Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Silvana de Souza Ramos

A Prosa de Dora
Uma leitura da articulação entre natureza e cultura
na filosofia de Merleau-Ponty

São Paulo

2009

Silvana de Souza Ramos

A Prosa de Dora
Uma leitura da articulação entre natureza e cultura
na filosofia de Merleau-Ponty

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui.

São Paulo

2009

VOR DEIN SPÄTES GESICHT

allein-
gängerisch zwischen
auch mich verwandelnden Nächten,
kam etwas zu stehen
das schon einmal bei uns war, un-
berührt von Gedanken.

Paul Celan

DIANTE DE TEU ROSTO TARDIO

só-
indo entre
noites que também me transformam,
ficou algo
que já estivera conosco, in-
tocado por pensamentos.

Trad. de C. Cavalcanti

Para Marilena

Agradecimentos

Agradeço a todos os amigos e professores do Grupo de Estudos do Século XVII, que leram e comentaram as versões parciais deste trabalho (especialmente, Luis César, Tessa, Marquinhos, Henrique, Mariana, Zé Luis, Maria das Graças). Aos companheiros do Latesfip, subgrupo Canguilhem. Aos professores: Homero Santiago e Vladimir Safatle, que participaram de minha banca de qualificação oferecendo valiosas observações. Ao Renaud Barbaras, por suas sugestões certeiras, pelas conversas instigantes e pelo incentivo. Aos colegas do teatro, que não de compreender a minha ausência e o meu esforço. À minha família, pelas mesmas razões. Ao Geraldinho, que sempre me socorre nas dificuldades técnicas. Às funcionárias da Secretaria do Departamento de Filosofia da USP, pela ajuda inestimável. Agradeço ao Ruy Fausto e à Oriana, pelo companheirismo na França. À minha orientadora, Marilena Chaui, que acompanha com sensibilidade meu percurso filosófico desde a Iniciação Científica. Ao Silvio, porque ele existe.

Este trabalho contou com bolsa de doutorado da Fapesp e bolsa sanduíche da Capes.

Resumo

RAMOS, S. de S., A Prosa de Dora: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty, 2009, 339 f.. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

O presente trabalho objetiva oferecer uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty. Em primeiro lugar, mediante o estudo das obras dos anos 1940, mostramos o caráter problemático da manutenção de uma perspectiva da consciência que impede o filósofo de dar conta da não separação entre fato e essência. Em linhas gerais, mostramos, por um lado, que a *Structure du comportement* e a *Phénoménologie de la perception* comportam uma concepção de natureza entendida como plenitude e atualidade; por outro lado, a aparição do *cogito* tácito – responsável por unificar as operações expressivas – deixa claro que o simbólico só pode ter lugar na ordem humana. Em segundo lugar, investigamos como a reabilitação do conceito de natureza (atrelada à discussão sobre a historicidade do sentido, iniciada nos anos 1950) permite a Merleau-Ponty conceber o Ser natural como vida e como “avanço criador”. Este movimento permite alastrar a expressão a todas as dimensões da experiência – desde as naturais até as culturais – de modo que a cultura possa ser engrenada à produtividade da natureza. Por fim, mediante a análise do problema da intersubjetividade em Merleau-Ponty, discutimos como a compreensão de um Ser *relacional* pode ensejar uma teoria da individuação e do reconhecimento. Para tanto, centramos nossa leitura na apropriação merleau-pontiana de alguns elementos da psicanálise. Trata-se de mostrar que o corpo humano carrega matrizes simbólicas opacas – ou um sistema de equivalências carnavais – que guiam o desejo do sujeito e sua conseqüente formação, de modo que a experiência humana – assim como o Ser no qual ela se desenrola – guarda sempre um avesso de latência cujo desvelamento exige um discurso interrogativo que encontra seu modelo na experiência psicanalítica.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, fenomenologia, natureza, vida, patologia, expressão

Abstract

RAMOS, S. de S., Dora's Prose: A Lecture on Articulation between Nature and Culture on the Merleau-Ponty's Philosophy. 2009, 328 f.. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humana. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

This thesis proposes a lecture on articulation between nature and culture by Merleau-Ponty's philosophy. At first, through the study of his work in the 1940s, we show the problematic character of the maintenance of the perspective of consciousness, that impede the philosopher to do then the binding between fact and essence. On the one hand we show that the *Structure du comportement* and the *Phénoménologie de la perception* contains a conception of nature as plenitude and actuality; on the other hand the arising of the tacit *cogito* – responsible for unifying expressive operations – quite clear that the symbolic have place only at human order. At second we investigate how the rehabilitation of the concept of nature (that is linked with the discussion on the historicity of meaning in the 1950s) makes Merleau-Ponty to conceive the nature being as life and as "moving-on". This movement make possible to spread the expression to all dimensions of the experience – from the nature to cultural one – so that culture can to be in gear to productivity of the nature. At last, through the analysis of the intersubjectivity by Merleau-Ponty, we discuss how the comprehension of *relational* being can to offer a particular theory of the individuation and of the acknowledgment. For this we focus our lecture on merleauPontian appropriation of some elements of the psychoanalysis. It show that the human body load opaque symbolic matrix – or a system of flesh equivalences – that guide the desire of the subject and your following building, so that the human experience – as the Being into that which it to unroll itself – keep always a imminent meaning, which designation require a interrogative discuss, which model is founded into the psychoanalytic experience.

Key-Words: Merleau-Ponty, Phenomenology, Nature, Life, Pathology, Expression

Sumário

Introdução p. 09

Capítulo I – A vida e o espírito..... p. 15

1. A experiência concreta
2. O diálogo com a não-filosofia
3. A passagem à cultura na *Structure du comportement*
4. A transformação da natureza em mundo humano
5. A estruturação pensada a partir do freudismo
6. A hierarquia fundada pelo humano

Capítulo II – O *cogito* e o corpo p. 56

1. O *Lebenswelt* e a consciência encarnada
2. Corpo atual e corpo habitual
3. A intencionalidade motriz
4. O movimento concreto e o movimento abstrato
5. Os distúrbios do pensamento e da percepção
6. O sujeito da percepção
7. O mundo humano
8. O sujeito falante
9. O *cogito* tácito e o *cogito* falado
10. Enfim, o tempo

Capítulo III – A natureza do sonho p. 137

1. Do corpo próprio à natureza
2. A Terra não se move
3. Linguagem, idealidade e não-filosofia
4. A física clássica e a ciência moderna
5. O pensamento de Whitehead
6. A instituição e a expressividade
7. A natureza e a cultura
8. Ver e ser visto
9. Os animais também dançam

10. Simbolismo natural e simbolismo artificial

Capítulo IV – A prosa de Dora p. 216

1. O desejo e a imagem
2. O desejo e a linguagem
3. A dimensão existencial do desejo
4. O drama e a linguagem convencional
5. A consciência imaginante
6. Freud contra Sartre
7. Fragmento de análise
8. A prosa de Dora
9. O drama de Dora

Conclusão p. 304

Lista de Abreviações p. 328

Bibliografia de referência p. 329

Introdução

Este trabalho é uma reflexão sobre a filosofia de Merleau-Ponty que visa trazer à luz o poder crítico de um pensamento que, ao desvelar o polimorfismo da Natureza, pretende dar ensejo a uma nova compreensão da filosofia, da *práxis* e da liberdade. Não se furtando à análise dos textos e à reconstituição da história dos conceitos que vão se desenhando ao longo da obra do filósofo, ele entende, contudo, que uma interpretação fecunda depende necessariamente de um recorte preciso. Sendo assim, nosso trajeto de leitura se construiu na medida em que tentávamos responder a uma pergunta central: como podemos pensar a articulação entre natureza e cultura no interior da filosofia de Merleau-Ponty?

Imediatamente, esta questão parecia nos carregar para o problema da linguagem, uma vez que a história e a cultura surgiam na obra do filósofo como indissoluvelmente ligadas ao gesto humano da fala – o único, diz a *Phénoménologie de la perception*, capaz de criar um campo *intersubjetivo* onde se torna possível a comunicação e o pensamento. Ademais, nos contextos de discussão sobre a história da filosofia e sobre a relação do pensamento atual com a tradição, o filósofo, inúmeras vezes, alerta para a “sedimentação” promovida pela escrita, a qual permite que pensamentos antigos possam ser retomados de maneira criativa em outros contextos, segundo o modelo de recuperação do passado e de abertura de um novo campo expressivo esquematizado pela idéia de *Stiftung*. Em suma, tanto no que se refere ao diálogo – que se vale das significações preservadas na língua e retomadas pela fala –, quanto no que diz respeito ao contato com o passado cultural sedimentado pela escrita, Merleau-Ponty assevera que a comunicação e a intersubjetividade deveriam ser compreendidas no interior do exercício do discurso, o que parecia indicar que o campo da cultura é necessariamente permeado pela linguagem. Deste modo, pareceu-nos que uma verdadeira compreensão da cultura dependia mais do estudo do funcionamento da linguagem do que propriamente de uma investigação da camada sensível da experiência, ou seja, do contato do corpo com a Natureza bruta.

Entretanto, há que se considerar que este é apenas um lado da questão, pois já no momento em que nos ocupamos com o estudo da primeira obra de Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, pareceu-nos que o problema se localizava “mais embaixo”: pois o surgimento da ordem humana inaugurada pela percepção era por si só o aparecimento ruidoso de um simbolismo *inédito*. Nesta obra, a descrição dos três níveis de comportamento – o físico, o vital e o humano – segundo o critério da *Gestalt* mostra que a consciência humana é integradora e totalizante. Conseqüentemente, valendo-se dos estudos do comportamento animal, o filósofo observa que a ação no nível biológico visa um objetivo imediato e se restringe à adaptação. O homem, por sua vez, quando, por exemplo, desvia o sentido de um objeto natural, fazendo dele um instrumento, ou seja, um prolongamento da potência expressiva de seu próprio corpo, agrega à intencionalidade motriz um novo hábito e ao objeto um novo sentido, passível de ser retomado e compartilhado por seus congêneres. Isso se deve ao fato de que o “mundo humano” abarca o *possível* porquanto não se fecha num determinado número de comportamentos estipulados pelo instinto. Sendo assim, a cultura – e, por conseguinte, a liberdade – só pode surgir na ordem humana, a única a comportar “gestos” inéditos indefinidamente desdobráveis e partilháveis. Nestes termos, as críticas ferrenhas ao vitalismo de Bergson e a apropriação “existencialista” de Goldstein indicam um caminho teórico segundo o qual a expressividade humana goza de um privilégio – e de um ineditismo – em relação à vida biológica ou natural. Assim, a cultura nasce com o *olhar* humano, antes mesmo que nos coloquemos a falar, pois o segredo da expressão reside no modo pelo qual o corpo próprio se dirige ao mundo.

É certo que Merleau-Ponty não pretendia explicar o comportamento humano segundo a normatividade vital – o que o separava, por exemplo, da filosofia de Canguilhem. Entretanto, o filósofo buscava superar a dicotomia clássica entre fato e essência segundo a qual o sentido do mundo – ou das coisas que se oferecem à nossa experiência – se deve à causalidade mecânica ou a um ato do entendimento. Nestes termos, o percurso merleau-pontiano de crítica a este modelo de circunscrição objetiva da experiência engloba três movimentos centrais. Em primeiro lugar, é preciso mostrar que o dualismo cartesiano que estipula a separação substancial entre o corpo e a alma não

encontra lastro na experiência concreta, pois o fisiológico e o psíquico mantêm uma relação de expressão recíproca. Em segundo, trata-se de mostrar que o sensível se apresenta à percepção mediante arranjos contingentes, mas significativos, de modo que já no nível da sensibilidade não há separação entre fato e essência. Por fim, trata-se de defender que a palavra traz consigo o seu sentido, isto é, que o pensamento *se realiza nas palavras* em conformidade com o esforço expressivo dos sujeitos que buscam a verdade por meio do discurso. Tendo em vista estes três movimentos, os dois primeiros capítulos de nossa tese investigam as formulações de Merleau-Ponty referentes aos estudos da percepção e tentam mostrar em que medida o filósofo permanece preso a uma concepção tradicional de natureza, o que o obriga a creditar todo simbolismo à ação humana. Correlativamente, mostramos como a patologia e a vida biológica permanecem restritas a uma temporalidade natural ou cíclica de modo que no interior destas experiências não há lugar para o *possível*, a história e a liberdade.

No terceiro capítulo, analisamos os cursos de Merleau-Ponty sobre o conceito de natureza, nos quais o filósofo fornece elementos decisivos para a compreensão de um simbolismo natural. Principalmente, interessa-nos mostrar como o filósofo muda de atitude em relação às suas primeiras obras e considera que a expressão humana não é propriamente inédita, já que ela continua ou desdobra o simbolismo natural. Entretanto, interessa-nos discutir como o filósofo retoma o problema da vida – levando-se em conta os avanços em torno da embriologia, da teoria da evolução e dos estudos acerca da aparência animal – de modo a promover uma reabilitação ontológica do conceito de natureza fundada sobre o modelo da expressão.

No quarto capítulo, analisamos como a nova compreensão do simbolismo natural reverbera no modo pelo qual Merleau-Ponty dá conta das relações intersubjetivas. Este problema estava inicialmente articulado à investigação sobre a *percepção* do outro. Posteriormente, o filósofo se dá conta do processo de *alienação* que marca a formação dos sujeitos: o sujeito *se reconhece* como objeto de percepções e de palavras. No intuito de decifrar o sentido desta descoberta, analisamos a crítica ao *cogito* tácito e o papel da imaginação e do diálogo na formação dos sujeitos. Ademais, a análise da

camada existencial do desejo nos permite rediscutir o problema da patologia e o aprofundamento das análises merleau-pontianas da camada inconsciente da experiência, entendida como “promiscuidade”. Nestes termos, o caso *Dora* sintetiza de certo modo os problemas discutidos ao longo de nossa tese, já que retoma a idéia de uma Natureza *relacional* – no seio da qual os fenômenos apreendidos sob o modelo diacrítico guardam sempre um sentido “latente” – e abre campo à compreensão da polissemia que envolve as relações intersubjetivas. Sendo assim, a apreensão de si por meio da psicanálise completa o movimento merleau-pontiano que parte do desvelamento da polissemia do Ser pré-objetivo à apreensão de si como “evento” carnal e expressivo. Por fim, à guisa de conclusão, munidos de um novo conceito de natureza e de uma nova apreensão da subjetividade e da intersubjetividade carnal, pretendemos fazer uma pequena reflexão sobre o aspecto crítico do pensamento de Merleau-Ponty. Faremos isso confrontando algumas formulações do filósofo francês discutidas ao longo da tese com algumas posições de Adorno. Não pretendemos esgotar este assunto, dada a complexidade do problema do reconhecimento nos dois filósofos. Porém, interessa-nos mostrar que nosso percurso de investigação nos leva a uma nova questão que deverá guiar pesquisas futuras.

*

Nosso trabalho não teria sido possível se não tivéssemos dado atenção aos textos de Merleau-Ponty recentemente publicados. Mas isto nos levou a problemas metodológicos sobre os quais gostaríamos de tecer alguns comentários. Como ler um texto que não fora publicado pelo filósofo? Pior, como interpretar um esboço que, dada a sua precariedade formal, não pode ser efetivamente considerado como um “texto” no sentido tradicional? E se o consideramos como um texto, como confrontá-la com formulações cujo acabamento parece impor um sentido diverso? A obra de Merleau-Ponty é um discurso que resiste às metodologias tradicionais de leitura e exige do intérprete um trabalho adicional de escolha – ou seja, uma tomada de posição frente ao polimorfismo e às dissonâncias do material. Sendo assim, inúmeras vezes nos sentimos obrigados a cruzar informações, ou seja, a tentar completar uma formulação muito lacunar com a ajuda de outra que nos pareça mais desenvolvida e, por isso mesmo, mais precisa. Este método não é nada

óbvio, e pode soar até mesmo arbitrário. Pois, há um prejuízo subjacente a muitas leituras que consideram a excessiva preocupação com a “boa escrita” como condenável porque aproxima perigosamente a filosofia da literatura, fazendo-a correr o risco de aderir ou de se acomodar à força da metáfora ao invés de buscar a dignidade do conceito. Por outro, há uma tendência que privilegia os textos acabados em detrimento dos esboços tardios, a qual acaba por limitar a fecundidade de uma obra – tal como a de Merleau-Ponty – que insiste em se apresentar como uma investigação constante – uma “caçada sem presa” ou um sentido “se fazendo”. Segundo estas tradições, Merleau-Ponty poderia ser duplamente acusado: ou porque escrevia bem demais, ou porque não teve tempo de escrever direito. Frente a esta dupla dificuldade, uma das soluções possíveis seria a de descontar o caráter literário de algumas formulações – buscando apenas o “argumento” que as motiva – e, no que diz respeito aos esboços, tentar simplesmente desconsiderar o caráter decisivo do próprio inacabamento da escrita, fingindo se tratar de um texto como qualquer outro. Quando tais procedimentos se mostram incapazes de dar conta do pensamento em questão, trata-se de rapidamente decretar que não se pode ir além porque, afinal de contas, o filósofo levou consigo aquilo que permitiria preencher as lacunas e as dificuldades de sua reflexão. Contra este procedimento que condena o filósofo antes mesmo de tentar encontrar uma via de acesso ao seu pensamento, julgamos ser necessário considerar que a obra de Merleau-Ponty é inacabada e sobredeterminada: ela é simultaneamente “pouco” e “muito”. Visto que os “inéditos” já estão definitivamente integrados ao *corpus* merleau-pontiano – e posto que constituem muitas vezes uma revisão ou um aprofundamento de formulações anteriores –, torna-se impossível ler os textos publicados pelo próprio filósofo sem levar em conta este fato.

Sendo assim, caracterizamos nosso trabalho como uma “leitura” porque travamos sem cessar um diálogo com a obra de Merleau-Ponty, diálogo que admitiu a entrada de vozes dissonantes que impeliram o autor – em consequência do confronto – a esclarecer suas próprias posições e as razões pelas quais preferiu certos caminhos em detrimento de outros. Há, assim, uma promiscuidade de falas que se sobrepõem e nos ajudam a lapidar a voz de Merleau-Ponty.

Se nosso tema fundamental é a articulação entre natureza e cultura, pode parecer estranho o fato de que damos pouca atenção aos textos propriamente políticos de Merleau-Ponty. Entretanto, em nosso percurso, interessa-nos desfazer a ilusão interpretativa segundo a qual a filosofia e o pensamento político poderiam de algum modo seguir caminhos independentes. Dentro do que conseguimos adiantar neste primeiro trabalho, tentamos fazer pequenos avanços no que diz respeito ao tema da intersubjetividade que possam ensejar discussões mais amplas sobre as reflexões políticas de Merleau-Ponty. Por ora, nosso objetivo principal foi o de traçar a gênese do simbolismo no intuito de descrever como a reabilitação do conceito de natureza dá lugar a uma nova compreensão da cultura.

Por fim, devemos salientar que nosso trabalho – a despeito do título que lhe demos e da importância que concedemos ao estudo da psicanálise – não é propriamente um trabalho de filosofia da psicanálise. Não temos a pretensão de discutir este assunto do ponto de vista epistemológico, até porque o horizonte merleau-pontiano de apropriação da psicanálise foi sempre marcado pela tentativa de encontrar elementos teóricos – nascidos mais na “prática” da clínica do que em sua teoria – para a formulação de uma ontologia indireta. Desde suas primeiras investigações, o filósofo caracteriza o analista como um prático e por isso a psicanálise lhe aparece como um modelo interrogativo de intersubjetividade que à sua maneira “retorna às origens”. Em suma, não se trata de fazer epistemologia da psicanálise, já que a apropriação se dá no contexto fenomenológico de escavação das camadas arqueológicas que envolvem a experiência. Se pudéssemos definir este procedimento, estaríamos mais próximos de compreendê-lo afirmando que o filósofo faz uma psicanálise da própria cultura. Todavia, como veremos, uma vez que a expressão já vigora no Ser pré-objetivo – ou seja, na Natureza ou nas camadas anônimas da experiência –, a psicanálise não pode ser compreendida como um trabalho de dissecação do *sentido* que se limitaria à cultura humana.

De qualquer modo, se para Merleau-Ponty “tudo tem sentido”, há que se considerar o outro lado do problema: pois o *sentido* é antes de tudo um apelo, ou seja, um chamado à experiência e ao trabalho do pensamento.

CAPÍTULO I

A VIDA E O ESPÍRITO

é difícilíssimo prever o destino disso talvez cresça talvez morra mas o que é certo é que sempre o seu desenvolvimento será anormal

Ronaldo Azeredo

1. A experiência concreta

O corpo humano ocupa um lugar importante em todos os escritos de Merleau-Ponty. No estudo do comportamento, preponderante em suas primeiras obras, na análise do funcionamento da linguagem e da expressão, característica da fase intermediária do autor, ou no desvelamento da sensibilidade que atravessa o Ser, aspecto dominante em seus escritos tardios, o corpo próprio aparece como um lugar privilegiado a partir do qual podem ser desvendadas as articulações da experiência concreta¹. Evidentemente, não seria possível dar-lhe tal vulto sem antes desfazer a imagem herdada da tradição cartesiana segundo a qual o corpo nada mais é do que uma máquina inserida na causalidade mecânica da natureza e sujeita ao arbítrio de um *cogito* puro. Pois, uma vez concebido como um mecanismo de carne, nervos e ossos – mecanismo cuja contrapartida é uma consciência que se define como livre, soberana e doadora de sentido –, o corpo não

¹ A divisão da obra de Merleau-Ponty segundo estas três fases, aceita por grande parte dos intérpretes, tem um caráter esquemático – no sentido de indicar os aspectos mais importantes de cada um de seus momentos – embora não aponte para cortes epistemológicos. Sendo assim, a primeira fase – dos anos 1940, com a publicação da *Structure du comportement* e da *Phénoménologie de la perception* – é marcada pela formulação de uma fenomenologia da percepção; a segunda traz à cena os trabalhos da lingüística de Saussure e ensina assim o desenvolvimento de uma fenomenologia da linguagem, a qual terá conseqüências para a formulação de uma noção mais precisa de expressão e de historicidade; a terceira, que poderia ser desenhada pelo percurso que vai dos cursos sobre o conceito de natureza, passando pelo ensaio “Le philosophe et son ombre” até o *Visible et l’invisible* pretende descrever uma ontologia indireta. Com a publicação progressiva dos inéditos de Merleau-Ponty, há uma preocupação dos leitores em fazer um recenseamento mais preciso de conceitos tais como os de topologia, promiscuidade, *empiètement*, entre outros, os quais permitem desenhar com maior clareza a gênese de algumas formulações que aparecem de modo lacunar nos escritos tardios.

poderia abarcar a vida expressiva que faz dele, segundo Merleau-Ponty, o eixo a partir do qual se estrutura nossa experiência.

Ora, para conceder este lugar privilegiado ao corpo e abalar as bases conceituais da ontologia do objeto, o filósofo tem de enfrentar o problema clássico da união do corpo com a alma e mostrar que há uma experiência pré-objetiva – anterior, portanto, à cisão entre o fisiológico e o psíquico – no seio da qual o corpo próprio não é “coisa”, mas expressão de um comportamento consagrado ao mundo. Há que se pensar, portanto, a união do corpo e da alma sob o modelo da expressão de modo que se compreenda que o corpo humano não é originariamente um objeto *da* ou *para* a consciência, mas seu modo próprio de inserção no mundo. Nas palavras do filósofo: “Ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar se estar ao lado deles” (PhP, 113, 142).

Conseqüentemente, o primeiro passo do pensamento merleau-pontiano é mostrar que o corpo humano – enquanto ‘região’ que não pode ser reduzida à objetividade, pois é capaz de síntese e de expressão, nem à subjetividade, uma vez que está inserido na natureza – aparece como um mistério (um novo tipo de “ser”) a ser explorado filosoficamente. Em segundo, cabe tirar daí uma consequência decisiva: nosso corpo é a sede de uma subjetividade descentrada e intencionalmente dirigida às coisas que – no interior da percepção – apreende o mundo sem positivá-lo, ou seja, sem sobrevoá-lo ou reduzi-lo a uma série de objetos exteriores entre si. Isso significa que há uma relação *pré-reflexiva* do corpo consigo mesmo e com o mundo que escapa ao realismo científico e, simultaneamente, põe em xeque os caminhos tradicionalmente percorridos pela reflexão.

Estes dois aspectos – que assinalam a insuficiência tanto da filosofia quanto das ciências positivas para dar conta da ligação originária do sujeito com o mundo – são analisados por Merleau-Ponty desde seus primeiros trabalhos. Sendo assim, as especulações iniciais do filósofo levam-no a concluir que o modo de operação do corpo próprio revela que nosso “ser no mundo” tem uma significação *prática* anterior à atitude reflexiva ou teórica e,

simultaneamente, irreduzível à ação causal. Por isso, a presença de um corpo humano no mundo já atesta o início da instituição de uma ordem humana uma vez que o corpo próprio é o “veículo” pelo qual a consciência encarnada se relaciona com o exterior, conferindo-lhe *sentido*.

Sendo assim, Merleau-Ponty busca desvelar a riqueza concreta do mundo, esposada pelo corpo, a qual configura o solo onde se inscreve a experiência humana. É a partir do reconhecimento deste solo originário da experiência que o filósofo dialoga com a tradição e com a ciência e a filosofia de seu tempo. Conseqüentemente, no intuito de trazer à tona a ligação originária entre sujeito encarnado e mundo, a *Structure du comportement* assume como tarefa repensar a relação entre consciência e natureza por meio da observação atenta do que está em jogo na apreensão dos comportamentos em geral apontada pela ciência. Ora, segundo a *Gestalttheorie*, o estudo do comportamento permite descrever o movimento segundo o qual um campo de formas percebidas – ou de conjuntos significativos – se instaura diante de um sujeito encarnado, de modo que este possa apreender as coisas exteriores. Neste sentido, a *Gestalttheorie* permite mostrar que, no evento da percepção, a natureza se apresenta como *estímulos concretos* reunidos em formas significativas, pois a *Gestalt* é a organização espontânea de um campo sensorial numa estrutura – a organização de uma *figura* sobre um *fundo*. Como dirá Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception*:

Quando a *Gestalttheorie* nos diz que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que nós podemos obter, isto não é um caráter contingente da percepção de fato, que nos deixaria livres, numa análise ideal, para introduzir a noção de impressão. Trata-se da própria definição do fenômeno perceptivo, daquilo sem o que um fenômeno não pode ser chamado de percepção. O ‘algo’ perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um ‘campo’ (PhP, 10, 24).

Assim sendo, é preciso admitir que não há efetivamente experiência de átomos ou de sensações puras, mas somente de conjuntos significativos que se destacam de um fundo, o qual fornece um campo à percepção. Nestes termos, para Merleau-Ponty, importa ressaltar que as formas apreendidas pela percepção não são o resultado de operações sintéticas da consciência, nem efeitos da ação das coisas sobre a consciência, já que remetem às

potencialidades estruturais dos organismos que, no caso do homem, alcançam um escopo inédito. Conseqüentemente, a natureza não é um caos sensível sujeito à determinação da consciência, tampouco uma realidade sujeita a leis de causalidade linear, no interior da qual o corpo apareceria como um mero objeto entre outros. Ao contrário, há uma correlação – uma espécie de dialética – que vigora entre o organismo e o meio, algo que de certo modo já pode ser observado no comportamento animal.

Com efeito, Merleau-Ponty revisa o protocolo científico que compreende a relação entre organismo e meio a partir da articulação entre estímulo e reflexo. Valendo-se dos ensinamentos da *Gestalttheorie*, o filósofo considera que o estímulo não é uma causalidade pontual que produz efeitos igualmente pontuais no organismo: um estímulo só ganha sentido para o animal, gerando conseqüentemente comportamentos, porque se apresenta ao organismo pela mediação do interesse vital que nele desperta². Conseqüentemente, mais do que um objeto sujeito à ação do exterior, o organismo é um comportamento cuja estrutura permite *construir* seu próprio meio. Por isso, o filósofo se vale da *Gestalttheorie*, mas se recusa a limitar a noção de *Gestalt* ao quadro de uma ontologia objetivista, segundo a qual o “mundo do comportamento” estaria subordinado ao “mundo geográfico”³. Pois, se o mundo se dá ao animal como

² Mais precisamente, de acordo com a reflexologia mecanicista de Pavlov (que aceita os postulados atomistas e conseqüentemente não considera, como fará Merleau-Ponty, a estrutura do comportamento), por um lado, o excitante é uma soma de excitantes simples e, por outro, a fisiologia nervosa não opera segundo uma coordenação receptora. Deste modo, não há como explicar mudanças *qualitativas* no comportamento do organismo (já que o critério preponderante é o quantitativo, ou seja, a soma de estímulos que redundam numa soma de respostas pontuais sempre idênticas). Cabe lembrar que a noção de comportamento surge no interior do behaviorismo de Watson. Contra a psicologia introspectiva, o comportamento permitia reduzir o psiquismo àquilo que é observável e pode, portanto, ser objeto de ciência. Entretanto, essa tentativa de fugir do mito da interioridade reduz o comportamento a uma concepção muito estreita: à relação mecânica estímulo-resposta, o que aparecerá de modo decisivo nos trabalhos de Pavlov. Aos olhos de Merleau-Ponty, contudo, essa noção interessa na medida em que é neutra em relação às distinções entre o psíquico e o fisiológico, permitindo compreender a expressividade do corpo próprio. No que diz respeito à relação entre organismo e meio, os trabalhos de Goldstein, os quais Merleau-Ponty acompanha de perto (mais que isso, o filósofo foi um dos responsáveis pela introdução dos estudos de Goldstein no cenário intelectual francês, fato testemunhado por Canguilhem que, na época da publicação da *Structure du comportement*, terminava de escrever sua tese de doutorado sobre o normal e o patológico), permitem compreender o organismo como totalidade.

³ A distinção se refere ao modo pelo qual se pode pensar o organismo e sua relação com o meio: por um lado, podemos tomar vários organismos, inclusive, de diferentes espécies, num

um meio significativo – e não como um conjunto de estímulos pontuais – torna-se incoerente situar a relação do comportamento animal com seu meio sob a perspectiva de uma natureza em si. Quer dizer, o mundo geográfico se confunde com o mundo do comportamento, e só tem sentido para um organismo que se relaciona com ele. Sendo assim, a apropriação de elementos teóricos provindos das ciências – o intuito geral da *Structure du comportement* de começar “por baixo” – sugere dois movimentos precisos: primeiramente, é necessário liberar a ciência de seus inúteis pressupostos objetivistas, já que a ontologia cartesiana assumida pela ciência não dá conta das descobertas que surgem no interior do saber positivo; em segundo lugar, a partir dessa apropriação crítica, cabe ao filósofo dar um alcance transcendental às noções oriundas das ciências, o que exige, por sua vez, mostrar os limites dos prejuízos da tradição metafísica que insiste em separar o sensível da significação que lhe é própria.

Nestes termos, é preciso ressaltar que o novo princípio de inteligibilidade dos fenômenos da natureza buscado por Merleau-Ponty se baseia numa exploração original das operações em vigor na percepção humana e abarca a ambição de renovar as categorias ontológicas vigentes na filosofia e na ciência. Assim, a análise dos avanços e dos limites da ciência em relação ao pensamento tradicional aponta para a elaboração de uma filosofia de cunho fenomenológico. Conseqüentemente, Merleau-Ponty considera que é a percepção humana – e a peculiar consciência que ela tem de si mesma e, simultaneamente, dos fenômenos que ela visa – a responsável por desvelar a natureza – em seus três diferentes níveis de individuação: o físico, o vital e o humano – a partir do critério da forma. Nas palavras do filósofo: “o que chamamos natureza é já consciência da natureza, o que chamamos vida é já consciência da vida e o que chamamos psiquismo é ainda um objeto diante da consciência” (SC, p. 199). Mas de que consciência se trata aqui? Por que esta formulação não prescreve recuperar o ponto de vista intelectual sustentado por um *cogito* puro? Isso não acontece essencialmente porque se, por um lado, a

“meio geográfico”, ou seja, simplesmente considerar o espaço geográfico que habitam; por outro, podemos tomar cada organismo singular, no seu “meio comportamental”, ou seja, no mundo configurado pelo vivo, pois, como diz Von Uexküll, cada organismo vive num meio comportamental próprio (A respeito, ver Koffka, 1955, pp. 24-36).

noção de forma permite uma crítica do naturalismo científico, por outro, a relação significativa que o organismo estabelece com seu meio deve ser considerada como uma relação que visa a realidade aberta à percepção. Em termos fenomenológicos, isso sinaliza que o comportamento humano mantém uma relação originária com a transcendência que não é sustentada por uma consciência transparente a si mesma, nem por um ato cognitivo originado no interior de um *cogito* puro. Pois, na medida em que a percepção humana se articula às potencialidades do organismo, o que se entende aqui por consciência não encontra lastro na tradição intelectualista que a considera como uma realidade apartada do corpo. Pelo contrário, o sujeito encarnado é uma “existência” concreta aberta à presença significativa do mundo e passível de ser compreendida por um espectador externo que observa seus comportamentos.

Podemos compreender melhor a nova idéia de consciência que aqui se propõe se analisarmos com mais precisão o projeto de renovação ontológica – capaz de ultrapassar o dualismo que opõe consciência e natureza e, conseqüentemente, filosofia e ciência – subjacente às investigações desenvolvidas nas primeiras obras de Merleau-Ponty. Com efeito, devemos salientar que a *Structure du comportement* parte do ponto de vista realista das ciências positivas, que abordam a consciência como região do Ser e como ente natural, ao passo que a *Phénoménologie de la perception* privilegia o ponto de vista reflexivo da filosofia, que considera a autonomia da consciência frente à natureza. Ora, como nenhuma destas perspectivas é definitiva, o objetivo de Merleau-Ponty é aprofundá-las de tal modo que possam se entrelaçar no final da investigação. De acordo com Bimbenet:

La structure du comportement parte do ponto de vista estrangeiro à consciência, mas isto (...) não representa, entretanto, senão um pedaço de um longo trabalho crítico dedicado a pacientemente superar o realismo em direção ao ponto de vista da consciência ou, ainda, (...) inscrever uma certa verdade do naturalismo no seio da filosofia transcendental. Da mesma maneira, a *Phénoménologie de la perception* parte do ponto de vista próprio à consciência, mas para progressivamente despossuí-la de suas prerrogativas e finalmente sujeitá-la aos poderes naturais do corpo próprio (2004, p. 36).

Quer dizer, nos dois casos, a separação entre consciência e natureza não é legitimada mas, pelo contrário, desqualificada, uma vez que cada uma das perspectivas opostas invade a outra e encontra, conseqüentemente, um meio comum ou uma terceira dimensão que parece abolir o dualismo⁴. Nas palavras do filósofo:

É preciso, de um lado, seguir o desenvolvimento espontâneo do saber positivo, perguntando-nos se ele verdadeiramente reduz o homem à condição de objeto, e então reexaminar a atitude reflexiva e filosófica, inquirindo se ela verdadeiramente nos autoriza a nos definirmos como sujeito incondicionado e atemporal. Talvez essas pesquisas convergentes acabarão por colocar em evidência um meio comum da filosofia e do saber positivo, e por nos revelar, além do sujeito e do objeto puros, uma terceira dimensão onde nossa atividade e nossa passividade, nossa autonomia e nossa dependência, cessariam de ser contraditórias (P 2, p. 13).

Decerto, o que está em jogo desde o início do projeto filosófico merleau-pontiano não é apenas a explicitação do mistério da união da alma com o corpo e, conseqüentemente, da relação expressiva que aí vigora. Na verdade, interessa a Merleau-Ponty desvelar no interior da própria experiência humana – que não separa consciência e natureza, mas, ao contrário, assevera que há originariamente uma abertura ao Ser subjacente a qualquer ato de conhecimento – a falácia do dualismo que sustenta a separação entre filosofia e ciência positiva. Ora, é preciso ver nessas ponderações um movimento típico de uma filosofia que insiste em afirmar que aquilo que incita o pensamento vem de fora da filosofia, o que é uma maneira de destituir a soberania de um sujeito cuja reflexão dispensaria o que lhe é exterior. Fiel a esta perspectiva de aproximação com a não-filosofia, o projeto de renovação ontológica atravessa a obra de Merleau-Ponty e mantém em seu horizonte o desafio colocado pelo diagnóstico da crise da razão⁵.

⁴ Dastur sintetiza de modo bastante claro o pêndulo que acompanha as duas posições opostas mas igualmente criticadas por Merleau-Ponty ao longo de suas primeiras obras: “A experiência humana foi sempre interpretada seja como uma inclusão *em* nós do que é – o idealismo –, seja como uma inclusão *de* nós mesmos no que é – o realismo” (Dastur, 2001, p. 115). Nos dois casos, perde-se de vista o caráter concreto da experiência, no interior da qual a dicotomia abrupta entre fato e sentido não tem lugar.

⁵ Isto significa que Merleau-Ponty não pretende desabonar a ciência de seu caráter especulativo, embora seja preciso reconhecer a necessidade de uma crítica ao objetivismo – ou à limitação do Ser à idéia de objeto – na medida em que este cria um abismo entre filosofia e ciência expresso especialmente na separação estanque entre o domínio subjetivo e o

2. O diálogo com a não-filosofia

Assim como Canguilhem, Merleau-Ponty considera que a filosofia não deve se fechar sobre si mesma e tornar-se indiferente à percepção ingênua e às dimensões da experiência alheias ao trabalho do filósofo. Pelo contrário, o material fornecido por outros campos do saber deve servir de ponto de partida para a reflexão, pois, como afirma Canguilhem: “A filosofia é uma reflexão para a qual toda matéria estrangeira é boa, e diríamos de bom grado para quem toda boa matéria deve ser estrangeira” (Canguilhem, 2007, p. 7). Conseqüentemente, a ciência pode ser uma “introdução aos problemas humanos concretos” (Idem). É preciso dizer, contudo, que esta abertura, no caso de Canguilhem, tem como mote especialmente as investigações da medicina e da biologia, ao passo que Merleau-Ponty, por sua vez, se vale das pesquisas científicas no intuito de angariar elementos teóricos para uma fenomenologia da percepção. Conseqüentemente, enquanto Canguilhem centra seu pensamento no conceito de vida, Merleau-Ponty se preocupa principalmente em desvelar o funcionamento do corpo próprio, de tal modo que se possa dar conta da experiência de apreensão humana dos diversos níveis de “existência” presentes na natureza.

De fato, o empenho de Merleau-Ponty em manter vivo o diálogo com a não-filosofia faz com que sua obra seja marcada por um constante embate com diversos interlocutores. No que diz respeito à fase que estamos analisando, o filósofo busca estabelecer um posicionamento crítico frente às perspectivas que lhe são contemporâneas por estas não considerarem a importância dos estudos da fisiologia, da neurologia e da psicologia – em

objetivo. Decerto, o filósofo parte do diagnóstico husserliano de *Krisis* segundo o qual a dissolução da racionalidade angariada pela crescente especialização científica fez com que se dissolvesse o ideal de unidade da filosofia – a qual abarcaria a totalidade das ciências e na qual estas encontrariam seu sentido relativo como verdades “para simples territórios do ente” (*Krisis*, § 5). Ora, é este ideal de universalidade que está em crise. Porém, como observa Moutinho, frente a este problema: “A solução do filósofo francês, diferentemente da de Husserl, não consistiria em fundar a unidade do Saber na unidade da Razão, já que... ele não faz da interioridade da consciência, da subjetividade transcendental e de suas puras significações, o *território* da filosofia, que é em Husserl a instância de fundação absoluta – é isso, finalmente, o que distinguiria de uma vez por todas o *racionalismo* de Merleau-Ponty do *intelectualismo* husserliano” (2006, p. 54). Discutiremos a crítica ao idealismo husserliano mais adiante. A respeito, cf. Moura, 2004, pp. 186-9.

especial, os trabalhos de Goldstein e da *Gestalttheorie* –, e o alcance das novidades trazidas pela fenomenologia de Husserl para a determinação da originalidade do fenômeno da percepção e, mais especificamente, da percepção do corpo próprio⁶.

A filosofia criticista – representada sobretudo pelo neo-kantismo de Brunschvicg – tratava a percepção “como uma operação intelectual pela qual os dados inextensivos (as ‘sensações’) são postos em relação e explicados de tal modo que acabam por constituir um universo objetivo” (PP, p. 11). Noutros termos, distinguindo dois campos opostos, uma matéria caótica e uma forma organizada pelo entendimento, o criticismo transformava a percepção numa operação intelectual mediada pelo juízo. Entretanto, as pesquisas experimentais da *Gestalttheorie* mostravam, ao contrário, que a forma estaria presente já no conhecimento sensível, o que transformava em incoerência a hipótese das “sensações” puras (noção que também figurava, evidentemente, nas explicações da psicologia empírica) e a centralidade do juízo nos processos perceptivos. A neurologia, por sua vez, ao precisar o papel do sistema nervoso – estabelecendo-lhe como função a “condução” do influxo nervoso e não a “elaboração do pensamento” –, dispensava a psicologia de buscar nas localizações anatômicas um “decalque das funções mentais” (PP, p. 12). Essa abordagem impedia a psicologia de cair numa espécie de “paralelismo” ao mesmo tempo em que punha em evidência “o papel dos ‘movimentos nascentes’ que o sistema nervoso tem por função provocar e que devem acompanhar toda percepção” (Idem).

