses sujeitos apresentam preconceitos sociais muito fortes, e preconceitos raciais muito fortes, preconceitos que [...] atestam uma espécie de cisão interior entre aquilo que eles admitem e reconhecem de si mesmos, e aquilo que eles não admitem e não reconhecem, aquilo que eles não querem enxergar em si mesmos sendo então projetado sobre sujeitos exteriores, que desempenham o papel de bodes expiatórios; ao passo que o sujeito ao contrário aparece a seus próprios olhos como incólume aos defeitos que encontra nos grupos exteriores²⁰. (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 158-9, tradução nossa)

¹⁷ attitude du sujet qui, à toute question, donne des réponses en noir sur blanc ou en blanc sur noir, qui donne des réponses tranchées, sans aucune espèce de nuance, et qui, d'ailleurs, d'une façon générale, est peu disposé, quand il examine un objet ou une personne, à reconnaître en eux des traits discordants, qui essaie toujours de parvenir, dans ses énoncés, à une vue simple, catégorique, sommaire. (*op. cit.*, versão original)

¹⁸ "socialement marginales" (*op. cit.*, versão original)

¹⁹ rapports initiaux avec les valeurs, avec le monde (*op. cit.*, tradução nossa)

²⁰ "Ces sujets montraient de très forts préjugés sociaux, et de très forts préjugés raciaux, préjugés qui [...] attestent une sorte de scission intérieure entre ce qu'ils admettent et reconnaissent d'eux-mêmes, et ce qu'ils n'admettent pas et ne reconnaissent pas, ce qu'ils ne veulent pas voir en eux-mêmes étant alors projeté sur des sujets extérieurs, qui jouent le rôle de boucs émissaires; tandis que le sujet au

Diante de uma série de montagens de imagens que apresentam um cachorro se transformando gradualmente em um gato, esses sujeitos não identificam mudanças, mesmo que essas sejam sensivelmente visíveis. Sua disposição afetiva, fundamentalmente cindida - portanto ambivalente -, atua como uma restrição na capacidade de percepção, inclusive a de fazer julgamentos intelectuais.

Em suma, os sujeitos que carregam em si mesmos conflitos extremamente fortes são justamente aqueles que repugnam, em sua visão das coisas exteriores, admitir que há situações particulares, ambíguas, conflituosas, misturadas, de maneira que não se pode dizer que uma ambivalência emocional bastante forte, se traduz sobre o plano do conhecimento ou da percepção através de uma ambiguidade bastante fraca nas coisas percebidas ou nas ideias. [...] A ambiguidade emocional é aquilo que exige a recusa da ambiguidade intelectual²¹. (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 160, tradução nossa)

É importante observar aqui que não se trata de uma "inversão" plena das relações entre cognição e afetividade. Ao menos, não no sentido *causal* que pode estar sugerido. Nossa intenção é apontar para uma legitimidade fundamental na dimensão afetiva, que ao mesmo tempo que não se subordina àquelas do conhecimento, também encontra-se em um entrelaçamento ambíguo com as demais dimensões que compõem um sujeito. De modo que, considerada enquanto instância através da qual se dá uma *adesão pré-reflexiva* de ordem corporal ao mundo, a afetividade implica em uma via de abertura ou mesmo - como vimos - de fechamento ao mesmo. Mas a relação não é de determinismo, e sim de *implicação mútua* ou de *diálogo* dentre os diferentes setores da vida de um sujeito.

Por "setores" aqui estamos nos referindo não somente ao conhecimento "neutro" que poderia nos aceder à percepção, como também às diversas possibilidades de atuação

contraire apparaît à ses propres yeux comme indemne des défauts qu'il trouve dans les groupes extérieurs." (*op. cit.*, versão original)

²¹ "En somme, les sujets qui portent en eux-mêmes des conflits extrêmement forts sont justement ceux qui répugnent, dans leur vision des choses extérieures, à admettre qu'il y a des situations particulières, ambiguës, conflictuelles, mêlées, de sorte qu'on peut dire qu'une très forte ambivalence émotionnelle, se traduit sur le plan de la connaissance ou de la perception par une très faible ambiguïté dans les choses perçues ou dans les idées. [...] L'ambivalence émotionnelle est ce qui exige le refus de l'ambiguïté intellectuelle." (*op. cit.*, versão original)

em contextos socialmente plurais (implicação política, religiosa, familiar, etc.). Há *diálogo* entre a disposição afetiva e as demais potencialidades de um sujeito na medida em que se trata de um mesmo projeto global. Um setor não é indiferente ao outro, e eventualmente se faz inclusive se beneficiando das diferenças de disposição de um sujeito em cada área de sua vida. No caso da sexualidade,

[...] uma vida eficaz, na ordem política e ideológica, por exemplo, pode acompanhar-se de uma sexualidade deteriorada, e ela pode até mesmo beneficiar-se dessa deterioração. Inversamente, a vida sexual pode ter, em Casanova por exemplo, um tipo de perfeição técnica que não corresponde a um vigor particular de ser no mundo. Mesmo se o aparelho sexual é atravessado pela corrente geral da vida, ele pode confiscá-la em seu benefício. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 220)

Essa posição também está expressa nas últimas considerações da discussão Merleau-pontyana sobre as pesquisas de Frenkel-Brunswick; o filósofo considera que

O que tínhamos em vista por consequência, não era subordinar as funções intelectuais, como se elas dependessem, de uma maneira unívoca, da relação social do sujeito, mas de colocar em evidência a relação profunda de duas ordens de fenômenos que são peças em um único projeto global do indivíduo²² (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 164, tradução nossa)

Temos então indícios que apontam para certa implicação mais fundamental do sujeito no mundo que se dá no campo afetivo, que é condição para que a dimensão intelectual possa ter expressão enquanto componente da vida pessoal do mesmo - no entanto não necessariamente em uma relação de causalidade linear. Essa adesão se dá através de disposições *anteriores* às funções de conhecimento, o vimos. Com essa consideração, esbarramos naquele que consideramos um dos aspectos mais meritórios de destaque (prezando-se pelos interesses de nossa investigação, claro) no capítulo da

²² "Ce que nous avons en vue par conséquent, ce n'était pas de rattacher les fonctions intellectuelles, comme si elles en dépendaient, d'une manière univoque, à la relation sociale du sujet, mais de mettre en évidence le rapport profond des deux ordres de phénomènes qui sont parties dans un seul projet global de l'individu" (*op. cit.*, versão original)

“Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999) dedicado à sexualidade²³.

Estamos nos referindo à *genealogia* que Merleau-Ponty desenvolve através de sua análise da corporeidade nas discussões sobre sexualidade. Este tipo de análise Merleau-pontyana diz respeito a uma de suas principais teses presentes nesta obra: a articulação dialética entre a dimensão *peçoal* e a *impessoal*. E este será deste tópico que nos ocuparemos doravante, identificando inclusive as condições prévias presentes nas obras anteriores à "Fenomenologia da Percepção" que nos auxiliam a compreender melhor a dialética entre a dimensão pessoal (a vida "oficial" de um sujeito) e a dimensão anônima da corporeidade, de caráter pré-reflexivo. É interessante observar, novamente, que no âmbito dessas interlocuções a afetividade se mostra emblemática na medida em que é uma implicação pré-pessoal de um sujeito no mundo que no entanto é fundamental para a constituição de sua historicidade particular.

4 - Entre a vida oficial e o anonimato corporal

4.1 - A originalidade da ordem vital e a percepção

As discussões sobre a relação dialética entre a dimensão pessoal e a dimensão impessoal já estão em certa medida presentes na “Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006), mas são abordadas enfática e explicitamente por Merleau-Ponty sobretudo na “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999). Outra maneira de caracterizar esta temática seria problematizando-a como uma investigação sobre de que maneira se dá o entrecruzamento entre a necessidade e o

²³ "O corpo como ser sexuado" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 213-236)

acaso no homem. E aqui a afetividade assume uma importância crucial para sua compreensão.

Primeiro, é necessário definir com maior clareza em que consistem ambas as dimensões em questão.

A dimensão pessoal de um corpo consiste basicamente na historicidade daquilo que Merleau-Ponty vai chamar de “vida oficial” (MERLEAU-PONTY, 1960/1991: 259) de um sujeito. Estabelecendo-se um paralelo com as categorias desenvolvidas em “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006), a dimensão pessoal é aquela que se dá no nível da ordem humana, os acontecimentos intrínsecos ao movimento de coexistência atravessados pela ordem simbólica e por um imaginário sociocultural.

É a história que se faz pautada nos amores e amizades bem ou mal sucedidos do sujeito que os vive, de suas vitórias e derrotas nas relações com a alteridade, do desenvolvimento de um estilo mais pessoal, mais próprio de lidar com questões mais gerais da vida, como doença, morte, nascimento, alegrias e tristezas, e sua maneira de posicionar-se em relação às mesmas – sendo, portanto, uma historicidade de caráter “estritamente individual”. Esta última expressão necessariamente deve vir entre aspas. Pois, como veremos, mesmo a expressão mais individual da vida de um sujeito “arrasta” consigo um fundo de *generalidade*, um princípio de *alienação* ao qual este não pode se furtar pelo próprio fato de ser, antes e acima de tudo, um corpo vivo.

E aqui cumpre fazer uma breve digressão para esclarecer melhor em que medida é permitido estabelecer uma correspondência aqui sugerida entre a ordem pessoal, tematizada na “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999), e a ordem humana, discutida em “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006).

O terceiro capítulo de “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006), primeira obra de Merleau-Ponty, ocupa-se de caracterizar as três ordens não substanciais que convergem para a constituição do homem: a física, a vital e a humana.

Não é do interesse deste trabalho repassar todo o debate Merleau-pontyano acerca destas três ordens, portanto por ora serão destacados dois pontos de maior relevância para o presente estudo sobre afetividade: a originalidade das estruturas (*gestalten*) vitais com relação às físicas e a importância da noção de *sublimação* como fundamento da ordem humana ou simbólica.

Em uma crítica ao paralelismo psicofísico proposto à Gestalt, o neuropsiquiatra Goldstein considera em seu livro “The Organism” (GOLDSTEIN, 1995) que a estabilidade de um organismo qualquer é relativamente autônoma em relação ao seu meio. Ela atende a princípios virtuais, i.e., não imediatos, de modo que o organismo pode até chegar a selecionar algum meio que se apresente mais conveniente para a manutenção de seu equilíbrio interno.

Esta constância e auto regulação difere daquela dos sistemas físicos descritos por Köhler, que apresentam uma estabilidade provisória segundo um princípio de equilíbrio interno ao sistema considerado – mas que, no entanto, acabam cedendo à interferência de variáveis externas que podem alterar todo seu arranjo (cf. GOLDSTEIN, 1995: 285), e todo o capítulo no qual consta este trecho, que é dedicado à psicologia da Gestalt e as *gestalten* físicas). A posição de Goldstein é a de uma irreducibilidade da ordem vital à física, posição esta que Merleau-Ponty irá assumir em toda sua “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006).

Merleau-Ponty destaca a existência daquilo que indicamos durante o mestrado (VIEIRA, 2010) como uma *causalidade circular*. Esta difere da *linear* na medida em

que há uma via de mão dupla na díade considerada (organismo e seu meio). De maneira que a própria disposição do organismo torna-se fator determinante para definir o efeito dos *stimuli* do meio naquele. E isto porque o organismo apresenta seus próprios princípios de equilíbrio, suas próprias demandas e necessidades para garantir sua estabilidade como um todo.

Enquanto um sistema físico é compreensível por *leis científicas* pautadas em uma lógica de causalidade do tipo linear, temos que um sistema biológico, um *organismo*, é regido por *normas vitais*. Que por sua vez, além de lhe garantirem relativa autonomia face ao meio, fazem com o que o próprio organismo estruture sua experiência a partir de suas demandas endógenas, que subvertem o princípio de estabilidade na relação indivíduo-meio quando comparamos os sistemas biológicos com os do tipo físico.

Um sistema físico é uma unidade provisória composta por relações de exterioridade pura. Ainda que apresente um sentido intrínseco à sua organização, esta pode facilmente se desfazer pela interferência de outros elementos externos ao sistema considerado. Já um sistema biológico é *polarizado* por uma necessidade interna de perseverar em sua individualidade, de modo que intervém em seu meio para poder garantir para si mesmo sua continuidade.

Uma bolha de sabão é conduzida a esmo pelo vento, e estoura facilmente no contato com alguma superfície pontiaguda ou com qualquer superfície de modo geral. Já um animal mobiliza-se para obter seu alimento, e busca abrigo para sua proteção (exemplo nosso).

Um ponto interessante a ser destacado aqui é que a *percepção* em geral já é indicada em “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006) como tendo sua origem na ordem vital, consistindo no modo como o organismo é afetado pelo

seu meio – e isto a despeito da percepção não ter uma importância tão grande nesta obra quanto adquiriria na seguinte, “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999). Este ponto também é observado por Bimbenet:

A existência empírica das formas perceptivas é [...] o efeito de uma realidade biológica mais originária; segundo os resultados da psicologia da forma deve-se conceber o meio percebido como uma forma ou uma estrutura; mas segundo a interpretação que o neurofisiólogo alemão Goldstein oferece as formas perceptivas devem ser concebidas como uma realidade biológica possuindo um valor vital “para” o organismo²⁴. (BIMBENET, 2000: 31, tradução nossa)

Para uma melhor apreciação da importância desta consideração, basta lembrar que para Merleau-Ponty a física e os sistemas físicos são *derivados* da experiência perceptiva. Nas próprias palavras do filósofo: “Longe de a ‘forma física’ poder ser o fundamento real da estrutura do comportamento e em particular de sua estrutura perceptiva, ela própria é concebível apenas como um objeto de percepção” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006: 225).

Ou seja: para Merleau-Ponty, apesar de a ordem física ser uma dialética inferior à vital (e neste sentido ao mesmo tempo anterior e necessária para o surgimento da mesma), a ordem vital apresenta certa primazia, uma originalidade própria e fundante em relação àquela primeira, por reportar-se à dimensão da *experiência vivida primordial* que temos de mundo.

²⁴ L’existence empirique des formes perceptives est [...] l’effet d’une réalité biologique, plus originaire: conformément aux résultats de la psychologie de la forme il faut concevoir le milieu perçu comme une forme ou une structure; mais conformément à l’interprétation que le neurophysiologue allemand Goldstein donne des formes perceptives, celles-ci doivent se concevoir comme une réalité biologique, ayant une valeur vitale “pour” l’organisme. (*loc. cit.*, versão original)

4.2 - Transcendência, trabalho e sublimação

A ordem humana surge então como um remanejamento, uma reconfiguração das duas ordens precedentes. Eis a razão pela qual Merleau-Ponty privilegiará a noção marxista de *trabalho* em detrimento àquela de *consciência*. Trata-se para o filósofo de situar concretamente a atitude categorial, i.e., a capacidade de abstração, a atividade pela qual um sujeito é capaz de se distanciar do sentido imediato dado através de uma situação vivida e apreender seu meio ativamente através de outras perspectivas.

Neste sentido, na relação homem-natureza, aquele “nega” seu meio dado através da criação de novas estruturas, estas que, no entanto – e em última instância –, sempre serão dependentes das condições dadas pelo meio para sua existência. Através desta dialética intrínseca à própria definição de trabalho Merleau-Ponty identifica uma primeira ambiguidade, presente no seio da natureza: esta se torna para o homem ao mesmo tempo sua condição de liberdade e de servidão, de maneira que este nunca atingirá qualquer um dos dois estados de maneira “pura”.

Será em um ensaio redigido posteriormente sobre o marxismo, ainda nos anos 40, que Merleau-Ponty retornará a enfatizar a importância da dialética homem-natureza para seu pensamento implicada nesta definição de *trabalho* aqui já identificada n’ “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006):

Trata-se de compreender que o vínculo que prende o homem ao mundo é ao mesmo tempo o meio de sua liberdade, e como o homem em contato com a natureza, sem quebrar a necessidade dela, mas, pelo contrário, utilizando-a, projeta à sua volta os instrumentos de sua liberação, constitui um mundo cultural (MERLEAU-PONTY, 1984: 76)

A noção de *trabalho* tem a vantagem de possibilitar contornar um impasse cartesiano que será por repetidas vezes retomado e combatido por Merleau-Ponty durante toda sua vida: buscar uma alternativa que supere uma perspectiva puramente

objetiva de conceber o homem, outrem e o mundo, assim como sua antagonista puramente subjetiva.

Através da noção em questão o filósofo consegue conciliar o antagonismo clássico dos atos de consciência, que, por sua própria definição espiritualista não nos permite visualizar sua passagem ao ato, classicamente tido como exterioridade objetiva (MERLEAU-PONTY, 1942/2006: 255). Com a definição marxista de *trabalho* Merleau-Ponty passa a atribuir um caráter existencial, consegue encarnar a *transcendência* situada doravante no mundo, que passa a ser

este movimento pelo qual a existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato. Justamente por ser transcendência, a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois então a tensão que a define desapareceria. Ela nunca abandona a si mesma. Aquilo que ela é nunca lhe permanece exterior e acidental, já que ela o retoma em si. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 234)

Esta tese Merleau-pontyana estará de certo modo presente em seu pensamento até as suas últimas obras. O que se destaca aqui por ora é que a definição clássica de consciência representacional cede lugar ao binômio percepção-trabalho – que por sua vez terá uma dupla importância:

1) refutar a hipótese de uma subjetividade puramente intelectual, "mundanizando" a consciência através de uma dialética que também não desemboque em um determinismo causal do sujeito; e

2) integrar as duas ordens dialéticas “inferiores” (a física e a vital) à humana, atestando ainda assim uma continuidade entre cultura e natureza, ao mesmo tempo em que se aponta para a natureza como o horizonte-limite dentro do qual se desdobra qualquer atividade de consciência;

Da primeira consideração pode-se depreender uma espécie de *teleologia da natureza* que no homem se integra de modo espontâneo e hierarquizado, tendo como

produto final o espírito, a atitude categorial. Bimbenet observa (2000: 55-56) que ainda que Merleau-Ponty tenha abandonado posteriormente esta ontologia, jamais irá abrir mão de que o espírito só pode aparecer dentro de uma continuidade com a natureza, sendo que ainda assim permaneceria tributário de seus fundamentos naturais para garantir sua existência.

Aliás, mesmo quando se fala de uma ultrapassagem dos dados “naturais” rumo a outra apropriação dos mesmos, desta vez através de outros sentidos, deve-se aqui entender que ao mesmo tempo que o corpo também é um “dato natural”, isto é, passível de ser transcendido em direção a outros usos possíveis, não podemos por outro lado falar rigorosamente de um dato “natural” puro. Como observa Merleau-Ponty,

É impossível sobrepor, no homem, uma primeira camada de comportamentos que chamaríamos de “naturais” e um mundo cultural ou espiritual fabricado. No homem, tudo é natural e tudo é fabricado, como se quisesse, no sentido em que não há uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico – e que ao mesmo tempo não se furte à simplicidade da vida animal, *não* desvie as condutas vitais de sua direção, por uma espécie de *regulagem* e por um gênio do equívoco que poderiam servir para definir o homem. A simples presença de um ser vivo já transforma o mundo físico, faz surgir aqui “alimentos”, ali um “esconderijo”, dá aos estímulos um sentido que eles não tinham. Com mais razão ainda a presença de um homem no mundo animal. Os comportamentos criam significações que são transcendentais em relação ao dispositivo anatômico, e todavia imanentes ao comportamento enquanto tal, já que este se ensina e se compreende. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 257, destaque em itálico do autor)

E é neste ponto que entra a segunda noção digna de destaque para se compreender a articulação entre a ordem humana, a dimensão pessoal e as demais ordens discutidas no terceiro capítulo d’ “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006): a de *sublimação*.

Esta noção, de clara inspiração psicanalítica, vai constar na discussão sobre o freudismo ao final do capítulo em foco. O filósofo a define como a instauração da ordem simbólica através da superação de nossa animalidade. Desta maneira, surge a ordem cultural, na qual “as energias vitais não são mais as forças motrizes do

comportamento, [...] foram realmente integradas a um conjunto novo e suprimidas como forças biológicas” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006: 279). A *sublimação* terá para o filósofo um papel chave no que diz respeito à integração “bem sucedida” das demais ordens (a física e a vital) dentro da ordem humana – sendo que o oposto é tido como um desvio patológico.

Mesmo na “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999) é possível identificar a relevância desta noção. Como pode ser visto no trecho a seguir, retirado de um contexto no qual Merleau-Ponty discute sobre como a linguagem apresenta-se simultânea e ambigualmente “natural” e “convencionada”: “o franzir da sobrancelha, destinado, segundo Darwin, a proteger o olho do sol, ou a convergência dos olhos, destinada a permitir a visão clara, tornam-se componentes do ato humano de meditação e o significam ao espectador” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 263).

Outro exemplo esclarecedor para se destacar a relevância da noção de *sublimação* é a temática da linguagem, à qual o filósofo considera que é próprio se apoiar em um conjunto de potencialidades corporais (portanto “orgânicas”), tais como “uma contração da garganta, uma emissão de ar sibilante entre a língua e os dentes, uma certa maneira de desempenhar de nosso corpo” e toda uma “gesticulação fonética” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 263).

No entanto, a fala também é um “signo convencional” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 254), o que significa afirmar que seu sentido não se apoia nas predisposições de um corpo, mas sim em um mundo cultural que por sua vez reporta-se a uma historicidade outra, da maneira como a língua foi se consolidando e mesmo se reformulando ao longo do tempo pelo seu emprego nas relações interpessoais dentro de uma comunidade.

Portanto temos aqui também referência a um remanejamento de potencialidades corporais que culminam com a dimensão cultural, e neste sentido é pertinente falar de uma “*sublimação* da existência biológica em existência pessoal, do mundo natural em mundo cultural” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 125, destaque em itálico nosso).

Porém é *somente neste sentido* que nos seria permitido estabelecer uma analogia entre a definição de sublimação presente em “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006) e na “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999). Pois há uma diferença sutil, porém significativa entre ambas que se torna mais clara quando pensamos na mudança da definição de *complexo* na passagem de uma obra à outra.

Em sua primeira obra a receptividade do filósofo ao freudismo não era muito favorável, de modo que para aquele este último não retratava “um quadro da existência humana, mas um quadro de anomalias, por mais frequentes que estas sejam” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006: 279). Já o vimos durante nosso trabalho anterior de mestrado, Merleau-Ponty encarava as condutas patológicas como uma *exceção*, um desvio do homem na realização teleológica de suas potencialidades simbólicas e de sua inserção em um mundo cultural. Partindo desta prerrogativa, o filósofo contextualiza sua definição de *complexo* dentro do conjunto de explicações psicanalíticas sobre estados patológicos.

Concebido nesta primeira obra como “uma atitude estereotipada, uma estrutura de consciência adquirida e durável com relação a uma categoria de estímulos” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006: 276), o complexo se estabelece devido ao fracasso da capacidade de sublimação de um sujeito em face de uma “experiência traumática” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006: 277) não superada. De maneira que a rigidez do complexo reflete uma incapacidade ou no mínimo uma dificuldade de ajuste às

situações impostas pelo mundo a um sujeito – donde vislumbramos seu caráter patológico.

E, uma vez que para o freudismo o complexo tem uma função constitutiva para a estruturação de toda experiência humana (como o atesta a assunção da universalidade do Édipo), é compreensível o parecer negativo Merleau-pontyano segundo o qual Freud explica o fenômeno humano *nivelando por baixo*.

No entanto, na obra seguinte temos que para Merleau-Ponty “a sublimação da existência biológica em existência pessoal, do mundo natural em mundo cultural” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 125) não é mais uma aquisição estável e de consistência própria; ela torna-se “precária” (*loc. cit.*) pelo fato de que o homem concreto é agora considerado como um “vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 130). Nesse âmbito a própria existência pré-pessoal e anônima que é o corpo exerce a função de um “*complexo inato*” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 125) que garante a subsistência e diálogo de minha vida pessoal com meu corpo enquanto instância biológica e meu passado. Retomaremos esta articulação ambígua entre as dimensões existenciais corpóreas mais adiante. Já vimos algo sobre o entrelaçamento da dimensão vital e a humana quando falamos sobre “signos naturais”; a articulação da atualidade com nosso passado será abordada em outro momento.

O mais importante por ora é destacar que, seja através do emprego do termo marxista *trabalho*, seja pelo uso do termo psicanalítico de *sublimação*, por detrás do uso que Merleau-Ponty faz destas duas definições aqui apresentadas subjaz a mesma tese: mesmo o exercício de nossa liberdade, a virtude mais “espiritualmente elevada” que caracteriza nossa humanidade, mesmo a atividade de uma espontaneidade criadora não

se dá às custas de uma *ruptura* radical com o mundo, ela se exerce sem nunca renunciar ao mesmo – e inclusive o subentendendo.

5 - Acaso e necessidade

5.1 - Contingência e existência

Por se tratar de uma relação dialética, ao se falar da dimensão pessoal inevitavelmente algo já foi dito acerca da dimensão impessoal. Trata-se justamente deste fundo dado de mundaneidade²⁵. O impessoal é tudo aquilo presente em um sujeito (ou que o afeta de algum modo) que, no entanto, o mesmo não pode dizer ser “seu”, isto é, sua particularidade individual.

A dimensão da impessoalidade envolve tudo o que excede a vontade de um sujeito e seus valores individualmente desenvolvidos ao longo de sua vida; entram aqui todos os acontecimentos que se desenrolam à revelia do mesmo. Ora, se a “vida oficial” de um sujeito se faz às custas de um remanejamento de um mundo dado, este último é justamente aquilo no que consiste a dimensão impessoal, o que inclui os próprios fundamentos da corporeidade.

Mas nesse ponto é necessário repetir com relação aos “signos naturais” a mesma ressalva que já foi feita em relação à possibilidade do exercício “puro” de uma atividade do espírito. Um advento impessoal, seja referente aos acontecimentos “exteriores”, como fatalidades, guerras, encontros casuais com outras pessoas, seja referente ao próprio corpo, como a doença ou a perda de um membro, nunca se desenrola de maneira radicalmente indiferente para um sujeito.

²⁵ Ou *facticidade*.

Isto significa dizer que pelo próprio fato de estar vivo, um sujeito sempre se apropria de seu meio, circundante ou virtual, através de um sentido incorporado à sua historicidade pessoal, que acaba por implicar em uma continuidade da mesma.

Bimbenet destaca este aspecto ao identificar, desde “A Estrutura do Comportamento”, uma reformulação promovida por Merleau-Ponty na definição de Natureza, que “não é mais aquilo que vem se opor à consciência do exterior, mas ao contrário é aquilo que pode doravante fundá-la positivamente e do interior²⁶” (BIMBENET, 2004: 105, tradução nossa).

A Natureza perde portanto seu caráter de materialidade ou objetividade pura (inerente a uma visão cartesiana), i.e., totalmente desprovida de qualquer valor ou sentido – exceto aqueles de ordem matemática – para tornar-se uma “natureza viva²⁷” (*loc. cit.*, tradução nossa). O próprio movimento de “enformação” perceptiva do meio pelo organismo já indica que a mesma sempre será fundamentalmente apreendida por seu valor vital, antes mesmo de ser considerada como uma ordem física.

Aliás, a própria física é apresentada por Merleau-Ponty como uma experiência secundária de mundo, de um organismo perceptivo, como vimos acima. Deste modo, mesmo a contingência nunca será experienciada como um em si alheio ao sujeito que percebe, no desenrolar de uma história pessoal nunca poderemos falar de uma facticidade “pura”.

É como observa Bimbenet, “nada é deixado ao acaso, pois o acaso é a princípio retomado em necessidade, o atributo de fato transfigurado em posse por direito²⁸” (BIMBENET, 2004: 103, tradução nossa).

²⁶ “n’est plus ce qui vient s’opposer à la conscience de l’extérieur, mais au contraire ce qui peut désormais la fonder positivement et de l’intérieur” (*loc. cit.*, versão original)

²⁷ “nature vivante” (*loc. cit.*, versão original)

²⁸ “Rien n’est laissé au hasard, car le hasard est d’emblée repris en nécessité, l’attribut de fait transfiguré en possession de droit.” (*loc. cit.* versão original)

Como podemos então afirmar a existência legítima da contingência, i.e., de uma ecceidade que não é constituída pela consciência? A resposta reside na descrição da opacidade de nosso corpo a si mesmo.

Afirmar a opacidade do corpo é o mesmo que afirmar que não somos transparentes a nós mesmos. E isto deve ser compreendido tanto em um sentido mais imediatista – como pelo fato de que há certas partes de nós mesmos às quais nunca teremos acesso senão com o auxílio de superfícies reflexivas, como a nuca ou o intervalo acima do começo do pescoço –, quanto em um sentido mais geral.

Há toda uma série de acontecimentos que não experiencio diretamente, cujo sentido não apreendo em sua totalidade, mas que estão se desenrolando à margem de minha vida (ou que já se desenrolaram, como o peso do passado na atualidade a despeito de eu não estar me voltando para o mesmo), dos quais sofro os efeitos através da dialética da existência.

Há um *inacabamento* das coisas na percepção que não deve ser compreendido como uma limitação comprometedora da possibilidade de se ter delas uma opinião verdadeira. Este inacabamento é *de princípio*, intrínseco a nossa inerência ao mundo, ao fato de que, justamente por possuímos uma corporeidade, sempre teremos acesso parcial ao mundo, assumindo algum referencial concreto submetido aos critérios espaço-temporais. De modo que, se podemos ter uma noção "integral" de um objeto, isso antes nos remete à estrutura temporal de nossa percepção do que necessariamente à posse plena de uma representação da coisa considerada - mesmo porque, no próprio movimento de reconsiderar essa "plenitude" do objeto visado, perde-se significativamente a riqueza de detalhes que o mesmo apresenta em sua auto-doação imediata. Isso porque

a síntese dos horizontes é apenas uma síntese presuntiva, ela só opera com certeza e com precisão na circunvizinhança imediata do objeto. Não conservo mais em mãos a circunvizinhança distante: ela não é mais feita de objetos ou de recordações ainda discerníveis, é um horizonte anônimo que não pode mais fornecer testemunho preciso, deixa o objeto inacabado e aberto, como ele é, com efeito, na experiência perceptiva. Por essa abertura, a substancialidade do objeto se escoa. Se ele deve chegar a uma perfeita densidade, em outras palavras, se deve haver aqui um objeto absoluto, é preciso que ele seja uma infinidade de perspectivas diferentes contraídas em uma coexistência rigorosa, e que seja dado como que por uma só visão com mil olhares. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 107)

Nosso perspectivismo é no fundo a característica mais própria de nossa pertença ao mundo, de nossa *encarnação*: é através de nossa perspectiva sempre parcial que temos podemos ter legitimamente uma *experiência* do mundo.

E a experiência da corporeidade não é exceção a este inacabamento na medida em que se apoia nesta tendência espontânea, esta intenção sem sujeito que arrasta aquele que vive uma história pessoal para além ou aquém dos limites de seus hábitos, de seu mundo humano. Ainda que esteja

envolvido em situações inter-humanas, o sujeito, enquanto tem um corpo, conserva a cada instante o poder de esquivar-se disso. No próprio instante em que vivo no mundo, em que me dedico aos meus projetos, a minhas ocupações, a meus amigos, a minhas recordações, posso fechar os olhos, estirar-me, escutar meu sangue que pulsa em meus ouvidos, fundir-me a um prazer ou a uma dor, encerrar-me nesta vida anônima que subtende minha vida pessoal. Mas, justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 227-228)

Esta “vida anônima” que se desenrola marginalmente é o princípio de generalidade ou de alienação de uma história pessoal, que, em última instância, jamais poderia ser plenamente transponível. As potencialidades e os acasos do corpo são vividos no nível do “se” (enquanto partícula reflexiva: “vive-se”), *qualquer um* poderia viver aquilo que se vive, não há exclusividade no sentido forte do termo em qualquer situação vivida por um organismo, *inclusive* no que diz respeito ao nosso nascimento e nossa morte.

Nem meu nascimento nem minha morte podem aparecer-me como experiências minhas, já que, se eu os pensasse assim, eu me suporia preexistente ou sobrevivente a mim mesmo para poder experimentá-los, e portanto não pensaria seriamente meu nascimento ou minha morte. Portanto, só posso apreender-me como “já nascido” e “ainda vivo”, apreender meu nascimento e minha morte como horizontes pré-pessoais: sei que se nasce e que se morre, mas não posso conhecer meu nascimento e minha morte. [...] a sensação necessariamente se manifesta a si mesma em um meio de generalidade, ela provém de alguém de mim mesmo, ela depende de uma *sensibilidade* que a precedeu e que sobreviverá a ela, assim como meu nascimento e minha morte pertencem a uma natalidade e a uma mortalidade anônimas. [...] Entre minha sensação e mim há sempre a espessura de um *saber originário* que impede minha experiência de ser clara para si mesma. Experimento a sensação como modalidade de uma existência geral, já consagrada a um mundo físico, e que crepita através de mim sem que eu seja seu autor. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 291, destaques em itálico do autor)

É em meio a este entrecruzamento de uma dimensão pessoal e impessoal da experiência corporal que Merleau-Ponty insere a noção de sexualidade.

5.2 - Sexualidade e as duas historicidades do corpo

O primeiro esforço do filósofo, logo no capítulo dedicado a este tema na “Fenomenologia da Percepção” (“O corpo como ser sexuado”), é o de derrubar uma visão mecanicista da sexualidade. E ele o faz através de uma análise do paciente de Gelb e Goldstein que, devido a um acidente de guerra envolvendo uma explosão de granada sofreu uma lesão em seu lobo occipital que teve como consequência um “empobrecimento” geral de sua vida.

O diagnóstico de “cegueira psíquica” indica precisamente a alteração na capacidade de desempenhar atividades envolvendo alguma abstração em qualquer nível para além do sentido imediato das situações habitualmente vividas. Se a sexualidade fosse expressão de uma organização puramente biológica, “se o objeto sexual viesse afetar algum órgão do prazer anatomicamente definido, o ferimento cerebral deveria ter

como efeito liberar esses automatismos e traduzir-se em um comportamento sexual acentuado” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 215) - e, no entanto, não é isso o que ocorre. O ritmo da atividade sexual é totalmente ditado por sua companheira, de maneira que se ela chega ao orgasmo e interrompe o sexo, ele não busca uma continuidade, seu “desejo esboçado se apaga” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 214).

Ora, se tradicionalmente a região afetada se relacionaria estritamente à visão, a ausência de iniciativa sexual mesmo quando envolvido fisicamente no ato não pode ser explicada apenas por uma perda de “representações visuais”, o que deixaria a incógnita das “representações táteis” que supostamente também teriam “se perdido”.

Descartadas as hipóteses mecanicista e espiritualista sobre a sexualidade, Merleau-Ponty busca fundar uma terceira via explicativa ao propor que a sexualidade é um *modo de percepção* ou de *intencionalidade corporal*:

No normal, um corpo não é percebido apenas como um objeto qualquer, essa percepção objetiva é habitada por uma percepção mais secreta: o corpo visual é subtendido por um esquema sexual, estritamente individual, que acentua as zonas erógenas, desenha uma fisionomia sexual e reclama os gestos do corpo masculino, ele mesmo integrado a essa tonalidade afetiva. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 215-216)

E há dois aspectos contidos nesta passagem interessantes a se destacar para avançarmos em nosso estudo sobre afetividade. O primeiro é o que já viemos discutindo até então: como Merleau-Ponty situa a sexualidade na dialética entre a dimensão pessoal e a impessoal da nossa experiência de corpo próprio.

Quando o filósofo afirma que “meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação” (cf. *supra*), refere-se ao fato de que ao mesmo tempo em que a dimensão corporal da impessoalidade promove certo descentramento do sujeito em relação a si mesmo, uma não coincidência de si consigo que o torna simultaneamente ator e expectador do desenrolar de sua própria vida – ao mesmo tempo também podemos falar que graças a esta dimensão um sujeito não fica “preso” à

situação que vive, sempre ocorre certa “despersonalização no interior da consciência” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 191) por esta se fazer às custas de seus sentidos e por este fluxo temporal impessoal contínuo e ininterrupto que se desenrola “nos bastidores” de sua vida oficial.

De modo que mesmo quando o sujeito se encontra “preso” em uma maneira mais empobrecida de visar ao mundo, como no caso da patologia ou mesmo em uma situação que o obseda – como no luto –, ainda assim a vida continua justamente por não se apoiar na historicidade pessoal para seus desdobramentos. Os órgãos de sentido e a percepção, ambos ancorados na impessoalidade de nosso corpo, ainda mantém este contato anônimo e permanente com o mundo, descentrando a vida pessoal de seus eixos e forçando-a a se estabelecer em um novo equilíbrio.

Enquanto estou abatido por um luto e entregue ao meu sofrimento, meus olhares já erram diante de mim, interessam-se sorrateiramente por algum objeto brilhante, recomeçam sua existência autônoma. Depois deste minuto no qual queríamos encerrar toda a nossa vida, o tempo, pelo menos o tempo pré-pessoal, recomeça a se escoar e arrebatá, senão nossa resolução, pelo menos os sentimentos calorosos que a sustentavam. A existência pessoal é intermitente, e, quando essa maré reflui, a decisão só pode dar à minha vida uma significação forçada. A fusão entre a alma e o corpo no ato, a sublimação da existência biológica em existência pessoal, do mundo natural em mundo cultural, é tornada ao mesmo tempo possível e precária pela estrutura temporal de nossa experiência. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 125)

Trata-se aqui de destacar uma ambiguidade na estrutura temporal de nossa experiência corporal. Há o desenrolar paralelo de dois “fluxos”, que se retroalimentam. Um deles é o do tempo impessoal, que é incessante, permanente e contínuo. Já o outro é o da vida pessoal. Melhor dizendo: *é a própria vida pessoal de um sujeito*.

A chave para a compreensão da composição da vida oficial de um sujeito é a temporalidade. Trata-se de certa continuidade na maneira própria de habitar o mundo que se dá através da individualização dos usos do corpo ao longo do tempo, da sedimentação gradual de condutas que se tornam privilegiadas e compõem um

repertório e um campo de ação com limites impossíveis de serem circunscritos com precisão, porém que apresentam a consistência de uma verdadeira *estrutura*, i.e., um estado de equilíbrio que pode converter-se em um estilo de vida genuíno.

Como no caso do ressentimento: ainda que originado da raiva diante da constatação de impotência, do desejo de vingança ou da inveja, uma vez estabelecido na vida ele não se reporta mais diretamente à situação que o originou. Enquanto o sujeito não encarar de frente suas limitações e aceitá-las e aprender a lidar com elas, o ressentimento vai se encontrar em todos os setores da vida do ressentido, como se este dispusesse de uma mesma “fórmula de interpretação” para definir o caráter de todos os valores que suas experiências assumirão – e tal qual no complexo freudiano, torna-se algo que mais possui o sujeito do que o contrário (para mais sobre a descrição da dinâmica do ressentimento, cf. MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 9 a 12).

No entanto mesmo o tempo pessoal é precário, sempre se desdobra “aos saltos”, de estrutura/equilíbrio a estrutura/novo equilíbrio, sempre às custas do material oferecido pela experiência impessoal. No caso da visão, por exemplo, a

consciência desenvolve livremente os dados visuais para além de seu sentido próprio, ela se serve deles para exprimir seus atos de espontaneidade, como o mostra suficientemente a evolução semântica que atribui um sentido cada vez mais rico aos termos intuição, evidência ou luz natural. Mas, reciprocamente, não há um só desses termos, no sentido final que a história lhes atribuiu, que se compreenda sem referência às estruturas da percepção visual. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 191)

De maneira que inclusive aquilo que se tornou sedimentado pelo hábito também acaba sendo convertido em uma adaptação cega relegada à generalidade corporal, a uma maneira alienada de um sujeito viver sua própria historicidade pessoal (portanto individual) (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 192). Essa alienação de um sujeito em relação a seu próprio passado está presente também no recalque, quando o sentido de uma experiência traumática é relegada à generalidade.

Trata-se de uma estruturação que se opera em um nível de adesão pré-pessoal de uma corporeidade a seu meio;

em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência *quase*, impessoal, que é por assim dizer evidente, e à qual eu reporto o zelo de me manter em vida, em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 124-125, destaque em itálico do autor)

Essa estruturação, i.e., esta forma de organização que se desenrola em um nível pré-pessoal e ao mesmo tempo assegura a adesão de um sujeito a um mundo humano envolve justamente nova a definição de *complexo* na “Fenomenologia da Percepção”, diferente daquela de “A Estrutura do Comportamento”.

Pois justamente pela possibilidade do sentido de nosso passado ser relegado à generalidade que persiste enquanto uma organização atual da ancoragem do ser no mundo, o risco da alienação é permanente, o trânsito entre estabelecer uma relação mais particular e ajustada ao sentido da *situação* vivida e voltar-se para a mesma segundo estereotipias é uma via de mão dupla que se desenrola ininterruptamente em seu “*vaivém*” (cf. *supra*).

A persistência de nosso passado no anonimato de nosso corpo impessoal através de estruturas de conduta dotadas de relativa autonomia justamente por serem assumidas como *fundo* para nossas ações atuais reforça o caráter de *opacidade* da experiência corporal de si consigo mesmo, que agora também ganha o sentido de uma *temporalidade*.

É à relação dialética entre esta opacidade que sustenta a persistência de um passado no nosso presente através de *gestalten* afetivas (como nos casos da jovem afônica e do membro fantasma) e nossas ações atuais que Merleau-Ponty irá se referir em um texto posterior para apontar a necessidade de introduzir a noção de *inconsciente*. Trata-se deste caráter ambíguo da percepção através do qual chegamos a uma

consciência que antes roça nos seus objetos, evita-os no momento em que vai colocá-los, antes os leva em conta, como o cego leva em conta os obstáculos, do que os reconhece, que não quer conhecê-los, ignora-os enquanto os conhece, conhece-os enquanto os ignora, e que serve de base a nossos atos e nossos conhecimentos expressos. (MERLEAU-PONTY, 1960/1991: 259-260).

E é nesse sentido que podemos falar que a subjetividade é uma temporalidade, que a vida oficial ou pessoal nada mais é que certa individualização de um corpo. Mas ao mesmo tempo esta individualização se dispersa de si mesma, converte-se em hábito, generalidade, espessura arcaica dos saberes do corpo impessoal. Reciprocamente, este mesmo conjunto de estruturas de conduta se desenrola em cumplicidade com a vida expressa de um sujeito, não são compreensíveis por explicações em terceira pessoa; este

passado específico que é nosso corpo só pode ser reapreendido e assumido por uma vida individual porque ela nunca o transcendeu, porque ela o alimenta secretamente e emprega nisso uma parte de suas forças, porque ele permanece seu presente, como se vê na doença em que os acontecimentos do corpo se tornam os acontecimentos da jornada diária. O que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão. Assim, para nos resumir, a ambigüidade do ser no mundo se traduz pela ambigüidade do corpo, e esta se compreende por aquela do tempo. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 126)

E *ambígua* deve também ser a maneira como a sexualidade (enquanto uma contingência corporal, pelo fato de se tratar de uma função impessoal) deve ser pensada em sua relação com a história pessoal. A despeito de ser um *acaso* a raça humana apresentar tal configuração sexual ao invés de qualquer outra – e com isto se quer dizer que não há uma essência ou um *a priori* do ser humano que ateste a *necessidade* desta disposição –, a mesma é confiscada pela existência pessoal, sublimada em sua expressão mais particular segundo cada desenrolar individual de uma história pessoal.

Do mesmo modo, a sexualidade também confisca a vida pessoal, e em uma relação de expressão recíproca (i.e.: a vida pessoal se expressa através da sexualidade e a sexualidade se expressa na vida, de modo difuso e ambíguo). E nisto temos outro

elogio Merleau-pontyano às contribuições de Freud, pois graças a este último é possível considerar que

o sexual não é o genital, a vida sexual não é um simples efeito de processos dos quais os órgãos genitais são o lugar, a libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins determinados, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 219)

Nesses termos podemos afirmar que a sexualidade *funda* uma história pessoal; na medida em que os eventos de uma história pessoal são aqueles ligados às relações interpessoais; todos os hábitos individuais, todas as estruturas de conduta – inclusive as patológicas – reportam-se às relações com a alteridade e com o mundo, que, por sua vez, pressupõem uma *tendência* a voltar-se e fixar-se nos mesmos – a sexualidade.

De maneira que ambos, sexualidade e vida oficial, respectivamente representantes da dimensão impessoal e da pessoal da corporeidade, são também emblemáticos para demonstrar a maneira como a contingência e a facticidade são retomadas pelo desdobramento temporal de uma subjetividade como necessárias. E isto não por alguma “essência” do homem, o que para Merleau-Ponty seria uma “ilusão retrospectiva” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 235). Trata-se, antes de tudo, da constatação de uma estrutura cujo surgimento, sentido, realização e equilíbrio se desenvolvem empiricamente, de uma “conexão de existência” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 235).

5.3 - Da impureza da liberdade (ou: de como é preciso sujar-se para ser livre)

Um exemplo Merleau-pontyano útil para ilustrar a maneira como se dá o entrecruzamento desta dialética entre a dimensão pessoal e a dimensão impessoal é a discussão que o filósofo faz sobre Cézanne, correlacionando sua vida e sua obra em seu ensaio “A dúvida de Cézanne”. Uma vez que este fora publicado ainda no final dos anos 40 (o ensaio é de 47), será assumido neste trabalho que o mesmo pode ter uma função bastante elucidativa sobre como compreender não somente a articulação de ambas dimensões como também o papel desempenhado pela sexualidade.

A pintura de Cézanne tinha como objetivo ou mote a busca por retratar a natureza, e mesmo objetos culturais como uma mesa, uma toalha, uma vela no meio da cidade ou um grupo de banhistas, por uma perspectiva inumana. Seu interesse era apreender a percepção em seu estado nascente, um “mundo primordial” (MERLEAU-PONTY, 1984: 116) sem interpretações intelectuais por parte do pintor, aonde seja possível captar um odor, suspender todos os hábitos humanos que animam o mundo construído pelos homens e mesmo apresentar a natureza “despojada dos atributos que a preparam para comunhões animistas” (MERLEAU-PONTY, 1984: 119), como o movimento.

Esta empreitada artística por outro lado também terá certo diálogo com a vida de Cézanne, certa perspectiva de possíveis correspondências que deixaram o próprio pintor incomodado e o levaram à sua “dúvida”: em que medida não seria sua pintura a expressão de sua condição doentia, particular e herdada como um acidente da natureza?

As (in)disposições de humor de Cézanne renderam-lhe servir de protótipo ao personagem literário Claude Lantier, que protagonizou o romance *L'Œuvre* de Zola. O escritor, com o qual Cézanne romperá a amizade depois da publicação deste livro por razões óbvias, apresenta seu personagem principal segundo a maneira como Zola enxergava Cézanne: violento, perfeccionista, com oscilações bruscas de humor que vão rapidamente da euforia à tristeza profunda – e um artista engajado na busca por uma nova expressão artística que romperia com a tradição, sendo no entanto fadado ao fracasso, à loucura e ao suicídio por não ter conseguido fazer um quadro.

A despeito de Cézanne ter encarado uma falta de respeito à amizade de ambos tamanha exposição de sua intimidade, estas observações de Zola chamavam atenção ao caráter de Cézanne ser propenso à morbidez, que poderia ser até considerado como uma esquizóidia. Esta condição doentia se caracterizaria por certa “perda de contatos flexíveis com os homens, esta incapacidade de solucionar situações novas, esta fuga nos hábitos, num meio que não coloca problemas, esta oposição rígida da teoria e da prática, da ‘convivência’ e de uma liberdade de solitário” (MERLEAU-PONTY, 1984: 114).

Do confronto entre o estilo de pintura almejado por Cézanne em seus quadros (expresso também em seus relatos) com sua condição doentia surge esta ambiguidade: não se poderia assumir que esta “atenção extrema à natureza, à cor, o caráter inumano de sua pintura (dizia que se deve pintar um rosto como um objeto), a devoção pelo mundo visível seriam apenas uma fuga do mundo humano, a alienação de sua humanidade” (MERLEAU-PONTY, 1984: 114)?

A resposta Merleau-pontyana serve ao mesmo tempo para ilustrar o entrecruzamento dialético entre a dimensão pessoal e o anonimato da corporeidade impessoal como também para destacar a concepção de liberdade “ambígua”, misto de espontaneidade criadora e de servidão.

O fato de estas duas temáticas aparecerem conjuntamente nas discussões do filósofo não é sequer de longe casual: é da maneira como o homem transcende as situações dadas de fato pelo mundo e pela sua própria corporeidade (através da hereditariedade, p.e.), que sua liberdade se torna possível.

A insistência Merleau-pontyana no caráter “mundano” e encarnado do homem deve-se à sua busca por contornar as dicotomias cartesianas que separam o homem da natureza e reduzem o próprio corpo em um objeto de estudo. Daí o esforço em descrever um campo de experiências corporais pré-reflexivas que a partir de um rearranjo de elementos do mundo tornam possível o surgimento de manifestações espirituais mais “elevadas”, como a ordem humana – sem que esta consiga de fato instaurar algum campo suprassensível independente das condições concretas que foram ocasião de seu aparecimento.

A liberdade para Merleau-Ponty não pode ser compreendida portanto como “alguma força abstrata que superpusse seus efeitos aos ‘dados’ da vida ou escandisse o desenvolvimento” (MERLEAU-PONTY, 1984: 132). O surgimento de uma vida é ao mesmo tempo a inauguração de um enigma interpretativo dado ao sujeito que a vive, um princípio aberto de coerência que sempre se retoma sem no entanto ser pré-determinado. “Assim, as ‘hereditariedades’, as ‘influências’ – os acidentes de Cézanne – , são o texto que, de sua parte, a natureza e a história lhe doaram para decifrar” (MERLEAU-PONTY, 1984: 121).

A arte de Cézanne apresenta correspondências com a vida do pintor, é verdade, mas não através de uma relação de causa e efeito, mas sim de princípio e consequência. Sua obra era uma verdadeira sublimação de sua condição doentia, e ao mesmo tempo uma maneira de revisitar sua esquizoidia conferindo-lhe um “sentido metafísico”,

apresentando-a como uma “redução do mundo à totalidade das aparências estáticas e suspensão dos valores expressivos” (MERLEAU-PONTY, 1984: 122).

Os quadros de Cézanne foram sua forma de se individualizar a partir de uma generalidade corporal doentia que lhe fora imposta como problema a ser resolvido em sua vida pessoal. É como foi dito: a vida oficial de um sujeito não é e não pode ser indiferente aos acasos que constituem sua corporeidade, no entanto, a partir do momento em que sua vida se desenrola, estes são abarcados pelas estruturações da historicidade particular do sujeito de maneira que agora são investidos de um caráter de *necessidade*.

E ambos os elementos, o legado impessoal da corporeidade e sua retomada dialética por uma perspectiva individual *misturam-se* de tal modo que se chega a um resultado (i.e., a existência empírica ou o sujeito concreto) no qual “não há diferença entre ser Cézanne ou esquizoide” (MERLEAU-PONTY, 1984: 123).

Os “acidentes” de Cézanne valem, portanto, como *motivos* de sua expressão artística. E este é o segundo aspecto que destacaríamos na passagem acima que propõe se considerar a sexualidade como um esquema perceptivo que se desenrola em um nível pré-reflexivo e mesmo pré-pessoal: o que significa afirmar que uma estruturação erótica absorve um sujeito em uma situação e “reclama” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 216) do mesmo certo estilo de conduta? Descartado o paradigma do pensamento causal, qual o sentido de se falar de *motivo*, *motivação* e *motivado*?

6 - Motivação e existência

6.1 - A adesão pré-pessoal e pré-reflexiva ao mundo

Em primeiro lugar, é fundamental observar que a concepção Merleau-pontyana de motivação diverge da correntemente difundida. Não se trata, para o filósofo, de considerar como se a motivação fosse um estado de intenções que “move” um sujeito para a ação.

Este tipo de explicação se apoia em um viés cartesiano, que separa o lado “de fora” – i.e., o mundo puramente objetivo – do mundo “interno”, este último no qual residiriam as intenções do sujeito. Consequentemente, este conjunto de pressupostos acabe gerando um impasse intransponível, pois inevitavelmente nos conduz ao falso problema de definir sobre como se daria a “passagem” da intenção ao ato. Intransponível precisamente por buscar conciliar duas ordens substancialmente inarticuláveis, a das *res cogitans* e a das *res extensa* cartesianas.

Se aceitássemos considerar por outro lado que nossas intenções são determinadas por um “fora”, uma exterioridade, então não haveria decisões verdadeiras; somente uma “escolha recuada para alguém da vida”, o que põe em dúvida sobre se de fato “haveria escolha onde não há ainda um campo de possíveis claramente articulado mas um único provável, e como que uma única tentação” (MERLEAU-PONTY, 1984: 122).

Esta posição contudo é estranha para o sujeito que vive e é atento à sua experiência mais fundamental de mundo, da mesma maneira que a consideração de que o corpo é um objeto puro, ao invés do corpo que eu vivo e sou. Pois, como fora dito, as questões na vida são antes de tudo colocadas ao vivente como um “enigma” em aberto,

não há coincidência plenamente de si consigo mesmo ao ponto de ser possível uma existência absoluta para a qual tudo já está de antemão determinado e claramente definido. Em nossa experiência, se “nada nos constrange do exterior é porque somos todo nosso exterior” (MERLEAU-PONTY, 1984: 122), somos uma transcendência.

Todavia, justamente por ser um “projeto” (MERLEAU-PONTY, 1984: 122), o sujeito empírico só pode se realizar no mundo, e conseqüentemente não é e não poderia ser indiferente ao mesmo. É em função de uma adesão corporal pré-pessoal e pré-reflexiva, graças a uma passividade sensível da dimensão anônima de seu ser, que um sujeito vivente se vê “lançado” no mundo, isto é, compelido a assumir situações que não foram por ele constituídas, mas das quais ele não pode se eximir de uma *cumplicidade*.

Uma das formas de compreender esta cumplicidade é através da noção de *motivação*. Como estávamos dizendo, esta última encontra-se presente no pensamento Merleau-pontyano de uma maneira mais ampla que a do senso comum, de maneira que para concebê-la o filósofo

acompanha a tradição husserliana da fenomenologia, e a obtém do trabalho de Edith Stein, que definiu a relação de motivação como uma conexão entre experiências e seus antecedentes nos quais há “o *surgimento* de um *a partir* do outro, o exercer ou sofrer efeito de um *baseado* no outro, *em função* do outro.” Stein tem bastante clareza sobre estar ampliando o sentido típico do termo “motivo”, e Merleau-Ponty a acompanha adotando este sentido mais amplo²⁹. (WRATHALL in CARMAN, T. & HANSEN, M.B.N., 2005: 116, tradução nossa, destaques em itálico do autor no original)

Ou seja, uma conduta *motivada* seria aquela que se realiza em função do significado que sua meta visada teria para o sujeito, tal como este a apreende. Não haveria, portanto, um sentido “em si” da motivação, como se ela fosse propriedade

²⁹ "follows in the Husserlian tradition of phenomenology, and he draws on the work of Edith Stein, who defined a relationship of motivation as a connection between experiences and their antecedents in which there is "an *arising* of the one *from* the other, an effecting or being affected of one *on the basis* of the other, *for the sake of* the other." Stein is quite self-conscious about broadening the usual meaning of the term "motive," and Merleau-Ponty follows her in adopting this broadened sense." (*loc. cit.* versão original)

particular intrínseca a algo dado (como uma fala, uma situação ou qualquer percepção em geral).

Da mesma maneira em que falávamos de uma *lógica circular* na qual o valor do estímulo para o organismo dependerá da disposição deste último, na relação entre aquilo que assume o valor de *motivo* a percepção ou conduta *motivada* deve haver necessariamente uma *reciprocidade* na qual ambas as partes envolvidas participam em uma complementaridade que nos permitirá então falar de motivação:

Assim, um luto motiva minha viagem *porque* ele é uma situação em que minha presença é requerida, seja para reconfortar uma família aflita, seja para prestar ao morto as "últimas homenagens", e, decidindo fazer esta viagem, eu valido esse motivo que se propõe e assumo essa situação. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 239, destaques em itálico do autor)

Merleau-Ponty considera que um sujeito é antes de mais nada um *corpo em situação*, e para dar conta de explicar este “ajuste” corporal que se desenrola para alguém de uma articulação “superior” que envolva a capacidade de abstração de um sujeito, o filósofo de certo modo alarga os limites da racionalidade e relega aos automatismos do corpo um modo mais rudimentar de discernimento, de maneira que na motivação um

Um fenômeno desencadeia um outro não por uma eficácia objetiva, como a que une os acontecimentos da natureza, mas pelo sentido que ele oferece — há uma razão de ser que orienta o fluxo dos fenômenos sem estar explicitamente posta em nenhum deles, um tipo de razão operante. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 81)

Como no exemplo futebol, no qual o jogador não tem um envolvimento claro e plenamente consciente de todos os elementos que estão em jogo, não tem uma apreensão geométrica e puramente objetiva do campo de futebol – mas percebe segundo o viés do sentido da situação na qual está implicado (a partida) e segundo uma espécie de racionalidade operacional (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006: 263).

É importante fazer a ressalva de que *motivação* para Merleau-Ponty também não se restringe somente à descrição de uma *ação*, como também indica a inclinação em um

sujeito a receber o sentido de alguma experiência de modo mais enviesado (ou seja, também compreende um posicionamento passivo em face da apreensão de algum fenômeno) (cf. WRATHALL *in* CARMAN, T. & HANSEN, M.B.N., 2005: 117).

Todavia, mesmo em uma posição passiva, o sujeito ainda assim está “tomando partido” dos problemas que lhe são impostos por seu meio, buscando solucionar mesmo que indiretamente as solicitações apresentadas pelo fenômeno que o atinge. Como no caso da visão tridimensional.