Em suma, sob estes e outros aspectos, os novos estudos indicavam que a percepção não deveria ser reduzida a uma operação intelectual uma vez que as pesquisas científicas contradiziam os prejuízos de uma concepção intelectualista da percepção. Ao mesmo tempo, contra o empirismo, era possível mostrar que a consciência não se reduz a um feixe de impressões, ou seja, a um efeito da ação de estímulos pontuais exteriores entre si, o que

⁶ A publicação dos estudos franceses de Lachelier, Lagneau e Duret, inspirados na teoria da percepção de Alain, davam lastro às críticas merleau-pontianas uma vez que esses trabalhos faziam pouco caso da *Gestalttheorie* e das “novas filosofias que colocavam em questão as idéias diretrizes do criticismo” (PP, pp. 17-18).

implicava, mais uma vez, compreender o comportamento para além da relação causal entre estímulo e reflexo. Neste quadro, a fenomenologia de Husserl ganha um interesse especial já que ela dá “lugar a uma teoria do conhecimento absolutamente distinta do criticismo” (PP, p. 21), permitindo, assim, em compasso com as inovações científicas, a formulação de uma nova filosofia da percepção que não admitiria, por sua vez, os postulados tipicamente atomistas do empirismo, os quais não eram postos xeque pelo intelectualismo. Pois, no intelectualismo, a *ligação* entre as sensações se dá mediante um juízo, ao passo que o empirismo a descreve segundo a associação e a recordação. Na verdade, segundo Merleau-Ponty, o intelectualismo e o empirismo assumem o prejuízo comum de considerar o sensível como um agregado de átomos *sem ligação interna*. Trata-se, portanto, de atacar a tradição de modo a desnudar um prejuízo comum que a atravessa, ou seja, o de apartar o sensível do sentido que lhe é próprio⁷.

Assumindo esta prerrogativa, a *Phénoménologie de la perception* investiga a percepção – a partir da experiência concreta de uma subjetividade encarnada, ou seja, “por dentro” – buscando conseqüentemente ultrapassar as mistificações, tanto empiristas, quanto intelectualistas, as quais impedem o conhecimento da operação originária que insere o sujeito no mundo através do corpo e permite a instituição do universo da cultura. Deste modo, a *Phénoménologie de la perception* pretende completar o movimento crítico iniciado pela *Structure du comportement* de refazer o solo ontológico que permite compreender a experiência viva que liga o sujeito ao mundo. Em seu

⁷ É preciso salientar que nas *Ideen I*, § 131 Husserl mostra que a percepção se dá sempre por perfis. Assim, a coisa percebida aparece como um X idêntico com múltiplos modos de doação, ou seja, a coisa percebida indica um horizonte inesgotável de aparições. Por isso, ela é mediatizada por seus modos de doação. Ora, a redução fenomenológica visa neutralizar uma compreensão da natureza como domínio de acontecimentos distintos e separados, quer dizer, *partes extra partes*. De acordo com Moura: “Um mundo em que um acontecimento pode ser associado por mim a um outro, mas no qual nunca se pode ler em um evento a expressão de um outro – assim como a causa humeana era associada, do exterior, ao seu efeito, sem comunicar-se interiormente com ele. Nessa natureza, se existem signos, eles só podem ser da natureza dos ‘índices’, aqueles signos indicativos que, desde as *Investigações Lógicas*, Husserl opunha à expressão: o acontecimento A pode indicar o acontecimento B, mas entre o sinal e o sinalizado não existe ‘nenhuma relação evidente, nenhuma conexão necessária’, apenas uma associação exterior. Agora a redução, enquanto passagem da natureza ao fenômeno, será equivalente à passagem dos índices ao domínio da expressão: o domínio dos ‘signos significativos’, no qual um acontecimento remete interiormente a outro” (Moura, 2001, p. 180-1).

traço fundamental, o objetivo de Merleau-Ponty em suas duas primeiras obras é o de voltar à experiência concreta, que se dissolve ou é esquecida nas análises da ciência e no movimento da reflexão, para disso tirar consequências filosóficas. Em suma, trata-se de pensar que o sensível carrega consigo um sentido inerente, o qual pode ser desvelado pelo corpo no momento em que o acaso se faz razão, ou seja, no momento em que o próprio sensível se organiza dando nascimento ao *sentido*. Deste modo, se, por um lado, a renovação ontológica proposta por Merleau-Ponty permite descrever a percepção de modo inédito, por outro, cabe salientar que sob as bases da percepção o filósofo lançará os alicerces para uma nova compreensão da cultura.

3. A passagem à cultura na *Structure du comportement*

Ora, a partir dessas formulações podemos analisar como a descrição da estrutura do comportamento torna inteligível a gênese da cultura na ordem humana. Afinal, o poder da percepção de apreender o comportamento humano assinala a capacidade abarcada pela filosofia da forma de nos dar acesso a uma subjetividade que pode ser compreendida *do exterior*. Em outras palavras, a noção de “comportamento” é uma chave conceitual importantíssima porque permite desbancar o mito da interioridade. Por isso, a *Structure du comportement* sugere uma nova maneira de se compreender o surgimento do espírito no interior da natureza: “o espírito não é uma diferença específica que viria se juntar ao ser vital ou psíquico para fazer dele um homem. (...) O espírito é a transformação real do homem; não é um novo tipo de ser, mas uma nova unidade” (SC, p. 196 f). Conseqüentemente, o estudo do comportamento fornece a possibilidade de uma explicação inédita da diferença que separa o comportamento humano do vital. Para dar conta deste problema, devemos precisar a especificidade dos resultados obtidos pela análise da percepção e compreender como se dá a passagem da ordem biológica à ordem humana.

Segundo a *Structure du comportement*, a matéria, a vida e o espírito designam diferentes regiões da experiência, pois cada uma delas é configurada segundo a significação que nelas se realiza. Por um lado, a ordem humana –

ou seja, a região do comportamento propriamente humano – tem um papel decisivo em relação às demais: “A ordem humana da consciência não aparece como uma terceira ordem sobreposta às outras duas, mas como sua condição de possibilidade e seu fundamento” (SC, p. 218). Por outro lado, ela conserva as ordens subordinadas porque as integra dialeticamente. Não poderia ser de outro modo já que estas circunscrevem o solo a partir do qual a ordem humana se realiza. Como compreender, entretanto, esse duplo movimento? Já mostramos que Merleau-Ponty recusa a idéia de uma relação causal entre organismo e meio, mas é preciso dizer ainda que a descrição da ordem humana revela a necessidade de que a ordem vital seja superada por uma ordem superior. É essa nova integração que possibilita a transformação do organismo em corpo próprio e, conseqüentemente, a percepção propriamente humana, a partir da qual assistimos ao surgimento da cultura, tal como ela aparece em nossa experiência⁸. Nas palavras do filósofo: “Seria melhor dizer que o funcionamento corporal é integrado a um nível superior àquele da vida e que *o corpo é verdadeiramente transformado em corpo humano*” (SC, p. 218, grifo nosso).

Na *Structure du comportement*, como vimos, Merleau-Ponty mostra que o realismo desemboca na concepção segundo a qual a relação entre o organismo e seu meio é definida como uma causalidade entre estímulos e reflexos pontuais correspondentes. A isto o filósofo contrapõe a noção de comportamento, pois, na medida em que este é neutro em relação à divisão entre físico e psíquico, pode ocasionar a redefinição das duas noções⁹. Para

⁸ Cabe ressaltar que Merleau-Ponty destaca a diferença entre a vida biológica e a vida humana mesmo no contexto da *Phénoménologie de la perception*, onde afirma: “Isso só representa um outro ser vivo e não ainda um outro homem... essa vida estranha [a vida de outro homem] é uma *vida aberta*, assim como a minha com a qual ela se comunica. *Ela não se esgota em um certo número de funções biológicas ou sensoriais*. Ela anexa a si objetos naturais *desviando-os de seu sentido imediato*, ela constrói-se utensílios, instrumentos, ela se projeta no ambiente em objetos culturais” (PhP, 406-7, 474, grifo nosso).

⁹ A psicologia da forma aparece em primeiro plano na *Structure du comportement*, mas ela é relativizada pelo referência à biologia a qual permite explicar o modo de ser da forma. Por isso, Merleau-Ponty se utiliza da noção de estrutura, fazendo com que a forma repouse sobre a última. Sendo assim, embora os dois termos se confundam no interior da obra, é importante ter em vista a origem de cada um. De acordo com Bimbenet: “a forma (*Gestalt*) nos remete originalmente ao campo perceptivo, e é preciso lembrar que a *Gestaltpsychologie* da Escola de Berlim foi de início uma psicologia da percepção; a estrutura (*Aufbau*) nos remete ao contrário à biologia organicista de Goldstein, e designa então não mais a lei de distribuição de um dado

tanto, deve-se abandonar o pensamento causal em proveito de um pensamento dialético, o que significa não mais pensar o comportamento através de uma causalidade simples e unilateral. Assim, pode-se compreender que “uma excitação é determinada por sua relação com o conjunto do estado do organismo e com as excitações precedentes” e que “entre o organismo e seu meio as relações não são de causalidade linear, mas de causalidade circular” (SC, p. 12). Neste sentido, a excitação jamais será uma resposta passiva a uma ação exterior, mas uma elaboração dessa influência que a submete às normas do organismo. *Essas observações – que inserem a noção de forma ou estrutura no seio da investigação sobre o comportamento – não se limitarão, contudo, ao caráter normativo do organismo.* Elas permitirão reestruturar as bases segundo as quais se pensa o indivíduo físico, o organismo e, além dele, o comportamento propriamente humano, onde de fato poderemos vislumbrar uma perspectiva para a instituição da história e da cultura, o que discutiremos adiante. Antes, porém, devemos entender como a noção de estrutura aparece em cada uma das ordens.

Na ordem física, o indivíduo é uma estrutura compreendida como um sistema de forças em estado de equilíbrio constante ou de mudança constante, na qual nenhuma lei pode ser formulada para partes isoladas, porquanto seus vetores têm suas grandezas determinadas por suas relações com os outros. Quer dizer, o indivíduo físico não é uma substância em si e as leis que encontramos na natureza só existem na medida em que estão envolvidas em determinadas estruturas das quais somos testemunhas percipientes. Conseqüentemente, segundo Merleau-Ponty, “somos obrigados a introduzir, na imagem de nosso mundo físico, totalidades parciais sem as quais não haveria leis, e que são precisamente o que entendemos (...) por forma” (SC, p. 149). Sendo assim, o equilíbrio estrutural do indivíduo físico é definido pela trajetória da estrutura rumo ao *repouso* e, quando este é rompido por forças exteriores,

perceptivo, mas o conjunto das constantes funcionais que organizam a atividade total de um organismo” (Bimbenet, 2004, p. 54). De qualquer modo, o objetivo de Merleau-Ponty é encontrar um conceito neutro em relação à divisão entre o psíquico e o fisiológico que permita descrever o comportamento segundo sua estruturação perceptível: “o comportamento não é uma coisa nem tampouco uma idéia, não é envelope de uma consciência pura, e, como testemunha de um comportamento, eu não sou pura consciência. É justamente isto que queremos mostrar dizendo que ele é uma forma” (SC, p. 138).

pelo esforço para restabelecê-lo. A auto-distribuição das forças mecânicas numa bolha de sabão, por exemplo, se mantém constante em relação à força exercida pelo exterior:

(...) as forças que se exercem do exterior sobre a película de sabão tendem a concentrá-la num ponto; a pressão do ar enclausurado exige, em contrapartida, um volume tão grande quanto possível. A estrutura esférica realizada representa a única solução possível a esse problema de *minimum* e de *maximum* (SC, p. 159).

Isso mostra que a estrutura física se define pela conservação de uma ordem dada.

Mas, pergunta Merleau-Ponty: “pode-se dizer da mesma maneira que os comportamentos privilegiados de um organismo sejam os que, nas condições de fato onde se encontra, oferecem objetivamente a maior simplicidade, a maior unidade” (SC, p. 159) – como acontece na forma esférica da bolha de sabão? Para responder a esta pergunta, precisamos compreender como funciona a estrutura vital – ou a “estrutura molar” – que configura o indivíduo como organismo¹⁰. Nela, o equilíbrio é obtido não como reação a ações atualmente dadas, mas como reação a condições que o próprio organismo põe na existência ao engendrar seu *meio vital*. O equilíbrio não visa, portanto, a manutenção da ordem dada, mas é criado pela relação do organismo com o ambiente, por intermédio de certos comportamentos privilegiados como mais simples e mais econômicos – do ponto de vista do organismo – para a realização de uma tarefa que o engaja em sua totalidade. Este aparece, portanto, como um ser capaz de certas ações cuja significação é definida a partir da tarefa. Nas palavras do filósofo:

As relações do indivíduo orgânico e seu meio são, portanto, relações verdadeiramente dialéticas, e essa dialética faz surgir relações novas, que não podem ser comparadas àquelas de um sistema físico com seu entorno, nem mesmo compreendidas quando reduzimos o organismo à imagem que

¹⁰ Ao pensar o comportamento, Koffka distingue duas maneiras de conceber o organismo em interação com o meio: por um lado, como “molecular”, isto é, tomando o organismo de modo fragmentado, segundo as leis dos “elementos”; por outro lado, como “molar”, ou seja, como um todo, do qual só podemos destacar um fragmento tendo consciência de que uma parte discreta tem um outro sentido, outra “qualidade” diferente do todo. De qualquer modo, deve-se ter em mente que a *estrutura* do organismo só pode ser verdadeiramente compreendida como uma totalidade anterior às suas partes (Cf. Koffka, 1955, pp. 25-31).

a anatomia e as ciências físicas lhe dão. Suas reações, mesmo elementares, não podem ser classificadas (...) segundo sistemas nos quais se realizam, mas segundo seu significado vital (SC, p. 161).

O sentido vital não se realiza através de leis, como na ordem física, mas através de “normas” que avaliam as ações do organismo como atos e não como meras reações, pois exprimem o poder *adaptativo* da estrutura orgânica. Neste caso, o equilíbrio não depende de condições locais dadas, mas da atividade total do próprio organismo que modela o ambiente. O corpo orgânico supõe, portanto, a configuração de um meio por um vivente segundo uma lógica adaptativa. Sendo assim, entre as condições do ambiente e o organismo se configura uma relação intrínseca ou de sentido, de modo que não se pode estabelecer com precisão até onde vai um e onde começa o outro, isto é, ambiente e organismo não são entidades isoláveis.

Isto porque o organismo compreende a situação investindo-a de sentido. Noutros termos, a forma do excitante é criada pelo organismo, por seu próprio modo de se oferecer às ações do exterior. O estímulo não é, portanto, um “em si”; ao contrário, como já mostrava Goldstein, ele é uma realidade fisiológica ou biológica para um organismo. Assim, um gesto, por exemplo, é uma resposta estrutural a uma situação dada. A análise do comportamento animal mostra, portanto, que a conduta vivente é complexa e não pode ser compreendida como uma soma de reflexos elementares. Era isso que a reflexologia de Pavlov e a psicologia americana não podiam admitir. A noção de adaptação indica, por sua vez, dois níveis de relação estrutural entre organismo e meio, o que permite distinguir duas modalidades fundamentais de comportamento biológico.

A primeira recobre o que Merleau-Ponty descreve como sendo a “estrutura sincrética”. Nela, os comportamentos respondem a determinadas situações concretas e permanecem, conseqüentemente, presos a certas condições dadas. Deste modo, o comportamento permanece aprisionado no quadro de suas condições naturais e trata as situações inéditas como alusões às situações vitais que lhe são prescritas. Entretanto, só se pode verdadeiramente observar o comportamento do organismo nas condições naturais em que ele se efetiva. Isto porque a criação de um ambiente artificial – ou, mais precisamente, o recurso a experimentos de laboratório – pode

engendrar um comportamento patológico que não deve servir de critério para a explicação do comportamento normal. Assim, por exemplo:

Se colocamos diante do sapo uma minhoca separada dele por um vidro, apesar dos fracassos que deveriam ser inibidores, o animal persevera nas suas tentativas de apreensão, porque, na vida natural, os esquemas instintivos prescrevem, diante do alvo móvel, tentativas repetidas (SC, p. 114-115).

Neste caso, o animal não consegue, apesar do fracasso, produzir um comportamento diverso, pois sua ancoragem instintiva não lhe permite lidar com a artificialidade da situação. Em contrapartida:

se apresentamos ao animal uma formiga cujo gosto é ruim, esta única experiência basta para provocar uma inibição com relação a todas as outras formigas, porque nas condições naturais os esquemas instintivos garantem uma frenagem geral das reações positivas com relação a todas as formigas de um formigueiro quando a amostra provocou reações de repugnância (SC, p. 115).

Na nova situação, o instinto garante a adaptação, após uma experiência frustrada, mas a reação não ultrapassa o caráter instintivo, o que significa que neste caso as relações estabelecidas com o meio não são utilizáveis para um verdadeiro aprendizado.

A segunda modalidade de comportamento constitui, por sua vez, uma “estrutura amovível”. Neste caso, os comportamentos “são fundados em estruturas relativamente independentes dos materiais nos quais se realizam” (SC, p. 115). Esse comportamento – chamado “conduta de sinal” – é estruturado explicitamente como relação entre meios e fins, o que indica uma integração maior do que a realizada pela conduta sincrética. Examinando, por exemplo, o caso estudado por Köhler do chimpanzé que é capaz de usar uma caixa e um galho de árvore como suporte e bastão que servem para apanhar um cacho de bananas, inalcançável diretamente pelo animal, Merleau-Ponty analisa a conduta de sinal e seus limites. O filósofo destaca que essa conduta está presa a uma vinculação imediata com o ambiente, o que permitirá distingui-la da “conduta simbólica” que definirá a atividade humana como mediata. Assim, para o chimpanzé, o valor instrumental dos objetos decorre de uma reorganização atual do espaço que vincula quase diretamente o objeto ao alvo, “de sorte que a instrumentalização não depende das propriedades

intrínsecas do objeto, mas de sua posição na estrutura meio-fins” (Chauí, 2002, p. 239).

O ponto máximo da análise é mostrar que a instrumentalização do objeto não faz com que o animal apreenda-o como um *mesmo* que serve para fins *diversos*. Assim, notamos que a caixa muda de sentido, conforme as circunstâncias: ela serve para subir e apanhar as bananas, mas serve também para sentar enquanto o animal as devora. Porém, esses dois sentidos são alternativos e distintos e não dois aspectos de uma coisa *idêntica* que pode ser usada de maneiras *diversas*. Isto quer dizer que o animal não pode adotar a cada momento, frente ao objeto, um ponto de vista diverso, como se estivesse perante algo *único* que pudesse ser usado de maneiras *diferentes*. Assim, a estrutura amovível se define pela polarização do campo em dois pontos – um fixo (o alvo) e um móvel (o organismo) – os quais não são intercambiáveis, e “pela atualidade, pois cada etapa do comportamento é apenas a *substituição* de uma relação virtual entre o meio e o alvo por uma relação atual entre eles” (Chauí, 2002, p. 240, grifo nosso).

Já a estrutura simbólica, que dá ensejo à ordem humana, não envolve apenas a adaptação ao meio, pois ela permite ao homem, por um movimento de transcendência, ultrapassar a situação dada através de um comportamento dirigido ao “possível”. Mas como isso acontece? Nas palavras de Merleau-Ponty:

O animal não pode se colocar no lugar do objeto e ver a si próprio como objetivo. Não pode variar os pontos de vista, como não poderia reconhecer uma mesma coisa de diferentes perspectivas. (...) É porque, no comportamento animal, o objeto exterior não é uma coisa no mesmo sentido em que o corpo o é – ou seja, uma unidade concreta capaz de entrar, sem se perder, numa multiplicidade de relações. (...) O que falta ao animal é exatamente o comportamento simbólico que lhe seria necessário para encontrar no objeto exterior, sob a diversidade de seus aspectos, uma invariante comparável à invariante imediatamente dada do corpo, e para tratar reciprocamente seu próprio corpo como um objeto entre os objetos (SC, p. 128).

O que falta ao animal é o que Merleau-Ponty denomina de “estrutura coisa”. O comportamento animal revela a incapacidade de tratar o conjunto do campo perceptivo como um conjunto de coisas, o que o impede de multiplicar as

relações nas quais um estímulo ou um sinal podem ser inseridos e tratá-las, conseqüentemente, como diferentes propriedades de uma mesma coisa. Quer dizer, o animal não projeta no exterior a multiplicidade relacional da qual seu próprio corpo – como “coisa” invariante que entra em diversas relações com outras coisas sem se alterar – é capaz. O que equivale dizer que o animal não percebe o mundo e a si próprio da mesma forma que o homem: é nestes termos que Merleau-Ponty pode afirmar que a integração do comportamento humano é superior à do animal.

Ademais, isto permite salientar que a “coisa” não é para o homem um objeto representado definitivamente por um intelecto idêntico a si. Precisamente, a coisa é, assim como o “corpo próprio”, um idêntico capaz de infinitas relações possíveis e variáveis, o que permite ao homem continuamente transcender as relações dadas em direção a outras “possíveis”. Por isso, conclui Merleau-Ponty:

Devemos admitir, acima das formas ‘amovíveis’ de que dispõe o chimpanzé, um nível de conduta original em que as estruturas estejam ainda mais disponíveis, transferíveis de um sentido para o outro. É o comportamento simbólico, no qual se torna possível a estrutura coisa (SC, p. 130).

Assim, enquanto para o comportamento animal os signos são apenas sinais, o comportamento humano permite o uso simbólico do signo na medida em que este deixa de ser um acontecimento fixo e atual para se tornar *o tema próprio de uma atividade que tende a exprimi-lo*. O comportamento simbólico é, portanto, a “condição de toda criação e de toda *novidade* nos ‘fins’ da conduta” (SC, p. 131, grifo nosso).

Conseqüentemente, através do comportamento simbólico, a ordem humana inaugura a lógica da expressão como uma ordem inédita. Pois, valendo-se da nova estruturação, o organismo é lançado para fora de si mesmo num campo móvel de possibilidades: as possibilidades do corpo próprio e as possibilidades das coisas, disponíveis no interior da estrutura simbólica. Isso permite dizer que *o comportamento simbólico não tem sentido, já que ele próprio é expressão*. Noutras palavras, há um ponto de vista expressivo – o ponto de vista humano – que organiza a natureza segundo seus diferentes níveis de estruturação. Por isso, embora o comportamento vital se apresente à

percepção como uma totalidade indecomponível, e ainda que o corpo próprio seja também um “organismo”, Merleau-Ponty afirma que *a vida não é expressão*, mas um “fenômeno” que *tem sentido* para a consciência humana.

4. A transformação da natureza em mundo humano

Percebemos que a *Structure du comportement* se esforça para colocar em evidência o caráter legislador do organismo. Assim, pode-se compreender a totalidade percebida no desenrolar dos atos de cada organismo na medida em que estes trazem consigo um *sentido vital*. Dizer isso é reconhecer a especificidade da estrutura orgânica em relação aos sistemas físicos, já que a estrutura vital se define por um poder de adaptação que cria seus próprios meios. Quer dizer, o vivente é uma estruturação que não pode ser compreendida fora do contexto em que se realiza, ou seja, fora do “debate” que se estabelece entre o organismo e o meio. Decerto, a vida não é simplesmente um composto bioquímico cujas moléculas permitiriam compreender seu funcionamento e sua “existência”, já que um organismo é um comportamento estruturado, ou seja, um *sentido* que se realiza diante da consciência. Por isso, Merleau-Ponty pode dar um estatuto transcendental às formulações de Goldstein, pois aquilo que se apresenta à percepção – a visão de uma totalidade concreta e indecomponível – é a revelação do sentido próprio ao organismo.

Esta formulação permite descartar simultaneamente o mecanicismo e o finalismo, já que a totalidade orgânica não é uma composição de *partes extra partes*, tampouco uma matéria animada por uma força vital desconhecida. Se há algo que nos permite encontrar a chave para a compreensão do organismo, trata-se do comportamento: em cada gesto do organismo se configura um sentido vital que não se destaca da materialidade da vida em que ele se realiza. É por isso que Merleau-Ponty se vale da metáfora da melodia – segundo a formulação de Von Uexküll – para explicar a estrutura vital, uma vez que a melodia é um exemplo de uma totalidade que não se conjuga como uma mera soma de partes. Pois, uma melodia é uma forma cujo sentido não se reduz à junção das notas particulares que a compõem, pois, enquanto totalidade, ela atribui funções aos dados sonoros parciais. Portanto, a melodia

não se constitui como uma forma abstrata independente de quaisquer notas reais, pelo contrário, sua forma pressupõe que haja notas articuladas segundo certas relações concretas de tal modo que *cada parte remeta necessariamente ao todo do qual ela é parte*. Sendo assim, a experiência que temos do organismo pode ser comparada à audição de uma melodia.

Entretanto, esta formulação está sujeita a uma crítica bastante interessante¹¹. Pois, ao dizer que o vivente “tem sentido” para a percepção humana, Merleau-Ponty parece descartar a possibilidade de que a vida possa extrapolar certos padrões de comportamento e, assim, surpreender nosso olhar. Conseqüentemente, ainda que não seja determinado de modo mecânico ou finalista, o vivente é para a percepção humana um “fenômeno” que pode ser conhecido, ou seja, uma totalidade que pode ser abarcada pelo observador – em suma, o organismo é *uma totalidade que se totaliza para e pela consciência*: “o vivente será uma totalidade, mas uma totalidade conhecida” (Barbaras, 2008, p. 29). Dizer isto é se recusar a compreender o dinamismo inerente à própria vida, pois, como observou criticamente Ruyer:

Não é porque eu, observador e ‘conhecedor’, terei passado de uma biologia explicativa e físico-química a uma biologia compreensiva que eu poderia dispensar-me de resolver o problema do dinamismo próprio ao organismo... O ponto de vista da compreensão representa um primeiro passo, indispensável, mas não é tudo. A fala de Von Uexküll é perfeitamente justa: ‘todo organismo é uma melodia que se canta ela-mesma’. Mas o comentário de Merleau-Ponty: ‘Isso não significa que ele conheça essa melodia e se esforce para realizá-la, quer dizer apenas que ele é um conjunto significativo para uma consciência que o conhece, não uma coisa que repousa em si’, desvia inteiramente da verdade (Ruyer, 1952, p. 217).

Quer dizer, deixar de pensar o organismo segundo o modelo de uma natureza “em si” é, evidentemente, dar um passo importante em direção à recusa de uma ontologia objetivista. Porém, ao transformar a natureza em fenômeno para a consciência – incluindo-se aí o organismo –, Merleau-Ponty não reconhece a dinâmica própria ao ritmo de existência do vivente. Nestes termos, a crítica merleau-pontiana ao finalismo e ao mecanicismo não avança em direção a um problema maior que concerne à própria experiência da vida, ou seja, à

¹¹ As observações que se seguem acompanham e discutem as análises feitas por Barbaras (Cf. Barbaras, 2008, pp. 26-30).

subjetividade e à inventividade que ela abarca. Dito de outro modo, se o vivente se *totaliza* em cada um de seus gestos, ou seja, se ele é um comportamento estruturado capaz de afrontar as dificuldades impostas pelo exterior e de conseqüentemente criar seu próprio meio, é possível considerar que uma subjetividade se desenha no interior da própria experiência normativa.

É neste ponto que se configura o elemento teórico essencial que separa Merleau-Ponty de Canguilhem. Segundo Canguilhem, a vida é uma *atividade polarizada e dinâmica*: “A vida não é..., para o vivente, uma dedução monótona, um movimento retilíneo, ela ignora a rigidez geométrica, ela é debate ou explicação com um meio onde há rupturas, vazios, roubos e resistências *inesperadas*” (1984, p. 131, grifo nosso). Com efeito, a história de uma organização vivente mostra a sucessão de estados de equilíbrio instável conquistados na permanente tensão entre as exigências da vida e as demandas do meio. Nesse sentido, como observa Macherey, no pensamento canguilhemeano “a vida deixa de ser uma natureza substancial para se tornar um *projeto*” (Macherey, 1998, p. 72-73). Quer dizer, a vida possui um poder intrínseco de orientação, isto é, um sentido imanente em referência ao qual ela reage frente a um determinado meio de existência, valorando determinados fenômenos como normais, se eles favorecem a sua manutenção e o seu desenvolvimento, ou como patológicos, se os bloqueiam.

Decerto, Canguilhem, desde seus primeiros trabalhos, tenta apreender a relação entre o vivente e o seu meio segundo a perspectiva da normatividade vital, e não conforme o critério da “normalidade”, hegemônico nas ciências da vida desde meados do século XIX. Segundo este critério, “os fenômenos patológicos, nos organismos vivos, nada mais são do que variações quantitativas, para mais ou para menos, dos fenômenos fisiológicos correspondentes” (Canguilhem, 1984, p.14). Assim, uma crítica ao quadro conceitual em uso nas ciências da vida é, ao mesmo tempo, uma crítica aos padrões de racionalidade que sustentam o discurso sobre os fenômenos vitais. Objetivando desenvolver essa crítica, Canguilhem aponta para as ambigüidades do conceito de *normal*, conforme este aparece em algumas obras de referência no âmbito médico, biológico e filosófico. Segundo a leitura do filósofo, o termo *normal* é definido tanto como “aquilo que é como se deve

ser; e é normal, no sentido mais usual da palavra, o que se encontra na maior parte dos casos de uma espécie determinada ou o que constitui a média ou o módulo de uma característica mensurável (Idem, p. 76). O a-normal, por sua vez, seria o que “escapa” a esse ponto supostamente localizável, mensurável e racionalizável conforme um padrão que, ao estabelecer intrinsecamente um “dentro” e “fora” desses dois conjuntos, acaba por favorecer a criação de uma divisão análoga: o normal como sinônimo de saúde e o anormal como sinônimo de doença.

Ora, insistindo na irreducibilidade entre os fenômenos patológicos e os estados fisiológicos, Canguilhem subverte a concepção de que o normal seria a expressão de uma média estatística e, por isso, a manifestação do tipo ideal, princípio positivo e fixo de apreciação da variedade dos organismos. Segundo o filósofo, o conceito de norma em biologia não é objetivamente determinável por métodos estatísticos. Ao contrário, este conceito somente ganha algum conteúdo no plano subjetivo, em que é experimentado pelo vivente individual: “É a vida em si mesma, e não a apreciação médica, que faz do normal biológico um conceito de valor, e não um conceito de realidade estatística” (Idem, p. 80). Com efeito, um organismo pode ser anormal, ou seja, ser uma variação do tipo ideal de sua espécie, e, mesmo assim, não se sentir doente no meio em que vive. Correlativamente, em determinadas situações de existência, um organismo, mesmo sendo considerado normal, pode se sentir doente, isto é, incapaz de triunfar sobre as exigências do meio. Ora, cada vivente explora seu meio à sua maneira, segundo uma escolha de valores que indica a criação e o estabelecimento de normas próprias. O que não significa que haja fixidez nessa atividade, pois Canguilhem reconhece que o vivente é capaz de inventar respostas inéditas quando acontece alguma modificação nas condições ambientais. Quando esta potência se exaure, o vivente se descobre doente: não porque tenha desviado de uma norma pré-estabelecida, mas porque se sente incapaz de transpor criativamente uma dificuldade imposta pelo meio. Sendo assim, a capacidade de *mudar de normas*, ou seja, de transgredir, se necessário, as normas assumidas até então é o índice fundamental da potência da vida em se manter. Em suma, não há comportamento alheio à norma – já que a *anormalidade* inexiste na ordem vital. Correlativamente, não podemos

prever as reações do vivente frente às mudanças do meio, já que elas são vividas pelo organismo como uma questão que exige uma resposta sem modelo prévio.

Ora, esta concepção do vivente enseja uma reflexão acerca do próprio estatuto do conhecimento. Pois se o vivente não é um “fenômeno” previsível, ou seja, se a inventividade normativa lhe é inerente – se há uma *errância* do vivente –, poderíamos pensar que ele é necessariamente arremido ao conhecimento. Entretanto, Canguilhem assume o projeto de mostrar que a especificidade característica do comportamento vital deve nos fazer renovar as categorias do próprio conhecimento. O filósofo defende que não há um conflito fundamental entre o conhecimento e a vida, pelo contrário, a ciência é uma atividade vital. Esta formulação é visível nos contextos onde Canguilhem mostra que a insatisfação do vivente – no caso, do homem – faz com que ele se retome como sujeito da história das ciências, de modo que a biologia pode ser concebida como uma “filosofia da vida”. Ou, ainda, quando o filósofo assevera que o conhecimento é um meio que a vida inventa para lutar contra seus próprios obstáculos. No limite, é preciso reconhecer com Canguilhem que *o vivente se retoma como sujeito de seu próprio conhecimento*, e que tal conhecimento não é alheio à normatividade inscrita no próprio desenvolvimento errante da vida¹². Dito de outro modo, o vivente é um objeto resistente às categorias tradicionais – ou meramente quantitativas – operantes na ciência (daí a necessidade de se compreender sua “subjetividade”, ou seja, o fato de que ele seja um pólo normativo e, por isso mesmo, inventivo). Correlativamente, o próprio estatuto do conhecimento se vê transformado

¹² De acordo com Le Blanc: “O conhecimento assim religado à vida supõe um duplo pertencimento à vida: 1) as normas vitais, porque incluem as normas do conhecer, não se reduzem às normas puramente físicas, definidas por forças mecânicas, excluindo todo sentido e toda forma de pensamento. 2) As normas do conhecer são pensadas no registro vital das formas. A norma vital inventa formas (‘a vida é formação de formas’) enquanto que a norma gnoseológica analisa as formas inventadas (‘o conhecimento é análise das matérias informadas’). À sua maneira, a análise das formas realizadas prolonga no conhecimento o esforço da vida como invenção de formas. (...) Desde quando as normas do conhecer se enraizam nas normas da vida, as categorias do conhecer não se limitam mais apenas à sua significação epistemológica, mas adquirem um sentido biológico no qual elas se enraizam: assim, a categoria lógica da verdade é sub-entendida pela forma vital da verdade, o erro lógico pelo erro como errância primitiva” (1998, pp. 113-4).

quando nos damos conta de que o saber é uma atividade vital e uma reflexão do próprio vivente acerca de suas produções.

Ora, por que Merleau-Ponty não adentra a mesma via explorada por Canguilhem? Porque seguir este caminho exigiria abrir mão do conceito de expressão para explicar a experiência humana, já que a normatividade vital daria conta tanto do comportamento vital quanto de seu conhecimento, ou seja, da própria reflexão, passo que Merleau-Ponty não parece disposto a dar. Evidentemente, no caso de Merleau-Ponty, a análise transcendental da percepção não pretende descrever as condições formais da experiência no sentido kantiano, já que se trata de explorar *as vivências particulares segundo as quais o sujeito engajado no mundo organiza a natureza que o cerca*. Entretanto, quando Merleau-Ponty faz a passagem do “normativo” ao “simbólico” – de modo a dar conta da ordem humana –, escapa do campo de reflexão próprio a Canguilhem. Pois, se a *Structure du comportement* é um livro cujo centro é ocupado pela exploração da idéia de organismo, isso não significa que o vivente possa fornecer o estatuto transcendental da atividade humana – seja ela prática ou teórica. Sendo assim, é a passagem à ordem simbólica que ao mesmo tempo explica a especificidade da percepção humana e permite instaurar um ponto de vista capaz de apanhar o sentido da natureza. Dito de outro modo, se o organismo já mantém uma relação significativa com o meio, é somente com a percepção humana – estruturada como *expressão* – que se pode enfim conhecer este sentido.

É preciso ressaltar ainda que ao explicar o comportamento vital segundo o paradigma da *adaptação*, Merleau-Ponty assume uma compreensão precisa do instinto que a *Structure du comportement* em nenhum momento questiona. Mais que isso, de certo modo, é a noção de adaptação como cânone da vida que impede Merleau-Ponty de compreender os processos humanos de subjetivação a partir da vida. Há uma passagem decisiva da *Structure du comportement* em que isso fica bastante claro:

Enquanto o sistema físico se equilibra em relação às forças dadas pelo ambiente e o organismo animal configura um *meio estável* correspondente aos *a priori* monótonos da necessidade e do instinto, o *trabalho humano* inaugura uma terceira dialética, porque projeta entre o homem e os estímulos psico-

químicos ‘objetos de uso’ (*Gebrauchsobjekte*) – o vestuário, a mesa, o jardim –, objetos culturais – o livro, o instrumento de música, a linguagem – que constituem o *meio próprio do homem* e fazem emergir novos ciclos de comportamento” (SC, p. 175, grifo nosso).

Aqui, o uso do termo “trabalho” tem dupla função: mostrar que a ação humana não está restrita à esfera vital, já que ela transforma a natureza em mundo humano e, ainda, esclarecer que toda percepção é mediada por significações humanas ou culturais. Noutros termos, a estrutura simbólica não pode ser explicada pelo funcionamento próprio à vida exatamente porque ela já é cultura, ou seja, ela é, desde a percepção infantil, ação de transformação da natureza em mundo humano.

É certo que Merleau-Ponty flerta neste momento com as formulações kojévianas concernentes à afirmação de que a natureza só se espiritualiza no contato com o homem. No caso de Kojève, trata-se de admitir inclusive que a alteridade de outra consciência não ganha sentido senão no interior da problemática geral da dialética segundo a qual o espírito está engajado em duas frentes: por um lado, a de transformação da natureza pelo trabalho e, por outro, a das relações intersubjetivas mediadas pela luta desencadeada pelo desejo de reconhecimento. Sabemos que a dialética hegeliana do senhor e do escravo é interpretada por Kojève como o paradigma do surgimento do espírito no ato de negação da natureza pelo homem e do homem pelo homem. Ora, o autor transforma este momento em apologia da ação, dando grande importância aos aspectos práticos que Hegel havia sinalizado na luta de morte pelo reconhecimento, através da significação emancipadora do trabalho. Todavia, surge aqui um problema. Essa tentativa de humanizar o espírito hegeliano tem por consequência a admissão de uma dupla lógica: a que concerne à natureza, apreendida como identidade, e aquela que concerne à história, compreendida como dialética. Para superar este dualismo, Kojève assevera que o todo seria englobado por uma reflexão da relação entre estes dois domínios, o que daria sentido à tripartição hegeliana entre Lógica, filosofia da Natureza e filosofia do Espírito. Nestes termos, contudo, torna-se impossível

derivar o espírito da natureza, ao mesmo tempo em que a lógica da negatividade, peculiar ao sujeito, assume o primeiro plano¹³.

Decerto, é preciso dizer que a referência de Merleau-Ponty a Kojève não pode ser interpretada como uma mera transposição de categorias centrais – como a de trabalho – para o interior de uma filosofia da *Gestalt*. Ao contrário, o anseio da *Structure du comportement* é repensar a relação entre consciência e natureza através da investigação de como o sujeito encarnado apreende os diferentes níveis de individualidade presentes na natureza, indivíduos caracterizados não como coisas em si, mas como “fenômenos” que têm sentido para uma consciência que os percebe – ou, como dirá Merleau-Ponty, como “existências”. Deste modo, o filósofo não pretende se comprometer com a caracterização kojéviana do sujeito como pura negatividade, tampouco com sua consequência necessária, qual seja, a idéia de que a natureza se nos apresenta como alteridade radical, ou seja, como puro em si¹⁴.

¹³ Nas palavras de Kojève: “Quando a Natureza se transforma em Welt (mundo histórico)? Quando há *Luta*, quer dizer, desejado risco de morte, aparição da Negatividade, que se realiza enquanto *Trabalho*. A história é a história das lutas sangrentas pelo reconhecimento (guerras, revoluções) e dos trabalhos que transformam a Natureza. (...) O Homem é a *Ação* negadora, que *transforma* o Ser dado e que se transforma ele mesmo transformando-o” (Kojève, 1947, p. 55 e 67). Encontramos aqui a marca característica da leitura kojéviana de Hegel: a separação radical entre natureza e história, com o forte protagonismo de uma antropologia humanista que colocou o desejo humano de reconhecimento (e seus meios: a linguagem, o trabalho e a luta) no centro do movimento da história. Como diz Macherey: “Kojève substitui o monismo hegeliano por um dualismo, uma concepção muito próxima daquela desenvolvida mais tarde por Sartre em *L'Être et le néant*, com sua dissociação entre duas ordens incomunicáveis: aquela do em si, que é plena e incontornável positividade, e aquela do para si, pela qual a negatividade chega ao mundo, através de uma tentativa de nadificação que pertence à iniciativa própria ao homem” (Ver Macherey, P., in : *Materia actiosa (Antiquité, Age classique, Lumières)*, Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch, éditions Honoré Champion, Paris, 2000, pp. 717-730). A respeito, ver também Descombes, 1979, p. 72 e sgs.

¹⁴ Mais uma vez, é preciso salientar que o estudo do comportamento humano dá ensejo à descrição do surgimento do espírito e, portanto, daquilo que é peculiar à existência humana, ou seja, da história e da cultura. Daí que Merleau-Ponty estabeleça, desde a *Structure du comportement*, um diálogo crítico com a ontologia de Kojève e, principalmente, de Sartre. Sobre Kojève, Dastur comenta: “Merleau-Ponty quer, como Kojève, dar conta do ‘fato da história’. Mas isso supõe precisamente o abandono do pensamento dicotômico e a elaboração de um filosofia da estrutura (...). Por estrutura, Merleau-Ponty entende *Gestalt*, quer dizer, ‘a junção de uma idéia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais se põem a ter um sentido diante de nós, a inteligibilidade em estado nascente’. Neste sentido, que não é preciso confundir com aquele que os ‘estruturalistas’ dão a este mesmo termo, a estrutura ou *Gestalt* é o que torna possível a passagem da natureza à consciência, a *vinda do espírito ao mundo*. Um tal pensamento da estrutura exige portanto que o coloquemos

De qualquer modo, para enraizar a percepção humana no interior da natureza sem perder a capacidade de dar conta da história e da cultura – no fundo, para compreendê-la a partir da idéia de que o comportamento simbólico supera e engloba o vital –, será preciso diferenciá-la da monotonia e da fixidez características da vida biológica. É este o sentido profundo que o termo “trabalho” denota aqui: trata-se de mostrar que a ação humana tem um escopo inédito e não se resume, portanto, à ação vital, ou seja, à adaptação do organismo ao meio.