Para o filósofo não se trata de considerar com o se houvesse uma síntese intelectual posterior à apreensão perceptiva; o próprio arranjo dos dados sensíveis forma um *campo* (no sentido gestáltico do termo) no qual há como que uma convergência espontânea para a resolução, que faz com que um homem “pequeno” seja um homem “à distância”, ou então quando as disparidades entre as imagens monoculares apresentadas por um estereoscópio convergem à sinergia: “o próprio campo que se orienta em direção a uma simetria tão perfeita quanto possível, e a profundidade é apenas um momento da fé perceptiva em uma coisa única” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 353).

Portanto, a apreensão dos *motivos*, isto é, dos elementos envolvidos em uma situação ou um campo que suscitem em um sujeito uma inclinação a certa forma de serem percebidos e/ou assumidos, que se dá em um nível pré-tético, *abaixo* de qualquer disposição mais pessoal.

Mas quando falamos sobre uma organização espontânea que se dá em função da apresentação dos dados de um arranjo percebido, de um campo específico, que não se entenda por isso uma reformulação de um determinismo que acaba por resgatar as dicotomias entre o exterior e o interior, no qual as coisas chegam ao interior já determinadas por sua disposição no exterior.

É o próprio corpo enquanto instância pré-pessoal que “toma partido” do campo que a ele fora disposto. E o grau de envolvimento requisitado por parte do organismo para legitimar uma motivação é maior quando envolve situações mais complexas do que uma acomodação ou ajuste perceptivo ao meio. Tal como no contexto das relações interpessoais.

Pois estas acabam exigindo do sujeito um posicionamento mais singular, que mesmo em um “automatismo” (como na reprodução de falas ou condutas “prontas”), a exigência da participação do sujeito na situação seria totalmente diferente do que aquela de um reflexo. Este último é relegado à “periferia” do anonimato corporal, de maneira que é

renunciando a uma parte de sua espontaneidade, engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos preestabelecidos que o homem pode adquirir o espaço mental e prático que em princípio o libertará de seu meio circundante e fará com que ele o veja. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 129)

A solicitação da implicação de um sujeito em uma situação de relacionamentos interpessoais é maior porque a partir do momento em que este cenário do mundo humano está em questão, o sentido das situações reflete de modo mais amplo o estilo de vida assumido por um sujeito, de maneira que “não se apreende um relacionamento do tipo motivacional se o mesmo for descrito de um modo que não se possa suportar ou que não condiga com meu modo de vida³⁰.” (WRATHALL *in* CARMAN, T. & HANSEN, M.B.N., 2005, p. 121, tradução nossa).

E, uma vez que, como dissemos, é próprio à dimensão pessoal, à vida oficial de um sujeito ser uma particularização – ou individualização – dos usos de um corpo, então convenhamos que a probabilidade de uma situação X comover verdadeiramente as

³⁰ “one has not captured a motivational relationship if one has described it in a way that it cannot or does not bear on my mode of life” (*loc. cit.*, versão original)

peessoas que a presenciam é bastante menor se comparada àquela de uma paisagem percebida motivar uma impressão de tridimensionalidade.

6.2 - A dimensão humana e as motivações psicológicas da existência

Ainda assim, a despeito de uma “situação humana” solicitar um envolvimento maior do sujeito, isto não significa que sua adesão primeira à mesma se dará de modo “claro e distinto”. É através dos sentidos do fundo anônimo da corporeidade que um sujeito tem sua primeira apreensão do mundo, e, com efeito, é importante ressaltar que a *generalidade impessoal* corpórea também abarca as estruturas de conduta já sedimentadas, justamente para viabilizar a sublimação do sujeito de seu meio mais imediato.

E estas estruturas de conduta convertidas em hábito repercutem também na maneira como o mundo é percebido, tornando-se uma fórmula geral de interpretação do mundo, desvinculada das situações particulares que a originou. O vimos quando falávamos do ressentimento, assim com também com as análises Merleau-pontyanas do caso da jovem afônica e do membro fantasma.

Afinal de contas, outra maneira de sintetizar estes dois últimos casos é afirmar que em ambos os doentes em questão estão presos em uma *Gestalt* inatural, com relação à qual são relativamente impotentes sobretudo pelo fato da mesma estar dissimulada na generalidade anônima do corpo, e portanto eles não possuem conhecimento claro do que está em jogo. Trata-se de um verdadeiro *complexo*, no sentido freudiano do termo.

Retomando o caso da jovem afônica, à luz da definição de *motivação* aqui discutida, teríamos que a proibição parental quanto à possibilidade da moça estar com seu amado *motivou* a perda da voz. O que é interessante aqui é destacar o caráter

particular ou *individual* da motivação. “Ser proibido pelos pais de ver a pessoa amada” por si só não é, ao menos segundo o senso comum, uma situação propriamente traumática. Convenhamos: *poucos* chegariam ao extremo de *perder a voz* diante deste tipo de imperativo parental.

Mas não foi o caso da jovem em questão. A configuração de seu *campo perceptivo* se rearranjou de tal modo que a impossibilidade de relacionar-se com o amado se expressa na perda da voz, como uma generalização simbólica da impossibilidade de envolver-se com qualquer um, encarnada na voz (que geralmente é uma das vias privilegiadas de envolvimento com outrem). Isto porque os valores em jogo são aqueles que foram desenvolvidos pela jovem ao longo de sua vida, de sua história pessoal (e um fato que atesta este ponto é que a afonia incidiu em sua infância quando ela também se sentiu privada da possibilidade geral de coexistência – cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 222).

Outro aspecto deste quadro doentio que pode ser pensado através da noção de *motivação* é a própria afonia em sua atualidade. Pois todas as pessoas com as quais a moça se relaciona, *somente pelo fato de serem uma alteridade* no sentido “genérico” do termo, são posicionadas no *papel* previamente definido pela (in)disposição afetiva da moça, de um outro do qual ela se encontra privada da possibilidade de relacionamento.

Dito em outras palavras, temos uma estrutura de conduta, certa disposição afetiva *pré-tética*, que acaba assumindo outrem como um *motivo* para a persistência na afonia. E o mesmo dito acerca do valor de outrem também pode ser afirmado no que diz respeito à proibição parental: enquanto persistir, esta terá igualmente um valor de *motivo* para a afonia.

É importante neste ponto observar que nossas análises aqui não se tratam de uma “livre interpretação” que buscaria transpor uma noção identificada em outro contexto (a

de *motivação*) para o caso da jovem afônica. O próprio Merleau-Ponty emprega a noção de motivação para explicar o quadro da moça: após o incidente de infância no qual houve uma primeira manifestação da doença, agora já mais velha a

afonia reaparece porque a proibição materna restaura a mesma situação no sentido figurado e, além disso, porque, ao fechar o futuro à paciente, ela a reconduz aos seus comportamentos favoritos. Essas *motivações* beneficiariam uma sensibilidade particular da garganta e da boca em nossa paciente (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 222, destaque em *italico* nosso)

O mesmo poderia ser dito a respeito da remissão ao caso do membro fantasma; ao falar sobre a importância da afetividade e das lembranças para o surgimento e permanência do membro, o filósofo considera que se

a recordação e a emoção podem fazer aparecer o membro fantasma, não é como uma *cogitatio* exige uma outra *cogitatio*, ou como uma condição determina sua consequência — não é porque uma causalidade da idéia se superponha aqui a uma causalidade fisiológica, é porque uma atitude existencial motiva uma outra (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 128, destaque em *italico* do autor, nosso em **negrito**)

E, por fim, retomando o caso da jovem histérica para destacar o caráter não determinístico da *motivação*, também temos que a deflagração da afonia não se trata de uma de causalidade. Outrem, a proibição parental ou o passado da moça não selaram seu destino de uma vez por todas. Tanto que sua cura foi possível a partir do momento em que um destes elementos foi “revalorado”; no caso, trata-se da figura do terapeuta, cuja presença a princípio fora dissimulada “aos olhos” da jovem afônica naquilo que tinha de mais próprio sob uma máscara de generalidade.

No entanto, graças às especificidades do tipo de relacionamento entre ambos, cliente e terapeuta, este último assumiu outro caráter para a moça, e tornou-se a “exceção” que fez ruir sua “regra” da impossibilidade geral de coexistência. Ou seja, a moça recupera a voz, mas também por ter se envolvido em um nível *abaixo* do tético.

O tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas em primeiro lugar ligando o paciente ao seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar um assentimento científico à interpretação psicanalítica e de descobrir um sentido nocional do passado, trata-

se de re-vivê-lo como significando isto ou aquilo, e o doente só chega a isso vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico. O complexo não é dissolvido por uma liberdade sem instrumentos, mas antes deslocado por uma nova pulsação do tempo que tem seus apoios *e seus motivos*. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 610, destaque nosso em itálico)

6.3 - A hipocrisia metafísica

A relação que a jovem histérica estabelecia com as outras pessoas não se dava de um modo direto. O que é o mesmo que dizer que esta não visava outrem se ajustando às particularidades de seu interlocutor, do encontro inédito que estava se desenrolando diante de si. Isto porque ela se implicava apenas *parcialmente* nas situações interpessoais em que se envolvia. Da mesma maneira que apontávamos como uma regulação perceptual à tridimensionalidade se dá através da *periferia* do ser de uma corporeidade, também a afonia assentava-se neste campo relativamente autônomo de estruturas rígidas na sua maneira de perceber seu mundo social.

Merleau-Ponty aponta para um caráter “metafísico” da hipocrisia desta histérica que não pode falar *apesar de ainda dispor desta potencialidade em estado latente no horizonte de seu campo de ação* (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 225).

A intenção do filósofo é destacar que ainda que esteja em questão um quadro patológico, ele revela uma condição comum a todos os homens: a possibilidade de um envolvimento em uma situação sem verdadeiramente tomar partido da mesma, de uma apreensão superficial do meio através da *generalidade impessoal* do corpo. A ponto de incorrer em uma enganação de si consigo mesmo a respeito dos valores oficialmente assumidos em contraste com aqueles vividos pelo sujeito.

O mesmo acontece, p.e., quando um sujeito vai ao enterro e chora, mas não necessariamente por sua relação singular com o acontecimento, e sim por estar tomado

pelos “valores de situação” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 507) que mascaram seus sentimentos efetivos e dão lugar a uma mímica afetiva superficial. Isto porque o sujeito responde a uma solicitação de seu meio, porém através de somente um dos personagens ou *papéis* que este pode assumir. Por isso o filósofo fala de sentimentos “falsos”.

Um “amor falso” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 507), p.e., seria aquele que se apoia somente em um dos personagens possíveis de um sujeito, não o convoca por inteiro, e por conseguinte não confisca todo o porvir deste último a seu favor. No entanto, a falsidade do sentimento só se revela tardiamente, pois mesmo um papel assumido, a despeito de sua parcialidade, *ainda diz respeito* ao sujeito que o vive. Aqui também encontramos uma mesma hipocrisia “metafísica”, de amar sem amar com profundidade, que persiste apoiando-se na ambiguidade de uma desilusão que só se revela retrospectivamente, quando o amor termina.

Também na experiência afetiva Merleau-Ponty identifica uma “*atitude natural*” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 507, destaque nosso em itálico), que consiste em não vivermos nossos próprios desejos, não levar uma vida considerando nossa implicação mais pessoal e particular naquilo que experienciamos, porém na adesão a “fantasmas sentimentais” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 508), modelos de como viver um falso sentimento por vezes derivados de uma música, um filme ou de um romance literário.

Neste ponto nos deparamos com a noção de *papel*, que o filósofo toma de empréstimo de Diderot e serve para compreender a adesão superficial³¹ de um sujeito a suas experiências humanas. Esta noção também atesta nossa condição de seres situados, implicados no mundo e no sensível de modo mais primordial. E uma vez que a definição de *papel* reporta-se fundamentalmente a uma dimensão afetiva e pré-reflexiva,

³¹ "Superficialidade" esta que iremos questionar mais adiante, uma vez que a proposta de nosso trabalho consiste na revisão da relevância da noção de papel para pensar no modo como se dão as relações interpessoais.

mas que também diz respeito à nossas tomadas de posições pessoais, ela se torna *central* para nosso estudo, cabendo-nos portanto a tarefa de explicitá-la nas obras de Merleau-Ponty nos anos 40 (principalmente em *Humanisme et Terreur*, de 47) e pensar no modo como esta se articula com as demais contribuições Merleau-pontyanas deste período no que diz respeito ao tema da afetividade.

A centralidade da noção de *papel* para nossos interesses também se justifica pelo fato dela servir para “dissecarmos” a dinâmica das relações interpessoais, para além de uma perspectiva subjetivista que privilegie estritamente as “intenções” em jogo e para aquém de uma visão objetivista que preze pela exterioridade pura dos “fatos” históricos. Além disso, esta noção também nos permitirá aprofundar as consequências das discussões precedentes sobre as relações entre a vida anônima e a oficial de um sujeito encarnado, assim como aquelas sobre motivação. Ou seja, trata-se de uma empreitada investigativa predominantemente *psicológica* assentada no pensamento existencial de Merleau-Ponty.

Antes, como uma medida para “preparar o terreno” para poder adentrar na definição de *papel*, cabe realizar algumas considerações sobre a maneira como Merleau-Ponty concebe o tema da alteridade. Esta breve “digressão” deve-se ao fato de que é justamente no seio das relações interpessoais que se insere a noção de *papel*; deste modo, nada mais razoável que antes sejam explicitados os termos mais fundamentais envolvidos nas relações interpessoais, a ipseidade e a alteridade.

7 - O teatro trágico da existência humana

7.1 - Cartesianoismo, o problema da alteridade e Merleau-Ponty

Em seus cursos ministrados na Sorbonne, na virada dos anos 40 para a década seguinte, Merleau-Ponty observa que discutir sobre a alteridade implica discutir sobre o estatuto ontológico do sensível, no modo como o mundo em geral nos afeta,

pois, como é evidente, é no mundo que podemos ter alguma probabilidade de encontrar uma experiência de outrem. Não se trata, portanto, de supormos certas concepções do eu ou do mundo e de ver o que daí resulta no que se refere a outrem, mas de examinar como é preciso conceber o mundo para que outrem seja pensável. (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 538)

Esta observação implica em uma crítica direta ao cartesianismo, que “purificou a tal ponto objeto e sujeito que já não há possibilidade de uma representação como a de outrem, que deveria ser sujeito-objeto” (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 539).

Enquanto pensado em termos de pura consciência, outrem permanece inapreensível. Pois se o que define a subjetividade é uma conjunto de ideias acompanhado simultaneamente pela conhecimento de si como pensamento das mesmas, torna-se um paradoxo mesmo conceber outro. Isso porque ele sempre será reduzido a uma *representação* ou uma *cogitatio* minha, eu nunca terei acesso direto aos pensamentos de outro – que seria a única forma de confirmar sua existência legítima.

Através da estrita capacidade de julgamento pela razão tal como Descartes a concebia, não nos resta outra alternativa senão por em xeque a própria percepção de outrem; as pessoas vistas pela janela podem muito bem esconder por debaixo de seus chapéus e roupas simulacros ao invés de outras consciências como aquela que as visa (cf. DESCARTES, 1865: 88).

Esse modo de pensar pode soar anedótico para qualquer um atento à experiência vivida. O que inclui o próprio Descartes, que tinha plena clareza de que estas considerações eram derivadas de sua proposta de buscar uma certeza apodítica no plano do conhecimento puro que servisse de pilar fundamental para derivar outras certezas da ciência, ao passo que na vida a união entre corpo e alma era tida como consumada – como já vimos.

Todavia conforme Merleau-Ponty aponta, sobretudo na “Fenomenologia da Percepção”, a objetivação do corpo promovida por certas áreas da ciência que se propõem a estudar o fenômeno humano, como a fisiologia e a psicologia, acabavam situando a alteridade no campo das coisas *em si*, dos *objetos puros* – e isto através de uma derivação lógica falaciosa apoiada no *mito científico da impessoalidade absoluta*.

Na aparência da vida, meu corpo visual comporta uma grande lacuna no plano da cabeça, mas a biologia estava ali para preencher essa lacuna, para explicá-la pela estrutura dos olhos, para ensinar-me o que na verdade é o corpo, que, assim como os outros homens e como os cadáveres que disseco, tenho uma retina, um cérebro, e que enfim o instrumento do cirurgião infalivelmente poria a nu, nessa região indeterminada de minha cabeça, a réplica exata das ilustrações anatômicas. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 140)

Consequentemente, temos que para o pensamento científico (pautado em um paradigma objetivista) o

único *para si* verdadeiro é o pensamento do cientista que percebe esse sistema e é o único a deixar de ali residir. Assim, enquanto o corpo vivo se tornava um exterior sem interior, a subjetividade tornava-se um interior sem exterior, um espectador imparcial. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 88)

A pretensão científica de um distanciamento de sobrevoos faz com que se perca de vista a própria inerência de um sujeito ao mundo através de seu corpo, este que por sua vez perde mesmo o estatuto de uma *experiência*. Mas como um pensamento do período *renascentista* pode *ainda* encontrar tantos ecos na modernidade contemporânea? O que tornou viável que uma “fórmula” derivada da metafísica

cartesiana se tornasse o principal mote do pensamento científico cinco séculos após seu surgimento?

O “triunfo” e a longevidade de toda uma tradição cartesiana no pensamento científico de nossos dias se assentam em um dado muito mais fundamental da existência humana, que Descartes certamente intuiu em sua filosofia, porém colocou de modo inconciliável em sua teoria.

Antes de se afirmar uma *objetividade* na apreensão de outrem e mesmo de meu corpo, seria mais adequado afirmar uma *objetidade* de nosso corpo, i.e., que o mesmo apresenta *aspectos* de objeto, sem, no entanto, esgotar-se no mesmo tipo de análise ao qual submeteríamos os demais objetos. Assim sendo, a questão para Merleau-Ponty

se trata de saber por que existem duas visões sobre mim e sobre meu corpo: meu corpo para mim e meu corpo para o outro, e como esses dois sistemas são compossíveis. Com efeito, não basta dizer que o corpo objetivo pertence ao “para outro”, meu corpo fenomenal ao “para mim”, e não se pode recusar a colocar o problema de suas relações, já que o “para mim” e o “para outro” coexistem em um mesmo mundo, como o atesta minha percepção de um outro, que imediatamente me reconduz à condição de objeto para ele. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 624-625)

Portanto, como referencial mais fundamental para situar um sujeito, temos a *coexistência* que só pode ser compreendida enquanto nossa inerência ao mundo viabilizada pelo fato de sermos corporeidade. Por “corporeidade” aqui nos referimos a uma implicação mundana mais fundamental a partir da generalidade impessoal do corpo – ao invés da consciência particular das coisas, que é consequência daquela primeira adesão mais geral dada na iniciação sensível ao mundo.

E por ser antes de mais nada um corpo, fica de antemão garantido um fundo de identificação com outrem através deste modo anônimo de existência mais original sobre o qual se apoia nossa vida oficial. Outrem surge para mim então como uma outra possibilidade de habitar o mundo através das estruturações de um corpo, assim como eu o sou primordialmente.

Sinto meu corpo como potência de certas condutas e de um certo mundo, sou dado a mim mesmo como um certo poder sobre o mundo; ora, é justamente meu corpo que percebe o corpo de outrem, e ele encontra ali como que um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo; doravante, como as partes de meu corpo em conjunto formam um sistema, o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno, e a existência anônima da qual meu corpo é a cada momento o rastro habita doravante estes dois corpos ao mesmo tempo. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 474)

Este sistema eu-outrem por sua vez reporta-se a um princípio de alteridade constituinte da subjetividade, intrínseco à própria experiência corporal. Isto se deve a uma condição ambígua do corpo próprio, de ser sujeito e objeto ao mesmo tempo. Aquele que vê também é visto, e se percebe vendo (e o mesmo se pode dizer do tato, da fala/audição, etc). Esta é a “significação metafísica” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 231) da dialética entre pudor e fascinação.

Ambos (pudor e fascinação) envolvem um uso do corpo apoiado no fato do corpo ser todo exterioridade, da subjetividade estar totalmente situada no *fora*. No desejo, mostrar-se ou sentir-se constrangido pelo olhar do outro implica antes de tudo na apropriação de si mesmo como visibilidade, no fato do sujeito antecipar o “ser visto por outrem” como uma das possibilidades inerentes à sua pertença ao mundo enquanto corporeidade.

Depreende-se portanto a possibilidade do sujeito poder ser outro em relação a si mesmo, ponto ao qual já nos referíamos quando falávamos da possibilidade de *alienação* (i.e., apropriação de valores de modo impessoal, não condizente com um posicionamento particular face àquilo que é valorado) baseada no fundo de generalidade do corpo, ou então da *não coincidência de si consigo mesmo* na dialética entre a vida oficial e a vida anônima de uma mesma experiência corporal.

Este ponto pode ser compreendido através da análise Merleau-pontyana dos casos de doentes que padecem de alucinações verbais, tratados pelo doutor Lagache.

Qualquer que seja a variação do distúrbio em questão, este expressa um desencontro do sujeito falante com suas próprias falas e as falas de outrem, de maneira que a principal característica da doença é um fenômeno de “despersonalização” (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 51). A ocorrência deste fenômeno atesta precisamente esta confusão “metafísica” entre eu e outrem na experiência corporal, que formam um *sistema* ou um *campo*.

No entanto esta confusão entre eu e outrem, quando transposta para a experiência do sujeito sadio, encontra-se apenas como um princípio “metafísico”, isto é, não necessariamente implica na empatia ou na possibilidade de compreensão mútua a princípio entre as pessoas.

Por mais que afirmemos uma experiência anônima pré-pessoal de generalidade corporal, isso não implica que no encontro de duas perspectivas ambas acabem se anulando em uma massa corporal amorfa anterior à particularização individual dos sujeitos enquanto historicidades pessoais.

O luto de outrem e sua cólera nunca têm exatamente o mesmo sentido para ele e para mim. Para ele, trata-se de situações vividas, para mim de situações apresentadas. Ou se posso, por um movimento de amizade, participar desse luto ou dessa cólera, eles continuam a ser o luto e a cólera de meu amigo Paulo: Paulo sofre porque perdeu sua mulher ou está colérico porque roubaram seu relógio, eu sofro porque Paulo tem dor, estou colérico porque ele está colérico, as duas situações não podem ser sobrepostas. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 477)

Portanto, na experiência concreta (geralmente) mesmo quando há consenso ou algum entendimento entre duas ou mais pessoas, este sempre se apoia no equívoco da opacidade própria ao caráter mundano dos sujeitos. De maneira que, precisamente por ser visibilidade ou exterioridade, ao se apoiar em sua expressão para poder ser compreendido um sujeito também se expõe ao risco inevitável e intrínseco à existência de ser simplificado a um estereótipo.

Retificando Pascal, que afirmara que não amamos outrem, mas sim suas qualidades, Merleau-Ponty afirma que

Não amamos apenas qualidades mas não amamos senão através das qualidades. Mas então outrem, como ser vivo, está sempre ameaçado pela possibilidade de estereótipo encerrada por seu papel: ele pode desaparecer e só deixar seu papel. Outrem pode aparecer-me como realmente é, mas também me é dado como oculto. Outrem apenas transparece: aparece como sentido vivo, sentido que se conserva ou se degrada. (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 565, destaque em itálico do autor).

Há certo caráter indireto e presuntivo na apreensão de outrem³², porém de um modo distinto daquele descrito na filosofia cartesiana. Pois outrem não se trata de uma consciência que “infiro” no objeto-corpo-de-outrem que visto. As relações com outrem tal como analisadas na filosofia de Merleau-Ponty são indiretas devido a uma opacidade do corpo, devido ao fato de nossas ações e condutas serem “impuras”.

Quando age, há uma torsão insensível que se opera em torno das condutas de um sujeito, de si para consigo e de si para com os outros. Suas ações que se desenrolam no aqui e agora perdem parcialmente sua atualidade. Elas agora evocam um fundo de virtualidade que dialoga tanto com o sentido mais geral da situação na qual o sujeito está envolvido como com o imaginário enraizado nas historicidades particulares dos demais envolvidos no ato, ainda que como testemunhas. E então, como

Diderot o dizia do ator em cena, acrescentamos que todo homem que aceita *encenar um papel* carrega em torno de si um “grande fantasma” no qual ele será doravante mascarado, e que ele é responsável por seu personagem mesmo se

³² Apreensão esta que, em certa medida, é análoga àquela da síntese dos horizontes perceptivos dos objetos: pois reivindica certa virtualidade (viável graças à estrutura temporal da percepção) que torna possível certa síntese de uma pluralidade de perspectivas sobre as condutas de outrem. Assim como com os objetos, também é pertinente considerar aqui que esta síntese não implica na posse plena e transparente de alguma “unidade ideal” de outrem, perde-se a riqueza dos detalhes que podem ser apreendidos na vivacidade atual. Uma diferença crucial, porém, nesta analogia com os objetos, é que outrem, por ser uma corporeidade tal como sou, solicita-me enquanto subjetividade, enquanto outra perspectiva que vive em um mesmo mundo que o meu, no entanto enquanto uma variação conflitante da minha.

não reconhece no mesmo aquilo que ele desejava ser³³. (MERLEAU-PONTY, 1947: 61-62, tradução nossa).

E é inevitável ter *sempre* um *papel*, pois se trata de uma característica intrínseca ao fato de estarmos permanentemente *em situação*, lançados no contexto original da coexistência – e, portanto, assumindo posicionamentos que expressam e são imbuídos de um sentido humano, de fundo interpessoal. Por mesmo

no amor, na afeição, na amizade, nós não temos diante de nós “consciências” das quais nós podemos respeitar a cada instante a individualidade absoluta, mas seres qualificados – “meus filhos”, “minha mulher”, “meu amigo” – que se envolvem conosco em projetos comuns nos quais recebem (como nós mesmos) um papel definido, com poderes e deveres definidos³⁴. (MERLEAU-PONTY, 1947: 213, tradução nossa)

Cumpramos observar, no entanto, que destacar a situação como referência fundamental para se pensar cada sujeito não significa necessariamente que toda vez que nos propormos a pensar uma psicologia, moral ou política devamos recair em alguma forma de relativismo. O que está em jogo é saber descrever uma perspectiva que ao mesmo tempo seja universal, no entanto sem desconsiderar nossa inerência primordial ao mundo, sem esquecer aquilo que somos também pelo ponto de vista da inserção particular em uma historicidade mais ampla (MERLEAU-PONTY, 2007: 49).

Portanto por mais que sempre estejamos imersos em alguma situação, exercendo em certa medida algum papel, este não pode ser utilizado como parâmetro para nos definir de modo absoluto. Mas isso tampouco significa que haja um “eu mais verdadeiro” por detrás dos papéis que assumimos. Vivemos concretamente nossos papéis, e se é possível falar de certo “distanciamento”, certo fundo de indiferença com relação aos mesmos, deve-se compreendê-lo a partir da concepção de ambiguidade,

³³ Diderot le disait du comédien en scène nous avançons que tout homme qui accepte de *jouer un rôle* porte autour de soi un “grand fantôme” dans lequel il est désormais caché, et qu’il est responsable de son personnage même s’il n’y reconnaît pas ce qu’il voulait être. (*loc. cit.*, versão original)

³⁴ dans l’amour, dans l’affection, dans l’amitié nous n’avons pas en face de nous de “consciências” don’t nous puissions à chaque instant respecter l’individualité absolue, mais des êtres qualifiés, – “mons fils”, “ma femme”, “mon ami” – que nous entraînons avec nous dans des projets comuns où ils reçoivent (comme nous-mêmes) un rôle défini, avec des pouvoirs et des devoirs définis (*loc. cit.*, versão original)

desenvolvida por Merleau-Ponty sobretudo na "Fenomenologia da Percepção" (1945/1999), que assume um caráter fundante de nossa experiência e de nossa condição humana.

7.2 - Da sublimação à ambiguidade: uma reformulação da concepção de virtualidade

Há um vínculo entre o princípio de despersonalização ou não coincidência de si consigo mesmo, assim como de uma "hipocrisia metafísica" da jovem afônica, e mesmo os "fantasmas sentimentais" vividos por um falso amor pautado antes em filmes e romances literários do que em uma implicação sentimental maior no relacionamento atual. Esses três exemplos tem como subtexto a condição fundamentalmente *ambígua* da experiência em geral, seja do mundo, de outrem e de si mesmo.

Trata-se também do que possibilita ao sujeito atualizar seu fluxo temporal pessoal, abandonando estruturas antigas - o que é viabilizado justamente pelo fato do sujeito não se encontrar plenamente identificado com sua situação imediatamente vivida. O fenômeno da "hipocrisia metafísica" é, portanto, fundante da "condição humana", que não pode ser considerado um ato de "má-fé" em função de ser independente da vontade do sujeito (o que o diferencia, portanto, de um ato de hipocrisia "psicológica"). (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 225).