Surge daí a necessidade de criticar a concepção bergsoniana de ação (SC, p. 176). Segundo Merleau-Ponty, a ação tem para Bergson um sentido vital na medida em que ela circunscreve a maneira pela qual o organismo se mantém na existência: por isso, o instinto animal e a inteligência humana são concebidos como duas soluções elegantes para um mesmo problema, já que respondem diversamente às intenções *gerais* da vida de se perpetuar. Quer dizer, em Bergson, a ação humana é concebida como um meio para atingir certos objetivos gerais da vida. Conseqüentemente, afirma Merleau-Ponty, os atos propriamente humanos – a construção de um instrumento, a palavra ou o ato de se vestir, por exemplo – “não têm uma significação própria” (SC, p. 176). Isso é extremamente importante porque revela a dificuldade da filosofia (e também da psicologia) de reconhecer a relação interna que se estabelece na percepção humana entre consciência e ação. Para vencer esta dificuldade, Merleau-Ponty quer mostrar que a *estrutura* simbólica tem acesso ao mundo e ao outro pela mediação do trabalho, ou seja, por intermédio da transformação da natureza em mundo humano. Daí que uma concepção geral e estritamente vitalista da ação (tal como a de Bergson) se torne inaceitável para o filósofo. Precisamente: percebo o outro por sua ação – o outro me aparece como um comportamento diante de mim, cujas marcas se estendem a tudo o que ele toca. Conseqüentemente, o outro e os objetos sujeitos à sua ação – o mundo humano – é também o meu mundo. É este mundo que retomo por minha conta quando eu próprio o percebo e conseqüentemente o transformo¹⁵. Mais que

aquém da oposição entre sujeito e objeto, no terreno de seu primeiro encontro, no nível da experiência perceptiva” (Dastur, 2001, p. 17).

¹⁵ O estudo do aprendizado pelo mimetismo mostra de modo exemplar como a criança apreende de maneira espontânea os gestos e os instrumentos do mundo humano.

isso, desde a infância o homem é inserido *ativamente* num mundo compartilhado que tem sentido *para a estrutura simbólica* – antes de ter acesso a uma pretensa natureza em si. Deste modo, a descrição da percepção nascente exige criticar ao mesmo tempo o vitalismo de Bergson – que identifica a ação humana à ação vital – e o humanismo de Kojève – que estabelece uma relação frontal entre uma consciência que é pura negatividade e uma natureza concebida como puro em si.

Para que isso se esclareça, é preciso abandonar uma concepção simplesmente motriz da ação, e mostrar que há uma comunicação interior entre consciência e ação. Ora, se Bergson permanece preso a uma concepção vitalista da ação, o que o impede de ligá-la internamente à consciência humana, o intelectualismo e a psicologia, por sua vez, não obtém maior sucesso no que tange a este problema¹⁶. Nas palavras de Merleau-Ponty: “Que a consciência seja uma duração ou um foco de juízos, nos dois casos esta atividade pura é sem estrutura, sem natureza” (SC, p. 177). Notamos, assim, que uma relação íntima entre consciência e ação só pode ser estabelecida através de uma abordagem segundo a qual a consciência possa de fato ser “enraizada” no real. E, como era de se esperar, somente um esclarecimento do funcionamento da percepção pode angariar subsídios teóricos para a compreensão precisa da consciência como *praxis*.

A solução de Merleau-Ponty é seguir a pista apontada por Bergson quando este critica a descrição empírica da percepção oferecida pelos psicólogos:

¹⁶ Para dizer em poucas palavras: Merleau-Ponty se incomoda com o fato de que Bergson separa inteligência e duração, porque a inteligência é espacializante, e, conseqüentemente, opera por descontinuidade. Nestes termos, a ação deve ser remetida à inteligência (seu lugar próprio) e a consciência, por sua vez, afina-se com a duração, ou seja, com a temporalidade. Conseqüentemente, Bergson separa ação e consciência, o que, para Merleau-Ponty, implica um desenraizamento da consciência. Para resolver a dificuldade, faz-se necessária a entrada de um elemento “mediador” capaz de articular consciência e ação, o que será resolvido pela noção de *Gestalt*. A ausência deste elemento permite a Merleau-Ponty aproximar Bergson de Janet e de Brunschvicg, já que, nos três casos, a consciência é desnaturada – ou resumida à contemplação –, e a ação, sem sentido. Segundo Dufrenne, a ordem humana “é irreduzível tanto ao vital quanto este ao físico: o erro de Bergson – e esta crítica poderia aparentemente aparentemente se endereçar também a Canguilhem – é ter assimilado a ação humana, que é trabalho, à ação vital, destituindo-a de sua significação própria” (p. 180).

O próprio Bergson assinalou o que havia de abstrato nas psicologias que descrevem a origem empírica da percepção como se sua função fosse inteiramente a de contemplar e a atitude primitiva do homem espetacular. Mas ele não seguiu até o fim essa idéia. Para lhe fazer justiça completamente, seria preciso cessar de definir a consciência pelo conhecimento de si, introduzir a noção de uma vida da consciência que transborde seu conhecimento expresso de si mesma (SC, p. 178).

A passagem nos coloca no coração de nosso problema: *é preciso compreender a vida da consciência sem resumi-la à contemplação e sem defini-la como transparente a si mesma*. Ora, essa vida, por um lado, se diferencia de qualquer noção biológica, uma vez que a vida animal e sua confrontação com o meio se desenrolam segundo os *a priori* monótonos da espécie que visam a adaptação. Por outro lado, não basta seguir o caminho de Bergson e prescrever-lhe uma completa indeterminação – “como se a consciência não pudesse ultrapassar as melodias do instinto sem se liberar de toda forma determinada” (SC, 178). É preciso, pois, “descrever as *estruturas* da ação e do conhecimento nas quais a consciência se engaja” (Idem, grifo nosso). O caminho percorrido por Merleau-Ponty para fazer esta descrição segue dois passos. Primeiramente, o autor analisa a formação da consciência tendo por referência a psicologia infantil; em seguida, deriva uma filosofia do freudismo.

Neste contexto, o filósofo retoma a argumentação segundo a qual a percepção não pode ser descrita no quadro das relações causais entre estímulo e reflexo: “Não há, de uma parte, forças impessoais, de outra, um mosaico de sensações que elas transformariam, há unidades melódicas, conjuntos significativos vividos de uma maneira indivisa, como pólos de ação e nós de conhecimento” (SC, p. 179). Por exemplo, se considero a relação que os jogadores estabelecem com o campo de futebol, percebo que o terreno se apresenta como um campo imanente às suas intenções práticas: o jogador se apropria do campo e sente as diferentes direções por referência a seu próprio corpo. É preciso reconhecer que neste caso a consciência não apenas habita o meio em que se encontra: ela é um momento da dialética entre o meio e a ação. Sendo assim, para o jogador, o campo aparece como um conjunto de linhas de força articuladas em setores que pedem certo modo de ação. Conseqüentemente, cada manobra do jogador modifica o aspecto do terreno e lhe fornece “novas linhas de força onde a ação por sua vez se escoa e se

realiza alterando novamente o campo fenomenal” (SC, p. 183). Mas será que esta dialética já pode ser observada na percepção nascente?

Ora, a psicologia infantil traz elementos decisivos para mostrar que a percepção infantil não se prende a qualidades sensíveis, ou a sensações puras, ao contrário, a criança tem como foco de sua percepção o rosto e as expressões humanas, especialmente aquelas da mãe. Como diz Merleau-Ponty, um rosto é um centro de expressão humana. Conseqüentemente, o acesso da criança ao mundo se dá através do reconhecimento de conjuntos significativos centrados especialmente no corpo do outro. Em outras palavras, a significação humana é dada à criança antes dos signos sensíveis isolados; é a ela que a multiplicidade das intenções da criança se apega. Contudo, o aparecimento da linguagem – compreendida aqui como gesto ou trabalho humano – mostra de maneira mais contundente o caráter mediato da percepção. É claro que o corpo do outro já carrega em cada uma de suas expressões um sentido propriamente humano. A linguagem, por sua vez, é o gesto que de certo modo mediatiza a apreensão dos objetos naturais. Sendo assim, ela tem um papel decisivo na elaboração do mundo percebido pela criança. Por exemplo, diz o autor, dois objetos não recebem o mesmo nome porque são semelhantes, ao contrário, eles aparecem como semelhantes porque têm o mesmo nome. Quer dizer, toda apreensão do mundo natural é mediada por significações humanas – ou por uma expressividade que é propriamente humana. Por isso, a realidade nos aparece através de pólos de significação (cujo sentido aderente nos abre ao conhecimento das coisas e, ademais, atesta a atividade humana que se apropria expressivamente do mundo) e não de conjuntos de coisas em si. É exatamente isto que nos permite compreender o entrelaçamento entre consciência e ação.

Sendo assim, a idéia de *Gestalt* dá inteligibilidade à percepção nascente ao mostrar que a posse de uma representação ou o exercício do juízo (os quais pressupõem a separação entre forma e conteúdo, ou seja, a separação entre os dados sensíveis atomizados e a operação de um juízo que os relaciona) não são co-extensivos à vida da consciência: “A consciência é preferencialmente um feixe de intenções significativas, tanto claras por si mesmas, quanto, ao contrário, vividas mais que conhecidas. Tal concepção nos permitirá religá-la à

ação, alargando nossa idéia de ação” (SC, p. 187). A consciência – porque originariamente prática, e não teórica, ou seja, porque direcionada intencionalmente a conjuntos significativos que se apresentam como um apelo à ação – não só adere às formas do mundo, mas dispõe delas. Este processo é vivido praticamente pela consciência em cada um de seus movimentos intencionais.

Assim, pode-se dizer que a consciência não é originariamente transparente para si mesma, pois ela é um movimento em direção ao mundo e se apreende neste movimento. A consciência é originariamente vivida como uma espécie de apropriação significativa do mundo que não se fixa numa determinada perspectiva. É por isso que o comportamento humano não tem apenas sentido, como o do animal: a vida humana é expressão, ou seja, ela é uma constante ultrapassagem intencional que anuncia novos ciclos de comportamento, os quais atestam a superação da natureza que não mais se restringe à monotonia e à repetição. Conseqüentemente, o homem, ao contrário do animal, dispõe de seu corpo e de seu mundo, dirigindo-se ao possível e não somente às necessidades imediatas. Nas palavras de Merleau-Ponty:

se o mundo humano pode adquirir, já de início, na consciência infantil, uma importância privilegiada, não pode ser enquanto existe em volta da criança, mas enquanto a consciência da criança, que vê o uso de objetos humanos e começa a utilizá-los por sua vez, é capaz de encontrar imediatamente nesses atos e nos objetos a intenção da qual são o testemunho visível. Usar um objeto humano sempre significa mais ou menos esposar e incorporar o sentido do trabalho que o produziu (SC, port., p. 264-5).

Conseqüentemente, o que define o homem não é a capacidade de criar uma segunda natureza – econômica, social, cultural – para além da natureza biológica, e sim, sobretudo, a capacidade não só de assimilar, mas de *superar as estruturas criadas para criar outras*. E esse movimento já é visível em cada um dos produtos particulares do trabalho humano. Tal poder de apropriar-se das coisas e de variar os pontos de vista permite-lhe criar instrumentos, não sob a pressão de uma situação de fato, mas para um uso virtual e, em particular, para criar outros. O sentido do trabalho humano é, pois, o reconhecimento, para além do meio atual, de um mundo de coisas visível para

cada “eu” sob uma pluralidade de aspectos. Em suma, o trabalho assinala o poder humano de tomar posse de um espaço e de um tempo indefinidos, o que implica a capacidade de se orientar com relação ao possível, processo que fora caracterizado por Goldstein como “atitude categorial” (SC, p. 273). O trabalho é, portanto, o poder humano de assimilar e de superar o *dado*, ou seja, a capacidade de transformar o mundo ao qual o animal permanece ligado numa espécie de êxtase¹⁷.

5. A estruturação pensada a partir do freudismo

Neste contexto, os ensinamentos de Freud servem para precisar ainda mais as diferenças entre a dialética humana e a dialética vital. A psicanálise é interessante porque permite descrever o desenvolvimento estrutural do comportamento humano, já que ela explicita como tal desenvolvimento se realiza ao longo da vida do sujeito. Entretanto, é preciso desvincular o pensamento freudiano de seu aspecto causal, o que Merleau-Ponty realiza em consonância com as ponderações de Politzer. Com efeito, valendo-se do exemplo do processo analítico de interpretação do sonho, o filósofo argumenta que entre a primeira narrativa – fornecida pelo sonhador – e a segunda – resultante da análise – o que está em questão não é um conteúdo latente que estaria imerso no jogo conflituoso entre seres psíquicos e contraforças de censura. Pois, de acordo com esta formulação, o conteúdo manifesto do sonho seria o resultado de uma “espécie de ação energética” (SC, 191, 276) provinda do inconsciente do sujeito e reprimida ou disfarçada pela censura.

Ora, para Merleau-Ponty, os conflitos tratados pela psicanálise (ou seja, os mecanismos psíquicos descritos por Freud, como a repressão, o recalque e a sublimação) dispensam as explicações causais, já que é possível usar nestes

¹⁷ Sobre o assunto, Bimbenet afirma: “Existe, portanto, um perspectivismo humano que não é o perspectivismo do animal – um perspectivismo rico ou uma multiplicidade perspectiva, por oposição à assimilação do animal a uma e só perspectiva. É exatamente nestes termos que Merleau-Ponty define o que ele chama a partir de Goldstein de atitude categorial, ou, ainda, o comportamento simbólico. O último se apresenta na *Structure du comportement* como ‘a’ estrutura do comportamento especificamente humano, a atitude humana fundamental que sublima em nós o sentido das condutas vitais e lhes confere um sentido novo” (Bimbenet, 2008, p. 98).

casos uma linguagem diversa¹⁸. Nestes termos, a psicanálise permite derivar uma nova perspectiva de compreensão do desenvolvimento humano:

Seria preciso considerar o desenvolvimento, não como a fixação de uma força dada em objetos dados também fora dela, mas como uma estruturação (*Gestaltung, Neugestaltung*) progressiva e descontínua do comportamento. A estruturação normal é aquela que reorganiza a conduta em profundidade, de modo que as atitudes infantis não tenham mais lugar nem sentido na atitude nova; ela alcançaria um comportamento perfeitamente integrado, cada momento da qual seria interiormente interligado ao conjunto (SC, 192, 276).

Quer dizer, a história concreta do desenvolvimento é marcada por reestruturações que superam antigos comportamentos. Deste modo, a conduta se reorganiza sob uma nova estrutura, sem que haja entre as duas uma relação causal. É por isso que o comportamento infantil não tem mais lugar na vida adulta do sujeito. Entretanto, se há uma falha na reestruturação – se ela não dá ensejo a uma integração completa –, subsistem no sujeito sistemas relativamente isolados, os quais dão vazão às patologias descritas por Freud.

Neste sentido, o recalque pode ser compreendido como uma integração que não foi realizada senão na aparência. Assim, o sujeito se recusa simultaneamente a transformar e a assumir certas condutas não integradas. O complexo, por sua vez, seria um segmento de uma conduta fragmentada e

¹⁸ Politzer defende que a psicanálise padece de prejuízos clássicos, e o apelo ao inconsciente é um exemplo disso. Segundo o autor, o conteúdo latente de um sonho não é capaz de provar a existência real do inconsciente, tampouco permite estipulá-lo como uma *causa* anterior à ação ou ao comportamento. De modo radical, Politzer nega a existência de conteúdos *reais* conscientes ou inconscientes, já que critica a metapsicologia de Freud, no interior da qual a clínica é explicada através do apelo a entidades psíquicas – ou processos em “terceira pessoa” – que nada tem a ver com a experiência concreta do sujeito (ou seja, com os atos em “primeira pessoa”). Na verdade, a análise deve se voltar para o sentido encarnado pela ação ou pelo comportamento, sentido que não está desvinculado do “drama” pessoal, ou seja, da história individual e concreta do sujeito. Sendo assim, o papel, e o mérito da psicanálise, é o de resgatar a narrativa pessoal como método de análise e de acesso à subjetividade. Conseqüentemente, Politzer valoriza a clínica psicanalítica e recusa sua teoria, já que a última representa um retrocesso a uma psicologia abstrata. Nas palavras do autor: “a psicanálise, por não abandonar jamais o plano do indivíduo particular, obterá conclusões concretas que alcançam os fatos em sua particularidade, e, por conseqüência, os indivíduos em sua vida concreta” (Politzer, 1978, p. 71). Evidentemente, o anseio de Merleau-Ponty de compreender concretamente a estrutura do comportamento encontra nas análises de Politzer um apoio interessante, já que o último privilegia o *drama* ou a história concreta do indivíduo em detrimento de uma suposta interioridade inacessível, e que só poderia dar vazão a explicações em terceira pessoa. Retomaremos a discussão sobre Politzer em outros momentos.

estereotipada. Neste caso, o sujeito viveu uma situação traumática que não teve condições de dominar, dando lugar à angústia e à desorganização que acompanham o fracasso. Tal situação não é mais vivida diretamente (o sujeito dela guarda apenas a fisionomia). Entretanto, a cada nova experiência, o sujeito *repete* um comportamento adquirido e durável, e não consegue superá-lo, ou seja, não consegue prover-se de uma nova estruturação. Ele deixa de se abrir ao novo e se fecha numa espécie de escolástica da existência. Acontece aqui algo semelhante ao que Goldstein chamou de comportamento catastrófico: diante de um desafio, o organismo regride a um estágio inferior de integração ao invés de reestruturar-se *integralmente* para vencer o obstáculo.

Sendo assim, o complexo não é uma *coisa* escondida no inconsciente, capaz de produzir efeitos na superfície do comportamento. Ele é uma desintegração do comportamento e, neste sentido, é o sinal de uma desintegração da própria vida da consciência. Por isso, afirma Merleau-Ponty: “O que é exigido pelos fatos que Freud descreve sob o nome de recalque, complexo, regressão ou resistência é apenas a possibilidade de uma vida da consciência que não possui em todos os seus momentos uma significação única” (SC, 278). Quando esta significação única se realiza, emerge uma nova ordem de sentido que é exatamente o que a *Structure du comportement* chama de “espírito”. No comportamento patológico, por sua vez, certos segmentos de conduta permanecem como que submetidos às forças biológicas. Sendo assim, de acordo com Dupond, o “inconsciente seria, portanto, tudo o que em nossa história, informada em um sentido separado, permanece à margem desta entr’expressão generalizada que faz a unidade de sentido ou de estilo que Merleau-Ponty chama *espírito*” (Dupond, 2008, p. 102)¹⁹.

Conseqüentemente, Merleau-Ponty pode afirmar que a experiência do sonho, a eficácia de um complexo adquirido no passado, ou o inconsciente do recalque manifestam o retorno a uma maneira primitiva de organização da

¹⁹ Como o próprio Dupond enfatiza, dizer isso sobre o inconsciente não é ainda dizer tudo, pois há um sentido originário do recalque que não configura um comportamento patológico. Como veremos, a apropriação merleau-pontiana da psicanálise se articula ao esclarecimento da estrutura da percepção, a qual abriga a possibilidade de apreensão de conjuntos significativos segundo uma armadura que, por sua vez, permanece oculta – quer dizer, não-percebida –, ou, como dirá Merleau-Ponty em seus escritos tardios, “invisível”.

conduta, ou seja, um recuo das estruturas mais complexas em direção às mais fáceis. Assim, no sonho, a consciência regride ao estágio de consciência infantil; no caso do recalque ou do complexo, acontece uma desestruturação da consciência que não dispõe de uma nova integração totalizante. Quer dizer, o comportamento patológico não é um efeito da ação do inconsciente, mas uma fragmentação da estrutura que aparta o homem da unidade e da labilidade do comportamento simbólico. Isso significa que se pode ver na patologia uma espécie de regressão do humano ao vital? Não propriamente: “O homem nunca pode ser um animal: sua vida é sempre mais ou menos integrada que a de um animal” (SC, 282). Mais integrada porque a unidade simbólica é superior à do animal; menos, porque nos casos patológicos o sujeito apresenta uma conduta *humana* fragmentada em segmentos não unificados. Isso significa que não há um “instinto” ligado ao inconsciente capaz de gerar comportamentos no homem: o homem, mesmo doente, é uma estrutura diversa da do animal.

Entretanto, num certo sentido, pode-se dizer que a patologia assume aspectos da conduta biológica: a presença de comportamentos repetitivos, por exemplo, remete diretamente à ausência de variação perspectiva da conduta animal. E, se consideramos que o critério que permite organizar hierarquicamente os diferentes níveis de comportamento é seu grau de estruturação, então, podemos concluir que o comportamento patológico sinaliza a regressão a um comportamento de nível inferior, porque menos integrado. Sob este aspecto, a patologia aproxima o homem do comportamento meramente vital²⁰.

²⁰ Merleau-Ponty pretende mostrar que a compreensão do comportamento mórbido pressupõe um esclarecimento da natureza da percepção o que exige levar em conta a auto-estruturação de um mundo pelo corpo. Neste sentido, o mérito da neuropsicologia de Goldstein é o de referir a análise do comportamento patológico à percepção que se opera na psicologia normal. Goldstein mostrava que a percepção é estruturada a partir do organismo, e a patologia, conseqüentemente, dava lugar a uma reestruturação total da relação estabelecida com o meio. Quer dizer, não se trata de opor à percepção sã e adequada uma percepção imperfeita. Ao contrário, a experiência da patologia permite encontrar na percepção um fenômeno de estrutura, já que ela é um modo de “ser” do corpo e, ao mesmo tempo, isto pelo que um corpo desvela o agenciamento de um mundo. Por conseguinte, Merleau-Ponty pode entrever na experiência patológica e, também, na percepção infantil, a verdade de toda percepção. No caso da criança, de acordo com Koffka, a *Gestalttheorie* assevera que “a percepção infantil será, contudo, organizada, mas a seu modo” já que “o seu desenvolvimento não se faz por simples junção ou acréscimo, mas por reorganização” (PhP, p. 32). Desde o início da vida

6. A hierarquia fundada pelo humano

De qualquer modo, é preciso dizer que o caráter adaptativo da estrutura vital não dá conta da ordem humana *integrada* porque a experiência do corpo próprio sugere uma extrapolação da natureza. A experiência perceptiva, é claro, permite compreender o papel do corpo próprio neste processo. Já sabemos que a percepção respeita um duplo registro de imanência: imanência da forma ao sensível (*Gestalttheorie*), contrária à construção mental de uma forma correlata ao sensível (criticismo); e imanência do sistema nervoso à percepção (contra os postulados da reflexologia de Pavlov), o que a recoloca num quadro motor de modo que seja esclarecido que toda percepção é acompanhada por movimentos nascentes provocados no sistema nervoso. Ela é “um fluxo contínuo, ininterrupto, e não mais uma associação imaginária de sensações elementares” (Le Blanc, 2004, p. 6). Assim compreendida, a gênese da percepção permite assistir ao nascimento do “mundo” na ordem humana. Ora, isso só acontece no interior de nossa experiência, visto que o animal se resume a estabelecer uma relação adaptativa como seu “meio” em consonância com o que lhe prescreve o instinto. Portanto, a transformação do organismo em corpo próprio – o surgimento da estrutura “coisa” – é fundamental porque é o índice de ruptura entre a ordem biológica e a ordem antropológica. Nos termos de Merleau-Ponty:

A análise dos fins da ação e de seus meios é substituída pela análise de seu sentido imanente e de sua estrutura interior. Deste novo ponto de vista, percebemos que, se todas as ações permitem uma adaptação à vida, a palavra vida não tem mais o mesmo sentido na animalidade e na humanidade, e as condições da vida são definidas pela essência da própria espécie (SC, p. 188).

existem “conjuntos que merecem o nome de coisas e que constituem um mundo” (Sorb, p. 200). Por isso, Merleau-Ponty se opõe às análises de Piaget, que estipulam uma evolução na passagem da percepção infantil à percepção adulta, isto é, o psicólogo interpreta a percepção adulta como um desenvolvimento da percepção infantil, a qual guardaria, por sua vez, o germe de sua maturidade. Por esta via, a percepção infantil teria de ser considerada como imperfeita em relação à adulta. Ora, a percepção da criança não é a do adulto, nem a do doente, pois cada estrutura permite pensar uma organização espontânea qualificável em termos de “mundo”. Sendo assim, a passagem de uma percepção infantil a uma percepção adulta ou desta à percepção do doente não se faz por adição ou subtração de elementos, mas por uma reorganização da própria estrutura.

Conseqüentemente, a passagem à ordem humana é um salto qualitativo que não pode ser pensado nos limites de uma antropologia biológica porque através dela o corpo humano difere do corpo animal. Pois, nas três ordens – a física, a vital e a humana – a noção de forma dá inteligibilidade aos comportamentos e, ao mesmo tempo, fornece o princípio de ordenação hierárquica de acordo com os diferentes graus de integração presentes em cada uma delas.

Deste modo, a natureza – a partir do ponto de vista humano – se hierarquiza segundo os diferentes graus de participação no critério da forma²¹. O homem, através da percepção, da linguagem e do trabalho, transforma suas próprias necessidades e se faz artesão do mundo que o circunda. Assim, na ordem humana, a natureza se liberta verdadeiramente de si própria: a ação humana expressa a capacidade de variar indefinidamente os meios de vida, o que seria irrealizável nas ordens inferiores. Por isso, matéria, vida e espírito podem ser definidos como degraus crescentes de liberdade cujo cimo é o homem. Nas palavras de Bimbenet:

(...) o homem se inscreve numa potente continuidade natural, e num mesmo movimento natural ele conquista um estatuto original, irredutível às ordens subordinadas. O princípio hierárquico permite justamente que ruptura e continuidade não sejam alternativas: ocupando o primeiro lugar, o homem simultaneamente completa a natureza libertando-se dela; ele conquista sua autonomia atualizando todas as potencialidades de individuação e de liberdade contidas nas formas materiais e viventes (2004, p. 57).

Isso significa que a redefinição integralmente estrutural da realidade leva à atitude transcendental através da qual a consciência humana organiza e subordina toda a natureza. Contudo, uma vez que a ordem superior integra a precedente numa nova estruturação, permanece fundada sobre as anteriores. Assim, para além da descontinuidade estrutural que as separa, uma

²¹ Segundo Chauí: “o grau máximo de interioridade ou de integração do campo emerge na ordem humana. Se o valor surge aqui como caráter dominante, isso decorre da peculiaridade da integração do campo como unidade simbólica. O equilíbrio não se instaura como manutenção da situação dada (a tendência ao repouso na estrutura física), nem como adaptação às condições atuais dadas graças a virtualidades do organismo (como na ordem biológica). O equilíbrio é obtido graças à capacidade dos agentes de superar a situação atual criando uma situação nova, apenas vista como possível a partir da situação dada” (2002, p. 244).

continuidade histórica as religa, porque a vida advém a partir da matéria, e o espírito ou a consciência, a partir da vida. Deste ponto de vista, não é mais a consciência que dá conta da natureza, mas a natureza que dá conta da consciência.

Entretanto, isso coloca um problema diante do qual Merleau-Ponty não será insensível. Uma vez que a ordem humana “fundamenta” as demais, porque as supera e integra dialeticamente, não caímos no risco de considerar que há uma teleologia inscrita na natureza? Sendo assim, não estamos caminhando em direção a uma teoria da ação humana que aparta a natureza de sua expressividade imanente? Noutros termos, será que, por caminhos diversos, a análise da estrutura do comportamento encontra de certo modo o mesmo tipo de impasse com que se defronta o humanismo (ou o dualismo) de Kojève? É certo que a teleologia, no caso de Merleau-Ponty, revela a superação da natureza pela própria natureza, mas isso só suaviza o problema. Pois é o fenômeno humano da percepção – como estrutura integradora e hierarquizante – que recapitula no interior de si as diferentes formas que ordenam a natureza exterior. Assim, as naturezas física e vivente se encontram de fato nos degraus inferiores da totalidade humana – o corpo como “massa de compostos químicos em interação” se integra ao corpo como “dialética do vivente e de seu meio biológico”, que se integra ao corpo como “dialética do sujeito social e de seu grupo”, que se integra finalmente ao comportamento plenamente humano. Quer dizer, a ordem humana repete nela própria a natureza que a circunda, o que significa “ver a natureza no seu conjunto se completar sob a forma suprema do espírito ou da consciência humana” (Bimbenet, 2000, p. 55-6).

Ora, isso justificaria a aproximação feita por alguns intérpretes entre a antropologia merleau-pontiana e a filosofia da cultura de Cassirer²². Entretanto,

²² A respeito, Bernet comenta a posição de Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception*: “Se a primeira grande obra de Merleau-Ponty, antecipando uma filosofia da natureza inédita, não renuncia jamais inteiramente à oposição entre natureza e espírito, nem à concepção da vida natural como vida de um sujeito primitivo, isto se explica sem dúvida tanto pela influência de Cassirer quanto pela de Husserl” (Bernet in Richir, 1992, p. 74). Sobre a influência de Husserl, ver nosso próximo capítulo. Já de acordo com Bimbenet, cujas análises são preciosas para que se pense esta questão: “Da vida ao espírito a consequência é boa, se

apesar desta referência estar realmente presente nas primeiras obras de Merleau-Ponty, é preciso dizer que ela não aparece sem as devidas reservas. Por outro lado, o fato de o filósofo assumir que o espírito não pode ser alheio à sua realidade corpórea nos permite confrontar de modo mais preciso sua filosofia com algumas formulações de Canguilhem. O último se posiciona, por assim dizer, no extremo oposto de Cassirer, uma vez que toma o organismo como fonte inelutável de normas segundo as quais o homem constrói seu mundo próprio. É preciso considerar, contudo, que o filósofo segue um caminho cuja radicalidade é estranha a Merleau-Ponty. Pois, se para o autor da *Structure du comportement* a vida não serve de modelo para pensar o comportamento humano, ela tampouco enseja uma reflexão sobre o surgimento dos valores sociais e da cultura. Canguilhem, por sua vez, considera que as normas vitais criadas pelos organismos se estabilizam segundo processos históricos de “normalização”²³. Sendo assim, a atividade

não fazemos delas duas substâncias heterogêneas, mas dois tipos de condutas significantes onde uma pode integrar a outra. A temática aqui é exatamente a mesma de Cassirer, do qual Merleau-Ponty empresta seu vocabulário (...). O espírito não é uma substância nova e distinta da vida, que viria se juntar àquela do exterior; porque, ao contrário, a vida é desde já concebida como um agir *mediatizado* por significações, é a própria vida que se transforma enquanto essas significações, em lugar de serem dadas, devém formas simbólicas criadas: o espírito não vem ‘ocupar’ a vida do exterior, mas sublimá-la do interior” (2004, p. 83, grifo nosso). De nossa parte, consideramos que nos dois casos – na oposição entre vida e espírito ou na sublimação da vida pelo espírito – estabelece-se uma hierarquia entre natureza e espírito que, embora assuma no caso de Merleau-Ponty uma feição própria, já que o filósofo não é um idealista no sentido tradicional, precisa ser discutida. É o que faremos adiante.

²³ Entretanto, não se trata de pensar a cultura e a sociedade abstratamente: o autor se vale de um estudo histórico que sustenta a compreensão dos processos de “normalização”. Sendo assim, Canguilhem aponta na Revolução Francesa e nos seus desdobramentos, principalmente a reforma das instituições escolares e hospitalares, a gênese do processo de normalização: “A reforma hospitalar como a reforma pedagógica exprimem uma exigência de racionalização que aparece também na política, como aparece na economia, sob a influência de um maquinismo social nascente, que conduzirá enfim a isto que se chamou, desde então, de normalização” (Canguilhem, 1989, p. 175). Cabe ressaltar que, para o filósofo, a intenção normativa, numa dada época, é uma, pois “as normas sociais são relativas umas às outras num sistema, ao menos potencialmente” (Idem, p. 185). É desta co-relatividade que decorre a transformação de um sistema social em uma organização, isto é, em “uma unidade em si, senão para si e por si” (Idem, p. 185). O filósofo denomina planificação esta totalidade de normas em referência recíproca, que revela, além da unidade de um Plano, a “unidade de um único pensamento” (Idem, p.184). Nas sociedades industriais contemporâneas, nas quais Canguilhem percebe em marcha o processo de racionalização e de normalização da vida social, a planificação das normas exigiu a constituição de métodos estatísticos e de quantificação (Idem, p. 189), necessários para que a sociedade pudesse prever, antecipar e dominar os eventos da natureza. Nesse sentido, a tese positivista das relações entre saúde e doença, cuja gênese o filósofo localiza no século XVIII (Ibidem, p. 13-14), para a qual a

normativa do organismo se prolonga na instituição de normas socialmente aceitas: é somente neste sentido que se pode compreender o corpo – entenda-se bem: a vida humana – como fonte de valores que extrapolam o âmbito individual e constroem uma sociedade.

Sabemos, contudo, que Merleau-Ponty não identifica o corpo próprio à vida do organismo: pelo contrário, não se pode dar conta do comportamento simbólico sem antes compreender que o corpo humano é a expressão do espírito ou da consciência, ou seja, uma extrapolação do caráter normativo da vida biológica. Sendo assim, o sujeito que conhece e age é um “espírito”, ou seja, um ser que abarca a expressividade de um comportamento integrado. Conseqüentemente, é enquanto “espírito” – ou seja, enquanto corpo expressivo – que o homem explora a natureza e que esta pode lhe aparecer como o solo do exercício de sua liberdade.

Com efeito, se Merleau-Ponty se distancia simultaneamente de Canguilhem e de Cassirer, já que considera o corpo próprio como o centro deflagrador do sentido, isto talvez nos permita ler na estrutura do comportamento humano uma nova perspectiva para a antropologia, o que traria, por sua vez, conseqüências decisivas para a compreensão da articulação entre natureza e cultura²⁴. Seja como for, entretanto, antes de

especificidade dos fenômenos patológicos em relação aos fisiológicos é apreensível pelo cálculo, revelaria, no campo das ciências da vida, a unidade de plano vinculada à normalização social. CANGUILHEM, Georges. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. 5. ed. rev. e ampl. Paris; J. Vrin, 1989. (Col. Problèmes et Controverses).

²⁴ Le Blanc segue esta via de investigação ao observar que há três maneiras de se conceber, a partir da fenomenologia do corpo, os delineamentos de uma reflexão sobre o homem e o nascimento da cultura: “A primeira consiste num tratamento do homem pelo homem que se completa unicamente no desenvolvimento simbólico das atividades culturais. A segunda quer construir um ponto entre o biológico e o simbólico ao preço de um enraizamento do segundo no primeiro. A terceira busca uma via de acesso original à cultura graças ao pensamento do corpo que não se dissolve no jogo das funções biológicas que o definem” (Le Blanc, 2004, p. 01). A primeira se refere a Cassirer, o qual vê no simbólico o lugar de emergência do homem fora da natureza. Desse modo, o simbólico se dá como forma constitutiva da cultura e como o que torna possível o desenvolvimento do homem na cultura. Assim, a elaboração de uma filosofia da cultura leva Cassirer a pensar o surgimento do simbólico como ruptura com a natureza, pois a “tendência da natureza humana” (Cassirer, 1975, p. 20) e o progresso da cultura liberam o homem fazendo-o entrar num universo simbólico autônomo. A segunda concepção é a de Canguilhem, pois, como vimos, o autor procura mostrar como temos acesso à vida propriamente humana através do estudo de suas condições biológicas. Trata-se de dar conta

aprofundarmos esta hipótese, nosso trajeto indica que nos deparamos com um problema grave e crucial que precisa ser enfrentado primeiramente. Pois, pelo que dissemos até aqui, a natureza parece definitivamente dominada pela ação e pelo olhar humanos, o que pode pôr em risco a novidade inserida pelo reconhecimento da encarnação como aspecto decisivo para que se compreenda o surgimento da liberdade e da cultura. Toda a dificuldade enfrentada por nossa tese reside neste problema: como pode haver espaço para a compreensão de uma natureza “inumana” que carrega consigo seu próprio sentido no interior de uma filosofia que parte do princípio de que a ação e o olhar humanos ordenam expressivamente os dados perceptivos.

Sendo assim, no intuito de esclarecer este problema, façamos um estudo de como a *Phénoménologie de la perception* traz novos elementos para discuti-lo. A obra pretende repensar a metafísica tradicional reivindicando um novo olhar: é preciso “reaprender a ver o mundo”, diz Merleau-Ponty. O que isto significa? Vejamos se a *Phénoménologie de la perception* é capaz de nos tirar do embaraço em que nos colocou a *Structure du comportement*.

da capacidade do vivente de criar normas para configurar meios de vida segundo suas próprias polaridades. A terceira, a de Merleau-Ponty, recusa a antropologia essencialmente culturalista de Cassirer, mas nem por isso segue exatamente a via normativa de Canguilhem. É certo que também Merleau-Ponty dá um papel central ao corpo na elaboração das formas de subjetivação. Mas isto não significa que o filósofo se refira ao corpo estritamente biológico, pois a passagem à ordem humana não é somente uma proeza do organismo já que através dela ocorre uma espécie de transmutação do corpo em corpo próprio assegurada pela intencionalidade da consciência. Assim sendo, de acordo com Le Blanc, Merleau-Ponty recusa a antropologia essencialmente culturalista de Cassirer e, ao mesmo tempo, a identificação de Canguilhem entre corpo humano e organismo.

CAPÍTULO II

O COGITO E O CORPO

*E o seu corpo era um triunfo,
bêbado de carne, aromático,
salutar...*

Mário de Sá-Carneiro

1. O *Lebenswelt* e a consciência encarnada

De certo modo, o prefácio da *Phénoménologie de la perception* já nos coloca diante do problema que estamos analisando ao defender que é impossível operar uma “redução” completa uma vez que há um fundo natural – um “passado mítico”, como dirá Merleau-Ponty em outro momento do livro – que precede e engloba a experiência humana. Sendo assim, o que está em jogo aqui é a possibilidade de descrever, a partir de uma compreensão fenomenológica da experiência, o estatuto da natureza que originariamente envolve o sujeito da percepção. Nestes termos, para que se conceda um escopo verdadeiramente transcendental ao que fora desvendado pela observação da estrutura do comportamento, é preciso enraizar o sujeito na vida anônima ou pré-pessoal do corpo, e explicar, a partir daí, a relação *concreta* e significativa que este mantém com a natureza. Para isso, é preciso desbancar a prioridade da análise científica do sujeito – a idéia de que o homem é um efeito de relações causais provindas de determinações biológicas, históricas ou sociais –, mostrando que toda compreensão científica é secundária em relação a uma experiência originária que nos une ao mundo, já que “o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido” (PhP, II-III, 3). Nas palavras do filósofo:

eu sou a fonte absoluta; minha experiência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta, pois sou eu quem faz ser para mim (e portanto ser no único sentido que a palavra possa ter para mim) essa tradição que escolho retomar, ou esse horizonte cuja distância em relação a mim desmoronaria, visto que ela não lhe pertence como uma propriedade, *se eu não estivesse lá para percorrê-la com o olhar* (PhP, III, 3, grifo nosso).

Trata-se, portanto, de descrever a experiência de um sujeito cujo “olhar” retoma e sustenta os horizontes de seu mundo fazendo-os *ser para ele*.

No entanto, é preciso salientar que a recuperação do “mundo vivido” segue o método fenomenológico, o qual, por sua vez, exige que se repense o significado profundo da reflexão filosófica. Pois, se o “olhar” do sujeito tem o poder de “fazer ser”, isso não significa que a percepção possa ser assimilada às sínteses que são da ordem do juízo, dos atos ou da predicação: o retorno à experiência ingênua do mundo – “às coisas mesmas” – não é um retorno idealista a uma consciência definida como poder de “posição” do mundo. Pelo contrário, trata-se de mostrar que a análise reflexiva só pode conceber a síntese universal do mundo como aquilo sem o que não haveria mundo – e não haveria, portanto, experiência do mundo – porque eclipsa a experiência originária sobre a qual se instala. Conseqüentemente, o “mundo vivido” não é o resultado das operações sintéticas da consciência e o sujeito que o experimenta não é um poder constituinte universal e atemporal. Há algo que subsiste sob as operações reflexivas, sem o que nenhum ato de conhecimento seria possível:

O mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele, e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações, depois os aspectos perspectivos do objeto, quando ambos são justamente produtos da análise e não devem ser realizados antes dela. A análise reflexiva acredita seguir em sentido inverso o caminho de uma constituição prévia, e atingir o ‘homem interior’, como diz santo Agostinho, um poder constituinte que ele sempre foi. Assim a reflexão arrebatava-se a si mesma e se recoloca em uma subjetividade invulnerável, para alguém do ser e do tempo. Mas isso é uma ingenuidade ou, se se preferir, uma reflexão incompleta que perde a consciência de seu próprio começo (PhP, IV, 5).