Chamamos a atenção aqui para a importância que assume a noção de "ambiguidade" como uma proposta na "Fenomenologia da Percepção" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999) que acaba valendo como uma alternativa à noção de

"sublimação"³⁵ tal como fora desenvolvida na obra anterior. Agora não se trata mais de uma "superação dialética" da ordem de sentido "inferior" rumo à superior, mas sim de uma transitividade entre diferentes ordens de compreensão em nossa maneira concreta de ser no mundo que, no limite, nunca são de fato "superadas", sempre marcam uma presença simultânea em nossa existência.

N' "A Estrutura do Comportamento" (MERLEAU-PONTY, 1942/2006) predominava uma perspectiva "integracionista" sob forte influência goldsteiniana. Uma das consequências da filiação Merleau-pontyana a este pensamento foi, *em alguma medida*, certo "descaso" com relação à apropriação de contribuições da biologia para compreender a ordem simbólica ou humana³⁶.

Um dos maiores ganhos da filosofia Merleau-pontyana com o recurso à noção de ambiguidade na obra seguinte, a "Fenomenologia da Percepção" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999), foi a possibilidade agora de conciliar diversas ordens de compreensão sobre o homem de modo não excludente - e inclusive *complementar e necessária* para o modo humano de existência, para que seja possível alguma racionalidade em meio à animalidade.

³⁵ Isso não significa que o conceito de sublimação será abandonado pelo filósofo; muito pelo contrário. Nossa crítica aqui tem como finalidade destacar que o filósofo abre mão é de certo emprego do termo "sublimação" presente n' "A Estrutura do Comportamento" (MERLEAU-PONTY, 1942/2006). Este refere-se a aquisições progressivas no ciclo desenvolvimento pessoal de um sujeito na superação das estruturas de sentido que predominam durante sua infância. De maneira que, uma vez atingidas, não podem mais retroceder - o que implica em uma rejeição do filósofo da noção psicanalítica de "regressão" como um processo pertinente para uma psicologia do sujeito são. Esta posição, como veremos na sequência do texto, será revisada graças à formulação da noção de *ambiguidade*.

³⁶ Referimo-nos aqui à "integração" de uma ordem de sentido dialeticamente inferior a uma superior através da *sublimação* - como no caso da superação da ordem biológica rumo à humana ou simbólica, já discutida nesse trabalho. Uma vez "superada", uma explicação da conduta humana pautada em uma ordem de sentido organicista nunca será satisfatória - ou, melhor dizendo, doravante torna-se necessário o recurso a outros princípios compreensivos, posto que agora o sujeito situa-se em outra ordem de sentido, sob o risco de regredir somente em caso de doença. Este é o principal ponto argumentativo no qual Merleau-Ponty se apóia nesta obra para rejeitar a generalização das explicações psicanalíticas pautadas na sexualidade para o indivíduo sadio (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006: 279).

Um exemplo disso é a fala. Ainda que as palavras impliquem certa virtualidade, certo campo simbólico, para que elas realmente *comuniquem*, para que um *diálogo* efetivamente *aconteça* enquanto um fenômeno legítimo, é necessário que a linguagem seja uma experiência factual com sentido próprio, e que as palavras elas mesmas, em sua "*significação gestual*" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 244) ou em sua "fisionomia" enquanto "fenômenos sonoros" (*idem*: 247) possuam um sentido que lhes seja imanente (*idem*: 241), que se ensine por si em sua auto-doação enquanto fenômeno inteligível.

Do contrário, caso assumíssemos o ponto de vista estrito de consciências purificadas³⁷, teríamos a seguinte situação:

Dois sujeitos pensantes encerrados em suas significações - entre eles, mensagens que circulam, mas que nada contêm, e que apenas são a oportunidade de cada um dar atenção ao que já sabia -; finalmente, um fala e o outro escuta - pensamentos que se reproduzem um ao outro, mas sem que o saibam, e sem jamais se defrontarem (MERLEAU-PONTY, 2002: 28)

Portanto, não é renunciando às propriedades físicas ou biológicas da palavra, mas sim apropriando-se da significação intrínseca à sua auto-doação enquanto acontecimento mundano que podemos de fato pensar na possibilidade da linguagem. Mas mesmo essas considerações acerca da linguagem são extrapoláveis para qualquer referencial nas discussões Merleau-pontyanas, e isso é mérito da formulação conceitual de um estatuto *ambíguo* intrínseco à experiência corporal em geral.

Eis portanto o alcance dessa noção de *ambiguidade*: graças a ela podemos agora considerar que um fenômeno como o da fala é uma manifestação de ordem biológica e simbólica do início ao fim, *simultaneamente*.

O homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se

³⁷ Que são, portanto, a condição da constituição de todo sentido e inteligibilidade possíveis de qualquer fenômeno visado.

dirige aos atos pessoais. Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem-se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas. Não se trata nunca do encontro incompreensível entre duas causalidades, nem de uma colisão entre a ordem das causas e a ordem dos fins. Mas, por uma reviravolta insensível, um processo orgânico desemboca em um comportamento humano, um ato instintivo muda e torna-se sentimento, ou inversamente um ato humano adormece e continua distraidamente como reflexo. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 130)

Compreende-se a *ambiguidade* da experiência também levando-se em consideração o caráter de *inacabamento* e *opacidade* intrínsecos a qualquer fenômeno³⁸. Temos então que a experiência sempre vai ser *lacunar*, o que por sua vez viabiliza a instalação da ordem da *virtualidade*³⁹ no mundo.

Graças a essa teoria da expressão⁴⁰ desenvolvida por Merleau-Ponty na "Fenomenologia da Percepção" (1945/1999), tornou-se possível para o filósofo agora incorporar as contribuições psicanalíticas acerca da sexualidade e do inconsciente de modo diferente de sua obra anterior, "A Estrutura do Comportamento" (1942/2006). A sexualidade passa agora a ser tida como um modo corporal e pré-pessoal de um sujeito visar o mundo, que consiste em "um gênero de significação distinto da significação intelectual, uma intencionalidade que não é a pura 'consciência de algo'." (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 216-217).

³⁸ Que nada mais são que uma consequência de sua "mundaneidade" ou "facticidade", que por princípio torna impossível a experiência de visar plenamente algo por causa do mesmo sempre se apresentar através de uma perspectiva - o que, por sua vez, também reflete o perspectivismo próprio à nossa encarnação, i.e., situação concreta e factual no mundo (cf. *supra*, na discussão sobre a "síntese presuntiva" de horizontes perceptivos).

³⁹ Isto é, de uma ordem de sentidos atual, porém não existente ou irreal, conforme será explicado na sequência.

⁴⁰ Que resumidamente consiste em assumir o sentido como dado imanente à manifestação de algo, o que contorna a clássica dicotomia entre aparência e essência (ou do para si e do em si), dando lugar à assunção de que somente há *evidências*.

"Evidências" que, no entanto, nunca podem ser afirmadas de modo dogmático (como na *atitude natural*) devido ao *perspectivismo* intrínseco ao caráter mundano (portanto lacunar e opaco) da experiência concreta (composta pelo sistema eu-outrem-mundo), que é o horizonte último de todo sentido possível.

Já mencionamos anteriormente a proposta de Merleau-Ponty de assumir a sexualidade como um modo de intencionalidade corporal. Agora é hora de retomarmos essa discussão explorando outro viés, o da *fundação* (*Fundierung* - cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 178) da dimensão da virtualidade através das relações impessoais estabelecidas com o mundo, envolvendo a sexualidade. Nesse sentido, o modelo das discussões Merleau-pontyanas sobre motricidade presentes no terceiro capítulo⁴¹ da "Fenomenologia da Percepção" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999) é esclarecedor no que diz respeito a compreender essa proposta do filósofo de uma intencionalidade corporal pré-tética e mesmo pré-pessoal.

Através de uma análise do caso do paciente Schneider⁴², especificamente no que diz respeito à diferença entre capacidade do doente de desempenhar um movimento gratuito e a de realizar um movimento habitual⁴³, o filósofo destaca um modo operacional de visar o mundo de modo anterior a distinções claras e objetivas do sentido da situação (que relaciona-se com o saber prático operante do exemplo do jogador de futebol, citado anteriormente). E ressalta que, no caso das atividades propostas pelos médicos ao doente, este último conseguia compreender intelectualmente as solicitações, porém não conseguia desempenhá-las sem antes realizar vários movimentos preparatórios que demonstravam grande dificuldade para transpor o comando de uma ordem tética para uma realização cinética, a despeito de não haver comprometimentos no que diz respeito à motricidade de Schneider (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 159).

⁴¹ "A espacialidade do corpo próprio e a motricidade" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 143-205)

⁴² Tratado pela dupla Gelb e Goldstein, e diagnosticado como um caso de "cegueira psíquica" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 149), sobre o qual já discutimos alguns pontos no tópico em que falávamos sobre como a sexualidade não se reduz a um aparato fisiológico.

⁴³ Ou "movimento abstrato", caracterizando uma ação desinteressada e destituída de um valor necessário - ou com relação mais estreita com o sentido do aqui-e-agora. No caso se tratava de uma situação artificial solicitada pelos médicos ao paciente; diferente dos "movimentos concretos", que por sua vez envolvem uma atividade necessária à manutenção da ordem imediata da vida, atendendo a questões operacionais práticas (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 149-152)

A partir destes apontamentos, o filósofo propõe considerar certa capacidade original de discernimento presente já na motricidade, que implica na capacidade de diferenciação (e realização) de uma situação abstratamente sugerida e uma situação na qual o sujeito encontra-se engajado de modo vivido e atual. Ou seja, Merleau-Ponty fala de uma "intencionalidade motora" (*Idem*) enquanto certo tipo de "sabedoria corporal" que prescinde de um nível intelectual de compreensão, porém que já implica em um modo original de visar o mundo.

O recurso às contribuições da patologia neste caso ajudam o filósofo a formular que há *níveis* de abstração envolvidos na capacidade motora de visar o mundo. Neste sentido, Merleau-Ponty se vale da contribuição de Gelb e Goldstein para diferenciar o movimento concreto do abstrato. O primeiro seria aquele que tem o mundo imediato como seu próprio fundo⁴⁴, ao passo que o último implica no desdobramento de uma virtualidade própria, sem que no entanto isto requisite alguma atividade da consciência representacional:

O fundo do movimento não é uma representação associada ou ligada exteriormente ao próprio movimento, ele é imanente ao movimento, ele o anima e o mantém a cada momento; a iniciação cinética é para o sujeito uma maneira original de referir-se a um objeto, assim como a percepção. Através disso se esclarece a distinção entre movimento abstrato e movimento concreto: o fundo do movimento concreto é o mundo dado, o fundo do movimento abstrato, ao contrário, é construído. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 159)

Um ponto interessante que gostaríamos de destacar enfaticamente aqui é que, ao mesmo tempo que se apropria das contribuições da psiquiatria para definir e estabelecer estas distinções entre o movimento concreto e o movimento abstrato, o filósofo *vai além e se vale das considerações de Diderot sobre a performance do ator para caracterizar o desdobramento da virtualidade no caso do último tipo de movimento* (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 152).

⁴⁴ No sentido gestáltico de figura-fundo.

Trata-se do texto postumamente publicado do autor⁴⁵ chamado "*Paradoxe sur le comédien*", cuja referência encontra-se não na bibliografia, e sim em nota de rodapé da "*Fenomenologia da Percepção*" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 624, nota 16). Nosso interesse pelo texto diz respeito ao uso que o filósofo irá fazer dele em sua obra, de modo que curiosamente o mesmo texto reaparecerá posteriormente em "*Humanismo e Terror*" (MERLEAU-PONTY, 1947)⁴⁶ e com o mesmo emprego, isto é, apropriando-se da consideração de que na performance, o ator "irrealiza" seu corpo neste "grande fantasma" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 152). O que por sua vez implica no desdobramento de um cenário virtual, que não se reporta ao meio imediatamente dado, mas sim a um fundo simbólico⁴⁷ que é evocado apenas de modo subentendido pelos gestos e condutas do sujeito.

O sentido desta irrealização do movimento abstrato consiste na assunção de que ele

não é desencadeado por nenhum objeto existente, ele é visivelmente centrífugo, desenha no espaço uma intenção gratuita que se dirige ao corpo próprio e o constitui como objeto em vez de atravessá-lo para, através dele, ir ao encontro das coisas. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 172)

Trata-se da aqui da "atitude categorial" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 171), à qual o filósofo também se refere como "função simbólica", "função representativa" e "projeção" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 172). Essa capacidade é considerada por Merleau-Ponty como constitutiva da experiência normal, e que está envolvida não somente no movimento de tornar o próprio corpo como um instrumento para uma performance, mas também no movimento de visar as coisas de modo geral. Basicamente, a atitude categorial

⁴⁵ Diderot.

⁴⁶ Como já o vimos no tópico anterior sobre alteridade.

⁴⁷ Ou humano ou virtual.

consiste em tratar os dados sensíveis como representativos uns dos outros e como representativos, todos em conjunto, de um "eidos", que consiste em dar-lhes um sentido, em animá-los interiormente, em ordená-los em sistema, em centrar uma pluralidade de experiências em um mesmo núcleo inteligível, em fazer aparecer nelas uma unidade identificável sob diferentes perspectivas; em suma, em dispor atrás do fluxo das impressões um invariante fixo que dê razão dele, e em ordenar a matéria da experiência. Ora, não se pode dizer que a consciência *tem* esse poder; ela *é* esse próprio poder. A partir do momento em que há consciência, e para que haja consciência, é preciso que exista um algo do qual ela seja consciência, um objeto intencional, e ela só pode dirigir-se a este objeto enquanto se "irrealiza" e se lança nele (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 172, destaques em itálico do autor)

Também podemos compreender aqui a "atitude categorial" como essa capacidade do sujeito de desprender-se das particularidades mais singulares de sua situação vivida imediatamente, para compor para si um fundo de adesão geral e impessoal ao seu meio que é a condição de que sua vida oficial (ou pessoal) torne-se possível.

Observemos que, embora neste último trecho o filósofo esteja se valendo de um vocabulário aparentemente intelectualista com o emprego do termo "consciência", o sentido deste último termo deve ser compreendido dentro da proposta original apresentada por Merleau-Ponty de assumir uma *intencionalidade motora* para aquém do nível tético de apreensão de mundo.

Portanto, Merleau-Ponty de certo modo está assumindo certo movimento reflexivo presente na experiência corporal primeira que temos de mundo, para aquém da necessidade de uma tematização clara e distinta do objeto visado. Trata-se de assumir que, à diferença de um sujeito kantiano, não se trata de dispor de um mundo diante de si composto somente de *ob-jetos*, mas sim antes de habitar o mundo em sua opacidade, estabelecendo com o mesmo relações de familiaridade que não são da ordem explícita ou intelectual, mas sim de uma "astúcia" corporal.

Quando me desloco em minha casa, sei imediatamente e sem nenhum discurso que caminhar para o banheiro significa passar perto do quarto, que olhar a janela significa ter a lareira à minha esquerda, e, nesse pequeno mundo, cada

gesto, cada percepção situa-se imediatamente em relação a mil coordenadas virtuais. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 182)

Merleau-Ponty estende o mesmo tipo de considerações feitas com relação à motricidade também à esfera da sexualidade, assumindo-a como um modo original, pré-pessoal e corporal de apreensão do meio, que se volta antes para um sentido "fisionômico" (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 216) dos outros corpos, através do desejo e de uma apreensão que assume como fundo uma situação eroticamente estruturada.

Há uma "compreensão" erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma idéia, enquanto o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo. Mesmo com a sexualidade, que todavia durante muito tempo passou pelo tipo da função corporal, nós lidamos não com um automatismo periférico, mas com uma intencionalidade que segue o movimento geral da existência e que inflete com ela. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 217)

E, analogamente à motricidade, também aqui entra em jogo a função de *projeção* ou da *atitude categorial*; de maneira que, apoiada no modo de auto-doação lacunar do mundo à percepção, a intencionalidade sexual "se difunde em imagens que só retêm dela certas relações típicas, uma certa fisionomia afetiva" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 233). Na apreensão do mundo e de outrem, em função de uma implicação afetiva pré-pessoal (e portanto não tematizada), há então certa atualização da historicidade particular de um sujeito, que se instala silenciosamente em seus arredores delimitando no aqui-e-agora um campo de ação a partir de sentidos anteriormente sedimentados, com os quais o sujeito pode contar da mesma maneira que conta

com coisas que estão ali e se dão globalmente, sem que precisemos a cada momento refazer sua síntese. É assim que pode haver para nós uma espécie de panorama mental, com suas regiões demarcadas e suas regiões confusas (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 182).

Ora, o que antes nomeamos como *ambiguidade* consiste basicamente nessa assunção Merleau-pontyana de que as lacunas intrínsecas ao inacabamento da percepção dão margem à instalação de modo não tematizado de dimensões virtuais plurais e simultâneas na apreensão do mundo⁴⁸. E, segundo considera Bimbenet, é mérito dessa nova assunção do estatuto *ambíguo* do mundo a possibilidade de Merleau-Ponty contornar agora na "Fenomenologia da Percepção" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999) a concepção integracionista⁴⁹ presente na obra anterior, que assumia a infância como predominantemente regida por sentidos motores e afetivos, e deriva daí duas possibilidades distintas de vida adulta: uma vida plena, autônoma e livre por um lado, e uma vida na qual o sujeito é refém de uma vida fragmentada na qual ora é regida por uma profundidade adulta, ora pelos sentidos de sua infância traumatizada (cf. BIMBENET, 2004: 99-102).

A *ambiguidade* da experiência é então ocasião de uma *mistura* entre a atualidade e a historicidade de um sujeito, de modo que um campo de sentidos sedimentados nunca é plenamente ultrapassado⁵⁰, tampouco absolutamente determinante para o sentido da atualidade⁵¹. Trata-se então de uma característica própria ao desenrolar da estrutura temporal, que concilia de modo *confuso e não tematizado* todas as diferentes ordens de sentido que estão em jogo na experiência mundana atual de um sujeito⁵².

⁴⁸ É a essa mistura que nos referíamos logo no início do trabalho como a dimensão mítica, na qual há mistura entre sujeito e objeto, o que inclui também a apreensão de outrem.

⁴⁹ Herdada do pensamento de Goldstein.

⁵⁰ O que dá margem, por exemplo, à atualização do membro fantasma.

⁵¹ Como no caso da superação do luto.

⁵² Deve-se levar em consideração portanto a fisionomia afetiva das situações que foram separadas da experiência concreta que a originaram e persistiram como esse conjunto de sentidos sedimentados que compõem o campo de ação de um sujeito, assim como o entrelaçamento dos diferentes setores da vida do mesmo, com seus posicionamentos ideológicos, políticos, religiosos, amorosos, de ordem moral, etc.

8 - Pela proposta de uma ética existencialista merleau-pontyana

8.1 - Ambiguidade, hábito e contingência

Temos agora recursos para conceber na filosofia de Merleau-Ponty certo modo *obsuro* através do qual se desenrola as dialéticas da existência humana, que torna-se imprescindível para compreendermos a relação que já discutimos anteriormente entre a experiência corporal enquanto modo anônimo e geral de existência e a vida oficial de um sujeito que se desdobra a partir dela. Trata-se de uma *obscuridade* que deve ser compreendida enquanto um princípio ontológico da existência humana, e não decorrente de uma falha nas formulações conceituais do filósofo.

É essa confusão que viabiliza o "enraizamento" do modo de ser humano nas disposições biológicas presentes no corpo enquanto potencialidades, permitindo agora

que "viver" (*leben*) seja uma operação primordial a partir da qual se torna possível "viver" (*erleben*) tal ou tal mundo, e que devamos nos alimentar e respirar antes de perceber e de ter acesso à vida de relação, ser para as cores e para as luzes pela visão, para os sons pela audição, para o corpo do outro pela sexualidade, antes de ter acesso à vida de relações humanas. Assim, a visão, a audição, a sexualidade e o corpo não são apenas os pontos de passagem, os instrumentos ou as manifestações da existência pessoal: esta retoma e recolhe em si aquela existência dada e anônima. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 221, destaques em itálico do autor)

Do mesmo modo, esta "transposição tácita" entre diferentes ordens de sentido também opera no campo da sexualidade, e aqui novamente encontramos a analogia entre esta e a intencionalidade motora:

Quando dirijo minha mão para um objeto, sei implicitamente que meu braço se distende. Quando movo os olhos, levo em conta seu movimento sem tomar consciência expressa dele, e compreendo através dele que a desordem do campo visual é apenas aparente. Da mesma maneira a sexualidade, sem ser o objeto de um ato de consciência expresso, pode motivar as formas privilegiadas de minha experiência. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 233)

É próprio à maneira de um sujeito *habitar* seu meio, tomar posse de sua circunvizinhança de modo a desdobrar ali vários mundos possíveis, certo saber

implícito intrínseco ao próprio modo como se estrutura sua experiência corporal. Trata-se de um "saber situacional", certa noção acerca do campo de ação do qual o sujeito dispõe diante de si sem a necessidade de tematizá-lo ou sequer de uma articulação em termos claros e objetivos das coordenadas necessárias para que ele possa assumir seu meio como motivo⁵³ de suas condutas.

Esse saber de ordem operacional que promove uma verdadeira estruturação da experiência é o esquema corporal. Quando Merleau-Ponty afirma seu caráter "dinâmico" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 145), sua intenção é destacar a função de contextualização situacional⁵⁴ de um sujeito no fluxo do desenrolar atual dos acontecimentos. Este processo, pode, no entanto se dar de modo ajustado ou não às condições mais factuais da atualidade, e isto devido à *mistura* entre o desenrolar do tempo atual e do tempo habitual, referente aos sentidos já sedimentados.

Um exemplo de um ajuste inadequado às condições das quais um sujeito efetivamente dispõe em seu campo de ação atual é o membro fantasma. Essa condição consiste basicamente em uma atualização inadequada dos sentidos sedimentados na experiência do doente, uma confusão entre sua maneira habitual de visar o mundo (que "contava" com o membro perdido enquanto uma potencialidade de relação) e as condições atuais. Trata-se de uma apropriação do meio através da "significação prática" que já está sugerida no modo costumeiro de relacionar-se com o mesmo, que persistiu mesmo após a perda do membro. Merleau-Ponty também se vale de dados de outras condições patológicas para evidenciar essa particularidade de nossa experiência corporal, de criar para si mundos de modo relativamente estável no diálogo com o mundo

⁵³ Nos termos já discutidos anteriormente neste trabalho.

⁵⁴ Portanto distinta de uma contextualização estritamente posicional.

Certos pacientes podem estar próximos da cegueira sem terem mudado de "mundo": nós os vemos chocar-se a objetos em todas as partes, mas eles não têm consciência de não ter mais qualidades visuais e a estrutura de sua conduta não se altera. Outros doentes, ao contrário, perdem seu mundo a partir do momento em que os conteúdos se esquivam, renunciam à sua vida habitual antes mesmo que ela tenha se tornado impossível, tornam-se enfermos por antecipação e rompem o contato vital com o mundo antes de terem perdido o contato sensorial. Há portanto uma certa consistência de nosso "mundo", relativamente independente dos estímulos, que proíbe tratar o ser no mundo como uma soma de reflexos — uma certa energia da pulsação de existência, relativamente independente de nossos pensamentos voluntários, que proíbe tratá-lo como um *ato* de consciência. E por ser uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade da *res extensa*, assim como de toda *cogitatio*, de todo conhecimento em primeira pessoa — e que ele poderá realizar a junção do "psíquico" e do "fisiológico". (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 119, destaques em itálico do autor)

O que nos interessa nesses apontamentos é que, por esta *habitação existencial* se passar em um nível *pré-objetivo* de saber sobre o mundo, há um caráter de *não tematização* do modo como se dá essa mistura de diferentes ordens de sentido⁵⁵. Para o filósofo, nossa experiência como que "tende" à composição de estratos de sentido sedimentado que passam então a contar como possibilidades de ação; e isso se desenrola de modo obscuro, pois a própria estrutura da experiência é *ambígua*, isto é, um entrelaçamento confuso no qual se dá a comunicação entre todas nossas potencialidades existenciais⁵⁶.

É nestes termos que Merleau-Ponty abre espaço para incorporar a proposta psicanalítica de inconsciente: para o filósofo, é válido falar da influência de outros sentidos que excedem e de certo modo concorrem com os motivos predominantes que culminaram com a ação de um sujeito. E isso na medida em que os mesmos, situados no

⁵⁵ Referimo-nos tanto às diversas possibilidades de relação corporal com o mundo (pois o membro fantasma possui tanto uma implicação motora quanto afetiva, conforme apontado logo no início deste trabalho) quanto à mistura das diferentes ordens temporais que estruturam a experiência concreta.

⁵⁶ Ou corporais.

campo da experiência vivida não tematizada, também exercem um valor estruturante para as condutas que serão assumidas⁵⁷.

Há portanto uma recusa da distinção representacional entre conteúdos latentes e manifestos, uma vez que assume-se agora que todos os sentidos compõem o desenrolar concreto de uma existência, isto é, de certo modo de habitar o mundo e voltar-se para ele, de assumir posicionamentos e condutas levando-se em conta essa adesão confusa e original da corporeidade ao mundo. A própria "acomodação" de fisionomias afetivas oriundas da historicidade pessoal do sujeito nas lacunas do espetáculo perceptivo do mundo já atestam para uma ruptura com as categorias clássicas de sujeito e objeto, de modo que agora há certa indivisão ontológica na qual, apesar de ser possível identificar ambos como pólos relativamente distintos da relação, há uma implicação recíproca de um no outro como caráter imanente ao fenômeno da *encarnação*.

Não é possível falar de uma experiência "pura" de objeto, assim como de "sujeito", pois ambos são momentos abstratos de um único movimento existencial, todas as potencialidades corporais, tanto pessoais quanto as impessoais misturam-se formando uma unidade, um "arco intencional" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 190, 218) do qual o mundo é ocasião e condição para que ambos possam se realizar compondo a experiência concreta.

⁵⁷ Pois, como o vimos nas nossas discussões sobre motivos, a realização de uma ação deve ser compreendida em termos gestáltico, ou seja: para que a mesma possa se destacar enquanto alternativa prática, é necessário toda um horizonte de sentidos que irá convergir de modo a tornar-se o fundo que destacará a ação como algo espontâneo, de algum modo condizente com o movimento do fazer-se da historicidade pessoal de um sujeito. "Espontaneidade" em um sentido não determinístico: a vida oficial de um sujeito é a conjunção de contingências e necessidades, de modo que, no limite, a "coesão" do sentido de alguma conduta assumida com a história pessoal de um sujeito é sempre retrospectiva, como já o apontamos em outro momento - porém retomamos agora destacando o acento que a noção de ambiguidade contribui para essas formulações, como veremos na discussão na sequência de nosso texto, que articulará os temas do acaso, necessidade e inconsciente para uma concepção de como se dá o desenrolar prático da vida.

Portanto, mesmo uma apropriação purificada do mundo enquanto ordem puramente objetiva nada mais é que uma abstração, uma atividade do intelecto que ainda implica em uma apropriação que um sujeito faz do mundo, subentende uma experiência concreta que lhe deu origem. Mesmo a atividade científica típica do racionalismo clássico, que se apoiava na concepção ingênua de um mundo acabado e já constituído objetivamente, nada mais é "que uma percepção que esquece suas origens e se acredita acabada" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 89).

Não se trata aqui de "dissolver" a ecceidade do mundo nesta unidade que o mesmo compõe com o sujeito⁵⁸, e sim de destacar que, como decorrência das posições assumidas por Merleau-Ponty, temos que é uma ingenuidade acreditar na possibilidade de falar do mundo de modo totalmente independente dos predicados e referências concretas que compõem o horizonte radical de nossa experiência mais original do mesmo. A própria possibilidade de uma concepção racionalista de mundo é ela mesma viabilizada por um conjunto de condições sócio-históricas que, por mais que se reportem ao mundo, não podem ser assumidas em um caráter absoluto, como o desvelamento do sentido em si oculto do mundo em uma linguagem racional e dogmática, tese implicitamente assumida por exemplo no período renascentista e que teve seu auge com a física newtoniana.

A natureza não é em si geométrica, ela só parece sê-lo para um observador prudente que se atém aos dados macroscópicos. A sociedade humana não é uma comunidade de espíritos racionais, só se pode compreendê-la assim nos países favorecidos, em que o equilíbrio vital e econômico foi obtido localmente e por certo tempo. A experiência do caos, no plano especulativo assim como no outro, convida-nos a perceber o racionalismo em uma perspectiva histórica à qual ele por princípio pretendia escapar, a procurar uma filosofia que nos faça compreender o surgimento da razão em um mundo que ela não fez e a preparar a infra-estrutura vital sem a qual razão e liberdade se esvaziavam e se decompõem (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 89, destaque em itálico do autor)

⁵⁸ Tampouco de recusar a anterioridade do primeiro em relação a este último.

O que se pode afirmar por outro lado do caráter de "contingência radical" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 179) como algo próprio do mundo, que por sua vez independe da implicação do sujeito. Neste sentido, ao mesmo tempo ele é o "solo" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 178) sobre o qual se enraízam de modo imprescindível as potencialidades simbólicas de um sujeito, este conjunto de índices concretos que compõem o mundo em última instância é *ocasião* para que o sujeito possa desdobrar seu mundo, mas nunca produto representacional de uma consciência.