Neste contexto de revisão da atitude reflexiva – atitude que reconstrói a experiência do mundo, ao invés de descrevê-la –, Merleau-Ponty salienta que mesmo a redução fenomenológica não deve ser um retorno idealista à consciência constituinte, pois a “redução completa” configuraria, na verdade, uma “reflexão incompleta”, já que perderia a facticidade originária do sujeito e do mundo, anterior a qualquer síntese intelectual. Noutras palavras, se a redução fenomenológica nos encaminha a um sujeito absoluto que acede às essências, e isso ao preço de nos fazer perder a concretude do mundo aberto à percepção, ela não cumpre a promessa de nos desvelar o sentido originário

da experiência, e só nos fornece mais uma construção reflexiva do mundo vivido por se alinhar a uma atitude comum a todo intelectualismo.

Mas o que é esta concretude ou esta facticidade da experiência que precisa ser resguardada pela reflexão filosófica? O que é este “tecido sólido do real” (PhP, V, 6) que para *ser* não precisa *ser posto* pela consciência? Lembremos que já na *Structure du comportement* Merleau-Ponty recusava a separação entre fato e essência e buscava mostrar, através da apropriação filosófica da noção de *Gestalt*, que o sentido não é uma doação da consciência às coisas, mas algo que surge no interior da experiência que o corpo estabelece com os conjuntos significativos que se lhe apresentam. Compreender essa dialética entre sujeito e mundo equivale reconhecer que o mundo tem sentido para uma subjetividade encarnada (a qual, dirá Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception*, abriga uma existência anônima ou pré-pessoal) antes de ser determinado pela ciência ou pela reflexão filosófica.

Esta formulação, entretanto, exige fazer uma nova reserva, no intuito de precisar o embate de Merleau-Ponty com a perspectiva husserliana de descrição da experiência. Já sabemos que não se trata de retornar à consciência constituinte. Porém, como observa Bernet: “a vida pré-pessoal não é o vivido de um sujeito transcendental que efetua sua obra de constituição dos objetos sem ser disso consciente” (Bernet in Richir, 1992, p. 63). Dito de outro modo, tampouco se trata de transportar para a existência anônima – ou seja, para a ‘região’ do corpo próprio, tal como ele é dissecado na *Phénoménologie de la perception* – o poder constituinte outorgado por Husserl à consciência transcendental: desbancar o sujeito absoluto não é simplesmente substituí-lo por um sujeito encarnado que conservaria os mesmos poderes. Pois, uma vez que o sujeito se enraíza na natureza e mantém com ela uma relação umbilical (mais precisamente, ele “nasce” *na* e *pela* natureza), simplesmente não é possível descrevê-lo como aquele que *constitui* o mundo. O mundo já está lá, antes de nós, e permanecemos ligados a ele por uma *doxa* originária. Sendo assim, o movimento reflexivo pelo qual o sujeito se destaca do mundo para compreendê-lo – e para compreender sua própria experiência do mundo – não deve ser uma supressão ou um esquecimento da ligação originária que enlaça o sujeito ao mundo. Não devemos, portanto, hipostasiar a reflexão

fenomenológica no ponto em que ela se defronta com um sujeito transcendental cujos poderes constituintes permitiriam aceder às essências. Pelo contrário, cabe à fenomenologia da percepção desvelar a relação que o sujeito encarnado entretém com as coisas, e precisar o modo pelo qual a percepção apreende espontaneamente a presença significativa do mundo.

Assim sendo, para dar conta da ‘naturalidade’ do sujeito encarnado, Merleau-Ponty defende que é a intencionalidade operante (*Fungierende Intentionalität*) – e não a intencionalidade de ato – que originariamente anima a experiência concreta (PhP, XIII, 16). Tal intencionalidade não visa o conhecimento ou a representação de “objetos”, ao contrário, ela estrutura uma relação de “ser no mundo”, uma espécie de conhecimento prático que é um modo original – e talvez mesmo originário – de acesso ao mundo. Conseqüentemente, ao que parece, o sujeito será primordialmente uma instância prática atrelada à presença significativa do mundo, o que já indicava, aliás, a *Structure du comportement*. Com efeito, torna-se claro para Merleau-Ponty que a naturalidade do sujeito, e sua original inserção no mundo, impedem-nos de compreendê-lo como uma identidade primeira que constitui o mundo. Pelo contrário, o “pré-pessoal” indica um sujeito enraizado na natureza porque só vive e se dirige ao mundo através de seu corpo. Em suma, o sujeito da percepção está enraizado na natureza porque sua sede é o seu corpo.

Precisamos, contudo, esclarecer um aspecto decisivo do debate merleau-pontiano acerca da redução fenomenológica, já que ele tem um papel fundamental na economia da obra: ao recusar a originalidade da intencionalidade de ato, Merleau-Ponty busca recuperar o *Lebenswelt*, ou seja, o mundo da vida que já o Husserl de *Krisis* entendia como a camada da experiência negligenciada pelo racionalismo clássico²⁵. Segundo Husserl, a racionalidade moderna nasce quando acontece uma mutação no emprego das

²⁵ Cabe ressaltar que esta discussão jamais será abandonada por Merleau-Ponty, como testemunha, por exemplo, o resumo de curso denominado *Possibilité de la philosophie*, onde o filósofo descreve as mutações do pensamento de Husserl, especialmente, o momento em que o *Lebenswelt* ganha centralidade (ver RC, p. 153-4). Isso significa que teremos de voltar a este problema em outros momentos de nossa tese. Agora, pretendemos apenas circunscrever a posição de Merleau-Ponty acerca da redução fenomenológica no contexto da *Phénoménologie de la perception*.

matemáticas que permite a conquista do infinito, ou, mais precisamente, quando se define a racionalidade como tarefa infinita. O que dá ensejo a esta mutação é a compreensão de que o espaço vivido não comporta a perfeição das formas matemáticas: o espaço vivido é o lugar das gradações ou do inexato, de modo que as formas aí presentes aparecem como mais ou menos retas, mais ou menos curvas, mais ou menos circulares, e assim por diante. Torna-se necessário, então, submetê-las a um ideal de perfeição situado no infinito, onde as formas alcançariam a perfeição geométrica. O objeto científico, concebido sob o paradigma matemático, é, portanto, “o produto de uma idealização, quer dizer, de uma forma obtida pela passagem ao limite no seio de um processo infinito” (Barbaras, 1998, p. 66). Sendo assim, o gesto galileano de matematização da natureza nada mais é do que a extensão de um ideal de objetividade à totalidade da natureza. Ora, é este gesto que funda a racionalidade científica moderna e que conseqüentemente nos faz esquecer, dirá Merleau-Ponty, o sentido aderente ao sensível e, por isso mesmo, anterior à transformação do mundo em objeto de conhecimento.

Neste ponto, Husserl oferece uma formulação interessante, já que o filósofo observa que o movimento galileano de matematização da natureza tem um duplo significado. Por um lado, ele descobre a física-matemática de modo que se torna possível transpor para o conhecimento da natureza o método elaborado pela idealidade geométrica. Por outro lado, o método, porque concebido segundo um movimento de idealização da natureza, é uma espécie de subsunção do mundo da experiência, de modo que esta se torna encoberta pela idealidade matemática. Surge então a necessidade de um retorno à experiência velada pelo processo de idealização. Nas palavras de Barbaras:

Desde Galileu, o que não é senão método é tomado pelo ser-verdadeiro. Donde a necessidade da questão retroativa em direção ao mundo da vida como solo recoberto da racionalidade científica, quer dizer, precisamente, como solo desta *práxis* que é o método de construção de formas-limite (Barbaras, 1998, p. 66).

A partir desta formulação, é preciso perguntar exatamente o que Husserl entende por *Lebenswelt*, e que diferença este guarda em relação à Forma-limite estipulada pela ciência. Noutras palavras, o reconhecimento de que a ciência é uma idealização da natureza exige que se retorne ao mundo da vida

no intuito de esclarecer sua originalidade própria e, conseqüentemente, sua diferença ou seu excesso em relação à objetividade científica.

É neste ponto, entretanto, que a fenomenologia de Husserl parece insuficientemente radical, aos olhos de Merleau-Ponty. Pois, na verdade, Husserl afirma que o *Lebenswelt*, ou seja, o mundo pré-científico, abriga as mesmas estruturas que aquelas da ciência objetiva, pois o mundo anterior à *praxis* científica é já um mundo estruturado segundo o paradigma espaço-temporal. Quer dizer, o mundo da vida é habitado por coisas que têm como característica o fato de se localizarem no espaço e no tempo: é isto que determina sua existência e sua realidade. E é exatamente essa localização que torna o mundo da vida manipulável pelo conhecimento científico. Em suma, isto significa que Husserl não desvela a originalidade do mundo da experiência, já que, no final das contas, há uma continuidade eidética absoluta entre o mundo da vida e o mundo idealizado da ciência. Quer dizer, a diferença entre o exato e o inexato não ameaça em nenhum momento o pressuposto fundamental de que o *Lebenswelt* é um mundo de coisas acessíveis segundo um *eidōs*.

Mas como exatamente isso se articula com a redução fenomenológica, tal como Husserl a descreve? Em que sentido Merleau-Ponty pretende recuperar o mundo da vida de maneira mais contumaz do que Husserl conseguira fazê-lo? Façamos uma pequena síntese do trajeto desta questão no interior da *Phénoménologie de la perception* de maneira que possamos entender melhor o que se passa. Depois de apresentar o problema no prefácio, Merleau-Ponty o retoma de maneira decisiva no capítulo IV da segunda parte do livro, na qual se dedica à análise do mundo percebido, onde afirma:

Com o mundo natural e o mundo social, nós descobrimos o verdadeiro transcendental, que não é o conjunto das operações constitutivas pelas quais um mundo transparente, sem sombras e sem opacidade se exporia diante de um espectador imparcial, mas a vida ambígua em que se faz a *Ursprung* das transcendências, que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre este fundo, torna possível o conhecimento (PhP, 418-9, 489).

Ainda não sabemos exatamente o que são o “mundo natural” e o “mundo social” alcançados pela *Phénoménologie de la perception*. Mesmo assim, podemos apontar alguns elementos interessantes nas formulações acima, os

quais permitem entrever os resultados “transcendentais” pretendidos pela descrição merleau-pontiana da percepção humana. O filósofo salienta que a descoberta do “verdadeiro transcendental” – ou seja, o ponto culminante da reflexão fenomenológica – não desvela as “operações constitutivas” que tornariam o mundo transparente ao sujeito. Noutras palavras, o trajeto investigativo não terá como termo o estabelecimento de uma relação entre um “espectador imparcial” e um mundo desprovido de sombras ou de ambigüidade. Pelo contrário, o espectador aparece como uma “vida ambígua” aberta à transcendência porquanto capaz de se comunicar com ela. Entretanto, se essa “vida ambígua” acede ao sentido do mundo, cabe salientar que a transcendência é o “fundo” permeado por “sombras” que torna possível o conhecimento. Daí porque Merleau-Ponty fale em “contradição”, já que a fórmula apresentada articula dois elementos que deveriam se excluir: afinal, como a ambigüidade e a opacidade do mundo podem ser a origem do conhecimento?

Para entendermos o que está em jogo aqui, vejamos os comentários que o filósofo acrescenta à passagem, os quais nos ajudam a compreender em que medida Husserl falha ao recuperar o sentido originário do *Lebenswelt*:

Em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta que, por uma segunda ‘redução’, as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, onde todas as ambigüidades do mundo seriam esclarecidas. É todavia manifesto que de duas coisas uma: ou a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê por que a reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, ou ela retém algo deste e é por isso que ela nunca despoja o mundo de sua opacidade. (PhP, 419, 651).

O primeiro passo admitido por Husserl, o que preconiza o retorno à descrição do mundo da vida, é perfeitamente aceitável para Merleau-Ponty. Entretanto, Husserl propõe uma “segunda redução” através da qual as estruturas do mundo vivido seriam conduzidas ao fluxo transcendental da consciência: é este passo que “esclarece” o sentido do mundo. Todo o problema consiste, portanto, em compreender o que significa essa “segunda redução”, pois é ela que despoja o mundo vivido de sua opacidade originária. Ora, a segunda redução fornece as essências de um mundo constituído pela consciência. De

acordo com o que já é afirmado no prefácio da *Phénoménologie de la perception*: “Toda redução, diz Husserl, ao mesmo tempo em que é transcendental, é necessariamente eidética” (PhP, IX, 11); sendo assim, a redução, que nos dá acesso à camada transcendental do conhecimento, converte a obscuridade do mundo percebido em clareza porque descobre o mundo segundo um *eidos* fornecido pela consciência e não segundo sua existência tal como ela se dá na percepção ingênua.

Isto porque a essência é, por um lado, a estrutura *a priori* sem a qual o objeto não poderia ser o que ele é, embora, por outro lado, ela não afirme nada a respeito da facticidade do mundo, ou seja, a essência não se refere à existência singular e concreta. De acordo com o exemplo clássico de Husserl: a redução não me ensina a respeito *desta* árvore, ao contrário, ela me fornece a essência da *árvore em geral*²⁶. Isso sinaliza que Husserl opera uma separação entre essência e existência, ou seja, significa que o filósofo alemão não admite que a existência seja ela própria habitada por um sentido imanente. Por isso, Merleau-Ponty não aceita que a redução seja eidética, no sentido prescrito por Husserl. Pois, para o filósofo francês, a cisão entre essência e existência é exatamente o efeito da recusa cartesiana em dar ao sensível um sentido imanente, e, neste ponto, o cartesianismo se mostra perfeitamente consoante à perspectiva de idealização da natureza preconizada pela ciência galileana, a qual a fenomenologia de Husserl só faz reiterar a seu modo. Nas palavras de Moura:

a crítica [de Merleau-Ponty] visa exatamente um *a priori* que reúne, em uma mesma família, tanto o cartesianismo quanto o empirismo, e mesmo a fenomenologia. Pois, na recusa em dar ao sensível uma significação, todos eles se mostrarão velhos cúmplices. O empirismo será cúmplice do cartesianismo, quando introduz uma ‘associação’ ou uma ‘projeção das

²⁶A respeito, Levinas comenta: “O modo de existência do objeto ideal, nos remete, de qualquer maneira, ao objeto individual, implica uma relação àquele. Mas, a existência do objeto individual não joga o papel de premissa no conhecimento eidético. Este é independente da ‘efetividade’ dos objetos individuais. (...) Para caracterizar a essência do objeto, Husserl não se limita a falar de sua idealidade, ele não o opõe unicamente ao individual, ao ‘Dies da’; não lhe é suficiente elevar o objeto individual, com todas as suas determinações, à generalidade para fazer dele uma essência. Nas determinações do objeto, há uma hierarquia, e algumas são requeridas para que outras sejam possíveis. A essência do objeto é portanto sua estrutura necessária: o que faz dele o que ele é, o que o torna possível e compreensível antes de toda característica empírica, em suma, seu *pricípio*” (Levinas, 2001, pp. 156 e 159).

recordações', encarregadas de explicar o surgimento de uma significação pela qual, por si só, o sensível não pode ser responsável. E a fenomenologia será cúmplice de ambos. Pois basta levar a sério que toda redução transcendental é necessariamente eidética, para que a facticidade seja expulsa do território da fenomenologia e para que a constituição – de maneira estranha – termine por dar conta apenas das estruturas essenciais do mundo e perca sua 'riqueza concreta' (Moura, 2001, p. 243).

Há, portanto, dois movimentos a serem considerados. Por um lado, a caracterização da redução fenomenológica como retorno em direção a um irrefletido, ou seja, ao mundo vivido em sua ambigüidade. Por outro, a segunda redução, ou seja, a absorção deste mundo por uma consciência que o transfigura em um *eidos* exterior à facticidade. Para Merleau-Ponty, se realmente o transcendental desvela a essência do mundo sem dar conta de sua existência – se ele é simplesmente o desvelamento de essências que não absorvem a riqueza concreta dos fatos –, a passagem pelo *Lebenswelt* parece injustificada. Pois, das duas, uma: ou a constituição transcendental dos objetos torna o mundo transparente, e, nestes termos, não faz sentido prescrever um retorno à ambigüidade concreta da experiência; ou ela guarda algo dessa ambigüidade e, sendo assim, ela não poderia verdadeiramente despojar o mundo vivido de sua opacidade.

Esta dificuldade, que envolve o retorno husserliano à consciência constituinte, reaparece no capítulo I da terceira parte da *Phénoménologie de la perception*, quando, ao explorar a idéia de *cogito*, Merleau-Ponty observa:

Seria contraditório afirmar ao mesmo tempo que o mundo é constituído por mim e que, dessa operação constitutiva, só posso apreender o esboço e as estruturas essenciais; ao termo do trabalho constitutivo é preciso que eu veja surgir o mundo existente, e não apenas o mundo em idéia, ou eu só teria uma construção abstrata e não uma consciência concreta do mundo (PhP, 430, 502).

A contradição surge, portanto, quando tento conciliar o poder constituinte do sujeito e sua incapacidade de apreender o mundo "existente". Quer dizer, Merleau-Ponty recusa a idéia husserliana de que a fenomenologia transcendental só me possa fornecer o mundo em essência – ou seja, em suas estruturas essenciais – e não em sua concretude, tal como eu a experimento

ingenuamente. Esta crítica à limitação do pensamento de Husserl é confirmada pela nota que comenta a passagem que citamos acima:

Como o faz Husserl, por exemplo, quando admite que toda redução transcendental é ao mesmo tempo redução eidética. A necessidade de passar pelas essências, a opacidade definitiva das existências não podem ser considerados como fatos incontestáveis, elas contribuem para determinar o sentido do *Cogito* e da subjetividade última. Eu não sou um pensamento constituinte e meu Eu penso não é um Eu sou se não posso, pelo pensamento, igualar a riqueza concreta do mundo e reabsorver a facticidade (PhP, 430, 651).

Ora, se verdadeiramente não somos um espírito absoluto que paira sobre o mundo como um *kosmotheoros*, é preciso dar conta da situação originária e incontornável do sujeito em meio à natureza, ou seja, de sua facticidade.

Sendo assim, Merleau-Ponty assevera que a recuperação do *Lebenswelt* assinala a descoberta de um sentido originário do mundo – e da própria experiência de si – que não se regula pela ideal de objetividade próprio à ciência, e do qual, entretanto, a ciência – e também a filosofia – se alimentam sem, contudo, tematizá-lo. Por isso, desde o prefácio da *Phénoménologie de la perception*, o filósofo afirma a necessidade de que “a reflexão radical seja consciente de sua dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final” (PhP, VIII-XI). Conseqüentemente, em consonância com esta exigência, o imperativo que assinala ser preciso “reaprender a ver o mundo” está intimamente articulado a um movimento reflexivo que verdadeiramente dê ensejo a uma recuperação do *Lebenswelt*. De acordo com Moura: “Promover a visão como conhecimento será um ato estritamente contemporâneo à promoção filosófica do *Lebenswelt*. A partir de agora, a filosofia estará bem próxima da ‘consciência ingênua’” (Moura, 2001, p. 244).

Isto significa que a consciência não se relaciona com um mundo constituído por ela, e sim, com um mundo cuja riqueza jamais poderá ser *completamente* eclipsada por um ato do entendimento. Com efeito, podemos compreender por que Merleau-Ponty afirma que o conhecimento envolve uma aparente contradição, pois se, por um lado, somos abertos à presença significativa do mundo, por outro, esta abertura sempre envolve certa

ambigüidade, já que o sentido não é constituído pelo sujeito, mas de certo modo ofertado pela presença sensível do mundo. Portanto, a ambigüidade nada mais é do que a riqueza concreta do mundo esposada pela percepção – e não “posta” pela consciência –, a qual a ciência e a filosofia moderna insistem em tentar substituir por um ideal objetivo de racionalidade.

Sendo assim, o problema da racionalidade está no centro de nossa compreensão do *Lebenswelt*. Ora, desde a *Structure du comportement*, a apreensão filosófica da noção de *Gestalt* tinha por objetivo desvelar um sentido inerente ao sensível. Conseqüentemente, recuperar a figura do corpo próprio como o lugar originário em que o sentido não é exterior ao fato é ao mesmo tempo dar conta de uma experiência expressiva que não é comandada pela consciência entendida como *cogito* puro e abrir campo a uma nova compreensão da racionalidade. Sendo assim, visto que a reflexão fenomenológica, no caso de Merleau-Ponty, pretende não operar um esquecimento de sua história irrefletida, trata-se de repensar o próprio estatuto da idealidade e da cultura. Deste modo, aquilo que aparece em Canguilhem como inserção da filosofia no próprio movimento da vida, surge no pensamento de Merleau-Ponty como um anseio de salvaguardar o solo originário e irreduzível da experiência *pré-objetiva* contra a tentativa intelectualista de simplesmente dissolver o percebido na idealidade.

Entretanto, Canguilhem tem a seu favor o fato de que a idéia de vida não o obriga a transitar no terreno batido das categorias que fazem do conhecimento um produto de uma consciência soberana. Desde seus primeiros trabalhos, o filósofo entende que a ciência e a filosofia são o esforço do vivente para compreender sua prática *reflexiva*, pois há uma articulação interna entre a epistemologia de Canguilhem e o objeto para o qual ela se volta. Dito de outro modo: é no próprio terreno da experiência do vivente que o filósofo busca o sentido da reflexão.

A referência à fenomenologia leva Merleau-Ponty a seguir outro caminho, num certo sentido, menos inovador do que o de Canguilhem. Pois, se o projeto fundamental que se desenha em sua obra é o de “operar um retorno ao *Lebenswelt* que respeite a figura original do *Welt* e, conseqüentemente, do

Leben” (Barbaras, 1998, p. 64), é preciso deixar claro que o filósofo ainda continua seu intuito de repensar – de acordo com o anúncio feito na abertura da *Structure du comportement* – as relações entre a consciência e a natureza. Assim sendo, nada mais justo do que perguntar se toda a exploração dos poderes corporais que estão na base da subjetividade não parte de um solo de categorias tradicionais que estão aquém de uma verdadeira reforma ontológica capaz de explicar a experiência humana da reflexão e sua dependência em relação à vida irrefletida do corpo. Vejamos até que ponto a *Phénoménologie de la perception* consegue se desvencilhar desta ameaça.

2. Corpo atual e corpo habitual

Neste quadro de tentativa de recuperação do *Lebenswelt* se desenham alguns problemas que terão de ser enfrentadas para que se chegue a uma formulação coerente do sujeito encarnado. As dificuldades já aparecem na caracterização do corpo próprio, pois, segundo Merleau-Ponty, a existência corporal do homem não pode ser limitada à matéria, não pode ser, evidentemente, restrita ao espírito, mas também não pode ser simplesmente “animal”. Ela é uma espécie de ‘não-lugar’ porque carrega o paradoxo de ser ao mesmo tempo o sujeito efetivo da vida natural e a possibilidade de instituir o quadro simbólico que a sustenta. Como dirá Merleau-Ponty, o corpo é o laço entre o empírico e o transcendental porque a percepção é um fato contingente, porém, ela só é possível do ponto de vista do corpo. Mais que isso, o corpo próprio é portador de uma estrutura simbólica que se alastra para além dele no evento da percepção. Nas palavras do filósofo: “O corpo é este *estranho objeto* que utiliza suas próprias partes como simbólica geral do mundo e pelo qual, conseqüentemente, nós podemos freqüentar o mundo” (PhP, 274, 317), grifo nosso). Em todas estas formulações subjaz uma dúvida que remete diretamente à nossa questão de saber em que sentido se pode pensar a articulação entre natureza e cultura em Merleau-Ponty. Dito de modo assumidamente direto e cru: afinal de contas, o corpo humano é natureza ou é cultura?²⁷

²⁷ Expliquemos o nosso problema. Evidentemente, a noção de comportamento é solidária de uma nova compreensão dos poderes corporais, sem o que não se poderia explicar como o

De qualquer modo, as indicações que fizemos acima já noticiam que, assim como a *Structure du comportement*, a *Phénoménologie de la perception* coloca o corpo próprio no centro da investigação sobre nosso acesso ao mundo, permitindo dar os fundamentos de uma compreensão fenomenológica da percepção, entendida como camada originária da experiência, em relação à qual o pensamento objetivo e os resultados da reflexão são derivados. Cabe agora, portanto, descrever a consciência “por dentro”, sem que isso invalide certa verdade do realismo, pois o anonimato do corpo deverá ter um papel decisivo na formulação de uma subjetividade concreta. Neste sentido, afirma Merleau-Ponty, o corpo humano está no mundo como o coração no organismo. Noutras palavras, o corpo próprio não é uma coisa entre coisas – é mais que uma coisa²⁸ –, pois *é ele quem anima e mantém continuamente vivo o espetáculo visível* (PhP, 235, 273). Como compreender este privilégio do corpo

corpo é capaz de sediar a subjetividade. Entretanto, considerando-se os acréscimos trazidos pela *Phénoménologie de la perception* no que tange à compreensão da camada anônima do comportamento, o fato de o corpo estar enraizado na “natureza”, e, ainda assim, guardar o poder de instaurar uma ordem expressiva inédita, cria uma situação teórica difícil de ser esclarecida. Pois, o corpo – ao que parece, a um só tempo natural e expressivo – insinua entretanto uma certa dualidade não tematizada entre natureza e cultura. Nestes termos, será que o dualismo natureza-espírito foi sub-repticiamente transportado para o corpo próprio? Não temos ainda condições de responder a esta pergunta, entretanto, a posição ambígua ocupada pelo corpo próprio sugere que nosso problema é ainda mais complexo do que suspeitávamos. Pois, se o homem, tomado em sua concretude corpórea, já carrega a potência do simbólico, como podemos ainda pensar na idéia de que há uma “natureza” que pulsa no coração homem? Do ponto de vista da *Structure du comportement*, a questão era mais simples: no fundo, o comportamento simbólico era inteiramente cultura (porquanto a estrutura simbólica aparecia como uma sublimação ou uma integração dialética das ordens inferiores), e a natureza tinha sentido *para o homem*. Na *Phénoménologie de la perception*, contudo, apela-se para uma natureza incrustada no coração do homem, sem o que não se poderia dar conta do mundo da vida. Do que se trata? Concordamos com os intérpretes que defendem que o *cogito* tácito seja o centro idealista da obra, mas é preciso dizer que o problema já aparece na caracterização do corpo próprio. Por isso, julgamos ser necessário investigar a camada pré-pessoal subjacente à idéia merleau-pontiana de comportamento e sua relação com os atos pessoais de modo a compreendermos que a pretensão maior de Merleau-Ponty é mostrar que, apesar de ultrapassar a natureza, a cultura já está de certo modo atrelada à *vida natural* do corpo humano, sem que isso signifique destituí-lo do privilégio que lhe fora concedido frente ao comportamento vital. Não nos privaremos, conseqüentemente, de ver nestas formulações o surgimento de uma série de problemas capazes de contaminar a compreensão da natureza e do simbólico no primeiro Merleau-Ponty, problemas que o filósofo terá de enfrentar em suas obras posteriores. Mas não nos apressemos nas conclusões, e sigamos a argumentação de Merleau-Ponty.

²⁸ “Em suma, meu corpo não é apenas um objeto entre todos os objetos, um complexo de qualidades entre outros, ele é um objeto *sensível* a todos os outros, que ressoa para todos os sons, vibra para todas as cores, e que fornece às palavras a sua significação primordial através da maneira pela qual ele as acolhe” (PhP, 273, 317).

em relação às coisas? Em primeiro lugar, é preciso dissecar o funcionamento dos poderes corporais, para então derivar outra compreensão do *cogito* – avessa à transparência ambicionada pelo cartesianismo e mais profunda que a sugerida pela intencionalidade de ato – capaz de integrar em suas operações a densidade temporal da experiência sediada no corpo.

Ora, a fisiologia moderna – ao admitir como legítimos os eventos denominados “psicofísicos” – coloca em xeque tanto a representação mecânica do corpo humano, segundo a qual os eventos corporais poderiam ser explicados por uma causalidade real entre estímulo e receptor, quanto o modelo psicológico, que só considera a ordem do para si. Concomitantemente, ao falar em eventos psicofísicos, a ciência supera o modelo clássico do objeto puro – definido como *partes extra partes* – e do sujeito puro – definido como presença de si a si. Quer dizer, num único movimento, a ciência põe em questão as duas categorias ontológicas centrais da herança cartesiana. Exemplo disso é o caso do “membro fantasma”, longamente discutido por Merleau-Ponty²⁹. Como compreender que o doente continue a sentir um membro que atualmente não possui? As explicações estritamente fisiológicas se mostram impotentes para dar conta dessa recusa da mutilação, uma vez que ela envolve a história pessoal do doente e, em especial, uma relação problemática com o passado. A psicologia, por sua vez, não obtém melhor sucesso no caso, já que o membro fantasma não é uma simples *cogitatio*, e a secção dos condutos sensitivos que vão para o encéfalo, por exemplo, é suficiente para suprimi-lo (PhP, 90-2, 115-7). O que está em jogo aqui é a possibilidade de se pensar uma articulação concreta entre exterior e interior de modo que o prejuízo clássico que opõe o domínio da subjetividade ao da objetividade seja abandonado. E, como estamos em terreno fenomenológico, este acordo será buscado numa camada arqueológica mais profunda, anterior às clivagens operadas pelo pensamento objetivo e pela reflexão, ou seja, no corpo pré-objetivo.

Sabemos que Descartes admitia a impossibilidade de a “luz natural” dar conta da união entre corpo e alma. Incapazes de conhecer verdadeiramente a

²⁹ Merleau-Ponty se vale das descrições de Gelb e Goldstein acerca das patologias decorrentes dos ferimentos no cérebro sofridos pelos combatentes de guerra.

união, já que a “luz natural” assevera a distinção ontológica – entre a *res extensa* e *res cogitans* –, estamos condenados a vivê-la segundo os ditames da “inclinação natural”, embora estes contradigam de certo modo os ensinamentos da razão. Noutras palavras, o cartesianismo tem como consequência a assunção do caráter contraditório que se estabelece entre experiência e conhecimento. Este é o lado bom do cartesianismo, já que para Merleau-Ponty ele reconhece de certo modo o excesso da experiência viva frente às categorias do entendimento puro. Contudo, o pensamento clássico podia garantir o acordo ou fazer a mediação entre interior e exterior através do infinito positivo, pois Deus é o lugar metafísico da coerência. Esse salto ao infinito, pondera Merleau-Ponty, é vetado ao pensamento contemporâneo, sob o risco de cairmos numa nova escolástica. Para o filósofo, se não podemos apelar para o infinito positivo – e apoiar o pensamento humano em Deus –, é preciso tomar o pensamento nas condições em que ele se dá e encontrar nele próprio sua garantia, o que significa, em suma, buscar apoio na experiência concreta: a experiência atual e efetiva de um corpo vivo. Por sob os escombros do pensamento objetivo, há que se recuperar, portanto, a experiência de um corpo capaz de articular o psíquico e o fisiológico de tal modo que possam ser explicados os eventos psicofísicos sugeridos pela ciência.

Evidentemente, as categorias do pensamento objetivo não admitem meio-termo, já que elas operam segundo clivagens que determinam termos excludentes. A partir delas, a fisiologia só pode compreender o membro fantasma como a presença de uma representação parcial do corpo que não deveria permanecer atual, uma vez que o membro correspondente não existe de modo efetivo. A psicologia, por sua vez, interpreta essa presença como uma lembrança caracterizada como um juízo positivo. Nos dois casos, torna-se explícita a dificuldade do pensamento objetivo para lidar com o que a patologia põe em evidência: um meio ambivalente, arredo às categorias tradicionais. Conseqüentemente, somos convidados a analisar a experiência da mutilação, para assim encontrarmos novos subsídios teóricos que façam jus às dificuldades que a ciência impõe ao pensamento objetivo.

Neste intuito, Merleau-Ponty observa que o doente foge da mutilação, ignorando-a. Isso não significa, contudo, que ele simplesmente a desconheça:

para fugir, ele deve conhecê-la. É preciso considerar, entretanto, o surgimento, no interior dessa experiência, de uma modalidade de consciência diversa da consciência tética para que possamos explicar que tipo de conhecimento aparece aqui. A recusa da mutilação não é uma deliberação, ou seja, não se passa no plano da consciência tética que toma posições após considerar diferentes possíveis. Segundo as análises do filósofo, não é uma intencionalidade de ato ou de juízos que está no fundamento dessa recusa, mas uma intencionalidade operante, quer dizer, uma relação que se estabelece não mais entre o sujeito cognoscente e o objeto, e sim uma relação de “ser no mundo”. Trata-se da intencionalidade profunda (da qual falávamos anteriormente) que aparece em toda interação imediata do corpo com o mundo:

aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em todos os nossos desejos, nossas avaliações, nossas paisagens, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata (PhP, XIII, 16).

A *Gestalttheorie* já mostrava, através da noção de comportamento, que há entre o mecanismo cego e a atividade inteligente uma atividade orientada, ou seja, uma projeção de possibilidades vitais que dá sentido às situações antes de ser por elas determinada. Quer dizer, há um sistema de equivalências entre os atos e aquilo que eles visam que só pode ser compreendido quando se coloca o sujeito em situação. Nestes termos, o movimento do ser no mundo fornece agora a chave para a significação do comportamento: “o reflexo, enquanto se abre ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe primeiramente um objeto de conhecimento, e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma visão pré-objetiva que é aquilo que chamamos de ser no mundo” (PhP, 94-5, 118-9). Portanto, o reflexo e a percepção só podem ser entendidos como o que investe os estímulos de sentido ao colocá-los em situação. O que vemos surgir aqui é um sujeito engajado em uma situação concreta no mundo. Conseqüentemente, a idéia de ser no mundo designa a relação de transcendência de um sujeito que não vive no seu *ego*, mas num mundo que suscita comportamentos e não representações teóricas.

Isto posto, voltemos ao caso do membro fantasma. Dissemos que o fenômeno do membro fantasma sugere a possibilidade de uma presença ambivalente, um meio-termo entre presença e ausência, já que o doente ainda sente um membro que não mais possui. Por isso, Merleau-Ponty salienta que ter um membro fantasma não é ter a representação ou a lembrança de uma presença, mas lidar com uma presença ambígua. Sendo assim, somente se partirmos de um sujeito engajado numa situação concreta, poderemos compreender que ter um membro fantasma é “conservar um campo prático que se tinha antes da mutilação” (PhP, 97, 122). Isso significa que neste caso o corpo *conserva* um comportamento habitual que não mais corresponde ao seu estado atual, mesmo quando o mundo o contesta, oferecendo estímulos aos quais o corpo mutilado não pode responder.

Conseqüentemente, seguindo as análises de Merleau-Ponty, somos levados a compreender que o corpo abarca duas camadas distintas, embora relacionadas – o corpo habitual e o corpo atual –, uma vez que a patologia torna explícito que o corpo não é apenas “uma experiência instantânea, singular, plena” porquanto pode ser apreendido também “sob um aspecto de generalidade como um ser impessoal” (PhP, 98, 123). É esta generalidade – capaz de sedimentar comportamentos adquiridos – que conserva um passado do sujeito, o qual pode ser retomado e ressignificado constantemente. Todavia, no caso do membro fantasma, a conservação de um comportamento habitual assinala um problema: o sujeito se prende ou se fixa num passado que não pode ser plenamente exercido no presente. Ele insiste em tentar recuperar um tempo perdido, algo que viveu e que permanece na forma de uma quase presença: “o sujeito amputado se fixa numa temporalidade que persiste em se repetir” (Manzi, 2009, p. 123).

Este fenômeno de fixação problemática do passado é analisado por Merleau-Ponty através da referência à noção freudiana de recalque. Tal referência à psicanálise já aparecia na *Structure du comportement* quando Merleau-Ponty reivindicava para si os conceitos freudianos, filtrados pelas críticas de Politzer, argumentando que eles são perfeitamente assimiláveis a uma compreensão estrutural do comportamento humano (SC, p. 191-8). Ora, na análise do recalque encontra-se tematizada a relação do sujeito com seu

passado: algo que invade seu presente, mas que não é mobilizado por um juízo ou por uma rememoração. O funcionamento dessa fixação no passado – que impede o doente de aceitar a mutilação – se assemelha ao recalque porque nos dois casos certa experiência passada, certo modo de abrir-se ao mundo, em suma, certo comportamento se cristaliza e passa a circunscrever “a forma de toda a vida” (PhP, 99, 124). É claro que nos casos não patológicos o corpo habitual permanece encoberto por conta do funcionamento integrado da estrutura, segundo o qual o eu se reporta constantemente a esta “existência anônima e geral” (PhP, 99, 124-5) sedimentada no corpo próprio. A patologia, por sua vez, porque implica uma espécie de desintegração da unidade estrutural do corpo (no caso do membro fantasma, ocorre a cristalização de um comportamento passado que tende a se repetir, impedindo, assim, uma nova integração após a lesão física), deixa transparecer o corpo habitual e sua espessura histórica.

Conseqüentemente, a análise da experiência da mutilação permite desvelar a temporalidade inscrita no funcionamento do corpo. O corpo habitual é o passado sedimentado que o corpo atual integra em cada um de seus movimentos presentes. Importa salientar que essa integração não deve ser compreendida como uma supressão, pois, nas palavras de Moutinho:

a ambigüidade do corpo (corpo atual e corpo habitual) deverá ser compreendida pela ambigüidade do tempo, pois o passado não deverá ser jamais completamente transcendido, ele deve permanecer, de algum modo, presente. O corpo habitual é essa ‘quase-presença’ do passado (2006, p. 126-7).

Há, assim, um movimento integrado da existência normal que pendula entre os atos em terceira pessoa e os atos pessoais, sem que isso signifique uma desintegração da conduta. Quer dizer, neste caso, o corpo próprio retoma ou mobiliza os hábitos adquiridos (o passado do sujeito), mas também se abre para novas aquisições (ou seja, ele se projeta num presente vivo que reativa o passado, e se dirige a um futuro inédito ao improvisar e, conseqüentemente, adquirir novos comportamentos). O doente, por sua vez, é um ser fragmentado e fadado à repetição de um tempo perdido.

Sendo assim, ao precisar a idéia de corpo habitual, afirmando que ele é a existência anônima que configura uma “adesão pré-pessoal à forma geral do

mundo” (PhP, 99, 128), Merleau-Ponty pode tirar disso uma consequência importante. Já que o corpo habitual não pode ser ultrapassado inteiramente, pois subsiste mesmo na estrutura integrada, a existência humana oscila entre o pessoal e o anônimo. A patologia nos ajuda a revelar exatamente isso: a camada pré-pessoal de nossa existência, onde se encontra sedimentado nosso passado, ou seja, nossa história. Essa camada é irreduzível: ela é a vida *irrefletida* que sustenta nossa existência pessoal. Conseqüentemente, o homem considerado concretamente “não é um psiquismo ligado a um organismo, mas este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais” (PhP, 104, 130). Que isso quer dizer? Simplesmente: há uma parte de nós, uma periferia de nós mesmos, que responde espontaneamente a certos estímulos, sem a necessidade de evocar o centro de nossa existência. Quer dizer, há um passado sedimentado em hábitos corporais adquiridos que permite ao homem relacionar-se espontaneamente com o mundo sem que a eficácia dessa relação seja devida a uma consciência que explicitamente a coordene. É exatamente aqui que encontramos uma formulação importante no que diz respeito à diferença entre a vida humana e a vida animal, agora no contexto da *Phénoménologie de la perception*.

3. A intencionalidade motriz

Sabemos, pelos estudos da *Structure du comportement*, que o meio vital não comporta virtualidade porque o animal permanece aderido ao ambiente e fixado às necessidades atuais. Já o entorno humano ganha o estatuto de “mundo” porque se expande para além do atual, abarcando, conseqüentemente, virtualidades. Segundo as análises da *Phénoménologie de la perception*, podemos afirmar que essa nova estruturação permite ao homem abandonar à periferia de si mesmo – ao corpo habitual – a tarefa de responder aos estímulos atuais, sem que esta tarefa esgote sua existência³⁰. Noutros termos, o corpo domina a lógica do mundo e responde espontaneamente à tarefa vital de manter-me na existência. Entretanto, minha vida não se resume a isso: ela abarca uma existência pessoal que extrapola os limites da mera

³⁰ A respeito, ver Moutinho, 2006, p. 127-8.

adaptação. Sendo assim, os hábitos, ou seja, os comportamentos adquiridos na relação imediata do corpo com o mundo – porque dão conta das necessidades vitais – permitem ampliar o espectro de ação da ação humana para além das tarefas estritamente biológicas. Isto permite compreender a fixidez ou o êxtase do animal em oposição à disponibilidade do corpo próprio para improvisar comportamentos e, assim, alargar sua conduta.

Para explicarmos com mais precisão o que está em jogo aqui, precisamos salientar que Merleau-Ponty considera que há uma intencionalidade do corpo – um saber corporal originário – que funciona aquém da instância circunscrita por um “eu” pessoal. Nas palavras do filósofo: “o movimento do corpo não pode ter um papel na percepção do mundo se ele não é uma intencionalidade original, um modo de se relacionar ao objeto distinto do conhecimento” (PhP, 115, 144). É esta camada subterrânea do sujeito atual que explica a aquisição de hábitos e que dá conta, portanto, dos atos que acontecem na periferia de nós mesmos. Dito de outro modo, no fundo de nós mesmos há uma intencionalidade que não é da ordem do “eu penso” mas sim do “eu posso” (*ich kann*) sustentada por um saber próprio ao corpo. Mas o que é este saber corporal capaz de sedimentar hábitos? Trata-se do poder de adquirir uma esfera primordial de significações agregada à própria motricidade do corpo. Quer dizer, a estrutura humana guarda uma esfera de condutas sedimentadas e constantemente mobilizadas em nossas ações. Entretanto, essa esfera não determina definitivamente o comportamento em sua totalidade, pois há sempre uma abertura possível para ações diversas, ou seja, para a improvisação e a conseqüente aquisição de novos hábitos³¹. Por outro lado, o fato de desfrutarmos constantemente do saber corporal – não preciso, por exemplo, calcular a distância entre minha mão e os objetos que desejo apanhar porque meu corpo “sabe” o movimento necessário para pegá-los, já que ele domina a lógica do mundo – libera-nos da mera adesão imediata ao ambiente e nos abre para outras perspectivas.

³¹ Este formulação é compatível com a crítica às explicações causais do freudismo pois o comportamento humano não deve ser explicado por determinações causais provindas do “passado” do sujeito. Sobre a tematização do “eu posso” em Husserl, ver Geraets, 1971, p. 174 e sgs.

Entretanto, as análises de Merleau-Ponty não se resumem a isso. O autor considera que o corpo humano desfruta de uma unidade expressiva que de certo modo permite compreender a eficácia da intencionalidade motriz. Nestes termos, é preciso considerar que as relações entre as diferentes partes do corpo dão ensejo à unidade intencional segundo a qual o corpo se move em direção às coisas exteriores. Neste sentido, segundo a *Phénoménologie de la perception*, a estrutura corporal apresenta dois níveis de harmonia que desembocam num terceiro nível em direção ao mundo. Em primeiro lugar, há a harmonia entre os diferentes órgãos do corpo; em segundo, a harmonia entre os diferentes sentidos, e, em terceiro, a harmonia do sujeito corporal com o mundo. Nos três níveis, constata-se uma ligação entre a parte e o todo que não é subordinação nem generalização indutiva: a parte antecipa o todo e o todo não é nada sem as partes. Assim, no que diz respeito aos sentidos, cada um deles tem o poder de desdobrar um campo fenomenal diferente, a partir de sua própria lógica de funcionamento. As diferenças não impedem, contudo, que os sentidos se comuniquem e associem seus respectivos poderes de exploração para formar o que Merleau-Ponty chama de “sinestesia”. Conseqüentemente, os diferentes sentidos e as diferentes partes do corpo se implicam, se envolvem, invadem uns aos outros para tecer sistemas de equivalência prática. De acordo com o filósofo: “meu corpo é, não uma soma de órgãos justapostos, mas um sistema sinérgico no qual todas as funções são retomadas e ligadas no movimento geral do ser no mundo” (PhP, 270, 316). Deste modo, a partir do corpo, cada sentido institui um ponto de vista diverso sobre o mundo, capaz de se harmonizar com os demais em uma unidade intencional³². O mundo, por sua vez, é o conjunto aberto de formas significativas que suscitam o corpo à exploração.

³² Por exemplo, o filósofo discute como podemos descrever a visão binocular, ou seja, como é possível que a diplopia se resolva, e que duas imagens produzam apenas uma: “Passa-se da diplopia ao objeto único não por uma inspeção do espírito, mas quando os dois olhos deixam de funcionar cada um por sua conta e são utilizados por um olhar único como um só órgão” (PhP, 268-9, 312). Quer dizer, Merleau-Ponty defende que a síntese das imagens não é realizada por um sujeito epistemológico, já que ela se efetua no corpo fenomenal. Quer dizer, no corpo que projeta em torno de si um meio, corpo cujas partes se conhecem dinamicamente e cujos receptores se dispõem de tal modo que se torna possível a percepção do objeto. De acordo com o mesmo processo, o corpo não só resolve a diplopia, como também harmoniza os diferentes campos fenomenais abertos pelos diferentes sentidos.

A “sinergia” estrutural do corpo permite compreender, então, a experiência da unidade e da realidade da coisa no interior da percepção. Cabe ressaltar, todavia, que essa experiência revela simultaneamente o quadro em que se dá a unificação do corpo próprio uma vez que a coisa percebida é o correlato de meu corpo percipiente. Sendo assim, Merleau-Ponty afirma que o corpo por si só é uma massa obscura, e que só o percebemos como unidade quando ele se projeta para o exterior³³. Quer dizer, é o movimento em direção ao objeto da percepção que dá origem à unidade do corpo enquanto poder sinérgico e expressivo, capaz de estruturar um mundo. Ademais, este sistema simbólico é anterior a qualquer processo reflexivo – ele é o fundo não constituído da vida humana que entrelaça o corpo e o mundo, já que cada um deles está como que predestinado ao outro.

Todas essas formulações que dão conta da existência corporal podem ser sintetizadas através do conceito de “esquema corporal”. Nas palavras de Merleau-Ponty: “com a noção de esquema corporal, não é somente a unidade do corpo que é descrita de maneira nova, é também, através dela, a unidade dos sentidos e a unidade do objeto” (PhP, 271, 315). Conseqüentemente, o esquema corporal permite esclarecer que a motricidade é a mobilização antecipativa do sistema simbólico do corpo perante situações precisas da vida perceptiva³⁴. Sendo assim, o corpo é um “eu posso” porque “sabe” antecipadamente o que deve fazer e como fazer. Dito de outro modo, os gestos

³³ Nas palavras do filósofo: “O corpo, por ele mesmo, o corpo em *repouso*, é apenas uma massa obscura, nós o percebemos como um ser preciso e identificável *quando ele se move em direção a uma coisa*, enquanto ele se projeta intencionalmente para o exterior, e isso aliás sempre pelo canto do olho e na margem da consciência, cujo centro é ocupado pelas coisas e pelo mundo” (PhP, 372, 431, grifo nosso).

³⁴ Segundo Merleau-Ponty, o esquema corporal deve ser compreendido como uma “forma” no sentido da *Gestalttheorie*, ou seja, como um fenômeno no qual o todo é anterior às partes. Pois, argumenta o filósofo, eu assumo meu corpo numa posse indivisa: no movimento da existência, o esquema corporal não é a consciência global das partes do corpo, mas sim a integração ativa das partes em razão de seu valor para os projetos do organismo (PhP, 114, 143-4). Por isso, o corpo pode ser descrito como uma obra de arte: “Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes” (PhP, 177, 209-10). Discutiremos este aspecto mais adiante.

e a ordem na qual são realizados estão de acordo com o que o corpo quer e com o que as coisas exigem dele.

Nestes termos, Merleau-Ponty pretende mostrar que a liberdade procede de um sujeito *situado* cujas decisões autônomas e pessoais envolvem sua existência anônima e geral – ou seja, a camada *irrefletida* da experiência concreta responsável por seu enraizamento na vida natural. Isso significa que a liberdade – assim como o conhecimento – abarca, portanto, uma relação entre a reflexão e o irrefletido, embora isso não implique uma objetivação ou uma compreensão teórica do irrefletido. Pelo contrário, os atos pessoais pressupõem um engajamento do sujeito no mundo e têm, por conseguinte, um sentido prático. Considerando a vida pré-pessoal como a vida natural do homem, Merleau-Ponty pretende assegurar que o anonimato é o *fundo* de nossa existência espiritual ou pessoal, ao mesmo tempo em que delineia uma descrição da existência capaz de dar, como já apontamos anteriormente, um novo sentido à redução fenomenológica: em lugar de ser uma redução da vida natural, ela será de certo modo uma redução à vida natural que sustenta a existência pessoal³⁵. Sendo assim, o segredo da liberdade humana e, conseqüentemente, da passagem à cultura, tal como são formuladas na *Phénoménologie de la perception*, reside de algum modo neste jogo entre o habitual e o atual. Isso significa que o problema da redução fenomenológica está articulado ao problema da liberdade: pois, para definir o engajamento como “situação”, Merleau-Ponty tem de dar um estatuto originário à natureza ou ao *Lebenswelt* que não se comprometa com uma filosofia da consciência.

³⁵ Por isso, Bernet afirma que a natureza explorada a partir do corpo é um sistema simbólico articulado que governa a existência humana sem ser resultado dela. Dito de outro modo, a natureza é a forma primordial da transcendência que, desde a origem, acompanha e guia o movimento da existência corporal. Sendo assim, a *Phénoménologie de la perception* já traria em seu bojo uma nova idéia de natureza, a qual seria desenvolvida por Merleau-Ponty em seus escritos posteriores (Ver Bernet in Richir, *op. cit.*). Entretanto, esta formulação não é nada evidente, pois, como veremos, a “natureza” descrita nas primeiras obras do filósofo é um sistema expressivo *para a subjetividade humana*. E isso coloca inevitavelmente um problema: a natureza – por si mesma – é o que? O mundo como horizonte de *minhas* percepções, as quais, uma vez que partem de um fundo comum, podem ser compartilhadas. Entretanto, a natureza – o “fundo” natural – é plenitude, de modo que Merleau-Ponty só poderá encontrar neste fundo um sistema simbólico articulado independente da consciência no momento em que reconhecer uma produtividade da natureza anterior à produtividade humana.

Por isso, devemos analisar o jogo entre o habitual e o atual com o devido cuidado.

4. O movimento concreto e o movimento abstrato

Dissemos anteriormente que a liberdade é a multiplicidade perspectiva aberta pelo comportamento simbólico – o qual não se fixa nas necessidades atuais de sobrevivência –, e prescreve que se compreenda o sujeito a partir de seu *engajamento* ou de sua *situação* no mundo. Mas, perguntamos, trata-se somente disso? Qual o sentido profundo deste poder humano de expressão assumido por um corpo que deve ser comparado não a um objeto, mas a uma obra de arte? Em outros termos: qual o espectro dessa expressividade que separa o homem *integrado* do doente e do animal, e faz de sua vida uma constante abertura de campos onde se torna possível o exercício da liberdade?

Nossas análises da *Structure du comportement* autorizam afirmar que o animal é, de certo modo, o protagonista da obra, na medida em que os limites da vida biológica permitem, de um lado, vislumbrar a dialética entre organismo e meio e, de outro, salientar a disponibilidade do comportamento humano frente à monotonia da vida natural. A *Phénoménologie de perception*, por sua vez, traz ao centro do palco outra figura capaz de explicitar – por uma redução ‘patológica’ e involuntária – as camadas arqueológicas naturais do sujeito da percepção. Neste contexto, Schneider é sem dúvida o personagem central da *Phénoménologie de la perception*. Pois o conjunto impressionante de patologias apresentadas pelo doente – as quais atingem a motricidade, a fala, a visão, o raciocínio matemático e até mesmo a sexualidade – permite descrever os campos existenciais da estrutura humana e, simultaneamente, desvelar o que significa retroceder a um comportamento menos integrado e incapaz, portanto, de atos livres. Este ponto nos é particularmente interessante porque através dele poderemos notar que há na vida “natural” do doente uma tendência à repetição (o que já era de certo modo observável no caso do membro fantasma) a qual desvela um tempo peculiar à natureza: o tempo cíclico. Vejamos o problema de perto.

A distinção entre corpo habitual e corpo atual remete a outra igualmente importante: a diferença entre movimento concreto e movimento abstrato. O primeiro diz respeito às ações imediatas, ou seja, àquelas que o corpo é capaz de realizar através de suas montagens naturais ou, ainda, através da mobilização de comportamentos adquiridos pela sedimentação de hábitos³⁶. O segundo, por sua vez, não é orientado para uma situação efetiva, mas virtual. Na patologia, o doente se mostra incapaz de orientar-se segundo movimentos abstratos, embora consiga realizar movimentos concretos³⁷. Por um lado, Merleau-Ponty salienta que essa peculiaridade do comportamento patológico põe em evidência o processo de espacialização realizado no movimento da existência. Quer dizer, o corpo é o terceiro termo subentendido pela estrutura figura-fundo, já que toda figura se perfila sobre o duplo horizonte do espaço exterior e do espaço corporal. Conseqüentemente, a consciência de lugar não é um conhecimento ou uma representação. Há um princípio originário de localização que se estabelece entre o espaço corporal e o espaço exterior, de modo que “para mim não haveria espaço se eu não tivesse um corpo” (PhP, 119, 149). Sendo assim, o doente consegue realizar movimentos concretos porque tem consciência do espaço corporal “como local de sua ação habitual”

³⁶ Cabe lembrar que o escopo dos hábitos corporais é, na verdade, bastante vasto: o corpo possui montagens efetivas que lhe permitem atender às necessidades imediatas da vida (como vimos, o corpo é originariamente um “eu posso”), mas é também capaz de explorar seu poder de expressão pela aquisição de hábitos motores como a dança, e pode, ainda, valendo-se de instrumentos, prolongar o espectro de suas ações (habituar-se a um automóvel ou a uma bengala, por exemplo). Quer dizer, através do hábito, o homem adquire novos “usos” do corpo próprio e desenha um universo cultural ao seu redor.

³⁷ Neste sentido, Schneider apresenta um quadro patológico complexo que inclui uma série de doenças exploradas pelas análises da *Phénoménologie de la perception*: ele sofre de “cegueira psíquica”, ou seja, não consegue realizar, com os olhos fechados, movimentos corporais abstratos – *Zeigen* – (por exemplo, esticar ou flexionar um dedo sob comando). Ele é incapaz, ainda, de “mostrar”, quando lhe pedem, uma parte de seu corpo. No entanto, se por acaso sofre uma picada de mosquito, o doente dirige rapidamente a mão ao lugar atingido. Tais exemplos evidenciam, por um lado, que o espaço corporal pode ser dado em uma intenção *concreta* de apreensão – *Greifen* –, sem que isso seja coordenado por uma intenção de conhecimento ou por uma representação intelectual. Por outro lado, uma vez que Schneider decodifica intelectualmente os comandos do médico e precisa realizar uma série de “ensaios” motores antes de realizar um movimento *abstrato*, torna-se claro que para o doente o comando, neste caso, não tem mais uma significação “motora” imediata (o que é o caso do normal). Por isso, o gesto tem que ser recortado intelectualmente para que o doente consiga realizá-lo, ainda que precariamente. Ora, o movimento abstrato destaca – traz à figura – uma parte do corpo sem que isso seja reivindicado por uma ação concreta. Por isso, o movimento abstrato visa o próprio corpo (como mostrar suas mãos, seus olhos etc; ou realizar um gesto fictício), e não uma ação concreta (como afastar uma mosca) dirigida a coisas exteriores.

(PhP, 121, 151). Isto prova que a espacialidade não é algo da ordem intelectual, nem dependente de uma representação, já que se realiza originariamente segundo a *situação* do corpo face às suas tarefas concretas ou habituais³⁸. Por outro lado, a dificuldade de Schneider para realizar movimentos abstratos mostra que o doente não só é incapaz de adquirir novos hábitos, mas também de situar-se num espaço fictício ou virtual. Para descrever o que acontece neste caso, Merleau-Ponty recorre a uma série de exemplos, dentre os quais privilegiaremos aqueles que nos permitam pôr em relevo o carácter repetitivo e, conseqüentemente, inexpressivo do comportamento mórbido.

O primeiro diz respeito à experiência em que Schneider é estimulado a realizar uma saudação militar completamente fora de um contexto real. Diferentemente do sujeito normal, o doente precisa instalar-se “por inteiro” na situação sugerida pelo comando (ou seja, ele a constrói intelectualmente de modo a torná-la presente para si), e, por isso, ao invés de realizar o gesto segundo o estritamente indispensável, a “saudação militar é acompanhada de outros sinais exteriores de respeito” (PhP, 121, 151). Quando se trata de realizar um movimento concreto ou habitual, o doente não tem tanta dificuldade: Merleau-Ponty lembra que Schneider continua a exercer seu antigo ofício de fabricar carteiras e consegue atingir um nível de produção não muito inferior ao de um trabalhador normal. Contudo, o mero gesto de saudação militar lhe impõe uma enorme dificuldade, já que ele não consegue situar espontaneamente seu corpo num espaço virtual, onde poderia “representar” (*jouer*) uma situação fictícia. Por isso, o doente precisa concretizar “intelectualmente” a situação sugerida para finalmente conseguir esboçar o gesto, ainda que de maneira entrecortada.

Quer dizer, o doente não se projeta para algo além do dado, e é exatamente isto que seria preciso fazer para realizar espontaneamente uma

³⁸ “O corpo é apenas um elemento no sistema do sujeito e de seu mundo, e a *tarafa* obtém dele os movimentos necessários por um tipo de atração à distância, assim como as forças fenomenais que operam em meu campo visual obtém de mim, sem cálculo, as reações motoras que estabelecerão o melhor equilíbrio entre elas (...). *No movimento concreto, o doente não tem nem consciência tética do estímulo, nem consciência tética da reação: simplesmente ele é seu corpo e seu corpo é a potência de um certo mundo*” (PhP, 123-4, 154, grifo nosso).

ação que não acontece num espaço atual e concreto. Nas palavras de Merleau-Ponty:

o normal representa com seu próprio corpo, diverte-se em encenar o soldado, ele se 'irrealiza' no papel do soldado, como o ator introduz seu corpo real no 'grande fantasma' do personagem a representar. O homem normal e o ator não tomam por reais as situações imaginárias, mas, inversamente, destacam seu corpo real de sua situação vital para fazê-lo respirar, falar e, se necessário, chorar no imaginário. É isso que o doente não pode mais fazer (PhP, 121, 152).

Noutros termos, o doente está aprisionado ao real e, por isso, o mundo lhe parece inteiramente pronto, não havendo “espaço” para projetos que não se restrinjam a tarefas concretas. Como em todos os exemplos patológicos analisados por Merleau-Ponty, trata-se de mostrar que o corpo se refere ao mundo na medida em que é um “projeto”, ou seja, uma antecipação da lógica do mundo. Entretanto, o caso da criação de um espaço fictício é privilegiado porque põe em relevo o fato de que este “projeto” desenhado pela intencionalidade motriz, no caso do comportamento integrado, não é apenas uma fixação no atual ou no dado, mas também uma abertura de campos onde ações possíveis (reais ou fictícias) possam ganhar existência.

Sendo assim, na ficção, o sujeito experimenta a liberdade de desprender-se do real, ou seja, de jogar com suas capacidades expressivas e de explorar curiosamente essa poderosa “máquina de expressão” que é seu próprio corpo. Neste sentido, a idéia de “projeto” mostra que o corpo não se restringe à capacidade de repetir os hábitos adquiridos no passado, ao contrário, ele abre diante de si possibilidades inéditas de expressão. Com efeito, enquanto para o normal o corpo tem o poder de projetar-se em direção a um comportamento liberto das condições dadas, o doente “tem consciência do espaço corporal como local de sua ação habitual (...), *seu corpo está à sua disposição como meio de inserção em uma circunvizinhança familiar, mas não como meio de expressão de um pensamento espacial livre e gratuito*” (PhP, 121, 151, grifo nosso). Em suma, o movimento abstrato abre um campo segundo o qual o homem pode adquirir hábitos corporais cuja expressividade se desprende de qualquer necessidade ou finalidade imediata. Sendo assim,

através dele o sujeito não visa a consecução de tarefas, mas o prazer de uma ação livre e gratuita.

É preciso salientar, contudo, que todo movimento é consciência de movimento, já que a intencionalidade motriz dá unidade ao corpo e expressa seu poder de projetar-se no mundo a partir de sua situação³⁹. Sendo assim, todo movimento tem um fundo, e movimento e fundo são momentos de uma totalidade única. Entretanto, no movimento abstrato, o fundo é o mundo construído, ao passo que no movimento concreto o fundo é o mundo dado. Conseqüentemente, o movimento abstrato não visa o mundo enquanto lugar de uma ação real: ele visa a potência expressiva do corpo próprio. Quer dizer, o movimento abstrato desenha um mundo fictício onde o corpo pode desfrutar livremente de seu poder expressivo. Há aqui uma mudança de modalidade existencial que configura a passagem do atual ao virtual, ou seja, da adesão ao mundo à liberdade expressiva⁴⁰. Isto permite concluir que o movimento abstrato cava no interior da plenitude do mundo – onde só há lugar para movimentos concretos – uma zona de reflexão ou de subjetividade. Dito de outro modo: enquanto o movimento concreto acontece no ser ou no atual, o movimento

³⁹ “A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo. Um movimento é apreendido quando o corpo o compreendeu, quer dizer, quando ele o incorporou ao seu ‘mundo’, e mover seu corpo é visar as coisas através dele, é deixar-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação. Portanto, a motricidade não é como uma serva da consciência, que transporta o corpo ao espaço que nós previamente nos representamos” (PhP, 161, 193).

⁴⁰ Isto, reconhece Merleau-Ponty, não está em Goldstein (Ver PhP, 129, 625). O último se limita a dizer que o fundo abstrato é o corpo, mas não fala em mudança de “modalidade existencial”. Poderíamos perguntar se a visão do comportamento como “existencial” não transfigura a análise da estrutura da patologia, pois, segundo Merleau-Ponty, o doente perde liberdade porque *perde dimensões de existência*. Ora, estas dimensões são exatamente aquelas que definem o humano, como, por exemplo, a capacidade de projetar mundos possíveis através da imaginação. Para Goldstein, o doente limita o espaço de sua ação, já que sua potência normativa está comprometida pela doença. Ora, ao apropriar-se desta formulação goldsteiniana, Canguilhem, ao contrário de Merleau-Ponty, não deixa de vislumbrar na doença um aspecto positivo: *a doença pode ser para um organismo um passo do processo segundo o qual a vida cria uma nova normatividade*, ou seja, a doença é uma fase no interior do processo criativo do organismo, que o ajuda a vencer os obstáculos impostos pelo meio. Quer dizer, mesmo limitado, o organismo *resiste*. Por isso, perguntamos: haveria como pensar a doença como resistência, luxo ou potência de inventar outras normas, no caso de Merleau-Ponty? De acordo com suas primeiras obras, dificilmente. É certo que o filósofo reconhece que há uma estrutura da doença, porém, ela é sempre pensada como uma regressão a uma estrutura mais elementar e nunca como um movimento em direção a uma normatividade ou mesmo em direção a uma *expressividade* inédita.

abstrato, por sua vez, acontece no possível ou no não-ser. Por isso, Merleau-Ponty afirma que o primeiro “adere” ao fundo, ao passo que o segundo “desdobra” seu próprio fundo (PhP, 129, 160).

Notamos, evidentemente, que a liberdade aqui descrita não se refere a uma ação concreta, mas a uma ação que se localiza num espaço imaginário. Não por acaso, o filósofo cita Sartre neste momento. Afinal, a imaginação é para Sartre a expressão máxima de liberdade da consciência. É claro que Merleau-Ponty interpreta essa liberdade segundo a intencionalidade motriz – ou seja, como uma espécie de projeto gratuito do organismo –, mas permanece válida a exigência sartreana de desprender-se do real e de dirigir-se a um mundo criado⁴¹. Isto nos permite por em relevo o sentido humano da idéia de “projeto” sugerida pelo movimento abstrato: trata-se do movimento que prepara diante de si um espaço livre – um mundo criado – onde aquilo que não existe naturalmente pode adquirir um semblante de existência. Por isso, Merleau-Ponty compara a projeção à evocação, no sentido do *médium* que evoca e faz aparecer um ausente: é isto que torna o movimento abstrato uma expressão liberta das condições dadas⁴². Em suma, o movimento abstrato faz surgir uma produtividade humana que descomprime a positividade do ser à qual o doente permanece atado (poderíamos dizer: numa espécie de êxtase).

Através da análise da diferença entre movimento abstrato e movimento concreto, Merleau-Ponty exige que sejam minadas as pretensões tanto das explicações fisiológicas quanto das análises da psicologia intelectualista para dar conta da distinção entre os dois tipos de movimento. Noutros termos, por um lado, é possível mostrar que o movimento corporal – mesmo concreto – não é um processo em terceira pessoa, que se reduziria a uma simples resposta

⁴¹ A citação é de *L'imaginaire*, 1940, p. 243, no ponto em que Sartre discute a liberdade do “irrealizar-se” da consciência imaginante. De certo modo, o modelo merleau-pontiano é tirado de Sartre: a ficção é uma modalidade existencial da consciência imaginante, que cria livremente mundos que se desprendem do real.

⁴² Neste ponto, Bernet tem certa razão ao afirmar que o movimento concreto persegue “projetos antigos” do sujeito, ao passo que o movimento abstrato sugere uma “intencionalidade subjetiva”. O autor não explica exatamente o que seria a “intencionalidade subjetiva”, porém, visto o que dissemos até aqui, não é de todo incorreto ver no movimento abstrato uma intencionalidade que abarca um projeto pessoal capaz de extrapolar os limites da adaptação e do interesse abarcado pelo movimento concreto, o qual não exige criação (Ver Bernet in Richir, *Op. Cit.*).

fisiológica a um estímulo. Por outro lado, pode-se combater a idéia de que o movimento abstrato seja uma ação explicitamente consciente. Pois, se assim fosse, seria preciso que sempre soubéssemos – por meio de uma representação intelectual – onde está nosso corpo para que conseguíssemos realizar qualquer movimento, mesmo automático. Levadas às últimas conseqüências, as duas explicações tendem a nivelar o comportamento – ou tudo é mecanismo, ou tudo é consciência –, perdendo assim a capacidade de dar conta do caráter existencial que situa o sujeito no mundo e, conseqüentemente, das peculiaridades de cada tipo de movimento.

Ora, a descrição da experiência do movimento – em suas diferentes modalidades existenciais – mostra que a unidade intencional que unifica as partes do corpo é vivida pelo sujeito antes de ser “pensada”. Sendo assim, a distinção entre o movimento concreto e o movimento abstrato só se torna clara quando admitimos – contra as noções tradicionais assumidas pela psicologia – que há várias maneiras de ser corpo e vários modos de ser consciência, ou seja, que há várias maneiras de “ser no mundo”. Tal constatação exige descrever a deflagração do movimento numa zona aquém do dualismo entre ser “em si” e ser “para si”, o que implica colocar no centro da pesquisa as dimensões existenciais do comportamento. Dito de outro modo, só se compreende a realização do movimento na medida em que se considera, por um lado, a situação do sujeito frente às suas tarefas e, por outro, a modalidade existencial segundo a qual ele se refere a si mesmo e ao mundo.

Nestes termos, podemos notar que o doente continua a desfrutar da unidade intencional que lhe permite realizar movimentos concretos e repetir ações cotidianas dentro de um espaço familiar. Entretanto, a modalidade existencial que permite projetar outros mundos ou desencadear novos ciclos de comportamento desapareceu de sua conduta. Com efeito, Schneider consegue projetar seu mundo habitual, mas não é capaz de desenhar mundos possíveis. Do ponto de vista do corpo, isso significa que o comportamento patológico implica uma perda de expressividade, já que o gesto abstrato é privado do caráter melódico que aparece no gesto concreto. Deste modo, o movimento abstrato é para o doente uma soma de movimentos parciais laboriosamente postos lado a lado. O que isto quer dizer?

Lembremos que o corpo não é comparável a um objeto, mas a uma obra de arte: por isso, ele é expressão do espírito, ou, dito de modo mais preciso, a expressão do corpo é o próprio espírito. Sabemos que para Merleau-Ponty o signo deve ser habitado pela significação. Conseqüentemente, se o corpo é a expressão do espírito, isso não quer dizer que ele exprima as modalidades da existência como o número designa a casa. Ao contrário, é preciso considerar que o signo é habitado pela significação porque “ele é de certa maneira aquilo que significa, assim como o retrato é a quase presença de Pedro ausente, ou como as figuras da cera, na magia, são aquilo que representam” (PhP, 188, 222-3). Deste modo, a união do corpo e da alma é entendida como a junção de duas partes inseparáveis de um mesmo ser, porquanto uma não pode existir sem a outra, já que “o expresso não existe separado da expressão” (PhP, 193, 229).

No comportamento patológico, essa relação de entr’expressão que caracteriza a unidade do corpo, e a unidade deste com a alma, não se realiza no caso de movimentos abstratos. Isto permite dizer que, no limite, o doente não é uma nova estruturação, mas uma desintegração, ou seja, uma existência segmentada que alcança unidade somente nos movimentos concretos. Nas palavras de Merleau-Ponty: “Visivelmente, o doente só dispõe de seu corpo como de uma massa amorfa na qual *apenas o movimento efetivo introduz divisões e articulações*” (PhP, 127-8, 158, grifo nosso). Quer dizer, a fragmentação da conduta é simultaneamente uma perda de expressividade porquanto assinala a incapacidade de situar-se em certos meios que exigiriam uma modalidade existencial diversa da configurada pelo movimento concreto⁴³.

Isto posto, é preciso dizer que o movimento tem um papel decisivo na descrição da experiência concreta da percepção. Isto porque a unidade do corpo que aí se realiza não é posta pelo entendimento. Quando Merleau-Ponty afirma que o corpo experimenta a unidade quando se dirige ao mundo,

⁴³ Nestes termos, é preciso deixar claro que o tocar puro ou a visão pura são fenômenos patológicos. A experiência normal é sempre sinestésica. Por isso, afirma Merleau-Ponty: “A cegueira psíquica, as imperfeições no tocar e os distúrbios motores são três expressões de um distúrbio mais fundamental pelo qual eles se compreendem e não três componentes do comportamento mórbido; as representações visuais, os dados táteis e a motricidade são três fenômenos *recortados* na unidade do comportamento” (PhP, 138-9, 170, grifo nosso).

assevera que a unidade não é dada, mas vivida segundo uma *síntese temporal que se realiza no presente vivo*. Neste contexto, podemos perguntar: que relação o normal estabelece com seu passado e com seu futuro?

5. Os distúrbios do pensamento e da percepção

Responder a esta pergunta exige fazer algumas ponderações preliminares. Pois, se o corpo é um projeto do mundo, isto significa que ter um corpo é ter uma espécie de técnica dos desenvolvimentos perceptivos. Sendo assim, quando a patologia compromete a expressividade do corpo, ela põe em risco também a *espontaneidade* com que o sujeito pode explorar o mundo. Noutros termos, a patologia não só compromete a experiência do corpo próprio como também a experiência que este corpo pode ter das coisas e dos gestos que gravitam ao seu redor. Neste sentido, devemos perguntar: como os distúrbios de Schneider atingem o pensamento e a percepção? No que tange ao pensamento, o doente perde o poder de apreender conjuntos simultâneos. Que isto quer dizer? Merleau-Ponty argumenta que os conteúdos visuais, por exemplo, são retomados, utilizados ou sublimados pelo pensamento, mas isto não significa que o espírito possa realizar sua potência simbólica sem se sustentar sobre a visão concreta. Pelo contrário, a relação entre matéria e forma – ou seja, do fato e do sentido – deve ser entendida segundo a noção de *Fundierung*, tal como a fenomenologia a compreende, ou seja, como uma relação de dependência recíproca. É essa dialética que precisa ser pensada para que se dê conta do mundo significativo habitado pelo normal e de certo modo inacessível ao doente. Vejamos o problema de perto.

Segundo Merleau-Ponty, Schneider não tem seu “pensamento” comprometido por ser incapaz de subsumir os dados sensíveis a categorias. Pelo contrário, a dificuldade de Schneider se deve ao fato de que para ele os dados concretos só podem ser ligados por meio de uma subsunção explícita. Por exemplo, o doente é incapaz de compreender imediatamente uma analogia – tal como: “o olho é para a luz e a cor aquilo que o ouvido é para os sons” –, porquanto precisa explicá-la através de uma análise conceitual, ao passo que o normal a compreende, mesmo que não consiga explicá-la. Isso mostra que o pensamento vivo não consiste numa subsunção dos dados a categorias, pois a

categoria impõe aos termos reunidos uma significação que lhes é exterior, ou seja, que não é *vivida* imediatamente. Ora, do ponto de vista do normal o olho e o ouvido são imediatamente apreendidos segundo a analogia de sua função, já que a analogia entre os órgãos dos sentidos é vivida antes de ser concebida intelectualmente: para o normal, o olho e o ouvido são imediatamente dados como meios de acesso a um mesmo mundo. Quer dizer, a sinestesia que caracteriza o movimento do corpo em direção ao mundo já prepara a compreensão da analogia entre os órgãos dos sentidos. Conseqüentemente, o normal, ao contrário do doente, não precisa decodificar intelectualmente a função de cada órgão para finalmente compreender a realização de uma analogia entre eles.

Dificuldade semelhante aparece quando analisamos os distúrbios da percepção. Nestes casos, as explicações preponderantes nas concepções clássicas da percepção se mostram mais uma vez impotentes para dar conta das deficiências de Schneider, pois estabelecem uma diferença entre os dados sensíveis e a significação, o que é inaceitável para Merleau-Ponty. Conseqüentemente, elas só podem interpretar as dificuldades relacionadas à percepção como deficiências sensoriais ou como distúrbios gnósicos. Porém, o quadro patológico de Schneider remete exatamente à junção ou ao condicionamento existencial entre sensibilidade e significação⁴⁴.

Por exemplo, diante de um objeto – uma caneta-tinteiro –, o doente se demora no reconhecimento, afirmando sucessivamente: “é negro, tem manchas brancas, é alongado, pode ser um instrumento...”. Em cada fase, a linguagem intervém fornecendo significações possíveis para aquilo que é efetivamente visto. Por isso, Merleau-Ponty afirma que os dados sensíveis sugerem o sentido ao doente como os fatos sugerem ao físico uma hipótese. Nos dois casos, a ligação precisa ser construída e se configura, portanto,

⁴⁴ “A análise clássica da percepção distingue nela os dados sensíveis e a significação que eles recebem de um ato de entendimento. Deste ponto de vista, os distúrbios da percepção só poderiam ser deficiências sensoriais ou distúrbios gnósicos. O caso de Schn. mostra-nos, ao contrário, deficiências que concernem à junção entre a sensibilidade e a significação e que revelam o condicionamento existencial de uma e de outra” (PhP, 183p). No caso da cegueira psíquica, cabe mostrar que a dificuldade da visão não é causa da dificuldade de pensamento, nem vice-versa.

mediatamente, ao passo que o normal liga os fatos espontânea ou imediatamente: um dado remete internamente ao outro, sem que a ligação precise ser construída intelectualmente. A percepção normal desvela, portanto, “esse tipo de vida das significações que torna a essência concreta do objeto imediatamente legível, e que até mesmo só através dela deixa transparecer as suas propriedades sensíveis” (PhP, 180p). Conseqüentemente, o normal consegue estabelecer uma comunicação direta com o objeto: “No normal o objeto é ‘falante’ e significativo, o arranjo das cores imediatamente ‘quer dizer’ algo, enquanto no doente a significação precisa ser trazida de outro lugar por um verdadeiro ato de interpretação” (PhP, 184p). Quer dizer, na percepção normal, o mundo sugere sua significação, assim como sugere um tipo de ação ou de movimento, sem que essa intervenção humana precise ser antecipada por uma representação ou por uma síntese intelectual.

Sendo assim, Merleau-Ponty afirma que o normal dialoga com seu mundo porque o último se apresenta com uma certa “fisionomia” imediatamente acessível ao sujeito, de maneira que este pode responder ao apelo significativo do mundo através de movimentos. Essa espontaneidade não aparece no comportamento mórbido. Por exemplo, Schneider nunca desenha segundo um modelo. Ele precisa apalpar o objeto de modo a reconhecer certas particularidades (um ângulo, uma reta etc), depois, formular verbalmente o resultado da exploração tátil e, finalmente, traçar a figura correspondente à fórmula verbal. Ou seja, para realizar o desenho, o doente precisa “traduzir” a experiência da percepção em significações expressas para então realizar o movimento do desenho. O normal, por sua vez, “penetra no objeto pela percepção, assimila sua estrutura, e através de seu corpo o objeto regula diretamente seus movimentos” (PhP, 185p). Não há a passagem pela tradução verbal porque o objeto lhe comunica diretamente sua significação e orienta os movimentos do desenho. É exatamente isso que configura a percepção fisionômica, a qual está comprometida em Schneider.

Ora, se a percepção da “fisionomia” do mundo precisa ser construída intelectualmente – o que, bem entendido, assinala que a subsunção de dados sensíveis a categorias é uma característica do comportamento mórbido e não do normal –, a percepção do outro, por sua vez, não está menos desfigurada.

Por isso, o doente não consegue estabelecer um diálogo imediato com o outro. Quer dizer, não só o acontecimento natural aparece como desprovido de sentido: também o acontecimento humano – no caso, a fala – surge como uma sucessão de dados sem ligação interior. Conseqüentemente, o doente não está “fechado” somente para a expressividade do mundo, mas também para a percepção imediata do sentido dos gestos humanos.

Sendo assim, Schneider se mostra incapaz de conversar, ou seja, de se relacionar com o outro através da linguagem. Isto porque a fala do outro – assim como as características do objeto – lhe aparece como um conjunto de signos que precisam ser decifrados um a um e relacionados por um ato exposto de ligação. Para descrever essa dificuldade que barra o acesso imediato ao outro, Merleau-Ponty se vale de mais um exemplo: para o normal, uma história narrada é um acontecimento humano. Sendo assim, o normal consegue projetar-se numa história – seja na que simplesmente acompanha através da fala do outro, seja numa outra, que ele próprio narra –, já que a narrativa é para ele um “acontecimento humano reconhecível por seu estilo” (PhP, 186p). Por isso, o normal tem o poder de viver, para além da situação imediata, os eventos indicados pela história. Schneider, ao contrário, precisa que o narrador a recorte e faça sínteses parciais dos seguimentos da história para que consiga compreendê-la, porquanto esta não lhe aparece imediatamente como um conjunto melódico e significativo. Além disso, se lhe pedem para narrá-la, ele o faz mecanicamente, passo a passo, sem conseguir enfatizar nenhum ponto em especial, ou seja, sem respeitar o ritmo e a modulação que conferem ao conjunto da narrativa um “estilo” ou uma unidade melódica e expressiva. Isto permite concluir que o doente nunca tem a experiência imediata do outro:

Para o doente, as falas, assim como os acontecimentos, não são o motivo de uma retomada ou de uma projeção, mas apenas a ocasião de uma interpretação metódica. Assim como o objeto, o outro não lhe ‘diz’ nada, e os fantasmas que se apresentam a ele são desprovidos, sem dúvida, não dessa significação intelectual que se obtém pela análise, mas dessa significação primordial que se obtém pela coexistência (PhP, 154-5, 186).

O exemplo confirma, portanto, o que já havia sido dito: alheio à espontaneidade expressiva, o doente não consegue situar-se num espaço fictício ou virtual. Entretanto, porque o gesto em questão é intersubjetivo – trata-se da fala – pode-se, através dele, discutir a “presença” do outro no mundo humano⁴⁵.

Mas o que é exatamente essa ligação interior e imediata – a “retomada” e a “projeção” de eventos – que delinea a expressividade do corpo, do objeto da percepção e, finalmente, do pensamento normal? Trata-se precisamente de uma síntese que se realiza no presente vivo. A compreensão desta síntese temporal torna inválida a distinção kantiana entre o empírico e o transcendental. Pois, a filosofia criticista “duplica as operações empíricas do pensamento com uma atividade transcendental que ela encarrega de realizar todas as sínteses das quais o pensamento empírico apresenta o reflexo” (PhP, 181p). A descrição interna do pensamento vivo, entretanto, mostra que este não precisa de uma síntese intemporal para fundá-lo. Isto porque o sujeito pensante não se desloca para a eternidade de sua consciência no intuito de realizar sínteses, ao contrário, o pensamento temporal “amarra-se a si mesmo e realiza sua própria síntese” (PhP, 181p). Conseqüentemente, se o normal consegue realizar analogias, por exemplo, isso não significa que ele “põe” o mundo de modo que possa afirmar dele uma verdade: o sujeito se dirige ao mundo e apreende sua verdade no próprio movimento de exploração de suas diversas manifestações. O corpo assume um papel central neste processo, já que fornece um sistema de equivalências genérico – o corpo próprio é uma encarnação constante, ou seja, a experiência de uma síntese que se realiza a cada movimento intencional – o qual se alastra ao mundo conferindo-lhe sentido.

⁴⁵ Observe-se que Merleau-Ponty (mesmo na *Structure du comportement*) não dedica nenhuma atenção aos rituais que aparecem no comportamento animal, tampouco se preocupa em discutir a peculiaridade das relações em vigor entre os animais ou entre os animais e o homem. De certo modo, ausência desta preocupação ressoa no modo pelo qual o filósofo compreende a ligação entre patologia (ou comportamento menos integrado) e desinteresse pelo outro: em geral, os distúrbios afetam as relações intersubjetivas quando não são exatamente distúrbios de relação. Quer dizer, o doente não só regride a uma temporalidade repetitiva como também perde o poder de coexistir. Nestes termos, ele regride a um comportamento vital porque sua vida se assemelha à monotonia e ao fechamento do animal. Discutiremos esta questão com mais profundidade nos próximos capítulos.

Mas não só isso. A consciência integrada realiza sínteses espontaneamente porque é capaz de retomar seu passado. Quer dizer, o normal tem seu passado a seu dispor. Há um mundo dos pensamentos, uma sedimentação de nossas operações mentais as quais são constantemente retomadas, sem que para isso tenhamos de evocá-las explicitamente. Entretanto, um conceito ou uma significação adquirida só participa de nosso presente porque se alimenta de sua energia. Sendo assim, nosso mundo mental adquirido exprime a cada momento a energia de nossa consciência presente, ou seja, ele só está disponível porque é retomado em um movimento atual do pensar. Isso mostra que:

A essência da consciência é dar-se um mundo ou mundos, quer dizer, fazer existir *diante* dela mesma os seus próprios pensamentos enquanto coisas, e ela prova indivisivelmente seu vigor desenhando essas paisagens e abandonando-as. A estrutura mundo, com seu duplo momento de sedimentação e de espontaneidade, está no centro *da consciência* (PhP, 183p, grifo nosso).