O mundo seria portanto um fluxo incessante de acontecimentos inéditos e inacabados que se desenrolam à revelia da vontade de seus espectadores, mas que por princípio⁵⁹ é inapreensível fora de uma ordem de compreensão que esteja no mínimo ambigualmente entrelaçada com o desenrolar anônimo de nossa historicidade pessoal enquanto uma renovação ou no mínimo atualização igualmente ininterrupta da esquematização de significações práticas que compõem os limites gerais do horizonte de nossa vida⁶⁰ e de nossa implicação corporal com o mundo.

A apropriação do inconsciente freudiano por Merleau-Ponty se dá, portanto, em dois sentidos: primeiro, no que diz respeito a assumir a sexualidade enquanto uma chave interpretativa privilegiada para a compreensão dos sentidos que estão em jogo na composição de uma historicidade pessoal. Isto porque, como já fora argumentado, esta última não se faz de modo isolado, mas na adesão do sujeito ao mundo *e também* no

⁵⁹ Intrínseco à condição de que o mundo só é manifesto dentro de uma experiência radicalmente corporal que podemos ter dele. Como reflexão pessoal observaria aqui que mesmo os novos campos de sensibilidade que são obtidos através de inovações tecnológicas (como a possibilidade de apreensão do espectro infravermelho e ultravioleta) ainda são variações que no mínimo se pautam em possibilidades corporais anônimas de apreensão do mundo (no exemplo citado, os predicados empregados reportam-se à apreensão de cores, ou no mínimo referem-se à ordem de explicações pertinentes ao campo visual).

⁶⁰ "Porque estamos no mundo, estamos *condenados ao sentido*, e não podemos fazer nada nem dizer nada que não adquira um nome na história." (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 18, destaques em itálico do autor)

encontro com outras alteridades⁶¹, o que eleva a sexualidade ao patamar de um "signo privilegiado" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 220) que dialoga com outros sentidos que estão em jogo no drama existencial vivido pelo sujeito.

Em segundo lugar, a noção de inconsciente na "Fenomenologia da Percepção" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999) reporta-se à estruturação não tematizada da experiência, que implica no desdobramento de um ordem humana, simbólica ou virtual, que se realiza *inclusive na experiência pré-objetiva* que temos do mundo, isto é, no campo das significações práticas, uma vez que a sexualidade é uma intencionalidade *corporal*.

Uma das implicações desta segunda consideração para nossa discussão sobre papéis é que, ainda que assumamos estes como expressão de nossa potência simbólica, dado o seu caráter virtual ou "fantasmático", podemos afirmar que os mesmos são antes vividos de modo confuso e anônimo na ordem das significações práticas pré-pessoais de ordem afetiva⁶² do que claramente articuladas diante de um sujeito.

Ou seja: de modo geral temos que mesmo os saberes de ordem virtual encontram-se ambigualmente entrelaçados com a ordem operacional na experiência concreta, de maneira que a dialética da vida anônima também se alimenta da vida pessoal através de generalizações emocionais das situações humanas vividas na vida comunitária, no campo das relações interpessoais. No entanto, a maioria destes posicionamentos virtuais dispensa algum primeiro momento no qual seu sentido seja manifesto de modo explícito na vida oficial do sujeito, estabelecendo-se silenciosamente no conjunto de práticas cotidianas do mesmo.

⁶¹ No campo fundamental da coexistência que desenvolvemos em outro ponto do trabalho.

⁶² Que se encontram ambigualmente assentadas na generalidade da função corporal impessoal da sexualidade.

Portanto, salvo em certas condições patológicas específicas (como a da cegueira psíquica de Schneider), a função simbólica também exerce uma função estruturante na historicidade pessoal de um indivíduo enquanto um conjunto de valores de ordem prática e inconsciente, isto é, dissimuladas sob uma "máscara de generalidade" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 232).

Um dos exemplos que confirma essas implicações da incorporação da noção de inconsciente no pensamento de Merleau-Ponty é a sua descrição do surgimento da "consciência de classe"⁶³, dentro da apropriação existencialista que o mesmo faz do materialismo histórico.

Pois conforme consta na extensa nota no final do capítulo "O corpo como ser sexuado" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 633-636, nota 18) por mais que o filósofo considere pertinente assumir como chave interpretativa privilegiada da vida em sociedade sua infra-estrutura econômica e as relações de trabalho ali estabelecidos, recusa-se a posicionar-se do ponto de vista das explicações "causais" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 633).

Isso porque Merleau-Ponty aponta que, pelo ponto de vista de uma "teoria existencial da história" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 634), o sentido da exploração das forças produtivas, assim como da tensão entre as classes, também está ambigualmente dissolvido no conjunto de relações cotidianas dentro de uma sociedade, portanto possuindo uma "significação humana" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 635) que exceto nos casos de crise econômica ou durante períodos revolucionários fazem com que entre em jogo um "processo de mistificação"⁶⁴ (MERLEAU-PONTY,

⁶³ Que, por sua vez, reporta-se no conjunto de nossas discussões aos papéis que um sujeito exerce na vida social, como o de "proletário" ou de "burguês".

⁶⁴ A denúncia que o materialismo histórico promove ao afirmar existir uma "mistificação" da consciência consiste em assumir que, em decorrência do passar das gerações após o estabelecimento de uma vida em sociedade, os homens tendem a se esquecer das condições materiais e das relações de trabalho que

1945/1999: 634) que não implica em um modo menos verdadeiro de vida, uma vez que o mesmo sujeito que assume um papel dentro de um cenário de luta de classes

não é apenas o sujeito econômico, o homem enquanto fator da produção, mas mais geralmente o sujeito vivo, o homem enquanto produtividade, enquanto ele quer dar forma à sua vida, enquanto ama, odeia, cria ou não cria obras de arte, tem filhos ou não os tem. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 634)

Do mesmo modo que pode-se afirmar certo "privilégio" da sexualidade enquanto motivo para compreensão psicológica das condutas humanas, para o filósofo também pode-se considerar a economia (ou a relação entre as forças produtivas e seus produtos) como uma referência-chave para compreensão do modo como se estabelece a vida em comunidade. No entanto, dando continuidade à analogia entre ambas ordens de explicação, assim como ocorre com a sexualidade, a economia encontra-se misturada de modo confuso com as demais ordens de explicação da história de uma sociedade, de maneira que

A concepção do direito, a moral, a religião, a estrutura econômica significam-se umas às outras na Unidade do acontecimento social, assim como as partes do corpo se implicam umas às outras na Unidade de um gesto, ou como os motivos "fisiológicos", "psicológicos" e "morais" se ligam na Unidade de uma ação, e é impossível reduzir a vida inter-humana seja às relações econômicas, seja às relações jurídicas e morais pensadas pelos homens, assim como é impossível reduzir a vida individual seja às funções corporais, seja ao conhecimento que temos dessa vida. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 635-636)

Portanto, no estabelecimento de um modo de vida, em decorrência de uma inerência a um contexto social com uma historicidade aberta a se desenrolar, os sujeitos vivem a mistura da pluralidade dos motivos que permeiam a constituição desse panorama da vida em comum mas sem ter clareza dos termos em que os mesmos

originaram a situação dos modos de vida atualmente estabelecidos em comunidade. Surgem então novas explicações desconsiderando a história que legitimam (inclusive por um ponto de vista moral) de modo naturalizado a conjuntura de fatos que compõem a atualidade, o que faz delas compreensões necessariamente limitadas e portanto equívocas (são as chamadas "ideologias"). Uma das interpretações possíveis desta tese marxista, que é alvo das críticas de Merleau-Ponty na passagem que discutimos, é a de instaurar na relação entre o sentido econômico e o sentido humano de uma sociedade o mesmo tipo de diferença que existe entre realidade e aparência, respectivamente - comparação que o filósofo chega a colocar posteriormente nestes termos em seu ensaio sobre o marxismo (MERLEAU-PONTY, 1984: 78), cujo gérmen crítico já se encontra esboçado nessa nota da "Fenomenologia da Percepção" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999), exposto logo na sequência.

assumem uma posição dentro dela. O "sujeito da história não cria integralmente o seu papel"(MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 130), pois também encontra-se submetido a certo "*a priori* histórico" (*loc. cit.*) intrínseco ao equilíbrio próprio da estrutura⁶⁵ social estabelecido no período em que vive, salvo em casos de Revolução.

Isto porque o mundo social é composto por um conjunto de forças e tensões que são antes vividas do que postas diante do entendimento, e um sujeito histórico submete-se a elas não por um determinismo fatalista, mas em função da adesão cega a modos privilegiados ou habituais de conduta intrínsecos ao papel que desempenham. Merleau-Ponty chega a propor uma analogia entre a estereotipia e cegueira das condutas reflexas com esse gênero de conduta que atende às motivações próprias ao desempenho adequado do papel assumido dentro de uma sociedade como no caso das decisões típicas assumidas por um príncipe (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 130).

Este último paralelo não é casual, tampouco um nexos estabelecido visando finalidades estritamente didáticas. Podemos destacar o caráter contingencial, do horizonte de facticidade do mundo no qual o sujeito está engajado. E chegamos a sugerir certo caráter *arbitrário* deste engajamento, de modo que aquilo que irá se pronunciar como *motivos* para as tomadas de decisões na vida de um sujeito está diretamente relacionado com o modo como este se implica com o mundo, o que acaba sendo particular para cada qual a despeito deste enraizamento mundano ter seu início já em uma ordem pré-pessoal e pré-objetiva de uma experiência da corporeidade.

O mesmo poderia ser dito a respeito do fazer-se da história coletiva. Não há fórmulas que possam predeterminar ou mesmo ratificar de *modo naturalizado* este ou aquele regime político, porque ele sempre será também a resposta a problema e questões "da ordem do dia". Portanto quer se trate da história pessoal, quer da coletiva, não existe

⁶⁵ No sentido gestáltico do termo.

e nem pode existir esse tipo de formulação com pretensões à predição⁶⁶. E isso por causa *do mesmo* princípio, que é o de que qualquer historicidade sempre comportará um elemento accidental, sempre se alimentará de fatos *inéditos* para que possa se fazer *devir*, ainda que estagnado: uma atualização de certa estrutura de nexos já estabelecidos (seja de ordem pessoal ou mais ampla) depende de encontrar uma disposição propícia no devir impessoal da ordem dos acontecimentos para garantir sua longevidade.

Essas considerações poderiam nos levar a deduzir que, em função da constatação de certa *arbitrariedade* dos modos de vida que assumimos, temos a todo momento uma liberdade incomensurável para poder refazer nossos caminhos, fazermo-nos "outra pessoa" diferente daquela que somos/viemos sendo. No entanto, não somos e nunca seremos tão "criativos" assim em nossa auto-inventividade.

O ritmo de atualização de nossa história, qualquer que seja, não está tão em dia com a ordem imediata dos acontecimentos. Seu tecer é também inevitavelmente tributário de eventos anteriores, cujo peso e valor assumidos na nossa historicidade não depende de nosso poder voluntário. Temos nossas continuidades. Talvez não seja possível falar de "permanências", mas sem dúvidas podemos afirmar a existência de "consistências", e constatar certa *inércia* no nosso desenrolar histórico. Tendemos ao *hábito*, isto é, à estruturação de nossa experiência através de sentidos privilegiados, que, por muitas vezes, assumem uma força *maior* como motivo norteador dos rumos de nossas historicidades do que aquela da imposição da ordem dos fatos.

Como, por exemplo, no caso do membro fantasma. Tamanha é a sedimentação do sentidos estabelecidos, do "apego" a uma forma não atualizada de visar o mundo, que mesmo o confronto com "dados de realidade" como a impossibilidade *de fato* do

⁶⁶ Ao menos não no sentido mais rigoroso que encontramos nas *hard sciences*, como a Astronomia por exemplo.

sujeito se valer do membro perdido não são suficientes para fazê-lo abandonar de vez esse fundo virtual apoiado ambigualmente no período anterior à amputação e na incompletude da realidade atual, que por sua lacunaridade permite a instalação desses sentidos ultrapassados em seus "vãos" e seus "ocos" perceptivos. Nessa condição patológica, "o paciente parece ignorar a mutilação e contar com seu fantasma como com um membro real, já que ele tenta caminhar com sua perna fantasma e não se deixa desencorajar nem mesmo por uma queda" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 120).

Essas considerações não se aplicam somente à doença; o recurso a este tipo de dado é realizado pelo filósofo buscando destacar a ambiguidade geral própria à atualização de nossas historicidades, de maneira que Merleau-Ponty extrapola esse mesmo princípio à experiência concreta de modo geral ao afirmar que o

amputado sente sua perna, assim como posso sentir vivamente a existência de um amigo que todavia não está diante de mim; ele não a perdeu porque continua a contar com ela, assim como Proust pode constatar a morte de sua avó sem perdê-la ainda, já que ele a conserva no horizonte de sua vida. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 121)

E nosso próprio modo de organização corporal das situações, da "digestão" das situações já envolve, mesmo em um nível pré-pessoal e pré-objetivo de estruturação da experiência concreta, certa *valorização moral* subjacente a essa "contextualização" de um acontecimento singular e atual, quase aparentemente fortuito, em um fluxo contínuo cuja consistência nos remete: 1) a certo devir que vem se desenrolando muito antes daquele momento particular; e 2) a uma implicação de ordem corporal que tende a alimentar alguma historicidade, a reforçar alguma continuidade através da inserção de algum acontecimento em uma ordem mais ampla de fatos, em um conjunto de nexos que excede a ingenuidade da perspectiva estritamente instantânea.

É emblemático dessa tendência *corporal* ao posicionamento *moral* intrínseco à experiência anônima que temos de mundo a formulação da noção de "recalque

orgânico" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 117). Pois temos um tipo de conduta de "evitação", que

consiste em que o sujeito se empenha em uma certa via — relação amorosa, carreira, obra —, encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-la (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 123),

sem todavia envolver uma ordem de sentido claramente colocada para uma consciência representacional, mas antes certas "regiões de silêncio" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 122) inscritas na corporeidade, enquanto um "advento do impessoal" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 124). Trata-se, antes de tudo, do *engessamento* ou *cristalização* de certo modo de visar o mundo que sobrevive graças a certo esforço na persistência em certo estilo de vida que não cabe mais no ajuste condizente aos fatos atuais. E, no entanto, esse movimento se mantém a despeito do "bom senso" ou da capacidade intelectual de julgamento de um sujeito, porque envolve certa *implicação afetiva*, certa *disposição de humor* que é *moral* na medida em que diz respeito à "opção" por algum *estilo de vida*⁶⁷ que delimita os horizontes de um "campo prático" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 122) para um sujeito de modo *opaco* para o mesmo, dissimulado na generalidade anônima do fundo impessoal de sua corporeidade.

Eu alieno meu poder perpétuo de me dar "mundos" em benefício de um deles, e por isso mesmo este mundo privilegiado perde sua substância e termina por ser apenas *uma certa angústia*. Portanto, todo recalque é a passagem da existência em primeira pessoa a um tipo de escolástica dessa existência, que vive para uma experiência antiga ou antes para a recordação de tê-la tido, depois para a recordação de ter tido essa recordação e assim por diante, a ponto de que finalmente ela só retenha sua forma típica. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 124, destaque em itálico do autor)

⁶⁷ "Opção" na medida em que o estilo de vida torna-se uma estrutura privilegiada de organização dos sentidos da experiência concreta. Referimo-nos ao movimento de uma historicidade vivida de "encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 125) em meio a tantas outras possibilidades abertas de apreensão do "mundo em geral" (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*)

Pela perspectiva da historicidade da esfera pública também é possível identificar essa mesma tendência à inércia dos hábitos que pode culminar com o privilégio não tematizado conferido a certas posições, regimes e valores sociais que não necessariamente se atualizam em um ajuste imediato às condições dadas de fato, mas também com o engessamento de certos estilos de vida⁶⁸. Também a pertença ambígua de um sujeito no devir de uma historicidade coletiva, faz com que o sentido de suas condutas particulares acabem assumindo um caráter mais geral, evocando um significado mais amplo devido a uma tendência espontânea à contextualização de seus atos nesse contínuo histórico das relações interpessoais estabelecidas em seu meio.

Eu acreditava ter-me calado por fadiga, tal ministro acreditava só ter dito uma frase de circunstância, e eis que meu silêncio ou sua fala adquirem um sentido, porque minha fadiga ou o recurso a uma frase feita não são fortuitos, eles exprimem certo desinteresse e, portanto, certa tomada de posição em relação à situação. Em um acontecimento considerado de perto, no momento em que é vivido, tudo parece caminhar ao acaso: a ambição deste, tal encontro favorável, tal circunstância local parecem ter sido decisivos. Mas os acasos se compensam e eis que essa poeira de fatos se aglomera, desenha certa maneira de tomar posição a respeito da situação, humana, desenha um *acontecimento* cujos contornos são definidos e do qual se pode falar. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 17)

Portanto, por mais que um sujeito se filie a um viés individualista e acredite estar conduzindo suas atitudes guiado estritamente por motivações de "foro íntimo", sem levar em consideração uma perspectiva histórica coletiva, a repercussão de seus atos, assim como o fato dos mesmos se darem dentro de certa continuidade de uma vida em

⁶⁸ *Observação pessoal*: não parece inadequado apontar aqui, como exemplo de aplicação prática dessas considerações, para certo fundo "moral" do "problema ecológico" da época em que vivemos. A princípio trata-se de um problema "biológico" posicionado pela ordem da facticidade: vivemos em um planeta cujos recursos naturais dos quais nos valem para viver são limitados, impondo restrições às quais devemos nos ajustar no estabelecimento de qualquer modo de vida em sociedade. Enfrentamos atualmente (desde a década de 70) certa tomada de consciência da perspectiva do *esgotamento* de alguns desses recursos, vitais para nossa sobrevivência enquanto espécie.

Esse torna-se um *problema ético* na medida em que nos impõe a necessidade de repensar nosso *estilo de vida* para promover um ajuste compatível com o ritmo de renovação dos recursos naturais dos quais nos valem, seja para revermos a exploração dos mesmos, seja para buscarmos fontes alternativas de recursos. Talvez poderíamos afirmar certo "engessamento" em nosso devir histórico na medida em que ainda insistimos em certo estilo *consumista* de vida em sociedade que envolve sustentar valores incompatíveis com as condições contingenciais que nos são impostas na ordem da nossa relação com o mundo.

comum com outros à sua volta, faz com que ele acabe assumindo uma posição em relação aos outros. Todos "ganhamos" um papel devido ao fundo ambíguo de alteridade subjacente a todos nossos atos, e com isso nos inserimos em uma continuidade histórica maior que descobrimos compor o horizonte radical de nossos posicionamentos no mundo.

8.2 - Por uma ética da visibilidade

A relevância do peso dos papéis assumidos na vida em comum (*Mitsein*) na constituição dos sujeitos deve ser compreendida a partir da assunção do plano de *coexistência* como referencial mais fundamental e primeiro para a composição de uma historicidade pessoal. Nisso devemos recordar nossos apontamentos anteriores de que somos uma "exterioridade", isto é, por sermos uma corporeidade as relações da consciência consigo mesma são opacas, apreendo-se enquanto uma *ek-stase* que é sempre orientado para o mundo.

A apreensão do outro que se dá no "fora" não serve para reforçar a tese cartesiana de que o mesmo pode ser um objeto "vazio" de intenções; sua exterioridade subentende certo grau inevitável de alienação de seu corpo próprio: sua experiência subjetiva não é um espetáculo privado, de modo que, por ele *ser* essa corporeidade, também possui como consequência da encarnação uma *visibilidade*, que faz com que sua consciência perca o sentido "eternitário" das filosofias racionalistas⁶⁹ para assumir um modo de existência situado no contexto concreto através do qual o encontro, co-

⁶⁹ Como o *cogito* cartesiano ou o sujeito transcendental kantiano.

constituído sob meu olhar e dos demais à sua volta enquanto estatuto intrínseco à própria experiência ambígua de corpo próprio.

Suponhamos que eu me encontre diante de alguém que, por qualquer motivo, esteja violentamente irritado comigo. Meu interlocutor fica com raiva, e eu digo que ele exprime sua raiva por meio de palavras violentas, de gestos, de gritos... Porém, onde se encontra essa raiva? Alguém poderá responder: está no espírito do meu interlocutor. Isso não é muito claro. Porque, afinal, essa maldade, essa crueldade que leio nos olhares de meu adversário, não consigo imaginá-las separadas de seus gestos, de suas palavras, de seu corpo. Tudo isso não acontece fora do mundo e como que num santuário distante do corpo do homem com raiva. Está bem claramente aqui, a raiva explode nesta sala e neste lugar da sala, e neste espaço entre mim e ele que ela ocorre. (MERLEAU-PONTY, 1948: 44)

E o fato de a experiência de si consigo mesmo também se dar enquanto visibilidade voltada para outrem, também apreendo nesse movimento centrífugo que sou minha implicação no mundo enquanto ser social, que se constitui igualmente na base das relações interpessoais. Não posso assumir a postura de um espectador distante da situação que presencio, pois possuo um "fora" visto pelos outros que é ambigualmente indissociável das ressonâncias íntimas que tenho de cada experiência, pois as relações de minha consciência consigo também são *opacas*. Do mesmo jeito que posso constatar que o sentido da raiva de outrem é imanente à sua mímica existencial⁷⁰ (o que é válido também para qualquer outro sentimento),

se, por um instante, deixo meu ponto de vista de observador exterior da raiva, se tento lembrar-me de como ela aparece a mim quando estou com raiva, sou obrigado a confessar que as coisas não ocorrem de forma diferente: a reflexão sobre minha própria raiva nada me mostra que seja separável ou que possa, por assim dizer, ser descolado de meu corpo. (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*)

É partindo desse princípio de alienação do corpo próprio que podemos compreender a adesão de um sujeito a valores situacionais, fantasmas sentimentais,

⁷⁰ *Existencial* por ser a expressão de certo modo de *habitar* um mundo; de desdobrar para si um mundo virtual que se sobrepõe ao mundo dado através de suas lacunas perceptivas, de modo que este passa doravante a ser matizado pelas minhas disposições de humor, morais, etc., sendo essa condição inicial o campo de sentidos que se torna *motivo* de minhas ações.

enfim, de que modo o mesmo assume papéis de modo vivido. Não se trata de desconsiderar a implicação íntima dos sujeitos no conjunto de valores presentes na sociedade da qual fazem parte. Deve-se considerar que, na medida em que desenvolvem suas histórias pessoais particulares, estas são co-constituídas no diálogo com as demais à sua volta, situada de modo tácito no devir de uma história coletiva que cada um deles não constituiu ao modo de uma consciência "pura". Onde depreende-se que a "condição da existência de uma história coletiva é a visibilidade de outrem em pé de igualdade com a opacidade da consciência para si mesma"⁷¹ (BONAN, 2001: 153, tradução nossa).

Aliás, a própria ambiguidade de outrem, sua opacidade, acaba servindo de *motivo* para a definição de meus posicionamentos, conduz ao levantamento de questões com relações às quais um sujeito inserido no *Mitsein* se vê impelido a no mínimo formular alguma opinião. Portanto Merleau-Ponty invalida totalmente o solipsismo radical do racionalismo na modernidade ao assumir que o olhar da alteridade, isto é, a apreensão de qualquer situação na qual nos envolvamos por um ponto de vista exterior, estará sempre presente e será levado permanentemente em consideração em todos os posicionamentos que qualquer consciência encarnada particular assumir - mesmo que seja para divergir do "senso comum":

Não há vida em grupo que nos livre do peso de nós mesmos, que nos dispense de ter uma opinião; e não existe vida "interior" que não seja como uma primeira experiência de nossas relações com o outro. Nesta situação ambígua na qual somos lançados porque temos um corpo e uma história pessoal e coletiva, não conseguimos encontrar repouso absoluto, precisamos lutar o tempo todo para reduzir nossas divergências, para explicar nossas palavras mal compreendidas, para manifestar nossos aspectos ocultos, para perceber o outro (MERLEAU-PONTY, 1948: 50)

⁷¹ "La condition de l'existence d'une histoire collective est la visibilité d'autrui au même titre que l'opacité de la conscience pour elle-même." (BONAN, *loc. cit.*, versão original)

Por isso, responder a partir de papéis que assumimos em quaisquer situações, ou mesmo incorporar para si os valores que permeiam os significados sociais dos acontecimentos que nos tocam não é um cinismo⁷². Tampouco atesta qualquer tipo de "determinação" ou "coerção" vinda de fora. Simplesmente reflete nosso modo de assumirmos o *fora que também somos*, que por sua vez é o entrecruzamento ambíguo de uma pluralidade bastante heterogênea, porém misturada, de outras ordens de sentido. Como a experiência da consciência de classe, enraizada em um *a priori* histórico econômico do período em que o sujeito vive - e com relação ao qual, por conseguinte, o mesmo não pode ser indiferente.

Se a existência é o movimento permanente pelo qual o homem retoma por sua conta e assume uma certa situação de fato, nenhum de seus pensamentos poderá ser inteiramente desprendido do contexto histórico em que vive e, em particular, de sua situação econômica. Justamente porque a economia não é um mundo fechado e porque todas as motivações se ligam no interior da história, o exterior torna-se interior assim como o interior torna-se exterior, e nenhum componente de nossa existência jamais pode ser ultrapassado. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 635)

É de nossos arredores que se alimenta a esquematização simbólica que nossa capacidade de projeção arma para nós. O que é o mesmo que dizer que a coesão íntima dos significados humanos de nossa historicidade pessoal se faz da incorporação das contingências externas nas quais já se encontra instalado a princípio, sem as quais sua possibilidade seria inconcebível - o que abarca, inevitavelmente, o confronto com outras alteridades, isto é, com o desenrolar de outras historicidades pessoais particulares distintas da minha.

⁷² Claro, existem situações que implicam em uma dissimulação de ordem psicológica, nas quais o sujeito "engana os outros homens escondendo-lhes pensamentos expressamente conhecidos" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 225). Mas nesse trecho estamos desenvolvendo nossas argumentações situando-nos em um ponto de vista ontológico, a partir do qual se for para falar de alguma "hipocrisia", somente será válido afirmá-la enquanto uma condição *metafísica* de nossa experiência corporal ambígua, conforme já apontamos anteriormente nesse trabalho.

Temos então que a dinâmica das relações interpessoais dentro da vida em comunidade é fundamentalmente caracterizada pela *tensão*, pelo *conflito*, que nada mais são que o desdobramento inevitável do esforço de conciliar uma vida em comum com a opacidade que é própria à experiência da coexistência mediada por uma corporeidade que ocupa de modo confusamente simultâneo as posições de sujeito visível e vidente. Ou seja: a estrutura ambígua e contingente da experiência de intercorporeidade *necessariamente* implica em assumir a violência e a luta como condições imprescindíveis para se conceber o fazer histórico e a condição humana de modo geral.

Portanto, a mediação das interações sociais através das qualidades ou papéis pelos quais outrem é visado, ou a partir das quais o si mesmo posiciona-se face à alteridade, não implicam no estabelecimento tético ou intelectual de um conjunto de significações. Se falamos de "ordens de sentido", as mesmas devem ser compreendidas não enquanto campos semânticos, mas sim como choques entre forças, confrontos de poder imanentes à qualquer relação a ser estabelecida com outrem. E como a alteridade é o constituinte mais fundamental de nossa existência, compondo inclusive a mais íntima de nossas valorações e disposições de humor face ao mundo, podemos afirmar que, antes do Ser, há a Política⁷³, isto é, certa configuração de disposição de forças que delimitam o horizonte radical dentro do qual irá se desenrolar os sentidos de nossa experiência.

O que, por sua vez, não implica no desdobramento de novos referenciais absolutos. Não se deve assumir os *a priori* históricos e as relações de poder como uma espécie de dogmatismo análogo ao valor que a universalidade do sujeito transcendental assume dentro do sistema kantiano. Encontramos no *conflito* uma *condição*

⁷³ Assumindo-se que *Política* de modo geral envolve toda perspectiva compreensiva situada do ponto de vista da análise das relações de poder em jogo dentro de uma sociedade.

incontornável e irrevogável para a realização de nossa humanidade, mas o próprio fluxo virtual das forças é sempre transitório. Ao menos é essa uma das assunções que Merleau-Ponty irá assimilar para suas formulações de cunho político como contribuição vinda de seu contato com o pensamento de Maquiavel, no final dos anos 40.

Merleau-Ponty destaca logo no início de seu ensaio sobre Maquiavel⁷⁴ um ponto que entra em consonância com essas considerações sobre história e política que, como vimos, já estavam de certo modo prenunciadas desde a "Fenomenologia da Percepção" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999). Como o observa a respeito do pensador renascentista, "sua originalidade é que, tendo colocado o princípio da luta, passa adiante sem nunca esquecer" (MERLEAU-PONTY, 1960/1991: 238).