Encontramos, portanto, no ser no mundo uma síntese mais fundamental do que a síntese intelectual, o que nos permite finalmente responder à pergunta que fazíamos anteriormente: que relação o normal estabelece com seu passado e com seu futuro? Com base no que dissemos até aqui, pode-se compreender que o normal dispõe de seu passado – dos hábitos corporais e da paisagem mental configurada pelas operações e conceitos realizados anteriormente. Retomando-os no presente vivo de sua experiência, o normal se polariza em direção ao mundo de modo que possa explorá-lo em suas aparições. Quer dizer, o sujeito se projeta para o futuro no intuito de adquirir novas paisagens mentais e de modo a realizar ações sugeridas pelos espaços (reais ou fictícios) desenhados por seu corpo ou por sua situação existencial. Segundo Merleau-Ponty, nestes diferentes contextos, a vida da consciência é sustentada por um “arco intencional” – termo emprestado da psicologia de Fischer – que projeta em torno de si o passado, o futuro, o meio, e faz com que o sujeito esteja situado sob estes aspectos. O “arco intencional” realiza então “a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade” (PhP, 158, 190).

É essa unidade que está comprometida no doente. Sendo assim, os distúrbios de Schneider fragmentam sua existência e desfazem a unidade expressiva que caracteriza o comportamento normal. Compreendemos então por que a vida de Schneider não abarca a plasticidade do comportamento normal: se, por um lado, o doente não dispõe imediatamente de seu passado (o que implica distúrbios de pensamento e de percepção), por outro, ele se mostra incapaz de desenhar espaços fictícios, de relacionar-se com os outros e de projetar-se em direção à aquisição de novos hábitos motores e mentais. Conseqüentemente, a existência de Schneider não comporta a expressividade e a liberdade que caracterizam a experiência normal: sua vida só pode ser “fechada” e fadada à repetição, já que nela a espontaneidade, o imprevisto e o novo não têm mais lugar. Dito de outro modo, embora o doente consiga realizar aquilo que é necessário à vida, ele não pode mais sustentar um comportamento simbólico.

Alcançamos, portanto, o sentido profundo da expressão que escapa ao doente: “Abaixo da inteligência enquanto função anônima, é preciso reconhecer um núcleo pessoal que é o ser do doente, sua potência de existir. É ali que reside a doença. Schn. ainda gostaria de ter opiniões políticas ou religiosas, mas sabe que é inútil tentar” (PhP, 158, 188). Por que é inútil tentar? Porque a doença atinge a “visão” no sentido figurado (exatamente a visão que Merleau-Ponty reivindica como a base da nova ontologia): o poder de dominar multiplicidades simultâneas, ou, ainda, certa maneira de pôr o objeto, de coexistir ou de ter consciência. Em suma, *Schneider não pode mais situar-se livremente no mundo porque não dispõe da expressividade e da integridade da experiência normal*: ele foi, digamos assim, ‘regredido’ pela doença a um modo anônimo de existência que não sugere mais o movimento humano de “retomada” do passado e de “projeção” de um mundo possível.

Mas, perguntamos: por que a patologia se torna uma ameaça de dissolução? *Porque ela reduz o homem à natureza, ou seja, a uma temporalidade vazia e inexpressiva que no limite não é mais humana*. Ora, essa escolástica da existência – este doente para quem nada mais acontece – é o sinal evidente de que a natureza está lá à espera de um sujeito integrado que a “anime” ou a transforme em espetáculo *expressivo*. A chegada do *cogito*

tácito, veremos, só confirma e dá acabamento ao que vinha sendo construído ao longo das intermináveis análises do comportamento mórbido, pois o doente que aqui aparece é tão inexpressivo quanto a natureza que ele próprio desvela: a existência de Schneider segue a toada monótona da vida natural, já que ele não habita mais o mundo humano. Nesta vida, não há lugar para a criação e, portanto, não há “espaço” para o possível e para a cultura. É essa mesma sucessão patológica de “agoras” que caracteriza finalmente a natureza que escapa à história humana⁴⁶.

Mas há outro lado desta questão que precisa ser igualmente considerado. A *Phénoménologie de la perception* articula a discussão sobre a patologia ao problema da temporalidade, e isso desde a análise do caso do membro fantasma. Sendo assim, a experiência mórbida serve de mote para mostrar que há um “eu natural”, um corpo aberto ao mundo, que funciona aquém da atividade do “eu pessoal”. Conseqüentemente, “toda percepção guarda um germe de sonho ou de despersonalização” (PhP, 249f), na medida em que todo contato com o mundo se dá através do corpo – este “anônimo” que se engaja no mundo sem que eu tenha de decidir fazê-lo. Isso significa que o corpo está sincronizado com a temporalidade do mundo. Noutras palavras, se há um tempo natural, este tempo pulsa em nosso corpo: por exemplo, o tempo cíclico de nossas funções corporais é aquele da natureza, com a qual coexistimos. Conseqüentemente, é preciso admitir que num certo sentido o eu natural não vive a mesma temporalidade que o eu pessoal, e, principalmente, que essa diferença acentua a separação entre repetição (natural) e liberdade (humana). Entretanto, para compreendermos o sentido desta formulação, e se

⁴⁶ Em suma, a existência integrada é a possibilidade da revelação de um sentido aderente ao sensível (tal como o expresso pelo corpo próprio) capaz de se estender por uma espécie de contágio ao mundo exterior, o qual perde, conseqüentemente, sua positividade natural. Nestes termos, a natureza abarca o não-ser, desde que seja contagiada pela relação com o corpo. O *Visible et l'invisible* retoma essa relação de *Fundierung* entre sensível e sentido, mas trata-se de mostrar que o próprio ser é atravessado pelo não-ser. Por isso, no *Visible et l'invisible*, quando sou transformado em espetáculo, quer dizer, quando encontro em mim algo da ordem do objeto ou da passividade, quando me despersonalizo na visibilidade anônima, isso não significa uma ameaça de desintegração no tempo natural. Encontro na coisa um primeiro esboço de minha própria imagem porque o mundo me transforma em visível, inserindo-me no grande espetáculo, ou seja, numa natureza que é ela própria atravessada pela expressão. Conseqüentemente, será preciso repensar a relação entre natural e simbólico.

ela realmente se sustenta, precisamos analisar com mais vagar o tema da temporalidade⁴⁷.

6. O sujeito da percepção

Desvendar o que Merleau-Ponty entende por natureza em suas primeiras obras equivale perguntar pela experiência que sustenta nossa relação originária com o real. Tal relação não pode ser compreendida se não atentarmos para o modo como o filósofo descreve a experiência de um sujeito situado e definido como tempo, assunto que ainda não tratamos em sua inteireza. Vejamos, pois, como o acesso ao real é explicado a partir da experiência do tempo na *Phénoménologie de la perception*. A partir daí, veremos com mais detalhes como aparece um resíduo de tempo natural que ameaça a experiência pessoal do sujeito. Nesta tensão entre tempo natural e tempo pessoal ou histórico, encontraremos uma brecha que nos permitirá ver na natureza a ausência do espírito, se a apartamos da experiência que o sujeito tem dela. Quer dizer, além do problema que apontamos anteriormente com relação à *Structure du comportement*, ou seja, o fato de a percepção humana ser a ordenação hierárquica da natureza a partir do ponto de vista “simbólico”, cabe agora mostrar que este privilégio do sujeito integrado se torna explícito e fundamentado, na *Phénoménologie de la perception*, por uma concepção “expressiva” da temporalidade que a restringe à experiência subjetiva do real. Investiguemos o problema.

Segundo Merleau-Ponty, a análise existencial da percepção permite encontrar a origem do objeto no interior da experiência normal, de modo que a significação ou a expressividade da coisa possa se configurar na apreensão temporal de seus perfis. Por um lado, a consciência se orienta para um objeto que independe dela para existir – um “em si” –, por outro, tal objeto aparece *para a consciência*, ou seja, ele se perfila diante do sujeito. Por exemplo, se tenho diante de mim um cubo, vejo-o a partir de certa perspectiva instaurada pela posição de meu corpo diante do objeto. Não posso num simples relance apreendê-lo integralmente – porque não vejo simultaneamente as seis faces do cubo –, mas isso não significa que eu não tenha acesso ao cubo: para

⁴⁷ A respeito, ver Toadvine, 2008, pp. 157-169.

conhecê-lo, não preciso construir a idéia de um geometral que dê a razão de suas perspectivas, pois o cubo está ali diante de mim e se desvela através de suas aparições.

Sendo assim, é preciso considerar que, na percepção, o corpo e o objeto formam um sistema, já que toda percepção exterior é imediatamente sinônima de uma certa percepção do corpo. Por isso, Merleau-Ponty afirma que a teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção: ela nos fornece uma explicação do posicionamento do corpo perante o mundo de tal modo que o surgimento simultâneo do sujeito da percepção e do objeto percebido possa ser desvendado. Ignorando o papel do corpo na percepção, o pensamento objetivo se mostra incapaz de dar conta deste sujeito que carrega espontaneamente um projeto do mundo e que o explora segundo seu ponto de vista. Deste modo, o pensamento objetivo não explica como o saber se instala nos horizontes abertos pela percepção, e credita o conhecimento a um ato expresso da consciência, esquecendo-se da camada pré-pessoal segundo a qual o corpo se abre ao mundo.

Com efeito, a compreensão do sujeito responsável pela percepção concreta do mundo exige que se leve em conta a vida pré-pessoal da consciência. Cabe deixar claro, portanto, que a percepção não exige uma atividade originária de ligação que garanta o acesso à coisa, já que o corpo goza de um saber habitual do mundo: os sentidos e o arranjo corporal – concebidos segundo a noção de esquema corporal – permitem ao sujeito dispor de um saber implícito ou sedimentado. A necessidade de uma ligação provinda do entendimento aparece somente quando se abandona a percepção natural e se tenta reconstruí-la. A percepção concreta, ao contrário, exige que se compreendam as operações de uma vida pré-pessoal da consciência, a qual realiza sínteses numa zona aquém da atividade de um entendimento puro. Ora, ao considerar que a percepção acontece a partir de uma relação estabelecida entre o corpo e o mundo – ou seja, a partir de uma adesão cega do corpo às formas do mundo –, Merleau-Ponty assegura que ela se beneficia de um trabalho já feito, ou seja, de um passado que a teoria da atividade de ligação negligencia ou simplesmente ignora.

Noutras palavras, a “visão” serve-se de um saber latente retomado pela percepção: isso impede que aquele que percebe possa desdobrar-se diante de si como uma consciência transparente, porquanto atrás dele perdura um passado anônimo, ao mesmo tempo em que ele se escapa em direção ao futuro. Com efeito, a espessura temporal da percepção nos impede de tomar o sujeito como transparência absoluta, pois toda percepção carrega algo de anônimo, ou seja, um corpo habitual que traz consigo as estruturas do mundo. Nas palavras do filósofo:

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 (PhP, 291p).

Nestes termos, a percepção não é deflagrada por um ato da consciência, mas por uma abertura do corpo às formas do mundo. É minha existência geral – o fato de eu ser um corpo anônimo consagrado ao mundo – que me permite desvelar cada forma que surge diante de mim.

Assim sendo, o que a fenomenologia da percepção nos ensina é o inacabamento do sujeito, e o inacabamento simultâneo da coisa, já que perceber não é estabelecer uma relação frontal com um objeto dominado pelo entendimento, mas desenhar uma figura sobre um fundo, ou seja, articular uma porção do visível. Entretanto, além dessa visão parcial aberta pela potência exploradora e anônima de meu corpo, há horizontes que se abrem aos diferentes sentidos, e que jamais poderão ser percorridos em sua totalidade:

Quando vejo um objeto, sinto sempre que ainda existe ser para além daquilo que atualmente vejo, não apenas ser visível mas ainda ser tangível ou apreensível pela audição, e não apenas ser sensível, mas ainda uma profundidade do objeto que nenhuma antecipação sensorial esgotará (PhP, 292p).

Quer dizer, a coisa se desdobra em aparições que nunca esgotam sua profundidade⁴⁸. Assim, temos de um lado a unidade aberta e indefinida do

⁴⁸ “(...) toda sensação pertence a um *campo*. Dizer que tenho um campo visual é dizer que, por posição, tenho acesso e abertura a um sistema de seres, os seres visuais, que eles estão à disposição do meu olhar em virtude de uma espécie de contrato primordial e por um dom da natureza, sem nenhum esforço de minha parte; é dizer, portanto, que a visão é pré-pessoal; e é dizer ao mesmo tempo que ela é sempre limitada, que existe sempre em torno de minha visão

corpo, garantida pelo movimento, e de outro a unidade da coisa percebida, igualmente aberta e indefinida, pois a coisa – a exemplo da experiência do cubo – é o termo transcendente ou o pólo intencional de uma série indefinida de experiências. Neste contexto, o que assegura que a síntese perceptiva prescindia de uma ligação provinda do entendimento é o fato de ela ser uma síntese temporal, pois, insiste Merleau-Ponty, tanto a unidade do corpo quanto a da coisa são realizadas e apreendidas no curso temporal da experiência.

Conseqüentemente, temos acesso à realidade não porque seja possível escolher dentre as aparições uma como mais real, segundo critérios externos, nem porque a realidade se desenrole de acordo com um sistema rigorosamente ligado, onde somente os “objetos” – entendidos como “representações” – teriam estatuto real. Essas respostas camuflam o verdadeiro problema que consiste em saber como pode haver para mim uma forma ou grandeza determinada. Já dissemos que a unidade do corpo não se deve a uma representação, porquanto se instaura no movimento intencional do corpo em direção ao mundo. Correlativamente, a unidade sensível não é uma unidade de conceito, ou seja, de significação intelectual, já que é simultânea à unidade intencional do corpo. Neste contexto, todo o segredo do funcionamento da percepção se esclarece quando reconhecemos que tanto a unidade do corpo quanto a da coisa não são fechadas, mas em curso permanente. Sendo assim, é preciso compreender a possibilidade de *uma unidade em curso*, quer dizer, que engloba a temporalidade, e a síntese perceptiva que aí se produz.

Para dar conta do problema, Merleau-Ponty retoma a idéia de sensação na segunda parte da *Phénoménologie de la perception*, mas cabe observar que esta não será de modo algum considerada como um estímulo pontual: a sensação convoca meu corpo para que eu a explore, porque ela remete internamente às demais características do objeto. Por isso, entender a percepção equivale compreender essa passagem de uma sensação a outra, ou seja, entender este processo temporal de exploração que revela uma unidade inédita propiciada por aquilo que Merleau-Ponty denomina de “síntese de

um horizonte de coisas não-vistas e não-visíveis. A visão é um *pensamento sujeito a um certo campo* e é isso que chamamos de um *sentido*” (PhP, 292).

transição”. É isto que garante que o sentido do objeto seja doado pelo próprio objeto, ou seja, pela maneira segundo a qual ele se oferece à exploração do meu “olhar”.

A força do argumento de Merleau-Ponty contra a idéia de síntese intelectual reside no fato de que a síntese perceptiva não é um ato do entendimento, mas algo que *se faz* no curso do tempo. Porém esta formulação não seria verdadeiramente contundente se a experiência do mundo não fosse a configuração de um campo de presença. Como dissemos anteriormente, a fenomenologia da percepção recusa a intencionalidade de ato na medida em que o mundo se apresenta originariamente ao sujeito de modo ambíguo e a reflexão não deve eclipsar esta ambigüidade, o que significa que a apreensão do mundo deve ser compreendida de acordo com a intencionalidade operante. Para Merleau-Ponty, isso significa que a percepção abre um campo de presença: o sujeito se dirige a um mundo que não é fechado à sua exploração – embora este não seja constituído pela consciência. Por isso, o mundo é simultaneamente “em si” e “para nós”: ele é anterior às nossas explorações, o que não impede, contudo, que ele se apresente em nosso campo de percepção. Entretanto, é preciso compreender que esta aparição do mundo comporta uma espessura temporal: o presente da percepção intenciona o passado e o futuro – ele é um “campo denso” e não um instante pontual, sem referência às outras dimensões do tempo. Assumindo esta formulação, Merleau-Ponty impede que a compreensão de nosso acesso ao mundo implique um esquecimento da experiência anônima do corpo: não há percepção sem passado – ou seja, sem a adesão cega e originária do corpo ao mundo –, ao mesmo tempo em que não há percepção que não remeta ao futuro, de modo que o filósofo pode defender que a temporalidade atravessa nossa experiência do mundo.

Isso quer dizer que a experiência sensível permite que eu me afunde na espessura do mundo: o cubo com seis faces iguais não me é dado por uma idéia ou por uma síntese intelectual aquém ou além de sua percepção efetiva. Pelo contrário, o cubo é a idéia limite pela qual explico sua presença em carne e osso, a qual persigo segundo as manifestações que ele me oferece. Nestes termos, Merleau-Ponty defende que o corpo opera na gênese do mundo

objetivo, já que a coisa é para ele um pólo que convida ao movimento. Como diz o filósofo, uma sensação é para mim a “proposição de um certo ritmo de existência” (PhP, 247, 288), uma vez que a percepção é sempre acompanhada pela motricidade, ou seja, por uma certa atitude do corpo em relação à coisa percebida. Quer dizer, a sensação não é um choque instantâneo e pontual: o vermelho, por exemplo, aumenta a amplitude de nossas ações – ele “dilacera” – já que a cor pede uma atitude do corpo, uma *atitude do vermelho*. Então, quem é este corpo que responde espontaneamente à questão colocada pela sensação? Trata-se de um eu anônimo que, mergulhado na coisa, unifica-se ao mesmo tempo em que apreende algo que se manifesta no exterior. É este eu – complexo, já que carrega em si tantos outros eus naturais: os olhos, as mãos, os ouvidos... – que segundo certo ritmo experimenta um processo aberto de unificação de si mesmo e da coisa. Conseqüentemente, não poderemos compreender a síntese perceptiva apartando-a da temporalidade. De fato, quando o corpo se dirige a alguma coisa, ele já traz dela um saber, ou seja, uma experiência sedimentada e não ultrapassada. Quer dizer, o corpo conta com o passado: assumindo-o no presente, o corpo faz deste não um instante pontual, mas um campo denso; não somente retrospectivo, mas também prospectivo.

Mas isso não é tudo. Um aspecto particular da coisa não remete apenas a seus outros aspectos – às aparições passadas e às que ainda virão –, ele remete ainda a uma generalidade permanente, ou seja, a um fundo do qual ele foi destacado como figura. Conseqüentemente, a síntese perceptiva não me fornece apenas a unidade simultânea do corpo e da coisa, mas, para além destes, ela abre o horizonte do “mundo natural”. Dito de outro modo, compreendido a partir da percepção, o mundo se apresenta para mim como um campo de presença, um horizonte cujo estilo de aparição não é alheio ao estilo exploratório de meu corpo.

Notamos que o solo de racionalidade que permite explicar a experiência perceptiva não se assenta sobre um campo de idéias configuradas no interior de um *cogito* puro. Pelo contrário, a experiência funda-se num horizonte anônimo habitado pelo corpo e anterior às iniciativas de um eu pessoal. Ora, para fazer a “contra-prova” desta precedência da percepção sensível em

relação à síntese intelectual, Merleau-Ponty se vale da experiência do sonho, do mito e da alucinação. Segundo o filósofo, o primitivo, assim como o civilizado, alimenta-se de um campo de experiência comum, qual seja, o horizonte do mundo natural. É por isso que podemos nos comunicar com a racionalidade mítica: pois, a despeito das diferenças culturais, nossas experiências se alimentam de um fundo comum, ou seja, de uma natureza habitada anonimamente pelos corpos. Do mesmo modo, é preciso dizer que a experiência do sonho não é um descolamento total da realidade, ou seja, um abandono absoluto das estruturas do mundo natural, o qual fornece o solo da experiência desperta. Pelo contrário, o sonho se utiliza tacitamente das articulações do mundo sensível.

Mas será que podemos dizer o mesmo do esquizofrênico? A loucura não seria a criação de um mundo fictício apartado da realidade? Ora, segundo o filósofo, mesmo o sujeito que alucina é capaz de distinguir o mundo real de seus fantasmas. Entretanto, como explicar que o doente acredite em suas próprias alucinações? O que o faz tomá-las por reais, ainda que ele possa distingui-las da realidade? Para dar conta do problema, Merleau-Ponty assevera que a alucinação difere do conteúdo sensível na medida em que não desfruta da mesma plenitude e da mesma riqueza apresentada pelo mundo concreto. Por isso, diz o filósofo, a maior parte das alucinações se refere a acontecimentos pontuais e efêmeros, como picadas, tremores e estouros. Sendo assim, devido a seu caráter efêmero, a ficção pode passar por real, pois ela não constitui um campo de experiência passível de investigação mais profunda. Entretanto, este não é ponto mais importante do argumento. Pois, importa destacar que a ficção vale para o alucinado na medida em que participa, de certo modo, da mesma modalidade da experiência real. Como diz Merleau-Ponty, a alucinação é primeiramente uma alucinação do corpo próprio. Sendo assim, os fantasmas do alucinado se alimentam das estruturas que permitem explorar o mundo real. Entretanto, eles o fazem numa zona pré-objetiva em que não há distinção entre o verdadeiro e o falso. Conseqüentemente, para aceitar a ilusão, ou para impedir que ela seja desmascarada, o esquizofrênico tem que se colocar à margem daquilo que poderia barrá-la, isto é, do horizonte do mundo natural, cuja abertura a novas

experiências permitiria corrigir falsas impressões. Isto permite acrescentar, ainda, que o alucinado se recolhe a um mundo privado no interior do qual não há espaço para a entrada de outra sensibilidade exploradora que poderia socorrê-lo da ilusão.

Em suma, embora qualquer experiência se alimente de um solo pré-objetivo comum, é possível dizer que o sujeito da percepção – “sã” ou “integrada” – se localiza entre Schneider e o alucinado: ou seja, entre aquele que se “fixa” no real e aquele que se refugia do mundo a tal ponto que não pode mais comunicar aos outros sua experiência. Dito de outro modo, o alucinado se isola num mundo privado e sem profundidade – o mundo de sua imaginação –, ao passo que Schneider se fecha porque não pode mais gozar da expressividade imediata que permeia a experiência humana. Nenhum dos dois está fora do mundo – já que toda experiência se alimenta do mundo natural –, entretanto, ambos estão *fora do mundo humano*. Conseqüentemente, nos dois casos, a liberdade se degrada. Isso significa que o conhecimento, a liberdade, o novo e a expressão estão lá onde um olhar humano consegue desenhar uma história passível de ser compartilhada.

Deste modo, se a temporalidade garante a abertura do corpo a um mundo que tem uma “fisionomia” expressiva – e, neste sentido, ela explica simultaneamente a expressividade que define o próprio “espírito” e, conseqüentemente, a abertura de um campo de cultura para além da plenitude do dado natural –, cabe perguntar o que mais pode ser dito sobre este “horizonte” cultural aberto à percepção “integrada” e em que ele se diferencia do horizonte “natural” não constituído que alimenta toda e qualquer percepção.

7. O mundo humano

As análises que empreendemos até aqui permitem destacar dois elementos decisivos que caracterizam a experiência integrada. Em primeiro lugar, cabe considerar que o comportamento normal funda uma experiência expressiva marcada pelo ritmo corporal de exploração do mundo. Este mundo – um campo de presença, ao qual o sujeito se liga ou se integra cegamente, sem precisar realizar sínteses intelectuais que lhe dariam a razão ou o sentido

das figuras que se destacam para o desfrute de seu “olhar” – se configura como um fundo natural que remete à totalidade das experiências abertas à exploração dos sujeitos. Isto porque o presente da percepção é simultaneamente retrospectivo e prospectivo: trata-se de um momento denso que incorpora o passado e antecipa o futuro. Sendo assim, podemos dizer, em segundo lugar, que o mundo na sua totalidade é o horizonte “inumano” cujas articulações expressivas são desveladas pela percepção “humana”. Dito de outro modo, o olhar humano retira a natureza de sua plenitude – já que ela deixa de ser uma sucessão de “agoras” –, transformando-a numa realidade que abarca uma “história”. Esta abertura do mundo à percepção – que não se limita à adesão pontual de *um* corpo a *uma* forma – multiplica as perspectivas passadas e futuras fazendo com que a percepção se dirija para além *desta* apreensão atual.

Vejamos exatamente o que isto significa e em que sentido estamos muito próximos de compreender a articulação entre natureza e cultura segundo as formulações da *Phénoménologie de la perception*. No capítulo sobre “outrem e o mundo humano”, Merleau-Ponty estabelece uma diferença entre os objetos naturais e os objetos culturais: os últimos “nos aparecem como postos sobre o mundo, ao passo que as coisas estão enraizadas em um fundo de natureza inumana” (PhP, 374, 434). Isto porque o objeto cultural difere da coisa natural na medida em que me faz “sentir” a presença de outrem. Noutras palavras, o objeto cultural sedimenta ações humanas e, nestes termos, carrega uma história capaz de me anunciar a “presença” de outrem. Entretanto, é preciso considerar que o primeiro objeto cultural – pelo qual todos os outros existem – é o corpo humano. É este corpo que deixa “vestígios” por onde passa e que, portanto, inscreve na natureza um rastro de história. Pois a ação humana, como as mãos de Midas, transforma em cultura tudo aquilo que toca.

Por si só, esta formulação já coloca uma dificuldade: como podemos conciliar a idéia de que há um horizonte “inumano” aberto à exploração subjetiva e, simultaneamente, a afirmação de que nosso olhar necessariamente desvela a expressividade do mundo ao coordenar as aparições sensíveis segundo a temporalidade? Além disso: em que sentido podemos verdadeiramente distinguir uma existência “inumana” – ou seja, aquela que é

destacada de um fundo natural – de uma existência que anuncia a presença de outrem? O filósofo articula uma resposta ao afirmar que os objetos culturais “descem” à natureza na medida em que todo objeto é em primeiro lugar “natural”, ou seja, feito de cores, de sons e de outras qualidades sensíveis. Sendo assim, o sentido de um objeto será sempre encontrado por meio da exploração de suas características naturais. Nestes termos, não há diferença entre um objeto natural e um cultural. Todavia, o objeto que sofreu uma ação humana e que conseqüentemente serve a um uso cultural – por exemplo, um instrumento ou uma construção – sedimenta um sentido que ultrapassa o natural, ainda que este sentido se incorpore nas qualidades sensíveis da coisa. É isto que permite diferenciá-lo do objeto natural, já que ele foi inserido num campo cultural.

Ora, de acordo com o que dissemos, a diferença entre o objeto natural e o objeto cultural se deve ao fato de que a percepção do segundo me faz “sentir” a presença de outrem. Quer dizer, o objeto natural é destacado de um fundo inumano, ao passo que o objeto cultural traz em si os sedimentos ou os vestígios da ação humana, visto que ele é destacado de um fundo cultural. A idéia parece bastante clara. Entretanto, é preciso dizer que toda vez que uma figura é destacada pelo olhar humano é iniciado um processo de exploração temporal dos demais aspectos desta figura. Noutros termos, aquilo que estava lá num fundo inumano, passa a habitar a percepção humana e a gozar de uma expressividade que não possuía, pois é pela percepção que o objeto é “animado”. Sendo assim, fica difícil compreender como pode haver uma diferença tão radical entre dois tipos de objetos, ou seja, entre um horizonte natural e um horizonte cultural, pois destacar uma figura do fundo natural já significa inseri-la num campo de experiência humana, ou seja, já é colocá-lo num horizonte de cultura.

Parece-nos, entretanto, que Merleau-Ponty está especialmente preocupado em explicar o acesso direto do corpo humano em relação a outros comportamentos de modo que seja possível completar o sistema que forma o campo de presença eu-outrem-mundo. Só assim se pode garantir que a percepção não é um evento privado e que, conseqüentemente, é possível atestar a universalidade da experiência sensível. Por isso, a questão central

que articula estas formulações diz respeito ao fundo originário que sustenta a intersubjetividade. Pois, ao negar o ponto de vista da consciência constituinte, Merleau-Ponty recusa ou pretende suplantar a dificuldade que se impõe à constituição de outrem: se o sujeito é uma consciência soberana, que “põe” o mundo, torna-se incompreensível a aparição de outra consciência igualmente constituinte. No intuito de evitar a dificuldade, o filósofo francês assevera que meu acesso ao outro se dá através do corpo, ou seja, através da percepção; correlativamente, é pelo corpo do outro, ou seja, através da apreensão de seu comportamento, que tenho acesso ao outro⁴⁹. Nestes termos, pretende-se resolver o paradoxo de uma consciência vista do exterior.

De certo modo, esta formulação já aparecia na *Structure du comportement*, quando Merleau-Ponty afirmava que a psicologia infantil nos dá indícios concretos de que a criança apreende a presença expressiva do outro e o sentido dos objetos culturais sem precisar constituí-los, visto que desde a infância somos inseridos ativamente num mundo humano. Na *Phénoménologie de la perception*, o filósofo recorre mais uma vez a esta formulação, referindo-se ao exemplo de um bebê de quinze meses capaz de imitar espontaneamente um gesto adulto. Isso porque o bebê compreende as intenções do corpo do outro retomando-as através de seu próprio corpo. Este exemplo será

⁴⁹ Na esteira de Moutinho – cujas reflexões são pertinentes para se pensar a intersubjetividade no contexto da *Phénoménologie de la perception* – devemos considerar que, para Merleau-Ponty, a experiência de outrem, mais ainda do que a experiência da fala ou a do mundo percebido, coloca em xeque a idéia de um sujeito compreendido como pura consciência. Isto porque o modo de presença de outrem – sua existência anônima ou corporal *ao meu lado* – é anterior a uma pretensa constituição intelectual da alteridade – do mundo ou de outrem. Nas palavras de Merleau-Ponty: “a posição de outrem como outro eu mesmo não é possível se a consciência deve efetuá-la: ter consciência é constituir, portanto eu não posso ter consciência de outrem, pois seria constituí-lo como constituinte, e como constituinte em relação ao ato mesmo pelo qual eu o constituo” (S, p. 117). Sabemos que este problema é posto por Husserl nas *Cartesianische Meditationen*, onde se lê: “se delimitamos o *ego* em seu ser próprio, e se abarcamos com um olhar de conjunto seu conteúdo e suas articulações... a seguinte questão necessariamente se coloca: *como* meu *ego*, do interior de seu ser próprio, pode, de algum modo, constituir o ‘outro’ ‘precisamente como lhe sendo estranho’, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do ‘eu mesmo’ concreto que o constitui” (Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 44). Ora, o ponto de partida da *percepção* do outro evita exatamente este problema que, segundo Merleau-Ponty, Husserl coloca, mas não supera (já que o filósofo alemão não abre mão da consciência constituinte). Sendo assim, se considero que o outro que me é dado não é uma consciência constituinte, mas um corpo anônimo que, como o meu, frequenta o mundo, então posso compreender a coexistência que antecede qualquer conflito. Voltaremos ao tema da intersubjetividade no capítulo 4.

desdobrado de tal modo que se possa compreender que a presença do outro e do mundo humano é algo imediatamente acessível à criança.

Conseqüentemente, a experiência compartilhada, ou seja, a coexistência – que de modo algum é suprimida com o desenvolvimento adulto – prescinde da realização efetiva de atos engendrados por uma consciência pura. Nas palavras de Merleau-Ponty:

o esquema corporal assegura a correspondência imediata entre aquilo que ela [a criança] vê fazer e aquilo que ela faz, e porque através disso, o utensílio se precisa como um *manipulandum* determinado, e outrem como um centro de ação humana. Em particular existe um objeto cultural que vai desempenhar um papel essencial na percepção de outrem: é a linguagem (PhP, p. 474).

Como em diversos momentos de sua obra, Merleau-Ponty recorre à linguagem para fazer a articulação entre o natural e o simbólico. Trata-se aqui de defender, por um lado, que a percepção do mundo se vale da mediação da linguagem (como afirmava a *Structure du comportement*, não temos acesso a uma natureza “em si”, ou seja, a uma natureza arredia ou estranha ao nosso olhar e à nossa ação) e, por outro, que o diálogo se desenrola num *terreno cultural comum* – a própria língua –, no interior do qual meus pensamentos e os pensamentos de outrem formam um só tecido expressivo.

Toda essa argumentação tem por objetivo mostrar que os sujeitos encarnados coexistem num mesmo mundo. Isto não impede de compreender o que Merleau-Ponty chama de “solipsismo vivido”, pois embora o outro não me seja inapreensível, é preciso considerar que *sua* experiência não é a *minha* ou, melhor dizendo, que aquilo que me é apresentado pelo comportamento do outro só pode ser efetivamente “vivido” por ele⁵⁰. Por exemplo, se um amigo sofre a perda de um ente querido, posso sentir-me compadecido por sua dor, mas não posso vivê-la como ele próprio a sente. O exemplo permite a Merleau-Ponty dar um passo adiante no argumento, de modo a considerar a solidão no seu caráter transcendental, sem fazer dela um empecilho para a coexistência. É certo, diz o filósofo, que sou dado a mim mesmo. Mas esta certeza que tenho

⁵⁰ Esta formulação já se encontra em Scheler, segundo quem: “estas sensações [sentidas por outrem] não podem jamais ser percebidas diretamente por mim, imediatamente, com a mesma vivacidade como se elas fossem verdadeiramente minhas (...)” (Scheler, 1928, 373).

de minha existência não desata os fios intencionais que me ligam ao meu mundo natural e cultural, visto que me apreendo como um sujeito situado num horizonte geral de experiência, acessível a outros homens igualmente situados como eu. Conseqüentemente, a subjetividade transcendental é uma intersubjetividade, já que o mundo – natural e cultural – é o campo permanente ou a dimensão *geral* constantemente retomada por minha própria existência. Nas palavras de Merleau-Ponty,

o problema da modalidade existencial do social reúne aqui todos os problemas da transcendência: quer se trate de meu corpo, do mundo natural, do passado, do nascimento ou da morte, a questão é sempre de saber como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que os retomo e os vivo, como a presença a mim mesmo, que me define e condiciona a presença alheia, é ao mesmo tempo uma des-presença e me lança fora de mim (PhP, p. 487-8).

Todo o problema consiste portanto em saber como a presença a mim é ao mesmo tempo abertura à alteridade. Noutros termos, é na medida em que me lanço em direção ao mundo e ao outro que posso apreender-me. A presença a mim só é possível *na* transcendência, de modo que não há propriamente interioridade do sujeito. Há uma vida que se lança para fora de si mesma, e cujas bordas estão, por assim dizer, esfarrapadas. Pois, o passado de meu nascimento, o futuro de minha morte são para mim terras desconhecidas que jamais poderei recuperar. Com efeito, nunca terei um conhecimento adequado de mim mesmo, já que os extremos de minha vida serão para sempre opacos: não posso apreender-me como unidade acabada, pois serei sempre essa vida lançada no mundo e destinada a buscar-se indefinidamente e que só pode se encontrar na medida em que se escapa de si mesma em direção à alteridade, ao passado e ao futuro.

Isto posto, podemos compreender um aspecto que anunciamos anteriormente na nossa discussão sobre o *Lebenswelt*: o sujeito transcendental não é uma consciência constituinte, já que ele é uma vida ambígua, aberta à presença do mundo e do outro – o sujeito é *transcendência*. Entretanto, o problema que anunciávamos há pouco, ou seja, qual a diferença entre um objeto natural e um objeto cultural, permanece obscuro. Pois a presença de todo e qualquer objeto, inclusive do corpo do outro, é-me dada segundo o

mesmo processo temporal de exploração de perfis. Que o fundo desta percepção seja natural ou cultural, o fato é que a árvore, a igreja, o lápis, o sorriso, o jardim, cada um deles se desdobra diante de meu olhar segundo suas aparições as quais são unificadas no presente denso propiciado pela síntese de transição. Com efeito, o sujeito encarnado apreende a coisa – e mesmo outrem – inserindo-a na temporalidade da percepção e, nestes termos, a coisa natural ganha um aspecto histórico na medida em que é percorrida por meu olhar, ainda que ela não possa ser esgotada pela percepção: a coisa é natural na medida em que é transcendente. Poderíamos dizer, entretanto, que há aqui um trabalho humano que incorpora a coisa ao mundo cultural, de modo que só poderíamos verdadeiramente considerar como “natural” aquilo que de modo algum fora tocado pela presença humana. Sendo assim, a distinção que Merleau-Ponty pretende defender entre o natural e o cultural parece não encontrar nenhuma sustentação, o que aliás seria bastante coerente com o projeto geral da *Phénoménologie de la perception* de afastar definitivamente a exterioridade entre fato e essência. Em resumo: as descrições de Merleau-Ponty nos permitem vislumbrar uma subjetividade que só pode ambicionar uma apreensão escorregadia de si mesma, do outro e do mundo. Isto permite afastar a perspectiva de um sujeito constituinte e de um mundo privado dominado pelo entendimento. Entretanto, elas não nos explicam ainda como esta vida ambígua pode se referir à natureza sem transformá-la imediatamente em cultura e, pior, sem privá-la de uma expressividade independente do “olhar” humano.

Na verdade, surgem aqui dois problemas: a coisa natural – embora destacada de um fundo natural – só é apreendida no momento em que é “animada” pela percepção e, nestes termos, não compreendemos por que mesmo depois deste processo ela ainda é chamada de natural (a não ser pelo fato de que guarda sempre um horizonte transcendente impossível de ser apreendido na visada atual); o “outro”, por sua vez, e, com ele, o mundo humano, aparecem num horizonte de cultura, embora seja preciso explicar precisamente como a descida do objeto cultural à natureza ainda mantém a possibilidade de nele reconhecer um traço “humano”. Os dois problemas se articulam a uma dificuldade maior: por um lado, há um fundo “inumano” ou

transcendente do qual se serve a percepção – uma natureza “plena” e, por isso mesmo, não expressiva –, por outro, há um fundo “cultural” que, ao contrário, sedimenta uma expressividade humana que cria novos seres ou novas expressões. Sendo assim, é preciso concluir que há na *Phénoménologie de la perception* uma dualidade problemática entre uma natureza plena e transcendente e uma cultura que instaura no mundo o horizonte do *possível* em oposição ao meramente dado. Neste contexto, ficamos sem saber exatamente qual o estatuto do corpo humano, ou seja, por que podemos caracterizá-lo como um “eu natural”. Como diz Merleau-Ponty, *o corpo é o primeiro objeto cultural pelo qual todos os demais existem, já que ele fora definido como expressividade*. Entretanto, que há de natural neste corpo compreendido como “expressão” e capaz de transformar de maneira inédita tudo o que toca?

Encontramos, portanto, três camadas as quais trataremos de esquematizar no intuito de compreender o que está em jogo nestas formulações. Primeiramente, há um “fundo natural” que alimenta toda e qualquer experiência – trata-se do fundo não constituído, e cuja plenitude ignora o tempo. Em segundo lugar, há o olhar humano que destaca figuras deste fundo, animando-as de tal modo que elas desvelam sua expressão: o olhar humano descomprime a plenitude da natureza instaurando em seu interior o não-ser do tempo. Em terceiro lugar, o homem é capaz de *criar* objetos culturais. Deste modo, ele desvia os objetos naturais de seu sentido imediato – o homem “dispõe” do mundo assim como “dispõe” de seu corpo – de tal modo que camadas de expressividade vão sendo aderidas àquilo que havia sido destacado de um fundo natural. Por exemplo, se entro numa igreja, ou se passeio pelas ruínas de uma civilização antiga, “sinto” a presença de outrem, porque percebo ali os rastros do trabalho humano.

Ora, um objeto cultural ainda não me fornece a presença efetiva de outrem. Entretanto, constato que de fato *coexisto* com outros comportamentos que me são acessíveis, aliás, desde a infância. Isto porque os percebo originariamente como corpos anônimos, consagrados ao mesmo mundo que habito, e capazes de dispor deste mundo e da expressividade de seus próprios corpos do mesmo modo que me reconheço como uma potência corporal expressiva. Sendo assim, o capítulo sobre outrem e o mundo humano pouco

acrescenta acerca da percepção de um objeto natural, já que seu objetivo é o de enfrentar o problema da constituição de outrem deixado em aberto por Husserl, e *articular a noção de comportamento com a possibilidade de criação de um universo intersubjetivo – um fundo de cultura – que ultrapasse a natureza*. Conseqüentemente, a *Phénoménologie de la perception* parece incapaz de dar conta da articulação entre natureza e cultura sem colocar em risco o projeto geral do livro de fazer do corpo – ou seja, de um eu definido como “natural” – a gênese da expressão. Pois, todas as vezes que Merleau-Ponty descreve o comportamento integrado, não há como pensá-lo fora do universo da expressão, o qual informa um mundo “vivido” subjetivamente. Nestes termos, a vida humana se desenrola numa espécie de realidade de segundo grau – um mundo que não é mais plenitude natural e sim uma presença “inflada” de possibilidades expressivas abertas pela percepção e pelo comportamento integrado.