O recurso à filosofia de Maquiavel atende, portanto, às inclinações e necessidades teóricas do pensamento Merleau-pontyano de incorporar o tema da *violência* como característica intrínseca à condição humana. Mas não qualquer tipo de violência, e sim aquela que se dá como situação inevitável ao confronto de diferentes perspectivas que se propõem à atividade da coexistência.

Seria inadequado afirmar então que Merleau-Ponty estaria legitimando todo um gênero de decisões políticas cegamente atroz, uma vez que foram justamente as atrocidades presenciadas durante o período da Guerra que o motivaram a assumir as discussões políticas como temas de sua filosofia. Para o filósofo, no que diz respeito à manutenção de um estado de forças disposto no tecido social estabelecido, mesmo "a violência pura só pode ser episódica. Não poderia proporcionar o assentimento profundo, que faz o poder, e não o substitui" (MERLEAU-PONTY, 1960/1991: 240).

⁷⁴ "Nota sobre Maquiavel" (MERLEAU-PONTY, 1991), comunicação feita pelo filósofo em 49 no Congresso Umanesimo e scienza politica, Roma-Florença.

Nos vemos às voltas aqui com um tipo de relação de poder característica da dialética do pudor e da fascinação, que já vimos de passagem em outra parte desse trabalho. Nessa dialética de cunho erótico, temos certo modo do sedutor assumir os atributos ambíguos de sua visibilidade a seu favor como via a partir da qual busca se assenhorar de outrem, tê-la à sua disposição. No entanto, a busca por essa submissão não visa reduzir o outro à condição de objeto; ela visa escravizar outrem enquanto liberdade. O sedutor busca fazer com que seu valor seja "reconhecido pelo desejo do outro" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 230), e portanto no exercício de sua "pequena soberania" sobre essa outra perspectiva que se volta para ele, o que busca

possuir não é portanto um corpo, mas um corpo animado por uma consciência e, como o diz Alain, não se ama uma louca, exceto se já a amássemos antes de sua loucura. A importância atribuída ao corpo, as contradições do amor ligam-se portanto a um drama mais geral que se refere à estrutura metafísica de meu corpo, ao mesmo tempo objeto[-sujeito] para o outro e sujeito[-objeto] para mim⁷⁵ (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 231)

No confronto e disputa entre alteridades, a lição que Merleau-Ponty aprende de Maquiavel é que a expressão mais efetiva do poder não é aquela que se dá através do convencimento ou da imposição de limites através de recursos repressivos, e sim *pela via da sedução*: "o poder não coage, não persuade: ele alicia" (MERLEAU-PONTY, 1960/1991: 239). A legitimação da posição de poder de um sujeito se dá a partir do momento em que outrem, no exercício de sua liberdade, *reconhece os benefícios* que o papel assumido pelo primeiro acarreta para si, na medida em que a relação de ambos torna-se um projeto em comum, no qual há comunicação das necessidades recíprocas e mesmo as posições de poder possam alternar entre as partes envolvidas.

⁷⁵ Fizemos os acréscimos entre colchetes porque, na passagem da qual foi extraído o trecho em questão, Merleau-Ponty ainda está problematizando a ambiguidade da estrutura metafísica da corporeidade, ao passo que no momento em que se encontra nossas discussões esse ponto já fora suficientemente discutido para podermos antecipar, em função de nossas conveniências, as posições às quais o filósofo irá chegar na citação.

No intuito de agradar ao povo, de "*seduzir* consciências" (MERLEAU-PONTY, 1960/1991: 240, destaque em itálico nosso), o príncipe deverá tomar medidas que estabeleça uma conjuntura que ao mesmo tempo que favoreça seus interesses, também "*contente* o povo" (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, destaque em itálico nosso) - o que é também dar relevância, certo grau de poder à perspectiva de outrem. "A ferocidade das origens é ultrapassada quando, entre um e outro, estabelece-se o vínculo da obra e da sorte comuns. Então o indivíduo se *beneficia* das próprias dádivas que fez ao poder, há troca entre eles" (MERLEAU-PONTY, 1960/1991: 241, destaque em itálico nosso).

Os destaques em itálico que fizemos nos dois parágrafos anteriores têm como finalidade apontar de que modo, no âmbito das discussões políticas Merleau-pontyanas, há também um entrelaçamento ambíguo entre os motivos da ordem de relação de poder⁷⁶ com os da ordem moral⁷⁷ e afetiva⁷⁸. Isso porque defendemos a tese de que pensar em uma ética existencialista a partir da filosofia Merleau-pontyana envolve situar suas considerações sobre moral⁷⁹, dentro do âmbito de suas considerações a respeito da afetividade e das relações de poder. Não é possível separar as posições do filósofo sobre ética de sua política. Ao mesmo tempo, esse último campo de discussões tem como uma de suas figuras centrais a noção de papel, que, como vimos, é de ordem fundamentalmente afetiva.

Ora, Merleau-Ponty ele mesmo sugere esse nexos, como quando afirma que "a regra de uma verdadeira moral" (MERLEAU-PONTY, 1960/1991: 244) pode se

⁷⁶ Dada a caracterização do conflito como cenário permanente no qual se desenrolam as relações interpessoais.

⁷⁷ Pela referência do filósofo ao reconhecimento de "benefícios", o que implica em uma valoração de ordem moral acerca do que é "bom".

⁷⁸ Que, por sua vez, refere-se tanto às analogias e correspondências claras entre a dialética da sedução e o modo como são conduzidas as relações de poder, quanto à busca no gerenciamento das mesmas por condições que promovam um estado de "contentamento".

⁷⁹ Tais como o horizonte de condutas e tomadas de decisões possíveis levando-se em consideração os limites impostos pelo papel assumido pelo sujeito da ação no contexto das relações interpessoais no qual o mesmo se situa.

beneficiar do preceito político de que um regente deve levar em consideração os " ecos despertados por suas palavras e gestos" (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*). E isso porque, em decorrência de uma inscrição histórica, "mesmo verdadeiras, as qualidades do chefe estão sempre às voltas com a lenda" (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*) - ou, diríamos, com o *mito* ou o *grande fantasma* que suas condutas desdobram em torno de si. Há aqui, portanto, certa extrapolação no pensamento Merleau-pontyano do modelo de conduta do *homem político* para o do *homem moral*, na medida em que ambos, por sua pertença a um cenário histórico e pela imposição contingencial de levarem em conta o campo de presença da alteridade na hora de assumirem suas condutas e realizarem suas ações, ambos os referenciais tornam-se denominadores comuns daquilo que aqui podemos nomear certa *ética da visibilidade*⁸⁰ proposta pelo filósofo.

8.3 - Da possibilidade de uma universalidade ética. Ou: dever ou não dever, eis a questão.

Apesar ser possível derivar dos apontamentos éticos formulados no tópico anterior certa "predileção" Merleau-pontyana por uma "brandura diplomática" no modo

⁸⁰ Talvez um leitor mais familiarizado com o conjunto da obra de Merleau-Ponty possa se questionar aqui sobre o porquê de nossa opção de *não* recorrer às discussões acerca do estágio do espelho da psicanálise lacaniana, presente nos cursos do filósofo na Sorbonne. O motivo é simples: a nosso ver, essas considerações são melhor contextualizadas se consideradas como uma "transição" ou uma "preparação antecipatória" no conjunto de aquisições conceituais para o pensamento Merleau-pontyano que envolve também a incorporação das contribuições de Paul Schilder sobre a experiência de complementaridade da imagem corporal propiciada pela apreensão especular de si mesmo. Para um tratamento adequado do assunto, teríamos que entrar em textos que são emblemáticos de *outro momento* no quadro teórico de Merleau-Ponty (como "O olho e o espírito", de 1960, que já desenvolve uma proposta ontológica diferente daquela com a qual estamos trabalhando). Esse procedimento portanto escaparia não somente ao período considerado no recorte que fizemos nos textos do filósofo como também implicaria em uma revisão dos próprios termos nos quais estamos formulando nossas posições na presente investigação, uma vez que ao longo dos anos 50 Merleau-Ponty se afasta cada vez mais do desenvolvimento da "antropologia existencial" que é nosso foco.

de conduzir as relações com outrem⁸¹, não podemos depreender daí que o filósofo esteja desconsiderando a violência como dado constitutivo da condição humana. Muito pelo contrário. Sua preocupação, ao nosso ver, é descrever a "regra do jogo"⁸² (MERLEAU-PONTY, 1947: 214, tradução nossa), isto é, o modo como é possível desempenhar uma conduta que seja a mais eficaz o possível por um ponto de vista ético-político assumindo a violência como elemento constitutivo fundamental ao campo de relações interpessoais.

Merleau-Ponty recusa a pureza das "boas intenções", e assume que mesmo para que uma "boa" conduta possa se afirmar concretamente enquanto tal, deve sempre comportar em seu horizonte de sentidos outros interesses mais "baixos", certa "vileza"⁸³ na maneira de encarar o conjunto de relações interpessoais também como um jogo de efeitos, nos quais as consequências de nossas ações também devem ser levadas em consideração a favor de nossos interesses. Pois a "virtude" ela mesma, enquanto um valor em si, não existe, senão enquanto um valor que desliga abstratamente (ou afetivamente) um sujeito de seu meio. "Que seria uma bondade que fosse incapaz de dureza? Que é uma bondade que se pretende bondade? Uma maneira afável de ignorar o outro e finalmente de desprezá-lo" (MERLEAU-PONTY, 1960/1991: 244).

⁸¹ Assunção que nos parece um corolário adequado das proposições levadas em consideração até o momento.

⁸² "règle du jeu" (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original)

⁸³ O que aqui pode soar como um juízo de valor nosso expressa, na realidade, nossa assunção tácita do referencial de uma moral das filosofias racionalistas (que em um cenário mais amplo dialogam com os valores do cristianismo), para as quais o bem deve ser algo que se afirma na pureza da interioridade de uma subjetividade. Para destacar a relevância desse tipo de pensamento na modernidade, basta lembrar da declaração dos direitos universais do homem, de inspiração claramente kantiana - assim como do otimismo democrático que abordaremos logo na sequência, também tributário de um logocentrismo que não dá conta da violência ou de uma ética que leve em consideração os efeitos concretos de uma ação no meio em que ela se desenrola, assumindo esses pontos de vista como algo reprovável por uma perspectiva moral. Nesse sentido, a conotação pejorativa que o termo "maquiavelismo" assumiu em nosso senso comum também é emblemática da vigência ainda atual desse sistema de valores racionalistas, o que destaca outra pertinência para nossas investigações para o campo da vida prática em geral.

Levar em consideração "o valor dos valores", ou seja, contextualizar as "boas" intenções e virtudes⁸⁴ no conjunto de relações de força e tensão social, tematizando também no âmbito das reflexões éticas os efeitos que o exercício das "virtudes" produzem concretamente, é aquilo que Merleau-Ponty considera central para o "problema de um humanismo real" (MERLEAU-PONTY, 1960/1991: 250) fundamentado na contingência, opacidade e ambiguidade da experiência mundana como condições por princípio intrínsecas à coexistência.

Deste modo, temos em Merleau-Ponty um posicionamento contrário à "purificação" do sujeito presente nas filosofias de cunho racionalista. Em um primeiro momento, pode parecer um tanto quanto estranho que o foco das críticas Merleau-pontyanas destacava como eticamente controversa a própria assunção da consciência como referencial central para a fundamentação do saber verdadeiro, como o temos na filosofia cartesiana e na kantiana. No entanto, o sentido ético-político deste posicionamento está claramente articulado já em seu texto "La Guerre a eu lieu" (MERLEAU-PONTY, 2007) de junho de 1945⁸⁵, no qual o filósofo aponta que mesmo o

otimismo democrático [...] está indissolivelmente unido à tese epistemológica do sujeito como raiz de todo sistema de saber, um sujeito concebido como uma consciência pura à qual é essencial desenvolver sua existência à margem do mundo e, para tanto, nada do que acontece neste a afeta. (CALVO, 2008: 188, tradução nossa)⁸⁶

O filósofo dirige-se portanto para as limitações presentes inclusive em seu meio intelectual racionalista (CALVO, 2008: 189) do período anterior à Guerra no que diz

⁸⁴ E inclusive as atitudes "cruéis" ou "más".

⁸⁵ Portanto escrito no final da Segunda Guerra Mundial.

⁸⁶ "optimismo democrático [...] está indisolublemente unido a la tesis epistemológica del sujeto como raíz de todo sistema de saber, un sujeto concebido como una conciencia pura a la que le es esencial desarrollar su existencia al margen del mundo y, por lo tanto, nada de lo que sucede en éste le afecta." (CALVO, *loc. cit.*, versão original)

respeito à incapacidade dos sistemas vigentes de levarem em conta a violência, a crueldade e o *ineditismo* da história pessoal e coletiva. Mesmo a chegada das notícias de um nazismo crescente que se levantava na Alemanha pós Primeira Guerra eram recebidas com certa indiferença quanto à relevância daqueles fatos dentro do porvir de uma história em andamento e passível a reviravoltas que causariam mudanças drásticas nas possibilidades de manutenção do estado de tranquilidade em que os franceses viviam (MERLEAU-PONTY, 2007: 21-22). Era uma época na qual o espírito individualista, que relegava os acidentes da experiência à sorte pessoal de cada um, assumia os estados de paz e bondade como um atributos *naturais* dos homens, corolários do princípio de que a vida em comunidade implica no convívio de uma pluralidade de subjetividades racionais.

O "interior" e o "exterior" estão completamente separados, como corresponde a uma filosofia subjetivo-substancialista radical. Sendo assim, a paz e a violência só são assuntos do meio circundante (o "exterior") que não se relacionam a um *cogito* (o "interior") não poroso que se compraz em si mesmo e que não requer nada para ser o que é. Estamos face a um indivíduo plenamente autônomo que aplica seu caráter essencial ao outro que à sua frente e com o qual forma uma sociedade que é reflexo da bondade e da pureza aprioristicamente supostas⁸⁷ (CALVO, 2008: 189, tradução nossa)

Todavia, para o filósofo, essa proposta de uma concepção logocêntrica de sociedade enquanto um projeto político nada mais era que certa "demagogia de fariseus". Em outras palavras, um regime⁸⁸ racionalista se constitui como hipócrita⁸⁹ na medida em que busca naturalizar, através do recurso à lógica, todo um conjunto de

⁸⁷ "El «interior» y el «exterior» están completamente separados, como corresponde a una filosofía subjetivo-sustancialista radical. Si ello es así, la paz y la violencia sólo son asuntos del medio circundante lo «exterior») que no atañen a un *cogito* (lo «interior») no poroso que se regocija en sí mismo y que no requiere de nada para ser lo que es. Estamos ante un individuo plenamente autónomo que aplica su carácter esencial al otro que tiene enfrente y con el que forma una sociedad que es reflejo de la bondad y de la pureza aprioricamente supuestas." (CALVO, *loc. cit.*, versão original)

⁸⁸ Observando que as considerações aqui também se aplicariam, nitidamente, ao campo das discussões de ordem moral.

⁸⁹ Aqui no sentido não metafísico do termo, ou seja, trata-se de um juízo de valor do filósofo.

posições de ordem política⁹⁰ que no fundo atendem a conveniências circunstanciais de grupos sociais dominantes, mascarados sob uma fachada moralista e moralizante que, por si mesma, já consiste no exercício de certa hostilidade dirigida a outrem no contexto social.

A história é *lógica* ao menos no que [toca à constatação de que] certas ideias possuem com certa política ou certos interesses uma conveniência pré-estabelecida, porque uns e outros supõem a mesma atitude face aos homens. As liberdades democráticas assumidas como único critério no julgamento que fazemos sobre uma sociedade, as democracias que se abstêm de todas as violências que elas exercem aqui e lá porque reconhecem o princípio das liberdades e os praticam ao menos no interior, em uma palavra a liberdade convertida paradoxalmente em um princípio de separação e de farisaísmo, já é uma atitude de guerra.⁹¹ (MERLEAU-PONTY, 1947: 76-77, tradução nossa, destaque em itálico nosso)

O que encontramos nessa crítica Merleau-pontyana dirigida aos sistemas éticos de cunho racionalistas que se apoiam na "pureza" e "interioridade" de suas concepções de subjetividade é nada mais, nada menos que uma das implicações do princípio de que toda ação arrasta consigo a sombra no mínimo irrefletida porém irrevogável de sua inscrição prévia na esfera da coletividade. Do mesmo modo que o dizíamos a respeito das considerações Merleau-pontyanas sobre a bondade, temos também aqui certo "ceticismo" no que diz respeito a atestar alguns ideais do liberalismo democrático como "bons" por si mesmos, virtudes cujo valor é levado em consideração de modo isolado de seu exercício prático. Para o filósofo, o valor de ideais e virtudes deve sempre reportar-se ao contexto concreto no qual originou-se ou no qual é exercido, de modo a estarmos

⁹⁰ Como a ideia de uma liberdade democrática apoiada na liberdade interior absoluta de uma consciência puramente intelectual.

⁹¹ "L'histoire est *logique* au moins en ceci que certaines idées ont avec certaine politique ou certains intérêts une convenance préétablie, parce que les unes et les autres supposent la même attitude envers les hommes. Les libertés démocratiques prises comme seul critère dans le jugement qu'on porte sur une société, les démocraties absoutes de toutes les violences qu'elles exercent ici et là parce qu'elles reconnaissent le principe des libertés et les pratiquent au moins à l'intérieur, en un mot la liberté devenue paradoxalement principe de séparation et devenue paradoxalement principe de séparation et de pharisaïsme, c'est déjà une attitude de guerre." (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original, destaque em itálico nosso)

atentos a que tipo de conveniências, a serviço de que relações de força e a que projetos a prática dos mesmos favorece.

Com efeito, essas posições de Merleau-Ponty são tributárias de uma problemática presente no pensamento weberiano⁹². Ela consiste na contraposição de dois termos:

1) de um lado, temos a ética da convicção, a saber uma ética que leva em consideração os motivos psicológicos de cunho interiorizado - em consonância com o subjetivismo extremado das filosofias racionalistas criticadas nesse trabalho; e

2) por outro lado, temos a ética da responsabilidade, que assume como referencial para definir o valor moral de quaisquer condutas de um sujeito os efeitos "externos" que os mesmos promovem no meio histórico ao qual no qual o agente está inserido - que, como seria de esperar, é a perspectiva da qual o filósofo francês mais se aproxima⁹³ (HUBENY, 2005: 66, 81).

Todo o primeiro capítulo de "Humanisme et Terreur" (MERLEAU-PONTY, 1947) é dedicado a rechaçar a "psicologização" que Koestler faz ao relegar para o plano da interioridade subjetiva os motivos revolucionários de Roubachov, personagem

⁹² O sentido das apropriações Merleau-pontyanas advindas do pensamento de Weber será retomado e discutido em sua obra de 1955, *Les aventures de la dialectique* - que não abordaremos. Pois além de se tratar de uma obra situada em um período cronológico diferente daquele que circunscrevemos para nosso trabalho, nela também encontramos certas posições que em muitos sentidos já expressam outro momento no pensamento de Merleau-Ponty. Como, por exemplo, a ruptura declarada com a filosofia sartreana, explicitamente anunciada sobretudo no quinto capítulo, intitulado "*Sartre et l'ultra-bolchevisme*". Apropriarmos-nos das contribuições desta obra posterior exigiria um conjunto de explicitações e tematizações (como a identificação das fortes contribuições do pensamento de Sartre para a filosofia Merleau-pontyana nos anos 40, para depois apontarmos em que medida ele se distanciou do mesmo) que certamente fugiria aos interesses de nosso trabalho. Iremos nos restringir, portanto, apenas em apontar o necessário para compreender em que medida o pensamento weberiano está presente em "*Humanisme et Terreur*" (MERLEAU-PONTY, 1947).

⁹³ Observaríamos no entanto que, com o intuito de maior precisão, seria mais adequado apontar que Merleau-Ponty busca - em consonância com a perspectiva weberiana - estabelecer um "meio termo" entre a perspectiva da ética da convicção e a ética da responsabilidade, que aos olhos do filósofo francês expressam, respectivamente, expressões de um pensamento subjetivista de um lado e de um pensamento objetivista por outro. Retornaremos a este ponto quando falarmos novamente sobre a apropriação que Merleau-Ponty faz do pensamento ético weberiano.

principal de seu livro bastante popular entre a intelectualidade de esquerda dos anos 40, *Le zéro et l'infini*. Apesar de situar o drama em um cenário político inspirado na realidade⁹⁴, o protagonista

permanece um personagem de romance, isto é, essencialmente uma consciência no interior da qual o romancista pode penetrar a seu bel-prazer, o problema político se encontra descaracterizado, assume a forma de um "dilema" moral, visão de um puro caso de psicologia, sendo reduzido a um conflito entre o testemunho interior da consciência e o curso exterior da história⁹⁵. (HUBENY, 2005: 77, tradução nossa)

O que chamamos atenção agora é que em "*Humanisme et Terreur*" (MERLEAU-PONTY, 1947) Merleau-Ponty irá continuar com sua inspiração em metáforas teatrais⁹⁶, de modo que aquilo que na obra anterior, a "Fenomenologia da Percepção" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999) desenvolveu como *ambiguidade*, nessa outra será retomada e empregada para a formulação da concepção do devir da história coletiva, a *tragédia*. E será recorrendo a Sófocles desta vez que o filósofo precisará seu sentido:

Édipo não quis desposar sua mãe nem matar seu pai, mas o fez e o fato vale como crime. Toda a tragédia grega subentende esta ideia de um acaso fundamental que nos torna todos culpados e todos inocentes porque nós não

⁹⁴ Os "processos de Moscou", ocorridos vinte anos após a revolução russa de 1917, nos quais foram levados a julgamento muitos dos idealizadores da revolução original sob a acusação de traição ao Estado. O ocorrido chamou a atenção de Merleau-Ponty por destacar a imprecisão por princípio para definir se determinada posição política assumida em períodos merece ser taxada como própria de um "traidor" ou de um "revolucionário". No caso, os idealizadores da revolução de 17 levados a júri não eram contra o regime comunista, mas sim contra o regime político de Lênin vigente na época, o que torna suas posições como "traidores" no mínimo *ambíguas*. Os "Processos..." também foram o cenário no qual se desenrolou o romance *Le zéro et l'infini* de Koestler, porém - e nisso reside a principal crítica Merleau-pontyana a este livro - o autor conduziu os dilemas promovendo uma dicotomia entre a perspectiva puramente subjetiva de Roubachov (protagonista fictício que na história é um dos julgados), e a puramente objetiva, da Grande História feita de acontecimentos e *fatós* impessoais.

⁹⁵ "demeure un personnage de roman, c'est-à-dire essentiellement une conscience à l'intérieur de laquelle le romancier a tout loisir de pénétrer, le problème politique s'en trouve affadi, il prend la forme d'un "dilemme" moral, voir d'un pur cas de psychologie, étant réduit à un conflit entre le témoignage intérieur de la conscience et le cours extérieur de l'histoire." (HUBENY, *loc. cit.*, versão original)

⁹⁶ Posto que a outra inspiração à qual nos referimos é a noção de *papel (rôle)*, também presente nessa obra.

sabemos aquilo que fazemos⁹⁷. (MERLEAU-PONTY, 1947: 69, tradução nossa)

Estamos diante de uma fórmula bastante cara à ética de Merleau-Ponty, segundo a qual não podemos afirmar radicalmente a culpabilidade e tampouco a inocência dos sujeitos responsáveis por suas ações. Com isso o filósofo não pretende subverter a tipificação da categoria "crime" da jurisprudência, tampouco afirmar que todo criminoso seria uma "vítima das circunstâncias". O intuito do filósofo é destacar que os critérios para definir a responsabilidade de sujeito por suas ações, assim com para avaliar se as decisões tomadas de fato representam algo "bom" ou "mau", deve ser o efeito que as mesmas assumem dentro da conjuntura sócio-histórica.

Porém não se trata aqui de um conjunto de relações exteriores: uma vez que o próprio sujeito encontra-se previamente inscrito nesse contexto sócio-histórico, suas próprias motivações também se reportam ao mesmo, suas intenções encontram-se fundamentalmente *misturadas* com este cenário da coletividade, o que exclui da formulação Merleau-pontyana da concepção de um *sentido trágico* no porvir histórico o fator determinístico da profecia do Oráculo presente no mito de Édipo.

No caso dos "processos de Moscou", por se tratar de uma nova situação de crise, não se pode afirmar que os opositores ao poder de Lênin são plenamente contrários ao regime comunista, uma vez que eles mesmos ajudaram a instituí-lo. Tampouco que são "inocentes", uma vez que a ambiguidade da situação histórica também os faz "traidores" - logo, temos aqui uma recusa do maniqueísmo.

Portanto não há somente fatalidade, - uma força exterior que destrói uma vontade, - mas verdadeiramente tragédia, - um homem às voltas com forças exteriores *das quais ele é secretamente cúmplice* - porque o opositor não pode

⁹⁷ "Œdipe n'a pas voulu épouser sa mère ni tuer son père, mais il l'a fait et le fait vaut comme crime. Tout la tragédie grecque sous-entend cette idée d'un hasard fondamental qui nous fait tous coupables et tous innocents parce que nous ne savons pas ce que nous faisons." (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original)

nem ser a favor, nem plenamente contra a direção no poder. A divisão não é mais entre homem e o mundo, mas entre o homem e ele mesmo⁹⁸. (MERLEAU-PONTY, 1947: 160, tradução nossa, destaques em itálico do autor)

Justamente por causa da condição fundamentalmente ambígua própria à experiência da vida em comunidade, sempre haverão mal-entendidos, sempre haverá divergências de compreensão e mesmo no modo como cada perspectiva é assumida; todo regime sempre terá na própria *ambiguidade* intrínseca à experiência concreta mais particular de cada um o gérmen da violência e das dissidências inevitáveis.

Nesse sentido, os casos-limite da história como os processos de Moscou servem como verdadeiros laboratórios que denunciam e destacam essa *ambiguidade* no porvir da historicidade da vida-em-comum: justamente pelo futuro sempre estar em aberto, nos casos de uma Revolução ou situação de crise de um regime não é possível uma abordagem estritamente objetiva, uma vez que o que atesta a "objetividade" das leis aplicadas ao sentido das condutas assumidas é o porvir que se afirmará como projeto comum à coletividade após a crise ter sido apaziguada, ou então o projeto dos líderes do regime em crise em seu esforço para manter a ordem social até então estabelecida. Em certa medida portanto,

Os processos permanecem no subjetivo e não se aproximam jamais daquilo que se chama a "verdadeira" justiça, objetiva e intemporal, porque eles se apoiam sobre fatos ainda abertos no porvir que portanto ainda não são unívocos e que definitivamente só assumem um caráter criminoso se vistos pela perspectiva do porvir dos homens no poder. Em uma palavra, estes são atos políticos, não operações do conhecimento⁹⁹. (MERLEAU-PONTY, 1947: 114, tradução nossa)

⁹⁸ "Alors il n'y a pas seulement fatalité, – une force extérieure qui brise une volonté, – mais véritablement tragédie, – un homme aux prises avec des forces extérieures *don't il est secrètement complice* – parce que l'opposant ne peut être ni pour, ni tout à fait contre la direction au pouvoir. La division n'est plus entre l'homme et le monde, mais entre l'homme et lui-même." (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original, destaques em itálico do autor)

⁹⁹ "Les procès demeurent dans le subjectif et ne s'approchent jamais de ce qu'on appelle la 'vraie' justice, objective et intemporeelle, *parce qu'ils portent sur des faits encore ouverts vers l'avenir qui donc ne sont pas encore univoques et qui ne prennent définitivement un caractère criminel qu'à condition d'être vus dans la perspective d'avenir des hommes au pouvoir*. En un mot, ces sont des actes politiques, non des opérations de connaissance." (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original)

Por isso "Maquiavel vale mais que Kant"¹⁰⁰ (MERLEAU-PONTY, 1947: 207, tradução nossa), nisto reside a inadequação que Merleau-Ponty identifica na posição daqueles que assumem um sistema moral de *ultra-valores*, isto é, composto por valores *dogmáticos apoiados na pureza de uma razão universal*:

Na medida em que tudo tanto na política como no conhecimento mostra que o reino de uma razão universal é problemático, que a razão como liberdade está por fazer em um mundo que não é predestinado, eles preferem esquecer a experiência, deixar lá a cultura, e formular solenemente como verdades veneráveis as pobrezaas que convém à sua fadiga. Um inocente é um inocente, um culpado é um culpado, o morto é um morto, - tais são as conclusões de trinta séculos de filosofia, de meditação, de teologia e de casuística. Seria insuportável demais ter de admitir que de certa maneira os comunistas tinham razão e seus adversários também¹⁰¹. (MERLEAU-PONTY, 1947: 73, versão original)

E nesse sentido a noção de papel (*rôle*) figura de modo central no que diz respeito a oferecer uma alternativa para superar uma perspectiva estritamente objetivista sem recair todavia em um psicologismo ou subjetivismo extremado. Por oferecer recursos para se pensar no desenrolar das ações de um sujeito enquanto um fenômeno *misturado* ao meio no qual as mesmas se originam e no qual este se encontra implicado, a noção de papel também atende às premissas de cumplicidade próprias ao caráter trágico assumido por Merleau-Ponty em sua descrição dos termos do desenrolar do devir histórico. Por mais que o papel implique em certa simplificação da pessoa ao personagem, por mais que exceda aquilo que ela é, na medida em que as opiniões da

¹⁰⁰ "Maquiavel compte plus que Kant" (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original)

¹⁰¹ Alors que tout dans la politique comme dans la connaissance montre que le règne d'une raison universelle est problématique, que la raison comme la liberté est à faire dans un monde qui n'y est pas prédestiné, ils préfèrent oublier l'expérience, laisser là la culture, et formuler solennellement comme des vérités vénérables les pauvretés qui conviennent à leur fatigue. Un innocent est un innocent, un coupable est un coupable, le meurtre est un meurtre, – telles sont les conclusions de trente siècles de philosophie, de méditation, de théologie et de casuistique. Il serait trop pénible d'avoir à admettre que d'une certaine façon les communistes ont raison et leurs adversaires aussi. (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original)

alteridade se apresentem pertinentes dentro da margem de interpretações aberta pela ambiguidade das condutas de um sujeito,

A responsabilidade histórica ultrapassa as categorias do pensamento liberal: intenção e ato, circunstâncias e vontade, objetivo e subjetivo. Ela dissolve o indivíduo em seus atos, mistura o objetivo e o subjetivo, imputa à vontade as circunstâncias; ela substitui assim ao indivíduo tal como este se sente ser um papel ou um fantasma no qual ele não se reconhece, mas no qual ele deve se reconhecer, posto ser aquilo que ele foi para suas vítimas e que suas vítimas hoje têm razão¹⁰². (MERLEAU-PONTY, 1947: 133, tradução nossa)

Mas, uma vez colocados os termos em jogo no campo da responsabilidade ética, das relações de coexistência enquanto fundantes na constituição de uma subjetividade encarnada, da exposição trágica à contingência e da inevitável assunção de papéis, à revelia de nossa vontade, permanece uma dúvida: será que podemos falar de um *imperativo categórico* Merleau-pontyano no campo ético, análogo àquele da ética deontológica?