8. O sujeito falante

Para esclarecer esta dificuldade, aceitemos a sugestão do filósofo: se há algo que fornece a mediação de nossas relações com o outro – e que nos ajuda a compreendê-las no campo cultural –, trata-se preferencialmente da linguagem. Através da análise da experiência da linguagem, perceberemos que se o animal não pode nos surpreender (já que seu comportamento não ultrapassa a monotonia do instinto), o outro, ao contrário, surpreende-nos com seus comportamentos e com sua fala, na medida em que ele insere no mundo gestos *inéditos* que podem ser compartilhados. Encontramos aqui uma formulação capaz de nos abrir uma brecha para uma explicação mais precisa da diferença entre um objeto natural e um cultural. Pois, se, por um lado, ao me dirigir a objetos naturais, o outro apenas *confirma* minha visão de algo transcendente (o que é explicitamente defendido no exemplo do esquizofrênico, já que a presença do outro oferece a oportunidade de constatar a universalidade do mundo percebido aquém dos espaços “antropológicos”)⁵¹;

⁵¹ No final do capítulo sobre “o Espaço”, Merleau-Ponty reagrupa os mundos da infância, do mito, do sonho e da alucinação sob a rubrica do “*cogito* do psicólogo”, o qual desnuda o nó vital de nosso ser no mundo, uma espécie de narcisismo originário da experiência. Visa-se aqui – pela reflexão – o fundo naturado da consciência. Neste contexto, ao interrogar a diversidade

por outro lado, se me dirijo a objetos culturais, quer dizer, se estabeleço uma relação que tem como fundo não a natureza, mas a cultura, então o outro me surpreende porque instala em mim pensamentos e gestos inéditos. Aqui, há lugar não só para a confirmação de eventos naturais – ou para a explicitação de que há um mundo comum onde se insere todo e qualquer gesto humano, e para onde se dirige a teleologia da consciência –, mas também para a “criação” de novos eventos.

Como dissemos, a linguagem é um elemento decisivo para apreensão do mundo cultural e para o acesso a outras subjetividades. Merleau-Ponty dedica um capítulo inteiro da primeira parte da *Phénoménologie de la perception* ao tema do corpo como “expressão” e a “fala”. Trata-se ali de descrever mais uma das modalidades existenciais do corpo – a mais sutil ou mais “espiritual” de todas elas –, qual seja, a linguagem. O capítulo anterior a este trata da sexualidade – quer dizer, da modalidade existencial aparentemente mais próxima da vida biológica: aquela que liga diretamente um corpo a outro pelo desejo. Merleau-Ponty desce até a função primordial do desejo para mostrar que mesmo a sexualidade é para o corpo humano um poder de significação, o que permite *elevá-la* a uma dimensão expressiva e, portanto, humana. Em seguida, ao descrever a linguagem, tendo como ponto de partida a “fala”, o filósofo recupera sua origem corporal, o que permite fazê-la *descer* ao patamar das funções corporais. Colocando os capítulos lado a lado, Merleau-Ponty nos permite compreender os dois extremos da experiência humana segundo a expressividade peculiar do corpo próprio, essencialmente

das figuras da consciência, Merleau-Ponty separa dois tipos de espaço: o espaço da noite – definido como o espaço existencial – e o espaço claro – definido como natural. O primeiro circunscreve um espaço de “envolvimento”, onde não há distância entre o corpo e o mundo. O segundo, por sua vez, indica o espaço da visão, onde se abrem horizontes de objetivação que anunciam um espaço único e compartilhável. Entretanto, as duas figuras do espaço não são separáveis na experiência. Entretanto, a análise reflexiva afirma que o espaço objetivo é fundante em relação aos espaços antropológicos ou existenciais. A reflexão fenomenológica, ao contrário, ao considerar o *cogito* do psicólogo, entende que o conjunto dos mundos antropológicos denuncia o fato de que toda experiência originariamente adere a si mesma. Nas palavras de Bimbenet: “há uma evidência mítica, onírica ou esquizofrênica que só pretende repousar sobre si, para finalmente julgar a própria evidência racional; do mesmo modo, nossa experiência pesa nativamente para si mesma, recusando se deixar despossuir em proveito de uma consciência reflexionante universal” (Bimbenet, 2004, p. 190). Entretanto, a comunicação e, conseqüentemente, o reconhecimento de que estamos num *mesmo* mundo, “objetivo” e não privado, exige esta distância, ou seja, a superação do narcisismo vital.

intencional. Assim sendo, cada um a seu modo – o desejo e a linguagem – ensejam uma reflexão sobre nosso acesso ao outro e sobre o conseqüente engendramento de um mundo cultural.

A sexualidade permite mostrar que nossa existência está fundada sobre uma bruma de indeterminação já que nosso corpo se dirige aos outros corpos conferindo-lhes um sentido afetivo capaz de construir uma história de relações retomadas em nossa existência pessoal. A fala, por sua vez, sendo um ato expresso de significação, permite ultrapassar – no terreno das relações intersubjetivas que visam expressamente a comunicação – a dicotomia entre sujeito e objeto. Todavia, para compreender esta formulação, é preciso combater as concepções vigentes da linguagem. Trata-se de pôr em xeque a teoria das imagens verbais, segundo a qual a linguagem é um conjunto de traços deixados em nós pelas palavras pronunciadas ou ouvidas. Pois, ao conceber a imagem verbal como uma marca deixada no corpo ou depositada no psiquismo, perde-se de vista o “sujeito falante”. De acordo com Merleau-Ponty:

quer os estímulos desencadeiem, segundo leis da mecânica nervosa, as excitações capazes de provocar a articulação da palavra, quer os estados de consciência acarretem, em virtude das associações adquiridas, a aparição da imagem verbal conveniente, nos dois casos a fala tem lugar em um circuito em terceira pessoa, não há ninguém que fale, há um fluxo de palavras que se produzem sem qualquer intenção de falar que as governe (PhP, p. 237-8).

O problema desta concepção é desconhecer que a fala é um ato do sujeito, fazendo desta uma configuração que acontece no cérebro sem que haja uma intervenção efetiva de *alguém* que fala.

Entretanto, a teoria da afasia, ao descrever patologias em que a dificuldade na articulação das palavras é acompanhada por distúrbios de inteligência permite mostrar que acima da linguagem automática há uma linguagem intencional. Deste modo, pode-se considerar que o doente não é privado de certo número de palavras, mas sim de uma *maneira* de utilizá-las. Descobre-se que a palavra está disponível para o doente quando este a utiliza automaticamente, ao passo que o uso gratuito da fala lhe é inacessível. Surge daí a possibilidade de uma nova formulação: deve-se admitir que a fala

concreta seja um fenômeno em terceira pessoa, ao passo que a fala gratuita pode ser considerada como um fenômeno *de pensamento*. Noutros termos, a afasia aponta para um pensamento que se realiza por trás do fluxo das palavras. Assim, conclui-se que o doente não consegue usar plenamente a linguagem porque na verdade é incapaz de subsumir dados sensíveis a categorias. Ou seja, é porque seu pensamento se encontra enfermo que o doente não consegue, por exemplo, vincular um fenômeno a um conceito ou ordenar certos fenômenos segundo uma classificação categorial.

Merleau-Ponty ressalta que as duas formulações – tanto a empirista quanto a intelectualista – guardam um prejuízo comum, qual seja: “a palavra não tem significação” (PhP, p. 240). Pois, seja como um fenômeno ligado à mecânica nervosa ou às leis da associação, seja como um fenômeno posterior a um pensamento realizado, a palavra é um signo exterior ao significado. Isto porque ou a palavra é um fenômeno em terceira pessoa e, conseqüentemente, não há sujeito falante, ou seja, não há um ato de expressão vinculado ao uso efetivo das palavras; ou entende-se que há um sujeito pensante por trás do sujeito falante, o qual dá sentido às palavras enunciadas. Para Merleau-Ponty, basta afirmar que *a palavra tem sentido* para que as duas formulações caiam por terra. A operação que permite comprovar esta tese é a mesma utilizada durante toda a *Phénoménologie de la perception*: trata-se de “retornar” ao fenômeno concreto da fala. Este movimento permite notar, por exemplo, que o orador não tem posse de seus pensamentos antes de formulá-los em palavras, que a leitura desperta em nós pensamentos que nos eram desconhecidos, que, numa conversa, somos invadidos pelo pensamento alheio: em todas estas ocasiões, a realização e a comunicação de um pensamento necessariamente acontecem no interior da experiência concreta das palavras.

Assim sendo, ao retornar ao fenômeno da fala, Merleau-Ponty mostra que a linguagem é uma potência de significação assumida pelo corpo. A fala rompe o silêncio da experiência perceptiva e permite ao sujeito tomar posição no mundo de suas significações. Pois, a intencionalidade que permeia o exercício da fala não é conduzida por uma atividade categorial ou por uma causalidade mecânica: há uma significação originariamente gestual das palavras. Quer dizer, a atividade categorial não é originariamente um

pensamento ou um conhecimento puro, mas certa maneira de se relacionar com o mundo e, correlativamente, um “estilo” de configurar a experiência. Por isso, a fala encontra sua definição na própria definição do corpo próprio, já que ela se apropria de núcleos significativos disponíveis em seu campo lingüístico e, por vezes, engendra modalidades inéditas de expressão, os quais ampliam o poder expressivo do sujeito falante. De acordo com Merleau-Ponty:

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. Não se pode fazer economia desta potência irracional que cria significações e que as comunica. A fala é apenas um caso particular dela (PhP, p. 257).

Nestes termos, a fala é um gesto corporal que situa o sujeito em seu mundo lingüístico, assim como o comportamento o situa em seu mundo natural. Portanto, não é preciso buscar em outro lugar a função da linguagem – num intelecto puro ou num corpo objetivo –, pois esta nasce num ato de transcendência similar aos demais comportamentos que fazem do corpo um núcleo de ação e de expressão:

Esse ato de transcendência encontra-se primeiramente na aquisição de um comportamento, depois na comunicação muda do gesto: é pela mesma potência que o corpo se abre a uma conduta nova e faz com que testemunhos exteriores a compreendam. Aqui e ali, um sistema de poderes definidos repentinamente se descentra, rompe-se sob uma lei desconhecida pelo sujeito ou pelo testemunho exterior, e que se revela a eles nesse momento mesmo (PhP, p. 262-3).

Por isso, Merleau-Ponty acentua o caráter contingente do sentido: posto que ele nasce segundo uma nova configuração expressiva, advinda no esforço do corpo em compreender e se fazer compreender, há que se admitir que a razão surge no interior de organizações contingentes da gestualidade humana.

Isto posto, o filósofo afirma que encontro o sentido no “estilo” de cada língua, no “estilo” segundo o qual um autor escreve: por isso, o aprendizado de uma língua estrangeira ou a descoberta de um pensamento se inicia no contato sensível com os signos, de acordo com o contexto em que cada frase se formula. Como diz Merleau-Ponty, o estilo de um escritor *forma* seus leitores na medida em que os insere numa certa *maneira* de desviar o sentido corrente das palavras. Não poderíamos dar conta deste processo se não

considerássemos que a palavra carrega um sentido, ou, melhor dizendo, que a fala – assim como a escrita – é uma *intenção de significar*. Isto quer dizer que a fala aponta para um sentido que se constrói na medida em que se abre para o futuro: uma expressão lingüística não é a tradução de um pensamento já realizado no intelecto ou guardado na articulação entre as palavras disponíveis na memória. Pelo contrário, trata-se da abertura de um campo cultural, pois a expressão verdadeira instala no leitor ou no ouvinte um novo “órgão de sentido”, ou seja, abre para nossa existência um novo campo ou uma nova dimensão onde a expressão pode explorar uma maneira inédita de se realizar.

Entretanto, é preciso considerar que se a fala é um dos usos possíveis do corpo próprio, isto indica, contudo, que ela se localiza no mundo lingüístico – ou seja, num mundo cultural que me antecede e que retomo por minha conta. Neste ponto, podemos discutir outro aspecto do uso da linguagem que remete à diferença entre o objeto cultural e o objeto natural – ou seja, à descida do objeto cultural à natureza –, pois Merleau-Ponty afirma que *nem toda fala é criadora*. Sendo assim, há dois modos de dispor das palavras: um primeiro, que simplesmente as utiliza segundo um sentido instituído – trata-se da *fala falada*; e um segundo, que verdadeiramente cria novas maneiras de significar – trata-se da *fala falante*. A linguagem é um depósito de significações sedimentadas ao longo da história da língua – um fundo de significações disponíveis – das quais o sujeito falante pode se utilizar de dois modos: simplesmente repetindo um sentido já dado, ou configurando uma nova dimensão expressiva. No primeiro caso, há exterioridade entre a fala e o sentido: pois o sentido já está *dado* de modo que esta fala não é verdadeiramente expressiva, mas “uma parada no processo de expressão” (PhP, 446, 521). A segunda, por sua vez, não admite exterioridade já que o sentido se formula pela primeira vez: trata-se da instauração de um sentido sem precedentes, ou seja, de um uso inédito da língua.

Mais uma vez a experiência de Schneider nos ajuda a compreender por contraste o sentido “humano” da expressão, vinculado especialmente à *fala falante*. Não há expressão onde não há simultaneamente retomada do passado e abertura para o possível, para o novo, em suma, onde não há esforço para ultrapassar o “natural”. De acordo com Merleau-Ponty:

Schn. nunca sente a necessidade de falar, sua experiência nunca tende para fala, nunca suscita nele uma questão, *ele não deixa de ter este tipo de evidência e de suficiência do real que abafa toda interrogação*, toda referência ao possível, toda surpresa, toda improvisação. Percebe-se por contraste a essência da linguagem normal: a intenção de falar só pode encontrar-se em uma experiência aberta; ela aparece, assim como a ebulição em um líquido, quando, na espessura do ser, zonas de vazio se constituem e se deslocam para o exterior (PhP, p. 266, grifo nosso).

A descrição do comportamento mórbido deixa claro que a expressão é um desejo de ir além da natureza, o qual dá “sentido” a uma conduta interrogativa que engendra novos meios para realizar-se. Por isso, o filósofo afirma que este desejo está na origem de toda língua e se reitera toda vez que um ser humano aprende a falar e toda vez que um novo “estilo” de expressão verbal se configura. A *fala falante* é, portanto, aquela em que a intenção significativa aparece em “estado nascente”, de modo que a existência se polariza numa certa direção engendrando um sentido que não pode ser definido por nenhum objeto natural, pois: “é para além do ser que ela [a existência] procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio não-ser. A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural” (PhP, p. 266-7). Conseqüentemente, não pode haver uma “instituição” que aconteça num âmbito estritamente natural, porquanto a criação de uma expressividade inédita só tem lugar no interior da conduta *excessiva* do homem: pois, se o sujeito não “põe” o mundo natural, entretanto, é ele quem inaugura o mundo cultural ao dar ensejo ao *possível* e à ordem do simbólico. Contudo, uma vez criado um novo sentido – e no instante em que ele se torna um meio cultural comum – acontece uma espécie de “queda” no natural: “o ato de expressão constitui um mundo lingüístico e um mundo cultural, ele faz voltar a cair no ser aquilo que tendia para além” (PhP, p. 267). É isto que Merleau-Ponty entende por *fala falada*: um uso da língua que se limita a desfrutar das significações disponíveis, sem desejar ir além.

Dissemos anteriormente que o mundo natural oferece um solo comum de experiência cuja universalidade é atestada pela percepção do outro, pois é possível reconhecer no corpo do outro as mesmas intenções que mobilizam meu próprio corpo em direção a um mundo transcendente. Sendo assim, quando observo uma árvore através da janela e percorro o verde de suas

folhas, o rugoso de seu tronco, os pássaros que ali pousam para cantar, não me espanto que outro olhar possa também percorrer a paisagem da qual me ocupo. Coexistimos num mundo que fornece um horizonte natural para nossas experiências. Entretanto, quando observo o uso de um instrumento e, principalmente, quando ouço alguém falar, ou quando leio um livro “difícil” acontece, por assim dizer, *algo mais*. Nestas ocasiões, percebo um mundo humano que me enreda e que de repente se renova, ampliando minhas possibilidades expressivas. A coexistência tem, portanto, duas maneiras de se realizar: ou como abertura a um solo comum – seja natural, seja sedimentado historicamente, como no caso da língua e do exercício da *fala falada* –; ou como abertura a um campo cultural não apenas compartilhado, mas passível de ser ampliado pelo esforço de expressão que enreda os sujeitos. Nos dois casos, o corpo próprio ocupa o centro: é o corpo que por seu movimento de transcendência realiza nossa existência e simultaneamente a oferta a um olhar estrangeiro.

Sendo assim, a natureza é o solo que nos sustenta e que fornece um campo de objetividade passível de ser explorado, porém, é a existência humana a responsável por operar um desvio capaz de inaugurar um horizonte cultural. Neste novo campo, que recobre várias dimensões – a pintura, a técnica, a dança, a fala etc –, a linguagem desfruta de um privilégio. Pois, de todas as operações expressivas, “a fala é a única... capaz de sedimentar-se e de constituir um *saber* intersubjetivo” (PhP, 221, 257-8, grifo nosso), ou seja, uma significação intelectual disponível para os sujeitos falantes. Entretanto, surge aqui um fenômeno de esquecimento: a significação, uma vez adquirida, parece se destacar da fala concreta e assumir uma existência independente. Este processo engendra o “ideal de um pensamento sem fala” (PhP, 221, 258), ou seja, de uma significação pura e anterior, portanto, aos atos contingentes que permitem o surgimento de significações inéditas. É a virtude da linguagem de sedimentar significações e de se fazer esquecer que nos dá a ilusão de que o sentido tem origem num pensamento puro independente do uso concreto das palavras. Como pondera Merleau-Ponty, não é possível conceber uma música que se realize sem a presença efetiva das massas sonoras que lhe dão corpo e

existência. Entretanto, é possível pensar que há um céu de idéias habitado por significações que independem do manejo contingente do discurso.

Neste ponto, é preciso considerar que de fato existem significações que nos antecedem e das quais dispomos constantemente. Mas não se trata de um céu inteligível, mas sim de uma língua já instituída – de acordo com as criações lingüísticas que vão sendo agregadas ao uso corrente da fala e da escrita – da qual somos herdeiros, pois, como vimos, toda e qualquer expressão tem para Merleau-Ponty uma origem contingente. Ademais, Merleau-Ponty faz uma segunda observação a respeito da especificidade do gesto lingüístico:

no caso da fala a operação expressiva pode ser indefinidamente reiterada... se pode falar sobre a fala enquanto não se pode pintar sobre a pintura... todo filósofo sonhou com uma fala que esgotaria todas as outras, enquanto o pintor ou o músico não esperam esgotar toda pintura e toda música (PhP, 222, 258).

A língua pode ser tomada como objeto, e isto cria a ilusão de que o sentido veiculado por “alguma” fala possa ser encontrado num universo exterior à própria fala. O gesto lingüístico tem essa peculiaridade de instaurar um sentido inédito e de se esquecer como suporte desta criação. Sendo assim, para recuperar o caráter gestual e expressivo da fala, é preciso assentá-la no lugar concreto onde ela se realiza: no uso humano da expressividade corpórea capaz de engendrar um solo cultural compartilhável.

Todo este percurso esclarece a dificuldade com que nos defrontávamos anteriormente. Com efeito, mesmo que os objetos culturais “desçam” à natureza na medida em que perdem a capacidade de abarcar o desejo de ir além do natural, é preciso salientar que o nascimento do simbólico – e a possibilidade de exploração da verdade – só tem lugar no âmbito da expressividade humana. O corpo humano – com seus poderes peculiares de transcendência – é o único capaz de abrir o horizonte do simbólico, ainda que seja simplesmente para “animar” a natureza. Mas permanece a dificuldade referente à “naturalidade” do eu anônimo: como vimos, a existência humana oscila entre o natural e simbólico, entre a repetição e a novidade, entre o fluxo da experiência e a retomada presente, e isto em todos os campos do comportamento.

Ora, para compreender este movimento pendular Merleau-Ponty em nenhum momento perde de vista o objetivo de reformar o modo pelo qual a filosofia pode dar conta da experiência sem negligenciar o solo irrefletido que a sustenta. Entretanto, esta reforma só pode se realizar como uma reabilitação da noção de *cogito*. Sendo assim, a discussão sobre os espaços antropológicos – do sonho, do mito, da criança e do doente – já é uma primeira reformulação do *cogito* que não pretende reduzir a experiência à posição de um sujeito absoluto. Não se trata de remontar às condições de possibilidade do conhecimento, fazendo deste um evento alheio à facticidade e à teleologia da consciência, pois há um polimorfismo da experiência que precisa ser compreendido pela reflexão fenomenológica. Por isso, a reflexão deve ser um recuo que permita assistir ao jorro da transcendência. Noutros termos, a filosofia não deve desligar a consciência do mundo, pois isto implicaria, por um lado, conceber a significação como um ato de pensamento e, por outro, obliterar a dimensão transcendental da doação do mundo à subjetividade. Conseqüentemente, é preciso insistir que a situação faz parte do *cogito*, ou seja, que o sujeito está sempre inserido na linguagem, no corpo, em suma, num meio que o ultrapassa. É neste meio que a verdade pode ser encontrada, pois mesmo os espaços antropológicos não estão completamente fechados ao horizonte natural de objetividade. Nas palavras de Dupond: “A objetividade, que jamais deserta inteiramente a experiência mítica, onírica ou mórbida, faz comunicar todas as figuras da experiência numa teleologia do sentido” (Dupond, 2004, p. 25). A descrição do esquizofrênico que se dá conta do caráter “privado” de sua alucinação é exemplar: há um momento em que o mundo aparece à distância – o momento em que um som vindo de um gravador é percebido como algo “exterior” –, ou seja, como um *pólo* de experiência onde a consciência pode encontrar a verdade, embora o equívoco jamais possa ser definitivamente suplantado. Conseqüentemente, a “retomada” reflexiva da experiência é decisiva: a consciência não é apenas um fluxo ininterrupto de experiência – ou, ainda, uma adesão cega a um mundo projetado pelo corpo –, já que ela é capaz de se retomar neste fluxo, ou seja, de *saber-se no mundo*.

9. O *cogito* tácito e o *cogito* falado

A análise da percepção permite entrever o sujeito como um ser consciente do processo que o enlaça à natureza sem que isso converta em representação o solo irrefletido que sustenta sua presença no mundo. Isto prepara uma nova concepção de *cogito*: que abarque o *ek-stase* do sujeito (o fato de que ele é transcendência e não pode recolher-se na identidade consigo) e o mundo como horizonte aberto e inesgotável. Nas palavras de Dastur:

O que Merleau-Ponty se propõe na *Phénoménologie de la perception* é de fato uma nova teoria do *cogito* que não veja mais na consciência uma intimidade sem exterior, mas, ao contrário, este movimento profundo de transcendência que é seu próprio ser, o ‘evento transcendental’ da simultaneidade do eu e do mundo. Ele é assim conduzido, no capítulo consagrado ao *cogito*, que abre a terceira e última parte da *Phénoménologie de la perception*, a recusar a idéia de uma consciência fundadora do mundo em proveito de uma experiência nova da subjetividade como inseparabilidade do interior e do exterior (Dastur, 2001, p. 30).

Nestes termos, Merleau-Ponty tenta se apropriar da noção de *cogito* sem se comprometer com o idealismo. Este passo derradeiro da obra é importantíssimo na medida em que o filósofo pretende recolher todas as dimensões disseminadas pelos poderes corporais (a motricidade, a percepção, a afetividade e a linguagem) numa única subjetividade, a qual poderá ser finalmente definida como *tempo*. É claro que esta subjetividade não é fechada sobre si, já que arrasta consigo os fios intencionais que fazem dela uma “existência”, quer dizer, um “ser no mundo”.

Ora, tendo em vista o que dissemos até aqui, era de se esperar que a apropriação merleau-pontiana da idéia de *cogito* não apontasse para a recuperação de uma interioridade do sujeito compreendida no sentido tradicional: ou seja, como pura transparência a si. Já sabemos que o sujeito é transcendência e só pode se apreender na medida em que se dirige ao mundo e aos outros. Decerto, devemos prestar bastante atenção no modo pelo qual Merleau-Ponty apresenta sua discussão sobre o *cogito* cartesiano. Trata-se, diz o filósofo, de um “ser cultural” para o qual seu pensamento antes se dirige do que abarca. Sendo assim, por um lado, Merleau-Ponty pretende retomar o *cogito* como um fato de cultura e não exatamente legitimar a experiência de si tal como aquela que fora descrita por Descartes nas *Méditations*. Por outro, este fato de cultura interessa ao filósofo na medida em que remete a uma

verdade: é certo que a experiência das coisas exige um retorno ao eu. Isto não significa, contudo, transformar o mundo e a experiência do mundo em *pensamento de*, ou seja, em representação. Pois o retorno ao eu, em consonância com todo o percurso especulativo feito pela *Phénoménologie de la perception*, nada mais é do que o reconhecimento de que o sujeito experimenta as coisas que lhe são transcendentais na medida em que traz delas um “projeto”. Por isso, pode-se compreender que o sujeito ao mesmo tempo ignora o que as coisas são e afirma cegamente sua existência nua. Em suma, o contato efetivo do corpo com o mundo desperta no sujeito uma ciência fundamental que lhe permite desvelar as formas que se lhe apresentam. Sendo assim: “a consciência de si é o próprio ser do espírito em exercício” (PhP, p. 497).

Mas o que dizer do *cogito* cartesiano? Trata-se da proposição de uma identidade consigo, de uma transparência a si mesmo que funda todo conhecimento. Levado a sério, ou seja, analisado em sua ambição fundamental, o *cogito* transforma o ato de ver em pensamento de ver. Por isso, ele nos afasta da compreensão da experiência concreta – deste “espírito em exercício” – que a *Phénoménologie de la perception* quer despertar. Pois, insiste Merleau-Ponty, *ver é ver algo*: é a percepção que guarda a verdade de nossa ciência do mundo, pois ela é responsável por mostrar que o sujeito estrutura um mundo na medida em que o explora segundo suas montagens “naturais”. Nestes termos, os atos do sujeito – ou seja, seu comportamento – implicam sempre uma ultrapassagem – uma intencionalidade que sempre deseja ir além – o que faz da consciência uma transcendência.

A partir destas formulações, as quais afastam a idéia de um *sujeito* soberano, o capítulo sobre o *cogito* segue investigando as dimensões da experiência já descritas anteriormente. Em primeiro lugar, Merleau-Ponty analisa a experiência afetiva. Trata-se de mostrar que mesmo a experiência de um amor, por exemplo, só pode ser vivida na transcendência, já que a afetividade é uma maneira de nos reportarmos ao mundo que polariza nossa existência. Por isso, não compreendo meus próprios sentimentos sem me referir à experiência que tenho deles. Por exemplo, não posso distinguir um verdadeiro amor de um falso a não ser na medida em que este sentimento se

desenrola ao longo do tempo a tal ponto que eu consiga compreender o seu verdadeiro escopo. Posso sentir-me completamente apaixonado quando na verdade estou apenas seduzido por uma *parte* ou por uma *característica* da pessoa amada: sua juventude, sua beleza *que se impõe como fato*... Este aspecto parcial convoca, por sua vez, apenas a periferia de meu ser: algum tempo depois, quando outros traços da pessoa se destacarem para mim, perceberei que eu não a amava por inteiro, nem inteiramente. O amor verdadeiro, por sua vez, só pode terminar quando eu me transformo ou quando a pessoa amada não é mais a mesma. Enquanto estávamos ligados, era o seu “ser total” que me envolvia por inteiro e funcionava como o pólo de minhas ações, como o “sentido” de minha existência. Portanto, não é na interioridade que desvelo a verdade ou a falsidade de meus sentimentos e sim no modo pelo qual estes me situam no mundo de minhas relações afetivas.

O segundo exemplo tratado por Merleau-Ponty se refere a uma realidade que parece ter seu fundamento no intelecto: trata-se do caso das formas ou das *essências* matemáticas. Não é difícil compreender que um sentimento se realize segundo a intencionalidade de nossa existência concreta. Entretanto, as realidades formais parecem objetar o caráter universal de nosso ser no mundo como ponto de partida para a explicação de todo e qualquer conteúdo da consciência. Dito de outro modo, a essência de um triângulo ou de qualquer forma geométrica parece não ter sua origem em nossa existência encarnada. Para combater esta idéia, Merleau-Ponty argumenta que o sujeito da geometria é um “sujeito motor” e que, portanto, a matemática bem como suas construções geométricas são sustentadas por uma atitude corporal que dá origem à idéia de espaço. Noutros termos, é meu ser no mundo – permeado pela experiência da motricidade – que engendra a localização espacial. Conseqüentemente, as operações realizadas no âmbito da matemática podem ser fundadas originariamente no comportamento do sujeito encarnado.

Finalmente, Merleau-Ponty retoma o exemplo da fala. Já sabemos que a fala é uma das expressões do corpo. É aqui que encontramos uma formulação crucial para nossa discussão sobre a articulação entre natureza e cultura. Nas palavras de Merleau-Ponty:

a fala é esta operação paradoxal em que tentamos alcançar, por meio de palavras cujo sentido é dado, e de significações já disponíveis, uma intenção que por princípio vai além e modifica, em última análise fixa ela mesma o sentido das palavras pelas quais ela se traduz (PhP, p. 520).

A fala é essa “virtude” significativa, esse poder que o sujeito tem de ir além do simples exercício de seus sentidos. A fala é, no seu aspecto mais originário, a possibilidade de fazer existir no mundo algo inédito. Conseqüentemente, o sujeito concebido a partir de sua virtude falante não pode ser definido como transparência a si, já que ele é potência de criação. Nas palavras do filósofo:

Assim, a posse de si, a coincidência consigo não é a definição do pensamento: ao contrário, é um resultado da expressão e é sempre uma ilusão, na medida em que a clareza do saber adquirido repousa na operação fundamentalmente obscura pela qual eternizamos, em nós, um momento de vida fugidio (PhP, p. 521).

Sendo assim, o pensamento que simplesmente goza das significações adquiridas – a *fala falada*, ou *fala secundária* – é na verdade a reiteração de um estacionamento momentâneo do processo indefinido da expressão – e da transcendência – que define originariamente o sujeito.

Isto posto, o pensamento originário não é identidade consigo: pois, assim como a palavra que o encarna, o pensamento guarda sempre um excesso do significado sobre o significante. Portanto, a identidade só pode ter lugar no campo empírico, no uso cotidiano das palavras, ou seja, na repetição de formulações que foram na sua origem “criações”. Como diz Merleau-Ponty, há um tempo empírico que difere do tempo das idéias, ou seja, há uma fala empírica que se alimenta de significações instituídas e de uma temporalidade que não deseja ir além. Mas há a fala transcendental e autêntica, aquela que dá nascimento a novas expressões: foi um ato expresso de significação que permitiu a Descartes instituir o *cogito* como um ser cultural, o qual sobrevive até nossos dias, já que ele fundou uma tradição. Entretanto, este “ser de cultura” não encerra definitivamente o desafio de explicar a natureza da subjetividade. Simplesmente, ele mostra como o sujeito pode engendrar novas significações na medida em que tenta se compreender. Uma vez sedimentado ou decaído no fundo das significações disponíveis, o *cogito* pode ser compreendido naquilo que ele é para nós: um *cogito* falado, uma significação

instituída. É isto que lhe dá um caráter intemporal. Porém, não se trata de uma verdade eterna, mas sim de um saber sedimentado e, por isso mesmo, disponível.

Note-se que a distinção entre o inédito e o adquirido repõe no centro da discussão sobre a subjetividade “última” algo que já havia sido dito acerca do comportamento. Lembremos que Merleau-Ponty em diversas ocasiões destacou a diferença entre a repetição natural e a criação cultural: um comportamento fechado para o inédito regride à condição de natureza. Cabe agora explicar por que a temporalidade e conseqüentemente a invenção nascem no coração da subjetividade. Para compreendermos este aspecto precisamos analisar o modo pelo qual Merleau-Ponty engendra uma nova idéia de verdade. É preciso compreender que a evidência, a verdade ou o erro só podem ser descobertos segundo nossa referência tácita a um mundo do qual afirmamos cegamente a existência. Por isso, diz Merleau-Ponty:

Nossos erros só se tornam verdades uma vez reconhecidos, e subsiste uma diferença entre seu conteúdo manifesto e seu conteúdo de verdade latente, entre sua pretensa significação e sua significação efetiva. O que é verdadeiro é que nem o erro nem a dúvida nos cortam da verdade, porque eles são rodeados por um horizonte de mundo em que a teleologia da consciência nos convida a procurar resolução (PhP, p. 533).

Como vimos no exemplo da afetividade, vivo verdadeiramente um amor falso, ainda que o prosseguimento desta experiência me revele posteriormente que eu não estava envolvido “por inteiro” e que, neste sentido, eu não amava verdadeiramente: regiões de meu ser escapavam à fascinação, o que não significa que meu amor não visasse *alguma* coisa. Ora, a linguagem, na medida em que é pensamento, expressa nosso ser para a verdade. Sendo assim, o desejo de conhecer e de trazer às palavras a experiência muda de meu ser no mundo fazem da linguagem uma expressividade inquieta como todas as demais. Entretanto, a fala guarda o poder de instituir um campo mental intersubjetivo o qual nos dá a ilusão de que existam significações que subsistem a despeito de nosso esforço expressivo. Neste contexto, é preciso considerar que o *cogito* descoberto por Descartes é na verdade um momento deste esforço e que por isso ele não encerra nossas dúvidas acerca da

subjetividade última: esta só pode ser desvelada em consonância com a temporalidade que a caracteriza.

Sabemos que a fala se vale de significações adquiridas, já que é essencial ao pensamento apoderar-se de seu passado. Entretanto, um pensamento originário aponta para o futuro, ou seja, ele se *excede*. Por isso, ao que parece, o pensamento só pode ser compreendido no universo da cultura. Neste ponto, contudo, Merleau-Ponty dá um salto no argumento que enseja toda a dificuldade deste capítulo. O filósofo retoma a idéia de que a linguagem tem a virtude de se fazer esquecer. Isto permite explicitar em que medida o *cogito* cartesiano é um ser de cultura. De fato, o *cogito* é a nossa existência posta em palavras: é um momento de nossa existência que se fixa numa determinada significação. Ora, sabemos que o sujeito se define como transcendência. Portanto, o *cogito* cartesiano é um *cogito* falado, mas não a verdade total de nossa existência, a qual, no limite, não pode ser expressa por nenhuma formulação definitiva. Por isso, diz Merleau-Ponty, é preciso admitir a existência de um *cogito* tácito, ou seja, ainda não formulado em palavras, anterior ao *cogito* cartesiano e visado por este. Entretanto, esta formulação é bastante problemática, porque todo o esforço anterior de Merleau-Ponty pretendia aparentemente mostrar que o pensamento acontece *nas* palavras: daí a crítica à concepção intelectualista da linguagem que fazia da palavra um acontecimento exterior ao pensamento. Como compreender então a idéia de que antes do pensamento, ou antes da formulação deste em palavras, exista um *cogito* tácito⁵²?

Merleau-Ponty se explica dizendo que há uma consciência anterior à linguagem: uma apreensão global e inarticulada do mundo, como aquela da criança em sua primeira respiração: “é necessário que atrás de todos os nossos pensamentos particulares se escave um reduto de não-ser, um si” (PhP, p. 536). É esta apreensão que é explicitada pela exploração perceptiva e pela fala. O *cogito* falado é, portanto, uma tentativa de explicitação desta

⁵² O problema será reconhecido pelo próprio Merleau-Ponty. Nas notas do *Visible et l'invisible*, por exemplo, o autor afirma: “O que eu chamo de *cogito* tácito é impossível. Para ter a idéia de ‘pensar’ (no sentido de pensamento de ver e de sentir), para fazer a ‘redução’, para voltar à imanência e à consciência de... é necessário ter as palavras” (VI, p. 224-5).

existência tácita, desta referência a si que não acontece originariamente na linguagem, mas sim no movimento intencional que nos liga à alteridade e nos define como *tempo*. Quer dizer, sou uma *ipseidade* na medida em que sou para mim mesmo estando no mundo. Noutros termos, é assumindo uma situação que o sujeito realiza sua *ipseidade*. Esta formulação reforça evidentemente a idéia de que o sujeito é transcendência, e que esta transcendência faz de sua experiência um acontecimento temporal. Entretanto, ela parece contradizer a idéia de que só há pensamento imanente às palavras ao remeter a origem da linguagem a uma vida antipredicativa da consciência. Mas não só isso, todas as operações expressivas do corpo próprio são agora remetidas a esta existência tácita que unifica o sujeito.

Dissemos anteriormente que o capítulo sobre o *cogito* pretende recolher todas as dimensões intencionais da subjetividade, desveladas pela explicitação dos poderes corporais, num único sujeito definido como tempo. O percurso do capítulo confirma esta interpretação, na medida em que ele sintetiza os passos dados anteriormente pela *Phénoménologie de la perception* e prepara o terreno para o próximo capítulo, dedicado à temporalidade. Decerto, afirmar que não há exterioridade entre palavra e pensamento significa, mais uma vez, recusar a exterioridade entre o sensível e o inteligível. O pensamento não é uma representação interior passível de ser traduzida no exterior através das palavras. Pelo contrário, o mesmo processo que explica a transcendência dos comportamentos em geral – ou seja, a abertura de campos expressivos – dá conta do exercício da fala. Falar é visar um sentido que se encontra no futuro. Ora, esta intencionalidade que opera na fala autêntica aparece em todos os comportamentos que marcam a vida expressiva do homem. Trata-se, agora, de unificá-los em uma só “existência”: é esta existência pré-lingüística – o *cogito* tácito – que anima todas as operações expressivas realizadas pelo corpo próprio. Por isso, as operações encontradas na fala são remetidas à vida antepredicativa da consciência, pois só esta é capaz de unificar os comportamentos em geral. É claro, diz Merleau-Ponty, que o *cogito* tácito só se revela na medida em que é “falado”, porém, há uma vida silenciosa da

consciência que não deve ser eclipsada pela fala⁵³. O *cogito* cartesiano é este esquecimento: trata-se do sujeito que começa a meditar num universo já falante – sem considerar a camada pré-lingüística da experiência – e que, além disso, se ilude com a vertigem da linguagem que se faz esquecer no momento mesmo em que se põe a criar expressões inéditas.

Nestes termos, Merleau-Ponty defende que sob as formulações lingüísticas há um contato *pré-flexivo* do sujeito consigo mesmo. Este contato é imprescindível para que o sujeito unifique todos os seus atos perceptivos particulares através dos quais ele se engaja no mundo: se o sujeito “se ignorasse, ele seria, com efeito, uma coisa, e nada poderia fazer com que ele em seguida se tornasse consciência” (PhP, 459). Conseqüentemente, todos os atos perceptivos são remetidos a um pensamento geral tácito, pois, do contrário, não haveria subjetividade, ou seja, um foco de ações presentes a si mesmas. Trata-se de explicar, portanto, que a existência do sujeito conserva um centro de consciência – o momento presente – por meio do qual ele expressa seu ser no mundo. Ora, este momento presente define o que Merleau-Ponty chama de “não-ser”, pois a existência humana se opõe à plenitude já que se escapa por todos os lados. É esta transcendência que anima todas as operações de expressão, inclusive a fala. Como vimos na descrição do comportamento de Schneider, o que falta ao doente é o poder de abarcar o passado e de dirigir-se ao futuro, e isto em todas as esferas do

⁵³ Mais uma vez, Merleau-Ponty se vale da noção de *Fundierung* para explicar a relação entre o fato e a razão: “toda verdade de fato, é verdade de razão, toda verdade de razão é verdade de fato. A relação entre a razão e o fato, entre a eternidade e o tempo, assim como aquela entre a reflexão e o irrefletido, entre o pensamento e a linguagem ou entre o pensamento e a percepção, é aquela relação com dupla direção que a fenomenologia chamou de *Fundierung*: o termo fundante – o tempo, o irrefletido, o fato, a linguagem, a percepção – é primeiro no sentido em que o fundado se apresenta como uma determinação ou uma explicitação do fundante, o que lhe proíbe de algum dia reabsorvê-lo, e todavia o fundante não é primeiro no sentido empirista e o fundado não é simplesmente derivado dele, já que é através do fundado que o fundante se manifesta” (PhP, p. 527). Note-se que a relação de fundação – no caso da linguagem – se dá entre a experiência tácita e a experiência da fala. Quer dizer, entre um esforço de compreensão expresso em palavras e uma vida antepredicativa da consciência. Conseqüentemente, a *Phénoménologie de la perception* não remete o sentido das palavras ao ser do sensível – ou seja, a uma vida expressiva que atravessa a própria natureza – mas sim a uma vida da consciência. Isto só reforça a idéia de que há uma dualidade entre natureza e cultura, pois o não-ser do sujeito tácito funda a expressividade da fala criadora – expressividade que não está depositada no mundo sensível, mas na consciência tácita que se relaciona com este mundo e o abarca no presente denso da experiência.

comportamento. Sendo assim, o *cogito* tácito nada mais é do que a temporalidade a qual fornece a matriz da *ipseidade* que falta ao doente. É esta temporalidade que descomprime a existência humana e faz dela o lugar da transcendência e da criação: *o excesso de nosso ser sobre o ser natural*.