Por definição, o dever-ser (*Sollen*) formulado nos termos kantianos envolve "a necessidade moral universal e objetiva de uma ação boa em si mesma"¹⁰³ (LEQUAN, 2001: 499, tradução nossa), de modo que é a submissão de uma vontade finita à forma de uma Razão Universal o que determina a orientação do imperativo enquanto uma necessidade íntima e autônoma, isto é, que é causa de si mesma.

Ora, considerar isoladamente os termos empregados na formulação de um imperativo categórico já basta para constataremos a incompatibilidade deste tipo de definição com aquilo que viemos desenvolvendo a partir dos textos Merleau-pontyanos. Seja no que diz respeito à assunção de uma necessidade moral "boa em si mesma", seja

¹⁰² "La responsabilité historique dépasse les catégories de la pensée libérale: intention et acte, circonstances et volonté, objectif et subjectif. Elle écrase l'individu dans ses actes, mélange l'objectif et le subjectif, impute à la volonté les circonstances; elle substitue ainsi à l'individu tel qu'il se sentait être un rôle ou un fantôme dans lequel il ne se reconnaît pas, mais dans lequel il doit se reconnaître, puisque c'est ce qu'il a été pour ses victimes et que ses victimes aujourd'hui ont raison." (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original)

¹⁰³ "la nécessité morale universelle et objective d'une action bonne en elle-même." (LEQUAN, *loc. cit.* versão original)

por assumir uma Razão Universal que atua no íntimo como causa de si mesma ou então uma necessidade moral objetiva já temos todo um conjunto de definições que destacam a extensão das críticas Merleau-pontyanas às filosofias racionalistas no que diz respeito ao kantismo - o que não é novidade, tendo em vista as críticas explícitas a esse sistema que já selecionamos nos textos de Merleau-Ponty.

Colocar a questão em termos de um solipsismo transcendental universalista pautado em um paradigma racionalista não é um modo pertinente de problematização para a filosofia Merleau-pontyana. No entanto, ainda resta-nos a dúvida: será que podemos depreender alguma *orientação* moral dos princípios da ética Merleau-pontyana que formulamos em nosso trabalho? Pois por mais que não possamos afirmar *valores universais*, podemos afirmar certamente certa *generalidade* no anonimato da experiência corporal que agrupa todos os homens sob as mesmas *condições* de existência, tais como a *exposição à contingência* (ou *tragédia*), a *ambivalência na experiência do corpo próprio*, os princípios próprios à *experiência da corporeidade*, etc. Seria possível derivar daí algum norte ético para definir o que seria uma "boa conduta"?

8.4 - Política dos afetos:

Encontraremos apontamentos para a definição da resposta que procuramos em outra apropriação que Merleau-Ponty faz do pensamento weberiano. Weber denuncia os limites de assumir qualquer uma das opções éticas por ele delimitadas. Por um lado, a ética da convicção culmina com uma psicologização purificada, desvinculada do mundo. Ao passo que a pura ética da responsabilidade conduz a uma espécie de "cinismo calculista", no qual somente as finalidades e efeitos são levados em

consideração, sem qualquer relevância conferida aos ideais do agente. Weber busca então um meio termo, de modo que para ele um autêntico homem político é

aquele que aceita submeter suas convicções a uma antecipação racional das consequências prováveis de sua ação. O sentido das responsabilidades é necessário para orientar o engajamento em favor de uma causa. Existe portanto na ética da responsabilidade uma capacidade de autolimitação diante do caráter irreduzível e legítimo da convicção¹⁰⁴. (HUBENY, 2005: 81, tradução nossa)

Essas contribuições de Weber são incorporadas por Merleau-Ponty, de maneira que este último também considera certo "cálculo presuntivo" no conduzir das ações:

Sempre foi dito, a política é a arte do possível. Isto não suprime nossa iniciativa: posto *desconhecemos* o porvir, nada mais nos resta, depois de haver ponderado sobre tudo, que prosseguir em nosso sentido. Mas isto nos recorda a seriedade da política, nos obriga, no lugar de simplesmente afirmar nossas vontades, a buscar dificilmente nas coisas a figura que elas devem assumir¹⁰⁵. (MERLEAU-PONTY, 1947: 65, tradução nossa, destaque em itálico do autor)

Consideramos de suma importância neste ponto destacar que, a despeito de estar assumindo certa possibilidade de antecipação do porvir, Merleau-Ponty não está se referindo a uma operação do entendimento ou do intelecto. O filósofo nos deixa claro estar formulando essas apropriações weberianas em outros termos bastante próprios com o apontamento do caráter *político* dessas antecipações. Deste modo, trata-se de um outro gênero de cálculo, uma vez que como vimos com as análises Merleau-pontyanas sobre o processo de Moscou, em política o que está em jogo não são processos de conhecimento, mas sim os confrontos das relações de poder, verdadeiras disputas hermenêuticas existenciais que visam não somente instaurar sua ótica na atualidade, como também almejam todo um horizonte de vir-a-ser.

¹⁰⁴ "celui que accepte de soumettre ses convictions à une anticipation rationnelle des conséquences probables de son action. Le sens des responsabilités est nécessaire pour orienter l'engagement en faveur d'une cause. Il y a donc dans l'éthique de responsabilité une capacité d'autolimitation devant le caractère irréductible et légitime de la conviction." (HUBENY, *loc. cit.*, versão original)

¹⁰⁵ "On l'a toujours dit, la politique c'est l'art du possible. Cela ne supprime pas notre initiative: puisque nous ne *savons* pas l'avenir, il ne nous reste, après avoir tout bien pesé, qu'à pousser dans notre sens. Mais cela nous rappelle aux sérieux de la politique, cela nous oblige, au lieu d'affirmer simplement nos volontés, à chercher difficilement dans les choses la figure qu'elles doivent y prendre." (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original, destaque em itálico do autor)

Ora, por tratarmos de questões de âmbito político, estamos nos situando no campo da vida em comunidade, isto é, da coexistência. Portanto, talvez nesse quesito possamos nos valer de algumas considerações sobre aspectos mais fundamentais que estão em jogo nas relações com a alteridade para trazer luz às nossas discussões atuais. Seguindo este intuito, as reflexões Merleau-pontyanas sobre a patologia da alucinação verbal tratada por Lagache (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 49-53) levantam um ponto que vem de encontro aos nossos interesses.

Já nos valemos deste exemplo em outro momento. Anteriormente, ressaltamos que a condição patológica destaca um fundo de alteridade constitutivo da própria experiência particular de um sujeito, uma vez que no núcleo daquela persiste, a despeito de suas variadas expressões da doença, um distúrbio de despersonalização¹⁰⁶ que nos remete ao princípio confusamente ambivalente da experiência de corpo própria presente inclusive no sujeito saudável.

Agora, um outro ponto para o qual gostaríamos de chamar a atenção nesse momento é o de que na percepção de outrem, essa mistura se dá inclusive no nível de uma apreensão íntima, isto é, de *uma apropriação empática das intenções de outrem, que vem habitar meu corpo graças a essa confusão entre corpos*. Essa posição de Merleau-Ponty é inspirada nas discussões husserlianas presentes nas "Meditações Cartesianas" (HUSSERL: 2013), especificamente aquelas envolvendo a definição do fenômeno de *emparelhamento*, na quinta meditação.

Nessa meditação, Husserl se vê às voltas com o seguinte problema: como é possível a apreensão de outrem, que além de ser alheio à minha experiência, é também um campo de presença que habita o mundo, para o qual o mundo é de modo divergente

¹⁰⁶ Pois o denominador comum a qualquer uma das subcategorias da patologia (MERLEAU-PONTY, 2006b: 51-52) é uma espécie de *alienação* da linguagem, na qual há confusão quanto ao sujeito original do qual a fala é emitida, de modo que o distúrbio sempre implicará nessa dificuldade em reconhecer as fronteiras entre a ipseidade e a alteridade.

daquele apreendido pelo *eu primordial* que sou? Em outros termos: como é possível a realização prática dentro da minha experiência do paradoxo de um *ego* que não sou eu mesmo, mas sim um *alter-ego*? Husserl apóia-se na posse comum a ambos, *ego* e *alter-ego*, como critério agregador que constitui passivamente (isto é, independente dos atos da consciência) um campo semelhante de experiência, viabilizando uma espécie de analogia que fica em aberto, por fazer-se.

É desde agora claro que só uma semelhança, no interior da minha esfera primordial, ligando aquele corpo ali com o meu próprio corpo, pode fornecer o fundamento motivacional para a apreensão *analogizante* do primeiro como um outro soma. (HUSSERL, 2013: 149)

É importante ressaltar que para Husserl não se trata de um processo do pensamento, como uma analogia por inferência. Trata-se antes de tudo de certo tipo de apreensão intuitiva modos típicos de autodoação (presentes por exemplo na experiência cotidiana). Uma vez apreendidos, são transferíveis a outras experiências desconhecidas de modo ao mesmo tempo desvinculado da experiência original (a "instituição originária") e também estendidos ao campo de "objetos pré-dados", ou seja, que não são colocados explicitamente para uma consciência no desenrolar da experiência vivida (HUSSERL, 2013: 149).

Temos então um tipo de familiaridade primordial que o eu possui de si consigo mesmo enquanto sujeito psicofísico ou *ego reflexivo* encarnado em um corpo. Pois o corpo ou soma se aplica a este tipo de categoria de ser um "objeto pré-dado", ainda que com certos atributos diferenciais que Husserl não desconsidera, como a assunção do corpo enquanto via de acesso ao mundo, através do qual o eu assume um caráter pessoal

que "age e padece no *mundo exterior*¹⁰⁷" (HUSSERL, 2013: 135, destaque em itálico do autor).

No encontro com uma alteridade, ocorre um "*emparelhamento originário*" (HUSSERL, 2013: 150, destaque em itálico do autor) que consiste nessa aproximação por graus de semelhança constituindo uma espécie de concordância divergente, de modo que é precisamente nessa divergência temos uma "transposição intencional" (HUSSERL, 2013: 151) na qual as intencionalidades de cada qual se destacam de um para outrem reciprocamente;

visto ainda de mais perto, encontramos um vivente despertar-se mútuo, um mútuo deslocamento e um cobrir-se de cada um com o sentido objetivo do outro. Este recobrimento pode ser total ou parcial; ele tem, em cada caso, a sua gradatividade, sendo a *igualdade* o caso-limite. Como resultado deste recobrimento, realiza-se, nas parselhas, uma transferência de sentido, ou seja, a apreensão de um elemento em conformidade com o sentido do outro, tanto quanto momentos de sentido realizados naquilo que é experienciado não anulem esta transferência na consciência do *outro*. (HUSSERL, 2013: 151, destaques em itálico do autor)

Por fim, temos a apreensão de outrem enquanto um eu "alheio", que se volta para o mundo de modo divergente do eu primordial. Não se trata de uma percepção direta, mas antes de uma apercepção, isto é, a síntese de certo modo de presença indiciado pelo campo aberto pela corporeidade de outrem. Esse processo se dá através daquilo que Husserl irá chamar emparelhamento contrastante, no qual se dá a apresentação do outro enquanto este estilo de ser ao mesmo tempo aberrante e em consonância com meu mundo primordial:

o outro fenomenologicamente como *modificação do meu "eu mesmo"* [...] É claro que, com isso, na modificação analogizante, é apresentado tudo o que pertence à concreção desse eu, desde logo como seu mundo primordial e, de seguida, como *ego* plenamente concreto. (HUSSERL, 2013: 153, destaques em itálico do autor)

¹⁰⁷ Observação: "mundo exterior" aqui é uma delimitação efetuada pelo filósofo em contraposição à propriedade transcendental do *ego* enquanto aquele "que medita" (HUSSERL, 2013: 132)

Também encontramos em Merleau-Ponty posições aproximadas destas, o que faz com que as considerações husserlianas nos ofereçam uma compreensão mais acurada do sentido no qual o filósofo francês fala de uma generalidade impessoal corpórea. No entanto, como já o pontuamos em diversos momentos de nosso trabalho, o acento da filosofia Merleau-pontyana, que é ponto de partida declarado logo no início da "Fenomenologia da Percepção" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999), é o de distanciar-se de um idealismo transcendental apoiado na experiência primordial de um ego reflexivo, de modo a assumir essa experiência pré-objetiva de uma generalidade corporal como dimensão primordial.

Com efeito, nesta mudança de enfoque, destacamos a originalidade da já discutida proposta Merleau-pontyana de uma *intencionalidade motora*, que, como observa Bonan (2001: 121-122), envolve a assunção de certo discernimento procedimental que se desenrola já no campo sensível e pré-pessoal do anonimato do corpo, uma intencionalidade mais fundamental que constitui uma "praktognosia" (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 195). Onde depreendemos uma compreensão do mundo que não é mediada por "representações", mas que já é de certo modo uma *reflexão*¹⁰⁸, certo saber virtual situado em uma ordem prática que implica em um discernimento acerca do mundo situado em um primeiro nível anônimo e passivo de apreensão corporal. Tal como podemos constatar na apreensão de si mesmo e na síntese presuntiva efetuada na apreensão de outrem, na assunção de que esse campo de presença virtual que somos é indissociável do sentido expressivo e concreto do mesmo.

¹⁰⁸ Trata-se aqui da assunção de que a reflexão não é exclusividade de uma atividade da consciência, mas sim já é identificável atuante no campo sensível. Ora, se considerarmos a reflexão como a retomada "subversiva" de um meio dado, isto é, um movimento *hermenêutico* que consiste na alternância de pontos de vista de modo a visar outros sentidos para um mesmo fenômeno, temos que a afetividade (que é um modo de sensibilidade) consiste em uma espécie de *proto-pensamento* ou um *modo rudimentar de reflexão* na medida em que também abarca a capacidade de alternância de pontos de vista na antecipação da perspectiva de outrem que explicitaremos na sequência de nosso texto.

Do mesmo jeito que a raiva do outro habita sua mímica, de maneira que esta última por sua vez é reconhecida dentro das minhas potencialidades mais próprias (garantidas por nosso fundo comum de identificação corporal no nível da experiência anônima e impessoal que temos de modo mais original de mundo), também o desejo do outro, suas motivações, suas intenções me apelam de meu íntimo para compreendê-lo, ainda que indiretamente, enquanto um paradoxal "*alter-ego*". Ponto que a discussão sobre as patologias da linguagem elucida no que concerne à experiência do diálogo:

Lagache mostrou que toda fala é ação a dois - quando escuto outra pessoa falar, não estou silencioso, já percebo antecipadamente suas palavras, e minha resposta já está pelo menos em estado de esboço; inversamente, há em quem fala a crença implícita na minha compreensão. Cria-se entre nós um "campo de falas" individuais. A função da linguagem não passa de caso particular da relação geral entre mim e outrem, que é a relação entre duas consciências das quais cada uma se projeta na outra. (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 52)

Faríamos a ressalva aqui de que o termo "projeção", empregado nesse trecho com uma conotação psicanalítica, não é plenamente satisfatório para indicar o tipo de imbricação corporal envolvido no sistema eu-outrem. E o mesmo se aplicaria ao termo "introjeção". Isto porque para a realização de ambos os processos psicanalíticos, pressupor-se-ia a assunção de eu e outrem como dois psiquismos acabados, na medida em que os considerarmos enquanto redutos mentalistas de uma subjetividade composta de "estados interiores" que poderiam ser "projetados" ou "introjetados".

Quando em contrapartida temos a dimensão de uma mistura originária entre eu e outrem na filosofia Merleau-pontyana, de maneira que a antecipação da posição de outrem, do grau de compreensibilidade que presumo que minhas falas irão adquirir em sua perspectiva se apoia na confusão entre ambos os pólos. Que por sua vez configura uma apropriação do filósofo da noção husserliana de *transgressão intencional* (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 178), que consiste basicamente nessa inversão nas tradicionais posições de consciência intencional e objeto visado, "na qual as

intenções de outro atuam de algum modo através de meu corpo, e minhas intenções agem através do corpo de outrem¹⁰⁹" (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 179, tradução nossa).

Donde temos certa intrusividade ou invasividade como um dos princípios inescapáveis do modo como ocorrem as relações humanas, que apresenta ao mesmo tempo uma dimensão ontológico¹¹⁰ quanto um caráter político. No que diz respeito a este último aspecto, diríamos que mesmo no campo dialógico ou micropolítico, como em uma relação amorosa "raramente há igualdade completa de situações. Mesmo quando nos esforçamos por respeitar a autonomia de outrem e lhe concedemos a liberdade, a outra pessoa não pode sentir-se completamente livre por ter recebido essa liberdade do parceiro" (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 101). Há conflito por toda parte. Não somente as escolhas políticas, como também a discussão e a vida de modo geral assumem a violência como ponto de partida comum (MERLEAU-PONTY, 1947: 213).

No entanto, o filósofo considera que há diferentes modos de exercício de violência, e que é possível praticar certa moderação no exercício da intrusividade sobre outrem, o que talvez possa ser um indício de orientação do que Merleau-Ponty poderia assumir como uma "boa" conduta. Encontramos um apontamento deste tipo nos Cursos na Sorbonne (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006), quando o filósofo discorre sobre a inevitabilidade da invasão sobre outrem. Especificamente no que diz respeito à educação infantil, considera que, nos posicionamentos que o adulto assume com relação à criança, " mesmo sem querer, não se pode evitar invadir a liberdade delas. O dever do

¹⁰⁹ "dans lequel les intentions d'autrui jouent en quelque sorte à travers mon corps, et mes intentions jouent à travers le corps d'autrui" (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original)

¹¹⁰ Por envolver uma concepção de ser que rompe com as delimitações clássicas entre as categorias de sujeito, objeto e alteridade, apontando para certa continuidade ou implicação mútua entre estes termos que se dá no campo do sensível.

adulto é, porém, reduzir essa invasão ao que é estritamente necessário.” (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 102).

Como definir o que poderia ser considerado "estritamente necessário" por um ponto de vista ético-político geral? Aqui entramos em um campo mais especulativo, e no máximo podemos nos contentar em levantar hipóteses, uma vez que não há afirmações categóricas por parte de Merleau-Ponty a esse respeito. Mas talvez já tenhamos encontrado um rumo para pensar nessa questão. Quando discutíamos sobre a apropriação Merleau-pontyana sobre Maquiavel, encontramos no filósofo francês certo "elogio" tácito a um modo de regime que não se dá no exercício da violência pura, mas que preze pelo estabelecimento de um projeto comum aos integrantes da situação vivida por uma coletividade, levando-se em consideração a especificidade das posições de poder respectiva a cada papel dentro deste cenário¹¹¹, e ao mesmo tempo visando criar uma relação que implique em benefícios para todos, dentro dos limites e funções possíveis estabelecidos pelo exercício de um poder vigente.

Tratar-se-ia portanto de levar-se em consideração o ponto de vista do outro, seu lugar no contexto social, e conscientizar-se de que viver em comunidade envolve partir do princípio ético de Dostoiévski que chegou a Merleau-Ponty através da leitura do romance de Simone de Beauvoir *Le sang des autres*, que professa que "Cada um é responsável por tudo diante de todos"¹¹² (SAINT AUBERT, 2004: 69, tradução nossa). Não bastaria então somente ter cuidado na manutenção de nossa própria violência e invasividade, como também assumir como meta assegurar-se com medidas à altura de que as relações de poder não assumam um caráter abusivo ou que envolva prejuízos a terceiros dentro da sociedade na qual o sujeito vive.

¹¹¹ Uma vez que uma situação de igualdade é utópica dentro dos parâmetros Merleau-pontyanos expostos até agora

¹¹² "Chacun est responsable de tout devant tous" (SAINT AUBERT, *loc. cit.*, versão original)

Quando se diz que há uma história, quer-se dizer justamente que cada um naquilo que faz não age somente em seu nome, não dispõe somente de si, mas engaja os outros e dispõe deles, de maneira que, uma vez que estamos vivos, perdemos o álibi das boas intenções, nós somos aquilo que fazemos aos outros, nós renunciamos ao direito de sermos respeitados como belas almas. Respeitar aquele que não respeita os outros, é no final das contas negligenciá-los, abster-se de violência face aos violentos, é fazer-se seu cúmplice. Nós não temos escolha entre a pureza e a violência, mas entre diferentes tipos de violência. A violência é nossa sina na medida em que somos encarnados¹¹³. (MERLEAU-PONTY, 1947: 212-213)

Se assumirmos essas orientações como válidas para uma ética existencialista Merleau-pontyana, somos conduzidos no entanto a outro tipo de questionamento: por que outra via para além da Razão Transcendental podemos nos pautar para fazermos nossa antecipação acerca dos efeitos que nossas ações podem ter sobre os outros?

A resposta reside justamente no campo da *afetividade* enquanto via de conexão empática com outrem. Nossas disposições afetivas não refletem somente um posicionamento face ao mundo e a outrem¹¹⁴, como também uma abertura para podermos compreender os papéis assumidos pela alteridade, explorando certo *transitivismo* próprio à afetividade que reflete certa *capacidade fundamental de colocar-se no lugar do outro cujo princípio encontra-se na própria apreensão sentimental da experiência da alteridade*. Talvez o alcance desta proposta fique mais claro se nos voltarmos para algumas considerações que Merleau-Ponty faz sobre o *Ciúme* em seus Cursos na Sorbonne (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006).

¹¹³ Quand on dit qu'il y a une histoire, on veut justement dire que chacun dans ce qu'il fait n'agit pas seulement en son nom, ne dispose pas seulement de soi, mais engage les autres et dispose d'eux, de sorte que, dès que nous vivons, nous perdons l'alibi des bonnes intentions, nous sommes ce que nous faisons aux autres, nous renonçons au droit d'être respectés comme belles âmes. Respecter celui qui ne respecte pas les autres, c'est finalement les mépriser, s'abstenir de violence envers le violent, c'est se faire leur complice. Nous n'avons pas le choix entre la pureté et la violence, mais entre différentes sortes de violence. La violence est notre lot en tant que nous sommes incarnés. (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original)

¹¹⁴ Como o vimos logo no começo de nosso trabalho na concepção sartreana sobre emocionalidade presente no pensamento Merleau-pontyano, que envolve tratar as emoções como uma "solução simbólica", isto é, situada no campo do imaginário, para um sujeito lidar com seus problemas concretos.

Em se tratando de analisar conceitualmente o que está em jogo quando o tema é *ciúmes*, Merleau-Ponty assume uma posição ligeiramente diferente daquela concepção psicanalítica, para a qual subjacente a qualquer expressão ciumenta há uma disposição homoafetiva¹¹⁵. Para o filósofo, o "*ciúme é essencialmente confusão de si com outrem*" (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 318, destaque em itálico do autor), e envolve um exercício sadomasoquista de crueldade de si consigo mesmo através das "torturas" que o ciúme suscita no ciumento. Esclareçamos.

Os exemplos empregados por Merleau-Ponty são principalmente o da rivalidade entre irmãos na disputa pela atenção dos pais ou entre crianças para obter a atenção de adultos em geral. Em um dos casos (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 166-167), com a chegada de um novo filho, o irmão que deixa de assumir a posição de "mais novo" dentro de uma família começa a apresentar um comportamento regredido, tanto na fala quanto na personalidade - até a chegada do mais velho que veio para passar alguns dias com os pais e os (agora) três irmãos mais novos. Agora a presença deste irmão destitui a posição de "mais velho absoluto" daquele que era mais velho até antes de sua visita. Desta maneira, aquele primeiro que perdera sua condição de "mais novo" tem ocasião, pelas circunstâncias, de poder a partir da resolução de seus ciúmes "distinguir o papel e o indivíduo"¹¹⁶ (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 167, tradução nossa) e ao mesmo tempo "relativizar as noções" (*Idem*) referentes a irmão "mais velho", "mais novo", compreendendo agora que cada qual assume um papel na relação com outrem.

¹¹⁵ Pois para a psicanálise freudiana, a avaliação que o ciumento faz de que a terceira pessoa representa uma "ameaça" ao relacionamento envolve uma inclinação homossexual pela pessoa de fora, que é reprimida por uma moralidade rigorosa por parte do próprio ciumento consigo mesmo, de maneira que como defesa o desejo homossexual é então atribuído ao cônjuge - tudo se passando em um nível inconsciente.

¹¹⁶ "distinguer le rôle et l'individu" (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original)

Noutro exemplo (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 168-169), temos uma criança de quase três anos que, na época da chegada iminente de um irmão mais novo, recusava-se a aceitá-lo, encarando-o como um intruso que vai "roubar" seu lugar de centro das atenções. Até que ela encontra certo dia durante um passeio uma cadela amamentando seus filhotes. O encontro a emociona de tal modo que se torna ocasião para ela compreender que, assim como presenciara com os filhotes entre si, ela agora iria também dividir seu espaço com seu irmão, passando agora a assumir com relação a este uma atitude quase maternal. "Tratava-se para a criança de aceitar um relativo abandono, de encarar uma vida que seria dali em diante sua vida e que não receberia mais o apoio que lhe era proporcionado até lá pela atenção exclusiva dos pais"¹¹⁷ (MERLEAU-PONTY, 1935-1951/1997: 169, tradução nossa).

Por fim, temos (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 317-318) o caso de crianças hospitalizadas que, após a idade dos três anos¹¹⁸, passam a apresentar face a outras crianças um comportamento de exibicionismo acentuado, no qual a outra permanece passiva, em um estado ciumentamente contemplativo. A finalidade do exibicionismo atende a uma necessidade complexa, porém emblemática para destacar o que há de fundamental no fenômeno do *ciúme*.

Uma das crianças busca através de seu exibicionismo destacar-se, assumindo uma postura superiora sobre a outra que a observa, em uma "situação análoga à relação do déspota e do escravo" (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 317). De maneira que aquela outra que se inferioriza através da contemplação ciumenta o faz por causa de

¹¹⁷ "Il s'agissait pour l'enfant d'accepter un relatif abandon, de faire face à une vie qui était désormais sa vie et qui ne recevrait plus l'appui que lui donnait jusque-là l'attention exclusive des parents" (MERLEAU-PONTY, *loc. cit.*, versão original)

¹¹⁸ A referência aos três anos tanto aqui como no caso anterior não é fortuita, e provavelmente a criança do primeiro exemplo também encontrava-se no mínimo por volta dessa idade. Pois se trata de uma idade que, pela ótica da psicologia do desenvolvimento, a criança tende a tornar-se mais ciente de sua posição enquanto um "eu" que emerge de sua situação, passando a se interessar pelas outras crianças por percebê-las enquanto diferentes de si. (MERLEAU-PONTY, 2006b: 317)

uma mistura de frustração e ódio para com aquela que se destaca. Só que ao mesmo tempo a criança ciumenta também se identifica pela admiração com aquela que se destaca, enxergando no papel exercido por esta última uma posição que ela gostaria de assumir.

Seja através da submissão ou da hostilidade (velada ou até mesmo declarada), no ciúme presente na rivalidade entre crianças a "atitude do ciumento ao se identificar com o outro é dupla: 1) ele sente tudo o que o outro sente: sai de si mesmo e se absorve no outro; 2) mas também se sente oposto a outrem, odeia-o" (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 106).

Destacamos essa configuração como estrutura característica mais geral do ciúme, de modo que podemos identificá-la em quaisquer um dos casos mencionados. Nos dois últimos casos encontramos certa agressividade dirigida a outrem que ocupa um papel com o qual a criança ciumenta ao mesmo tempo que se identifica, também percebe-se à margem, expropriada dele por causa da criança alvo dos ciúmes, à qual dirige seu ódio seja ativamente, seja passivamente.

Já no primeiro exemplo apesar de não haver menção explícita à agressividade, a regressão não deixa de expressar certa *tensão* na atitude da criança para manter seu papel de "caçula absoluto", tentando usurpar o papel de filho/irmão mais novo do recém-chegado assumindo suas condutas mais infantis através de uma identificação inconsciente na disputa pelo significado emocional que esse papel possui dentro da configuração familiar antiga.

É possível a partir desses exemplos¹¹⁹ formular um modelo de *ciúmes*, que se desenrola em um nível *inconsciente* (ou na *ambiguidade da experiência anônima*), e

¹¹⁹ E de alguns apontamentos feitos por Merleau-Ponty (2006b: 157, 318)

que pode ser extrapolado então para os casos de incidência deste sentimento nos relacionamentos amorosos:

1) O outro que atua como terceiro elemento estranho e externo à relação amorosa desperta a admiração do ciumento;

2) Simultaneamente a essa *fascinação* inicial, o ciumento passa a desejar ocupar seu lugar, em uma confusão de papéis;

3) Ao mesmo tempo, por se perceber excluído desse lugar, começa a lhe dirigir seu ódio e a vontade de fazê-lo sofrer (*sadismo*);

4) No entanto, o ciumento torna-se ambivalente por não ter ultrapassado a situação inicial de identificação confusa pela admiração;

5) *Em decorrência* de sua identificação confusa com outrem, o sadismo do ciumento dirigido para o outro volta-se para si mesmo, ocasionando um sentimento de inferiorização (em outras palavras: basicamente, ele *quer ser aquilo que odeia*). Trata-se de um *masoquismo*, na medida em que consiste em desejar causar sofrimento em uma variação de si mesmo *idealizada* pela admiração¹²⁰. E nesse ponto encontramos uma *bifurcação* na persistência do ciúme, que vai variar de acordo com o grau de maturidade sexual do ciumento:

a) Caso ainda se trate de uma criança, ela vai posteriormente assumir ou uma conduta "birrenta", como expressão de sua frustração por não poder ser aquilo que gostaria de ser, ou vai tentar aliciar, mandar ou assenhorar-se de algum modo do alvo de seus ciúmes.

¹²⁰ E aqui destacamos dois pontos importantes: primeiro, temos uma inversão da fórmula psicanalítica, uma vez que ao contrário de Freud, Merleau-Ponty deriva o masoquismo do sadismo. E, em segundo lugar, encontramos aqui o sentido da afirmação de uma " *simpatia sofredora* " (MERLEAU-PONTY, 2006b: 318) que o filósofo vai se apropriar de Wallon. Retomaremos a este segundo ponto logo na sequência.

b) Caso se trate de um adulto, então o *caráter erótico* presente na ótica adulta dos ciúmes alia-se ao *sadomasoquismo* descrito no item 5: *juntamente com o* retorno para si do desejo por fazer sofrer dirigido ao outro, a identificação confusa com este também faz com que o a admiração enaltecadora *também* se volte para o ciumento, sem que ele perca o sentimento de inferioridade e frustração. Como resultado, agora este passa a se engrandecer *através* de seu sofrimento, assumindo o papel de mártir; doravante o "ciumento gosta de se fazer sofrer e sente uma espécie de prazer que visa a aumentar sua paixão sexual" (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 318).

Como uma das implicações deste último sub-item , podemos afirmar por um ponto de vista ético que é a partir dessa noção de uma *reciprocidade* no campo do sentir que podemos compreender o sentido de sua referência a uma crueldade retroalimentativa, de um verdadeiro ciclo vicioso de ódio na história que Merleau-Ponty descreve em sua "Nota sobre Maquiavel":

É no mesmo momento em que vou ter medo que causo medo, é a mesma agressão que afasta de mim que dirijo ao outro, é o mesmo terror que me ameaça que espalho, vivo meu temor naquele que inspiro. Mas, por um ricochete, a dor de que sou a causa dilacera-me juntamente com minha vítima; a crueldade não é portanto uma solução, está sempre recomeçando. Há um circuito entre o eu e o outro, uma negra Comunhão dos Santos, o mal que faço, faço-o a mim, sendo de fato contra mim mesmo que luto ao lutar contra o outro." (MERLEAU-PONTY, 1960/1991: 238)

E, de um modo geral, encontramos neste esquema sobre a concepção Merleau-pontyana do *ciúme* o sentido da afetividade enquanto uma *abertura empática* a outrem. Mais que isso: partindo-se da assunção de que é próprio ao movimento reflexivo a alternância de perspectivas, podemos afirmar que há certo princípio de discernimento próprio ao campo afetivo na medida em que o sujeito desliza entre diferentes papéis, alternando seus pontos de vista; o "ciumento desempenha em espírito todos os papéis da situação na qual se encontra" (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006: 318), inclusive o da

pessoa amada, na medida em que consideramos o elemento homoafetivo do qual a psicanálise fala¹²¹.

Evidentemente, trata-se de um modo *rudimentar* de reflexão, por se dar de modo *confuso* e *obscuro*. Ainda assim, não podemos deixar de lhe creditar certa *astúcia*, na medida em que uma disposição de humor também pode enriquecer a compreensão de uma situação qualquer, um sujeito pode chegar a "conclusões" novas a partir da superação das limitações emocionais anteriores. Como no caso da criança que aprendera a relativizar os papéis diferenciais de idade entre seus irmãos.

E podemos mesmo perceber certa capacidade de *antecipação* presente nas disposições afetivas, como observamos no caso da outra criança que transpusera a

¹²¹ Observação pessoal: muito embora talvez aqui possamos considerar que a posição Merleau-pontyana supera algumas contradições que identificamos na concepção freudiana do ciúme, e de um modo que sequer Merleau-Ponty possa ter suspeitado.

Pois, como fora explicitado na nota 114, Freud considera um elemento homossexual neste sentimento na medida em que atua um mecanismo de defesa da projeção, que transfere o desejo do ciumento pelo terceiro elemento da relação para o cônjuge.

No entanto, há nesta formulação um contra-senso lógico: este tipo de descrição pressupõe um modelo heteronormativo de casal, uma vez que é somente o repúdio de uma *moralidade heterossexual* ao desejo *homossexual* pelo outro fora do casal que suscita a defesa inconsciente, culminando com o ciúme. Mas, e no caso dos casais homossexuais, deveríamos afirmar que não há ciúmes? Ou pior: que em casais homossexuais, só há ciúmes quando o terceiro elemento é uma pessoa do sexo oposto?

Neste sentido, talvez conseguiríamos ir além e dar conta do fenômeno do ciúme de modo mais satisfatório para nossa perspectiva existencial ao desconsiderar o acento conferido ao caráter homossexual do desejo (que é um ponto que até Merleau-Ponty ainda preserva, como pode ser conferido em seus cursos na Sorbonne - 2006b: 318), enfatizando em contrapartida a *transitividade* de papéis apoiada na confusão eu-outrem.

Pois por esse ponto de vista, teríamos que da possibilidade de situar-se no lugar de seu cônjuge, o ciumento experimentaria a possibilidade de desejo deste dirigido a um terceiro, que pode inclusive ser real (uma vez que o princípio de que os desejos e as vontades de outrem habitam na corporeidade da ipseidade também se aplicam à percepção do cônjuge). Neste caso, o ciúme seria o sentimento de insegurança suscitado pelo receio de certa fragilidade do relacionamento dada a possibilidade do cônjuge se encantar por outrem e preferi-lo na constituição de um projeto comum enquanto casal.

Aqui teríamos inclusive o desdobramento de outro princípio da filosofia Merleau-pontyana que exploramos em nosso trabalho: o de que mesmo o caráter "necessário" do amor, de um romance, alimenta-se de acasos, é também o resultado da convergência de uma série de acontecimentos fortuitos; e que, por estar no mundo, continua incessantemente exposto à facticidade, que pode eventualmente ocasionar uma reconfiguração da situação amorosa.

Assim sendo, o ciúme seria um sentimento que destaca nossa condição mais fundamental da encarnação, na medida em que implicam no pressentimento da faceta permanentemente acidental própria ao amor, assim como a qualquer outro sentimento que se converte em uma coesão contínua dentro de uma historicidade pessoal, como a amizade.

fisionomia emocional apreendida do vislumbre de uma cachorra amamentando seus filhotes para sua própria situação, podendo apreendê-la de modo mais ajustado à realidade, aceitando o fato *iminente*¹²² do nascimento de seu irmão e do mesmo assumir um lugar ela não mais ocuparia.

Conclusão

Ao destacar a tonalidade afetiva da experiência não nos deparamos com a "susceptibilidade" da experiência subjetiva às contingências mundanas. Encontramos, pelo contrário:

1) o índice privilegiado da co-participação de um sujeito aos demais fenômenos no mundo; assim como

2) o parâmetro fundamental para atestar a consistência global do ser-no-mundo.

Esclareçamos melhor estes dois pontos através de uma breve retrospectiva.

O tópico (1) pôde ser compreendido através de nossa explicitação da genealogia Merleau-pontyana. Com nossa análise do fenômeno psicológico da motivação pudemos apontar para a necessidade de abandonar uma delimitação radical entre as categorias clássicas de sujeito e objeto, substituindo-as pela noção de um campo no qual ainda que seja possível em certo grau distinguir ambos os termos, não se pode mais afirmar uma dicotomia antagônica ou um dualismo substancial metafísico.

Pois temos por um lado que o sujeito encontra-se implicado na coisa, no seu modo de se apropriar da mesma, no sentido que o estímulo adquire para o mesmo em função de sua disposição situacional (como, por exemplo, quando levamos em consideração suas demandas orgânicas endógenas).

¹²² Logo, ainda por realizar-se.

Já por outro lado temos que a "coisa", ou melhor dizendo, o *arranjo* do horizonte perceptivo de um sujeito também serve de *motivo* ou como certo tipo de orientação quanto ao campo de sentidos possíveis que sua conduta pode assumir. Como o ato de chorar em enterros, que é motivado pela situação do funeral.

Com nossos apontamentos acerca da implicação recíproca do sujeito nas coisas e vice-versa foi possível indicar de que modo o ser-aí corporal proposto por Merleau-Ponty se compõe na mistura com o mundo, com o cenário de seus atos. O movimento de comover-se emocionalmente atesta nossa mundanidade primordial, o caráter fundamentalmente concreto e situacional de nossa condição existencial mais original - posto a tonalidade afetiva ser um dado permanente e ininterrupto de nossa experiência. Ou, dito em outras palavras, é inconcebível o existir sem a todo momento um sujeito se encontrar comovido em alguma medida, de algum modo.

No entanto, longe de encontrarmos como decorrente dessa última assunção a subjetividade sempre oscilante e inapreensível descrita por Montaigne, temos na afetividade um princípio de coesão, a "liga" responsável por fundar a necessidade dentro da contingência. Ainda que de modo vacilante, um segundo modo de devir histórico se desdobra de modo irreduzível a partir da ordem da facticidade.

Portanto não se trata de afirmar um sentido mais estreito ou imediatista da noção de motivação. Considerar aqueles que não choram em alguns funerais não contradiz nossas considerações. Nosso interesse é destacar que mesmo nestes casos há uma disposição afetiva em jogo, disposição esta que implica igualmente na nossa co-participação junto ao mundo e a outrem.

(Salvo em algumas condições doentias como o autismo, que reivindicariam uma análise à parte,) Mesmo na indiferença há no sujeito indiferente a validação de certa historicidade de âmbito pessoal e coletivo (simultaneamente) que configurou a

tonalidade afetiva do modo de apreensão idiossincrática do evento. E nisso há confirmação da pertença do sujeito ao mundo, posto que sua historicidade, por mais particular que seja, se faz no mundo.

"A generalidade do 'papel' e da situação vem em auxílio da decisão e, nesta troca entre a situação e aquele que a assume, é impossível delimitar a 'parte da situação' e a 'parte da liberdade' " (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 608). Como aponta Merleau-Ponty, mesmo nos casos de tortura, aquele que resiste se recusando a dar os nomes de seus amigos não está se "desligando" do mundo, confinando-se em sua consciência. A indiferença relativa à tortura retifica a força dos laços virtuais fundamentalmente afetivos que compõem a historicidade do torturado, estabelecidos ao longo de sua experiência concreta ou mundana.

E sem dúvida é o indivíduo, em sua prisão, quem revivifica a cada dia esses fantasmas, eles lhe restituem a força que ele lhes deu, mas, reciprocamente, se ele se envolveu nesta ação, se ele ligou a estes camaradas ou aderiu a esta moral, é porque a situação histórica, os camaradas, o mundo ao seu redor lhe parecem esperar dele aquela conduta. Assim, poderíamos continuar sem fim a análise. Escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999: 609)

A atitude do prisioneiro que resiste à tortura não é equivalente àquela do iogue, que "esvazia" sua mente. Pelo contrário: ele se ocupa justamente de preencher seu panorama vivido com aquilo que realmente lhe importa, e é daí que renova suas forças. Disto depreende-se que a afetividade é também aquilo que reforça a consistência do sujeito enquanto um modo de existência mundana.

Eis o sentido do que consideramos no tópico (2): a vida "oficial" de um sujeito funda certo *princípio de coerência* para o modo do mesmo ser no mundo enquanto modo de habitação, de familiarização com o mesmo. Na co-participação de um sujeito juntamente às coisas e a outrem, aquele assume posicionamentos também em função de uma continuidade sempre por fazer e revisitada de seu devir histórico particular. Essa

historicidade é retomada e atualizada constantemente em seu engajamento no mundo. A vida afetiva de um sujeito garante sua implicação pessoal com a situação em comum da qual participa no *Mitsein*. E, por se tratar de uma polarização que se reporta de modo ambíguo e simultâneo tanto à historicidade pessoal quanto ao modo corporal anônimo de existência, encontramos na tonalidade afetiva um parâmetro privilegiado para caracterizar o movimento global da existência enquanto ser-no-mundo.

Encontramos na vida afetiva também certo tipo de "senso de cumplicidade motivado", no qual o sujeito não somente pode apreender empaticamente outrem como também participa das situações e contextos concretos através de certo posicionamento enviesado virtual e fundamentalmente afetivo. E há, em certo grau, alguma capacidade de discernimento do que está em jogo nas situações vividas já em um nível emocional, afetivo. Que podem ser assumidas como certo tipo de reflexão, com a ressalva que se difere muito daquela do intelecto por ser fundamentalmente ambígua.

Essa obscuridade deve-se à opacidade da experiência mesma, seja de si, seja de outrem. A experiência vivida corporal é perspectivista e agenciadora de várias ordens de sentido que atravessam de modo confuso e misturado o instante do aqui e agora. Trata-se de outras ordens de intensidades, historicidades pessoais e coletivas que se entrecruzam e se atualizam de um modo ou de outro, e do confronto de diferentes perspectivas que disputam pela predominância de significado adquirido pela situação vivida imediatamente. Trata-se também de toda uma conjuntura de forças em conflito - a maioria delas operando de modo inconsciente - cuja resolução culmina no agir, na tomada de posição face ao mundo, ainda que passivamente assumida.

Deve-se compreender o modo de discernimento de ordem afetiva como algo análogo à sabedoria dos instintos de Nietzsche; o que entra em jogo é uma vontade global que expressa a potência de um sujeito no cenário do confronto com outras

potências, de modo que dentro dessa configuração suas vontades pessoais, sua consciência tematizada representa somente um aspecto parcial da conjuntura. Os julgamentos e saberes elaborados acerca de outrem são, em sua maior parte, presuntivos, indiretos e intuitivos - e que, no entanto, se impõem imperiosamente ao sujeito que, concebido como um modo de presença, é também atravessado pelos demais modos de presença ao seu redor. Tal como o pudemos encontrar em nossas análises sobre os ciúmes.

Através de nossas considerações realizadas a partir das análises Merleau-pontyanas sobre o ciúme, encontramos na afetividade certo modo mais originário de reflexão própria ao sentir. Podemos afirmá-lo na medida em que a mesma abarca procedimentos próprios à reflexão, como discernir o essencial do acidental na análise de um problema, chegar a novas conclusões a partir das premissas iniciais das quais um sujeito dispunha em um primeiro momento resultando em um novo modo de visar o mundo, realizar extrapolações ou generalizações a partir das conclusões obtidas, alternar de pontos de vista (os *papeis* em jogo dentro do devir de certa historicidade) sobre uma situação dada de modo a visualizá-la por um ponto de vista mais amplo e mesmo antecipar resultados ou consequências práticas de certos eventos porvir a partir da apreensão intuitiva de elementos na conjuntura atual que apontem para aquele desfecho como possível dentro do horizonte de acontecimentos.

E, um dado importante é a consideração de que ao mesmo tempo que é próprio à nossa condição de seres concretos e situados sempre estarmos a desempenhar algum papel, nunca possuiremos uma coincidência absoluta com os mesmos. Sempre haverá certa instabilidade, certo fundo de indiferença metafísica que é justamente o que viabiliza não somente assumirmos nossos papéis segundo algum sentido mais próprio

(ou menos estereotipado) ou mesmo alternar para outros papéis a serem assumidos na experiência do contato com os outros e na relação de si consigo mesmo.

Deste modo, acreditamos ter conseguido circunscrever com nossa leitura elementos suficientes na filosofia de Merleau-Ponty para ser possível estabelecer a formulação de uma proposta que atenda aos critérios de uma teoria ética existencialista, na medida que nela encontramos uma articulação entre a tomada de decisões, a realização da ação, certa sistematização dos parâmetros envolvidos na avaliação moral de uma conduta qualquer, de que modo há conciliação entre o saber (não somente de ordem intelectual) de que se dispunha inicialmente e a escolha da ação, etc.

Encontramos no movimento expressivo das disposições afetivas ao mesmo tempo o posicionamento ético de um sujeito, caracterizado pelos estilos de vida privilegiados pelo mesmo em suas condutas, como também um enraizamento do sujeito na ordem da coletividade. O que significa dizer com esse último ponto que um sujeito é responsável perante todos por suas condutas (que também visam aos outros); e não pode definir o valor moral das mesmas estritamente por suas intenções, mas deve também levar em consideração as implicações concretas, os efeitos práticos que as mesmas assumem. Por isso o pensamento ético na filosofia Merleau-pontyana é indissociável de uma política.

Ademais, pudemos apresentar uma apropriação *outra* dos "escritos de guerra" de Merleau-Ponty, redigidos sobretudo na segunda metade da década de 40. Geralmente estes são desconsiderados entre comentadores, sendo bastante escassa a produção de investigações que se valham dos mesmos. Uma hipótese da qual poderíamos lançar mão para elucidar o interesse menor por essa fonte bibliográfica é que durante esse período que seguiu nos anos imediatamente posteriores ao término da Segunda Guerra de certo modo "Merleau-Ponty faz um uso frouxo dos conceitos filosóficos tradicionais. A

urgência da situação impõe não se deter em pequenos detalhes próprios da hermenêutica textual que, raramente, só pode se dar quando reina a paz e o sustento pessoal está garantido¹²³" (CALVO, 2008: 188, tradução nossa).

Podemos percebê-lo por exemplo em um texto como "*La guerre a eu lieu*" (MERLEAU-PONTY, 1945/2007), no qual a maior preocupação do filósofo é tentar dar conta dos limites expostos pela Guerra da visão racionalista predominante no meio acadêmico francês até então, buscando destacar a responsabilidade de todos perante todos no devir histórico e pensar no papel do intelectual em meio a esta conjuntura. Configura talvez, pela preocupação menor com um tratamento conceitual dos termos empregados, muito mais como um texto *militante* do filósofo do que como um texto com pretensões mais acadêmicas.

O que destacaríamos como uma das originalidades em nossa proposta dentro do cenário de comentadores merleau-pontyanos foi a consistência conceitual inédita que conferimos à definição de *papel (rôle)* dentro do quadro das produções Merleau-pontyanas durante toda a década de 40. Assumindo-se essa noção como referência, e contextualizando-a dentro do conjunto de discussões do filósofo referentes ao tema da afetividade¹²⁴, pudemos identificar seu emprego desde obras anteriores aos textos políticos¹²⁵, apontando para uma linha de continuidade de seu pensamento que tem seu ponto alto na formulação da proposta de uma ética existencialista que em nossa proposta assume como central certo tipo de *discernimento afetivo* na escolha de ações a

¹²³ Merleau-Ponty hace un uso laxo de los conceptos filosóficos tradicionales. La urgencia de la situación le impone no detenerse en pequeños detalles propios de la hermenéutica textual que, realmente, sólo puede darse cuando reina la paz y el sustento personal está garantizado. (CALVO, *loc. cit.*, versão original)

¹²⁴ Nos apoiamos nesse ponto para podermos afirmar certa originalidade de nossa proposta: mesmo alguns autores que tematizaram a noção de papel (*rôle*), como Bonan, Saint Aubert e Hubeny, não realizaram o mesmo tipo de articulação por nós desenvolvido com a afetividade.

¹²⁵ Nos quais o emprego da noção de papel (*rôle*) se sobressalta.

serem tomadas, configurando este campo da afetividade muito mais como um tipo de "sabedoria corporal" primordial e de ordem prática.

Referências

- ARANTES, V.A. (2002) *Afetividade e cognição: rompendo a dicotomia na educação*. URL: <http://www.hottopos.com/videtur23/valeria.htm>
- BARROS, E. M. R. Método Psicanalítico. *Ciência e Cultura*. São Paulo, n 04, vol. 56, out/dez 2004. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v56n4/a13v56n4.pdf> Acesso em: 05 jul. 2012.
- BIMBENET, E. (2000) *La structure du comportement. Chap. III “L’ordre humain”*. Merleau-Ponty. Paris: Ellipses.
- _____ (2004) *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l’œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: VRIN.
- BONAN, R. (2001) *Le problème de l’intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty: la dimension commune v.1*. Paris: L'Harmattan.
- _____ (2003) *Le souci de l’autre: y a-t-il une éthique merleau-pontienne?* In *Chiasmi international vol. 5* (BARBARAS, R. Org.). Paris: VRIN.
- CALVO, K. P. T. (2008) *M. Merleau-Ponty, un pensador en guerra. (Los otros y la violencia)* Daimon revista de filosofia (44) pp. 185-198.
- CARMAN, T. Body in Husserl and Merleau-Ponty. *Philosophical Topics*. University of Arkansas, vol. 27, n 2, 1945/1999. Disponível em: http://ist-socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/188_s05/pdf/Carman_Body.pdf Acesso em 31 mar. 2011.
- CARMAN, T. & HANSEN, M.B.N. (2005) *Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Cambridge University Press
- CORNELLI, G. e COELHO, M.C.M. “Quem não é geômetra não entre!” Geometria, filosofia e platonismo. *Kriterion*. Belo Horizonte, n 116, Dez/2007, p. 417-435.

Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v48n116/a0948116.pdf> Acesso em 05 jun. 2012.

– DARWICH, R. A. Razão e emoção: uma leitura analítico-comportamental de avanços recentes nas neurociências. *Estudos de Psicologia*. 10(2), p .215-222, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/epsic/v10n2/a08v10n2.pdf> Acesso em: 05 jul. 2012

– DESCARTES, R. (1865) *Discours de la méthode pour bien conduire as raison et chercher la verité dans las sciences* in *Oeuvres Choisies* Paris: Garnier-Frères, Libraires-Éditeurs.

– _____ (1865) *Méditations métaphysiques* in *Oeuvres choisies* Paris: Garnier-Frères, Libraires-Éditeurs.

– _____ (1865) *Des passions en general et, par occasion, de toute la nature de l'homme* in *Oeuvres choisies* Paris: Garnier-Frères, Libraires-Éditeurs.

– _____ (1865) *Règles pour la direction de l'esprit* in *Oeuvres choisies* Paris: Garnier-Frères, Libraires-Éditeurs.

– DURAN, K. M.; VENÂNCIO, L. R.; RIBEIRO, L. S. (2004) *Influência das emoções na cognição*. URL:

http://www.ic.unicamp.br/~wainer/cursos/906/trabalhos/Trabalho_E1.pdf

– ESPIRIDIÃO-ANTONIO et al. Neurobiologia das emoções. *Revista de Psiquiatria Clínica*. São Paulo, 35(2), p. 55-65, 2008. Disponível em: <http://www.hcnet.usp.br/ipq/revista/vol35/n2/pdf/55.pdf> Acesso em: 05 jul. 2012.

– FERRAZ, M. S. A. Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty. 2008. 271f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

– HAMELIN, O. (1921) *Le système de Descartes*. Paris: Librairie Félix Alcan.

- HUBENY, A. (2005) *"Jouer un rôle": action politique et responsabilité historique* in *Merleau-Ponty de la perception à la action* (BONAN, R. Org.). Aix-en-Provence: PUP.
- HUSSERL, E. (1936/2008), *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. (Trad. Urbano Zilles). Porto Alegre: EDPUCRS
- _____. (1950/2013) *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- LA TAILLE, Y. (2006) *Moral e ética: dimensões intelectuais e afetivas*. Porto Alegre: Artmed.
- LEBRUN, G. (2009) *O conceito de paixão* in *Os sentidos da paixão* (NOVAES, A. Org.). São Paulo: Companhia das Letras.
- LEQUAN, M. (2001) *La philosophie morale de Kant*. Paris: Éditions du Seuil.
- LOOS, H; SANT'ANA, R. S. Cognição, afeto e desenvolvimento humano: a emoção de viver e a razão de existir. *Educar*. Curitiba, n 30, p. 165-182, 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/er/n30/a11n30.pdf> Acesso em 05 jul. 2012.
- LYOTARD, J.F. (1954/1967), *A fenomenologia*. (Trad. Mary Amazonas Leite de Barros) São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- MACLAREN, K. (2006) *Merleau-Ponty's embodied ethics in Existentialist thinkers and ethics*. (DAIGLE, C. Org.). Canadá: McGill-Queen's University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1935-1951/1997) *Parcours un*. Lagrasse: Verdier.
- _____. (1942/2006) *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1945/1999) *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1947) *Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste*. Gallimard
- _____. (1948/2004) *Conversas – 1948*. (Tradução: Fábio Landa & Eva Landa). São Paulo: Martins Fontes.

- _____. (1949-52/2006) *Psicologia e pedagogia da criança*. (Tradução Ivone C. Benedetti). São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1960/1991) *Signos*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1984). *Em toda e em nenhuma parte* in *Os Pensadores* (Marilena de Souza Chauí, Tradução). São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2000) *A Natureza*. (Tradução Álvaro Cabral). São Paulo: Martins Fontes.
- MONZANI, L. R. (1989) *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da UNICAMP
- MOURA, C.A.R. (2001), *Racionalidade e crise: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e editora da UFPR.
- PATY, M. Mathesis universalis e inteligibilidade em Descartes. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, série 3, vol. 8, 1998 (n 1, jan-jun), p. 9-57. Errata: 18 set. 1997. Disponível em: http://www.scientiaestudia.org.br/associac/paty/pdf/Paty,M_1998c-MathIntelDesc.pdf Acesso em: 23 mar. 2011.
- PINHEIRO, G.; BOMFIM, Z. A. C. Afetividade na relação paciente e ambiente hospitalar. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*. Fortaleza, vol. IX, n 1, p. 45-74, mar/2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v9n1/03.pdf> Acesso em: 05 jul. 2012
- RIBEIRO, E.E.M. (1995), *Individualismo e verdade em Descartes: o processo de estruturação do sujeito moderno*. Porto Alegre: EDPUCRS.
- SILVA, F.L. (1995) *Descartes – a metafísica da modernidade*. São Paulo: ed. Moderna.
- TEIXEIRA, L. (1990), *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

- VASCONCELOS, M. S. Afetividade na escola: alternativas teóricas e práticas. *Educ. Soc.* Campinas, vol. 87, p. 616-620, maio/ago 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v25n87/21472.pdf> Acesso em: 05 jul. 2012.
- VIEIRA, M. G. A compreensão da psicopatologia a partir da filosofia de Merleau-Ponty. 2010. 200f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.
- WALTON, G.R. Descartes y su sombra: el ser según el sentimiento. *Círculo Latinoamericano de Fenomenologia*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad de San Nicolás de Hidalgo, 2009, p. 577-587. Disponível em: http://www.clafen.org/AFL/V3/577-587_Ralon.pdf Acesso em: 16 set. 2011.
- ZAHAVI, D. Merleau-Ponty's reading of Husserl. *Kluwer Academics Publishers*. Dordrecht, 2002, p. 2-29. Disponível em: http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/merleau_and_husserl.pdf Acesso em: 05 nov. 2011.