10. Enfim, o tempo

O capítulo sobre a temporalidade dá acabamento ao que dissemos. Na verdade, interessa a Merleau-Ponty afastar duas concepções do tempo que poderiam impedir a compreensão da “intimidade” entre subjetividade e tempo. Por um lado, trata-se de recusar uma concepção objetiva do tempo, mostrando que a metáfora tradicional do rio – do tempo que passa, que escoar – enseja uma série de confusões. Isto porque ao considerar o tempo como um rio negligencia-se o fato de que só posso conceber os acontecimentos numa seqüência – um passado, um presente e um futuro – porque suponho, ainda que tacitamente, a presença de um observador. Noutras palavras, quando digo que algo aconteceu no mundo objetivo, pressuponho um testemunho subjetivo, ou seja, um observador finito que recorta a totalidade espaço-temporal do mundo em momentos. Na ausência de uma testemunha, o mundo é plenitude: “um único ser indivisível que não muda” (PhP, p. 551). Conseqüentemente, há que se considerar que não há acontecimento propriamente temporal *sem alguém a quem ele advenha*. O tempo supõe, portanto, uma visão sobre o tempo, já que ele não é um processo real, um acontecimento objetivo que o sujeito se limitaria a relatar: pelo contrário, *o tempo nasce na minha relação com as coisas*. De acordo com Merleau-Ponty:

O passado e o porvir existem em demasia no mundo, eles existem no presente, e aquilo que falta ao próprio ser para ser temporal é o não-ser do alhures, do outrora e do amanhã. O mundo objetivo é excessivamente pleno para que nele haja tempo. O passado e o porvir, por si mesmos, retiram-se do ser e passam para o lado da subjetividade para procurar nela não algum suporte real, mas, ao contrário, uma possibilidade de não-ser que se harmonize com sua natureza. Se separamos o mundo objetivo das perspectivas finitas que dão acesso a ele e o pomos em si, em todas as suas partes só podemos encontrar “agoras”. Mas ainda, esses agoras, não estando presentes a ninguém, não têm nenhum caráter temporal e não poderiam suceder-se (PhP, p. 552).

O trecho resume perfeitamente a “subjetividade” do tempo. É uma ilusão imaginar que o tempo seja um processo independente de um sujeito que o acompanhe, pois a natureza restrita a si mesma não pode abarcar a *negatividade* do tempo. Ademais, uma sucessão de “agoras” não é ainda tempo, ou melhor, nem mesmo se trata de uma verdadeira sucessão. Sendo assim, é preciso considerar a perspectiva finita que organiza os acontecimentos segundo momentos que possam ser definidos como presentes, passados ou futuros. Nas palavras do filósofo: “o passado não é passado, nem o futuro é futuro. Eles só existem quando uma subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser” (PhP, p. 564).

Entretanto, isso não significa que Merleau-Ponty assuma a posição oposta, ou seja, a idéia de que o tempo seja “constituído” pelo sujeito. Por isso, o filósofo afirma que não devemos transpor a sucessão de “agoras” para o interior da consciência. Pois isto exigiria considerar que o passado precisa ser recuperado pela recordação, e que o futuro seria uma projeção dessas recordações diante de nós. Nestes termos, traços psíquicos ou fisiológicos conservariam o passado, porém, isso significaria que tais traços estariam “presentes” e não se caracterizariam como uma dimensão propriamente “passada”, ou seja, ausente. Na contracorrente desta formulação, diz Merleau-Ponty, é preciso compreender que o passado está à minha disposição, em sua quase-presença, quer dizer: é preciso que eu tenha contato direto com o passado – na sua dimensão própria –, mas sem constituí-lo. Isso só é possível se considero que a própria subjetividade é tempo: “A subjetividade não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida” (PhP, p. 566).

Para dar conta do problema, a solução de Merleau-Ponty será afirmar que não sou eu que faço o tempo, pois o tempo *se faz, e, por isso mesmo, nunca é completamente constituído*. Conseqüentemente, não preciso ir buscar pela recordação um momento passado, porque de certo modo ele já está ali, acessível à consciência presente. Mas como podemos compreender este acesso aos momentos do tempo? Ora, trata-se de retomar a idéia de síntese de transição: já sabemos que o tempo vivido pelo sujeito – o presente da

percepção – é um presente alargado que intenciona o passado e o futuro. Cabe agora situar o sujeito neste momento denso capaz de aceder às demais dimensões do tempo sem constituí-las. Trata-se de mostrar que o sujeito não é uma consciência que totaliza o tempo, mas um “campo de presença” que arrasta consigo horizontes de retenções e de protenções. Deste modo, pode-se compreender que “somos o tempo por inteiro e estamos presentes a nós mesmos porque estamos presentes no mundo” (PhP, p. 569).

Merleau-Ponty se vale mais uma vez da recusa da intencionalidade de ato. Não poderia ser diferente já que a intimidade entre sujeito e tempo pretende fornecer a subjetividade última. É nestes termos que o filósofo recusa a idéia de constituição do tempo, e se impõe a tarefa de explorar a noção de síntese passiva de modo a explicar a unidade natural do tempo. Neste contexto, por oposição à intencionalidade de ato, que exigiria uma consciência tética que evocaria o passado ou projetaria o futuro, importa mostrar que o fluxo temporal admite uma unidade passiva – propiciada pela síntese de transição. Isto porque o sujeito não se define como uma consciência constituinte que põe o tempo. Na verdade, ele se identifica com o tempo e este é uma *unidade sem autor*. Trata-se, portanto, de considerar a unidade de um movimento – um fluxo que jamais cessa e que, entretanto, se diferencia internamente –, já que o tempo é uma totalidade movente ou uma síntese em movimento. Nas palavras do filósofo:

Aquele que afeta é o tempo enquanto ímpeto e passagem para um porvir, aquele que é afetado é o tempo enquanto série desenvolvida dos presentes, o afetante e o afetado são um e o mesmo, porque o ímpeto do tempo é apenas a transição de um presente a um presente. Este *ek-stase*, esta projeção de uma potência indivisa em um termo que lhe está presente é a subjetividade (PhP, p. 571).

A temporalidade é o “arquétipo” da relação de si a si. Se a imagem do rio não dá conta do tempo assim compreendido, Merleau-Ponty sugere a metáfora do jato d’água. Cabe deixar claro que o tempo é um fenômeno geral de escoamento – um fluxo indiviso de passagem (neste sentido, ele é um tempo “constituinte”) – que se realiza como uma pluralidade de instantes sucessivamente organizados como momentos passados, presentes e futuros (o tempo “constituído”). Entretanto, para dar coerência à noção de campo de

presença, é preciso considerar que há um privilégio do presente, pois este fornece um foco estável por meio do qual os demais instantes podem ser discernidos e intencionados. Daí a força da imagem do jato d'água: através dela se pode mostrar que o tempo sustenta uma forma constante, um fluxo que se assemelha ao jorro contínuo da água – o tempo mantém uma forma estável em relação à qual os diferentes instantes são discernidos. Conseqüentemente, o presente é um campo denso que espontaneamente se abre para o passado e para o futuro, sem precisar constituí-los. Sendo assim, a distinção entre o foco presente (que se confunde com a perspectiva subjetiva consciente, a qual se alarga em direção ao passado e ao futuro, já que ela é um campo de presença) e os demais instantes constituídos permite esclarecer as ambigüidades anteriormente reconhecidas na própria experiência. Pois é certo que me escapo por todos os lados e que *minha* experiência encarnada é sempre experiência *do* mundo.

No entanto, para o que nos interessa, esta formulação não diminui em nada nossas preocupações em relação à dualidade entre natureza e cultura que já apareciam nas descrições do comportamento. A identificação entre tempo e subjetividade só faz confirmar a idéia de que há uma natureza plena no interior da qual é impossível uma expressividade independente da ação humana, ao mesmo tempo em que a ordem simbólica – que já desfrutava de privilégios na *Structure du comportement* – é definitivamente remetida à experiência humana. Com efeito, o *cogito* tácito – o não-ser merleau-pontiano – é a origem da expressão. É claro que este não-ser é um campo de presença e, neste sentido, está aberto ao mundo, ao passado e ao futuro, e por isso mesmo recupera ou integra os aspectos psíquicos e fisiológicos de sua existência. Entretanto, as metáforas instrumentais das quais Merleau-Ponty se vale quando se refere ao corpo – o enriquecimento do esquema corporal, a aquisição de novos hábitos e mesmo fala aparecem sempre como um novo “uso” do corpo próprio – indicam o caráter problemático ensejado pela manutenção da perspectiva da consciência. Pois, quando a expressividade dá lugar a um novo mundo – um mundo cultural – não há dúvidas de que o “espírito” seja o responsável por romper as barreiras da mera repetição “natural”.

Por isso, devemos pensar um pouco acerca da experiência de Schneider. Olhá-la de um ponto de vista diferente daquele que Merleau-Ponty sugere. A experiência mórbida, como vimos, é inexpressiva: ela é incapaz de ver o mundo segundo sua *fisionomia* expressiva. Mas não se trata de uma experiência corpórea? Schneider não está ligado ao mundo como o normal? Sim, já que ele consegue realizar gestos concretos, usar a linguagem de modo instrumental, mas isso é insuficiente para fazer de seu corpo e de seu mundo o lugar da expressão. Porém, o que verdadeiramente o separa do normal? Ora, trata-se exatamente da capacidade de abarcar o passado e de projetar um futuro inédito: a experiência do doente está privada de um modo de “ser consciência”, ou seja, de se localizar no mundo sem se comportar como um simples objeto natural para o qual a expressividade é inacessível. Quer dizer, não basta ter um corpo, é preciso *ser tempo – ser a “coesão de uma vida”*. Desfeita esta condição, a existência regride à natureza, o corpo deixa de servir à consciência, ou seja, deixa de ser um instrumento para uma subjetividade que dispõe do mundo e que abre constantemente novos horizontes de experiência. Neste contexto, a visão que tenho do doente é a mesma que tenho do animal: trata-se de um comportamento que *tem sentido* – há evidentemente uma estrutura vital, como há uma estrutura da patologia – porém, a vida e a doença não são “expressivas” – ou seja, não instituem um campo cultural – já que escapam da ordem humana.

Não é de espantar, portanto, que tantos leitores tenham visto no *cogito* tácito um resquício idealista inaceitável para uma filosofia que pretendia definitivamente desfazer a exterioridade entre fato e essência de modo a verdadeiramente conferir originalidade ao sensível. De acordo com Barbaras:

A atitude reflexiva – da qual Merleau-Ponty permanece tributário na *Phénoménologie de la perception* – toma o corpo como um ente entre outros, quer dizer, subordina-o a um sentido de ser do mundo jamais interrogado (...). Ela só pode, então, fundar sua especificidade recorrendo a uma consciência da qual o sentido de ser, como puro sujeito, é correlativo daquilo que é acordado ao mundo, conjunto de puras coisas. Assim, o corpo próprio devém o instrumento de uma subjetividade, seu meio de se relacionar com o mundo, instrumento do qual o estatuto permanece obscuro (...). A decisão do ‘último’ Merleau-Ponty consiste em partir do corpo próprio sem pressupostos (...) para enfim esclarecer a significação ontológica da experiência deste corpo. O corpo

próprio revela o sentido de ser disto que é, o que Merleau-Ponty chama, portanto, de 'carne', e é, com todo rigor, a partir desta carne que é preciso pensar o corpo (1998, p. 134-5).

Esta interpretação poderia parecer surpreendente à primeira vista, já que Merleau-Ponty afirma constantemente ao longo da *Phénoménologie de la perception* que o corpo próprio não é “coisa” mas “obra de arte”. Ademais, a idéia de que o corpo é coisa entre coisas só vai aparecer de maneira contundente lá no ensaio “Le philosophe et son ombre” quando o filósofo estiver decidido a considerar que o corpo humano está engrenado a uma natureza *expressiva* e que nestes termos não faz sentido lhe dar privilégios: o corpo é carne, ou seja, feito do mesmo estofa que sustenta o mundo. Entretanto, estamos ainda longe desta formulação.

Por isso, mesmo que se considere o campo de presença, mesmo admitindo que Merleau-Ponty enderece severas críticas à idéia de um sujeito constituinte, ainda assim é preciso dizer que no final das contas não estamos tão longe das concepções de Kojève e de Sartre. Pois, afirmar a encarnação do não-ser em nada diminui a distância que separa a vida repetitiva da natureza – um esboço vazio do verdadeiro “acontecimento” que é a expressão – da vida humana *integrada* e daquilo que ela pode instituir *por sobre o ser natural*. Ora, este “acontecimento” expressivo não se inicia com a linguagem ou com as criações propriamente culturais: ele já está em operação na menor das percepções – o verdadeiro sujeito *se sabe* instalado num mundo acessível à sua exploração. Quer dizer, o comportamento simbólico só é possível porque um *si* vem romper a plenitude da natureza e dar vazão a uma produtividade inédita. Esta produtividade só pode reconhecer a transcendência porque a existência humana não se fixa nos interesses imediatos que regem a vida natural. Por isso, Merleau-Ponty invoca a natureza como solo da experiência, mas, correlativamente, admite que o horizonte da transcendência seja um horizonte da racionalidade, ou seja, de um mundo definido como plenitude e que se presta ao saber humano⁵⁴.

⁵⁴ Como mostra Bimbenet: “Na realidade, o que pressupõe nossa experiência de um único mundo natural é um horizonte de racionalidade que faria comunicar minha visada atual de uma coisa com qualquer outra visada, passada, presente ou futura da mesma coisa, que faria, portanto, desta coisa o termo transcendente e indefinidamente explorável de uma infinidade de

Dito isto, podemos voltar ao ponto inicial deste capítulo. Dizíamos que a redução fenomenológica é para Merleau-Ponty o retorno ao *Lebenswelt*, ou seja, ao mundo vivido – ao mundo do qual *eu* sou o centro, ou melhor, a “fonte absoluta”. É preciso admitir uma experiência de si por si, uma percepção interior que me ponha em contato com as operações que se fazem em mim, já que *eu* não sou uma soma de operações – visão, tocar e pensar –, mas uma *unidade* que precede e dá sentido a estas operações. Esta unidade é marcada pela apercepção, ou seja, por um “eu penso” que acompanha as operações da percepção. Conseqüentemente, depois de percorrer um longo trajeto, parece que não saímos do lugar, pois a dualidade entre consciência e natureza – que parecia ter sido superada pela recusa da separação entre fato e essência – é reposta num outro nível.

Neste ponto da análise, podemos retomar uma inquietação com a qual nos deparamos quando líamos a *Structure du comportement*: ao abandonar a soberania do *cogito* cartesiano e a idéia de representação, não somos levados a compreender o homem como um organismo que realiza suas ações a partir de sua natureza vital? A referência a Goldstein não aponta de certo modo esta via, ou seja, não prescreve a compreensão do homem como um poder vital de criar normas através de sua relação com o mundo? Canguilhem segue este caminho: a normatividade abre curso à liberdade e ao conhecimento. Estranhávamos no início que a referência comum a Goldstein levasse a caminhos tão distintos como os de Merleau-Ponty e de Canguilhem. Agora, porém, podemos dizer que a separação entre os filósofos pode ser medida pela distância que separa uma filosofia da expressão de uma filosofia da normatividade. É claro que Canguilhem terá de desenvolver suas investigações em direções diversas na medida em que as pesquisas em torno da vida forem se complexificando. Entretanto, isso não abala em nenhum momento o ponto de vista de que se havia partido: a vida. Veremos que Merleau-Ponty tampouco abre mão de seu conceito central: o de expressão. Mas os problemas abertos

perspectivas possíveis. É porque a coisa é visada como o termo invariante de uma exploração de direito infinita que ela pode exceder minha tomada atual e se oferecer a mim como inumana. Mas esse excesso não é nada de outro que o excesso da razão sobre a natureza, ou de uma visão mediatizada pela atitude categorial sobre a simples posse de um campo óptico” (Bimbenet, 2004, p. 203).

por suas primeiras obras farão com que o filósofo olhe para aquilo que não lhe havia despertado um interesse muito especial: a idéia de que a própria vida exige pensar uma natureza que não possa ser definida como plenitude. Isso significará um encontro com Canguilhem? Certamente não. Mas possibilitará uma aproximação inusitada.

*

Quando nasce um homem *normal*, começa uma história, nasce uma cultura. Por isso, se forçássemos Merleau-Ponty a responder o que é a passagem da natureza à cultura no contexto de suas primeiras obras, bastaria responder que não há propriamente passagem: há o surgimento da estrutura simbólica que já é imediatamente cultura, ou seja, movimento intencional de transformação ou de superação da natureza. E, de fato, por seu poder expressivo – e desde que não seja maculado por alguma patologia –, o corpo é o primeiro objeto cultural, a primeira obra de arte. Deste modo, o problema não é cobrar de Merleau-Ponty uma gênese da cultura porque esta na verdade se confunde com a gênese da percepção. Em outras palavras, explicar o que é a percepção humana é explicar a inauguração de uma expressividade inédita, capaz multiplicar comportamentos que se desprendem da monotonia cíclica da natureza; é, em suma, explicar a descompressão da plenitude da natureza e sua contaminação pela temporalidade histórica inerente à percepção e ao comportamento *humanos*. Isto significa que liberdade e expressividade são conceitos aparentados e referidos ao tempo – ou seja, à subjetividade. E, na medida em que só o mundo humano comporta virtualidade e, portanto, criação, não há como pensar uma natureza expressiva: a natureza é plenitude e, por isso mesmo, monotonia e repetição.

Mas então estamos diante de um novo problema. O mundo humano é o lugar por excelência da expressão. Finalmente, o privilégio da experiência sediada no corpo próprio se deve, por assim dizer, à sua união ao *cogito* tácito: o privilégio é, na verdade, um privilégio da consciência integrada. Não há espaço aqui para se pensar numa liberdade da própria vida, como a definida por Canguilhem – *Schneider sabe que não pode tentar ir além, porque lhe foi retirada a condição sem a qual não há liberdade: a integridade da consciência.*

Não é de espantar, finalmente, que Merleau-Ponty afirme em suas obras posteriores que o problema da natureza – nossa encarnação e o acesso que ela tem ao Ser e à sua “produtividade” imanente – evoca como problema subjacente a compreensão da noção de história. Pois o que está em jogo na relação entre consciência e natureza é exatamente a origem do *sentido*, ou seja, a gênese de um “avanço criador” que possa dar conta de uma sensibilidade – de fato portadora de expressão – capaz de explicar a potência de uma *carne* que sustenta uma produtividade imanente. Portanto, temos de voltar ao começo, ou seja, repensar nossa relação com o irrefletido, tendo um vista novos problemas: o tempo da natureza, sua expressividade própria e a vida humana que se origina no seu interior.

CAPÍTULO III

A NATUREZA DO SONHO

*se a substância cessa de ser o modelo do ser,
é possível conceber a relação como não-identidade
do ser com relação a si mesmo, inclusão no ser
de uma realidade que não é somente idêntica a si,
de sorte que o ser enquanto ser(...) possa ser tomado
como mais que unidade e mais que identidade.*

G. Simondon

1. Do corpo próprio à Natureza

O caminho que fizemos até aqui nos permitiu explorar a crítica merleau-pontiana aos dois conceitos centrais da “herança cartesiana” – o de sujeito e o de objeto puros – de modo que pudemos esclarecer o funcionamento da subjetividade encarnada tal como ela aparece nas primeiras obras do filósofo. Em nosso trajeto especulativo, procuramos colocar em relevo o papel decisivo que a descoberta dos poderes corporais representa no interior das investigações sobre a peculiaridade da percepção humana, sustentada pela estrutura simbólica. Buscamos, conseqüentemente, salientar os avanços e os novos problemas que tal concepção da subjetividade implica no que concerne à articulação entre natureza e cultura.

Neste sentido, mostramos que a ordem simbólica, embora apoiada nas ordens vital e física (o que nos impede de concebê-la a partir da ação de um espírito puro), é, contudo, superior às demais, já que as integra dialeticamente, estabelecendo uma hierarquia no interior da natureza. Por conseqüência, o funcionamento da estrutura simbólica não pode ser explicado pelo comportamento vital. Ao contrário, o simbólico é introduzido no mundo exclusivamente pela ação humana, definida pela *Structure du comportement* como “trabalho”. Notamos ainda, seguindo os passos da *Phénoménologie de la perception*, que embora o sujeito da percepção não seja um *cogito* puro e atemporal, mas uma unidade em curso permanente – uma intencionalidade operante, que se dirige a um mundo pré-objetivo aberto à sua exploração –, deve-se considerar que o movimento intencional do sujeito é o responsável por

quebrar a plenitude da natureza e por abrir espaço para o fictício, para o possível e, conseqüentemente, para a liberdade. Correlativamente, levando em consideração as formulações das primeiras obras de Merleau-Ponty, salientamos que em si mesma a natureza é sempre presente – uma sucessão de “agoras” – e não abarca, portanto, o não-ser do passado e do futuro, ou seja, o tempo. No limite, pode-se dizer que o tempo natural é um tempo cíclico e repetitivo. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Em cada movimento de fixação, meu corpo ata em conjunto um presente, um passado e um futuro, ele secreta tempo, ou antes torna-se este lugar da natureza em que, *pela primeira vez*, os acontecimentos, em lugar de impelirem-se uns aos outros no ser, projetam em torno do presente um duplo horizonte de passado e de futuro e recebem uma *orientação histórica* (PhP, 321p, grifo nosso).

Por isso, a natureza só pode aparecer como um processo temporal propriamente dito *para a subjetividade*, ou seja, no interior da “história” humana. E, como a filosofia de Merleau-Ponty articula a expressão à temporalidade (e à intencionalidade), pode-se concluir que a natureza só é expressiva quando efetivamente submetida ao trabalho e ao olhar humanos, ou seja, no contexto do sistema sujeito-outrem-mundo.

A elaboração do *cogito* tácito, por sua vez, conferia amplitude transcendental a este processo sediado no corpo, e mostrava que o tempo não é constituído pelo sujeito – argumento necessário para demonstrar efetivamente que o sujeito não é “constituente” –, uma vez que a subjetividade era definida como tempo. Entretanto, insistimos, a natureza apreendida sob o movimento do tempo não comportava uma temporalidade própria, ou, na melhor das hipóteses, estava presa a uma temporalidade cíclica. Isto trazia conseqüências ainda mais desastrosas, porque, no limite, de acordo com Barbaras, “o sensível era finalmente tratado como uma realidade derivada, desdobramento de um mundo humano, sobre o fundo de natureza” (Barbaras, 1998, p. 25). O que parecia fazer ruir o projeto merleau-pontiano de superar definitivamente a herança cartesiana e a ontologia do objeto – o que permitiria verdadeiramente conceder originalidade ao sensível –, porquanto o acesso ao ser continuava sendo pensado sob o paradigma de categorias tradicionais – como as de consciência e de natureza –, a despeito da tentativa de renová-las

pelo reconhecimento dos poderes corporais que enraízam o sujeito no corpo e no mundo.

Sendo assim, é preciso retomar a pergunta sobre o “fundo” pré-objetivo que nos enlaça ao Ser, ou seja, é preciso mais uma vez investigar a fé perceptiva que envolve e sustenta o horizonte da percepção. Entretanto, não cabe mais perguntar apenas pelo sistema “sujeito-outrem-mundo”, tomando-o como o lugar onde “pela primeira vez” nasce a produtividade no seio da natureza, já que se pretende agora investigar o Ser no interior do qual este sistema aparece – Ser que não poderá ser concebido como identidade e plenitude. Por isso, a tarefa assumidamente ontológica dos escritos tardios de Merleau-Ponty – porque se trata agora de fazer uma ontologia do sensível – indica, de acordo com Dastur, que é preciso enfim deixar claro que “o movimento pelo qual o Ser se faz consciência e história tem sua fonte no polimorfismo do Ser selvagem e pré-objetivo” (Dastur, 2001, p. 128), de modo que a reflexão – assim como a percepção – possa ser compreendida como algo que emerge *no interior do próprio Ser*.

Neste novo contexto, a dúvida que levantávamos acerca do estatuto do corpo próprio desvela toda a sua envergadura. Pois o debate que fizemos a respeito da patologia e do comportamento vital nos permitiu mostrar que a descrição do comportamento simbólico é paralela à admissão de uma idéia de natureza – e, conseqüentemente, de vida biológica – que, vítima de sua plenitude, está fadada à repetição e à monotonia. Num primeiro momento, pudemos observar que a referência à metáfora da melodia para explicar o comportamento do organismo não era devidamente compreendida por Merleau-Ponty, o que conferia legitimidade às críticas de Ruyer. Pois o vivente, ao contrário do corpo próprio – definido como uma encarnação constante –, aparecia na *Structure du comportement* como uma estrutura estática e não dinâmica, o que de modo algum era negado pela *Phénoménologie de la perception*. Sendo assim, a superioridade do corpo próprio face ao organismo vivo cria de certo modo um impasse teórico que, na verdade, é o sintoma de um problema maior que atravessa a primeira fase da obra de Merleau-Ponty. Pois, de um lado, temos uma natureza que só “repete” e que, portanto, tem

sentido para a consciência, mas não é ela própria expressiva⁵⁵. De outro, temos um sujeito cujo corpo está enraizado na natureza, embora não “exista” como uma forma estática, mas como uma estrutura dinâmica: o corpo próprio, ao contrário do animal, é uma encarnação constante, um *fazer-se* que nunca se completa e que, portanto, jamais poderá apreender-se ou ser apreendido como totalidade acabada ou fechada sobre si. Sendo assim, o estatuto do corpo próprio – que, embora natural, goza de um privilégio frente à vida meramente biológica – se torna problemático e só ganha algum sentido quando o vinculamos à consciência e à temporalidade. A existência de Schneider nos permitiu precisamente colocar em evidência a monotonia e o fechamento da vida meramente “natural” face ao comportamento integrado: apartado do simbólico, o doente é essa vida que não consegue mais abrir novas dimensões de experiência – ou seja, uma vida sem história.

Entretanto, é preciso considerar que a idéia tradicional de consciência foi transformada pela *Phénoménologie de la perception* através da inserção da experiência no campo de presença: o horizonte da percepção é um horizonte aberto pela expressividade do corpo próprio e engloba, portanto, outros sujeitos e a própria natureza. Deste modo, não seria possível encontrar na vida o modelo da expressividade que atravessa o Ser e enlaça os seres? Mais: não seria possível encontrar na relação do corpo vivo com o mundo um quiasma capaz de articular as produções simbólicas humanas à produtividade da natureza, sem ter de apelar para uma figura da consciência? Os escritos tardios de Merleau-Ponty tentarão ver neste encontro entre o corpo vivo e a natureza o “arquétipo do encontro originário” capaz de suplantar os dualismos que persistem nas primeiras obras⁵⁶. Porém, enquanto se admitir, por um lado,

⁵⁵ Por isso, Merleau-Ponty insistia que a vida tem sentido ao passo que o comportamento simbólico é ele próprio expressão.

⁵⁶ Segundo a avaliação precisa de Moura: “A *Fenomenologia da percepção* tomava o seu ponto de partida em uma ‘ontologia’ que, de antemão, comprometia o seu objetivo expresso. Preso aos marcos conceituais de Sartre, Merleau-Ponty compreendia ali a ‘existência’ ou a ‘consciência’ como um ‘não-ser’ que se opunha à ‘plenitude do ser’. Era esse ponto de partida originariamente antitético que, antecipadamente, condenava qualquer unificação entre o ‘psíquico’ e o ‘fisiológico’ a não ser mais que uma miragem de superfície. Como unir uma consciência compreendida como *nada* a um corpo que é *ser*? O diagnóstico que *O visível e o invisível* emitirá sobre a origem do mal-estar sentido pelo leitor de *O ser e o nada* se aplicará integralmente à *Fenomenologia da percepção*, e a longa crítica ali apresentada será também um acerto de contas do autor consigo mesmo” (Moura, 2001, p. 314).

que o corpo pertence a uma natureza definida como plenitude e, por outro, que a consciência é a esfera que anima e dirige todas as operações da expressão, permanece impossível encontrar na vida a gênese do sentido.

Com efeito, a elaboração do *cogito* tácito é o desfecho de um processo carregado de pressupostos que vinha desenhando, ao longo da *Phénoménologie de la perception*, o estudo da estrutura das patologias e do comportamento normal, marcados por uma compreensão instrumental do corpo. Entretanto, a estrutura de presença abre caminho a uma compreensão mais profunda da natureza: a presença e o horizonte não são somente o que se submete ao olhar humano, mas a experiência de um entrelaçamento originário do corpo com o mundo. Neste sentido, o capítulo sobre o espaço, por exemplo, tentava descrever os espaços antropológicos que não admitem divisão entre o corpo e o mundo. Há, contudo, um *desvio* – um reconhecimento de que o horizonte é *transcendente* – segundo o qual se garante uma objetividade – um mundo para X – que não se restringe à experiência subjetiva de um mundo narcísico vivido pelo corpo. Por isso, o *cogito* tácito – descrito como um centro de consciência por meio do qual não estamos simplesmente aderidos a um mundo que tem um interesse restrito à *atualidade* – fornece a chave conceitual capaz de mostrar em que medida a vida humana dá um salto em relação à vida biológica. A consciência humana se descola do real e abre o horizonte do possível. É este “desvio” criador operado pela consciência que se trata agora de questionar, pois é ele que sustenta a expressividade do mundo humano o qual se contrapõe a uma natureza definida como plenitude sem fissuras. No limite, a crítica a este dualismo abrupto entre natureza e cultura obriga Merleau-Ponty a repensar a própria idéia de *horizonte*: há que se encontrar no próprio mundo – na natureza selvagem – um possível ou uma expressividade que extrapole o dado, ou seja, o atual. Pois, enquanto a consciência for compreendida como um reduto de *não-ser*, não haverá espaço para uma expressividade que brote da própria natureza.

Concluimos, assim, que nas duas primeiras obras de Merleau-Ponty pode ser detectado o comprometimento do filósofo com uma compreensão da natureza que a priva de espírito ou de expressividade imanente, já que por si mesma a natureza é o lugar do *mesmo*, ou seja, da identidade, e não do novo

ou da criação. Nestes termos, o olhar e a ação humanos guardam, portanto, o poder de instituir um desvio na natureza, uma diferença expressiva – um *não-ser* – capaz de garantir a objetividade do mundo e de inaugurar a ordem do simbólico. Entretanto, a investigação das camadas arqueológicas profundas do sujeito, ou seja, dos sedimentos que ele carrega e reativa no movimento da existência – o saber corporal que simultaneamente liga o corpo ao mundo e oferece um sistema de equivalências que são a chave para a exploração subjetiva do mundo – já indica um caminho possível para se pensar uma natureza produtiva. Noutros termos, há um passado originário que é a própria fé perceptiva, pois a experiência concreta não é precedida por uma experiência do vazio ontológico: o ser não é aquilo que triunfa sobre o nada, porque encontro em mim sempre a referência a uma presença originária do mundo na qual estou inevitavelmente envolvido. Nas palavras de Dastur, que sintetizam o desafio de Merleau-Ponty: “‘há’ alguma coisa para mim porque não sou a origem do mundo, porque estou sempre já implicado no mundo, e a adesão global que sempre lhe dei é um passado originário, um passado que jamais foi presente e com o qual eu jamais posso coincidir” (Dastur, 2001, p. 116-7). Para compreender esta formulação em profundidade de modo a ultrapassar as dificuldades da *Phénoménologie de la perception*, é preciso admitir que nossa relação com o ser é sempre *carnal* – pois o ser não está diante de mim, já que ele me contorna e me atravessa.

Com efeito, devemos notar que a continuidade do projeto filosófico de Merleau-Ponty exige uma radicalização das investigações anteriores: é preciso pensar que a fé perceptiva faz do sujeito um ser *do* mundo na medida em que o “há” ao qual ela se refere aponta para um ser de “inerência”. Cabe, agora, seguir a pista apontada pela própria patologia de modo a levar a sério as operações temporais anônimas que estão na base de qualquer processo de individuação e, conseqüentemente, de subjetivação, e mostrar que elas não são sediadas exclusivamente na consciência – mas sim em nossa *carne* –, já que envolvem nossa inerência a um ser que simultaneamente nos envolve e nos ultrapassa. Deste modo, é preciso considerar que o horizonte aberto à percepção não comporta um ser pleno e inexpressivo. Isso significa que é necessário buscar um modelo alternativo ao *cogito* tácito, capaz de alargar a

idéia de temporalidade para além dos limites da subjetividade humana integrada – de modo que a natureza abarque uma expressividade própria, ou seja, que ela envolva uma negatividade que não seja *derivada* de sua relação com o homem –, o que, evidentemente, não deixará intacta a idéia de sujeito. Pois, assumir – como dirá Merleau-Ponty – que o passado é “indestrutível” significa reconhecer sua força e a importância subterrânea da memória na construção de nós mesmos. Decerto, investigar a abertura ao mundo que envolve o sujeito da percepção significará não somente assumir a “impercepção” – entendendo-a como o conjunto das articulações invisíveis do Ser – como o avesso da percepção, mas também compreender que nossa experiência se articula a um passado ainda mais longínquo do que os saberes sedimentados em nosso corpo: um passado mais antigo do que os vividos corporais. Noutros termos, o passado que se trata de recuperar refere-se à memória inscrita num Ser cujo “avanço criador” independe dos atos de um sujeito.

Neste contexto de rearticulações teóricas, é significativa a mudança de perspectiva que se efetua nos últimos trabalhos de Merleau-Ponty quando o filósofo desloca suas investigações, antes centradas no corpo próprio, em direção ao ponto de vista de uma ontologia capaz de desvelar as operações imanentes ao Ser Bruto até então negligenciado em sua especificidade. Esse movimento sugere que se coloque no centro da pesquisa a necessidade de se reformular a idéia de natureza. Como observa Barbaras, é tardio o momento em que o conceito de natureza ganha autonomia no pensamento merleau-pontiano, pois, até meados dos anos 1950, o autor o utiliza de maneira “não crítica e lhe confere o sentido filosófico corrente” (Barbaras, p. 47), o que pudemos de certo modo vislumbrar nos estudos apresentados nas primeiras obras. Posteriormente, contudo, “o próprio estudo do ser vertical é referido a uma reflexão sobre a natureza” (Idem, p. 48). Quer dizer, há uma relação profunda entre a investigação do conceito de natureza e a formulação da “nova ontologia” proposta por Merleau-Ponty em seus últimos escritos. Este movimento em direção à natureza exigirá uma série de remanejamentos conceituais, especialmente no que diz respeito à idéia de vida e de patologia, já que nestes casos poderão ser encontrados modelos para a compreensão de

uma verdadeira articulação entre atividade e passividade – ou seja, entre a percepção, a reflexão e o passado originário que envolve toda experiência. Nestes termos, aquilo que a *Phénoménologie de la perception* chama de “passado mítico” será articulado ao conceito de “matriz simbólica” de tal modo que seja possível explicar que a “sedimentação motiva a ligação entre as formas simbólicas e assim tece subterraneamente a vida do sentido” (Delcò, 2005, p. 93). Subterraneamente porque o sentido se elabora no interior da trama carnal do Ser, e não exclusivamente no interior da consciência ou das realidades que são derivadas da ação humana. Na verdade, é preciso compreender que a ontologia indireta – ao aprofundar o estudo da estrutura de presença que já aparecia na *Phénoménologie de la perception* – rompe definitivamente com a divisão entre interior e exterior, pois o ser de “indivisão” não é algo que aparece à consciência, mas algo que envolve o sujeito e só pode ser compreendido pelo enlace carnal do sujeito com o mundo.

Neste intuito, o curso sobre o conceito de natureza admite que esta não seja somente aquilo que escapa à percepção, à ação e às operações conceituais do sujeito (o “resto” natural, que a *Phénoménologie de la perception* entende como inexpressivo e que, contudo, mantém aberto um horizonte de objetividade possível), mas sim uma produtividade da natureza que *resiste* à própria fenomenologia. Nas palavras de Merleau-Ponty: “O conceito de Natureza não evoca somente o resíduo daquilo que não foi construído por mim, mas *uma produtividade que não é nossa*, embora possamos utilizá-la, ou seja, uma produtividade originária que *continua* sob as criações artificiais do homem” (N, 169, 203, grifo nosso). Quer dizer, há que se admitir, diferentemente do que afirmava a *Structure du comportement*, que o homem não *transforma* a natureza, ao contrário, a expressividade humana *desdobra* o simbolismo que atravessa a trama carnal do Ser. Dito de outro modo, não é o homem que inaugura a ordem do simbólico, pois, na verdade, o sujeito continua uma produtividade que acontece originariamente no interior do próprio Ser.

Ora, a expressividade originária que permite reformular o conceito de natureza aparece na vida especialmente. Por isso, a estrutura vital terá de ser repensada por Merleau-Ponty segundo uma formulação que nos ajudará a

compreender o estatuto da natureza tal qual ela aparece nos escritos tardios do filósofo. Pois, de acordo com Robert:

A isto deve poder conduzir a meditação ontológica da ciência da natureza, a isto pode conduzir a renovação do conceito de natureza, à idéia de uma natureza pensada como vida, avanço criador, processo; a idéia de um ser sensível que advém no processo de auto-diferenciação, que o termo carne, na ontologia do último Merleau-Ponty, busca nomear (Robert, 2006, p. 121).

Isso não significa, porém, que os avanços das primeiras obras, no que tange à crítica da ontologia do objeto, sejam simplesmente abandonados, já que a idéia de corpo e de passividade serão retomados e radicalizados⁵⁷. Pois, de fato, desde suas primeiras obras, Merleau-Ponty afirma incessantemente que o corpo é expressivo: por que, então, não conceber essa produtividade sem instrumentalizá-la pela consciência? Dito de outro modo: por que a densidade temporal do corpo próprio não abre espaço para que a expressão possa aparecer no interior da própria natureza, uma vez que a vida do corpo é uma vida expressiva? Ora, é sintomático que o filósofo insista em compreender a separação entre a existência humana e a vida animal a partir da diferença entre a ação vital e a atitude expressiva, e que neste contexto o instinto seja compreendido como mera adaptação. Isso indica que efetivamente há um resto – uma natureza expressiva alheia aos poderes humanos – não tematizado diretamente pelo filósofo, ao mesmo tempo em que o estatuto do corpo próprio – e da vida natural e expressiva que ele encarna – permanece obscuro (ou obscurecido por uma concepção instrumental do corpo e do instinto). No final das contas, o corpo não é propriamente natureza, nem cultura: ele é o instrumento privilegiado do *cogito*. Por isso, para dar um salto em relação à tradição e mostrar que a natureza é produtiva – e, conseqüentemente, que ela é o berço do simbólico –, o filósofo terá de repensar, por um lado, a noção de instinto, e, por outro, a articulação entre tempo, subjetividade e natureza.

⁵⁷ A propósito, afirma Moura: “No interior da lógica que comandava a *Fenomenologia da percepção*, a revisão da ontologia era inevitável para se empreender uma reforma do entendimento e, por isso mesmo, Merleau-Ponty apresentará o retorno ao *Lebenswelt* como a volta a uma experiência em que ‘as oposições cartesianas ainda não se consumaram’” (Moura, p. 287).

Nestes termos, entender o modo pelo qual Merleau-Ponty coloca a invenção ou a expressividade na natureza e as conseqüentes mutações sofridas pelo conceito de vida equivale compreender um dos movimentos maiores de seu pensamento: a passagem da centralidade do corpo próprio à centralidade da *carne*. Tendo em vista este percurso, o objetivo deste capítulo é acompanhar os passos do filósofo em direção a uma crítica mais profunda da ontologia do objeto, o que implica uma reavaliação da idéia de vida no interior da reflexão sobre o conceito de natureza⁵⁸.

2. A Terra não se move

Como pensar uma natureza expressiva a partir da fenomenologia? A redução fenomenológica não é exatamente aquilo que converte a natureza em sentido? Quer dizer, a reflexão não é a única responsável por desvelar o sentido do mundo ao transformá-lo num correlato das visadas da consciência? Neste contexto teórico, pode haver espaço para uma expressividade natural que não seja dependente da consciência? Dissemos no capítulo anterior que o prefácio da *Phénoménologie de la perception* articula a especificidade da reflexão fenomenológica – a idéia de que a redução jamais pode ser completa – ao problema do estatuto da natureza que envolve o sujeito da percepção. Isto porque, ao negar a intencionalidade de ato e ao priorizar a intencionalidade operante, Merleau-Ponty pretendia recuperar o *Lebenswelt*, ou seja, a camada pré-objetiva da experiência, anterior a qualquer idealização, no seio da qual o sujeito apareceria como um ser ligado ao mundo por uma fé originária e irreduzível. Ora, a *Phénoménologie de la perception* fracassava de certo modo nessa recuperação na medida em que, no final das contas, a natureza à qual se vinculava o sujeito da percepção era uma natureza bastante tradicional: uma plenitude sem história, à espera de uma consciência integrada que a despertasse e a animasse. Diante deste fracasso, é preciso perguntar se o empecilho que barra a reflexão de Merleau-Ponty em direção à formulação de uma concepção de natureza que realmente faça frente à ontologia do objeto não se deve a uma limitação inerente à própria fenomenologia. Sendo assim, é necessário fazer uma investigação radical que permita compreender qual é o

⁵⁸ No próximo capítulo, faremos o mesmo percurso através da discussão do papel da patologia.

verdadeiro estatuto da reflexão fenomenológica, de modo que se possa esclarecer em que sentido ela se mostra verdadeiramente capaz de preservar a legitimidade da fé perceptiva e, ao mesmo tempo, de desvelar a expressividade da natureza *irrefletida*, sem convertê-la em pura objetividade.

É exatamente isso que Merleau-Ponty pretende fazer no curso sobre a natureza. A reflexão do filósofo tem dois eixos principais: de um lado, é preciso fazer a história do conceito de modo a esclarecer que o pensamento moderno culmina com a idéia de que a natureza é um objeto pleno e sem interioridade. Por isso, através da metafísica cartesiana – que é o emblema da ontologia ocidental –, Merleau-Ponty põe o problema ontológico subjacente à questão do ser natural. Segundo tal ontologia, o trabalho do filósofo, que reflete sobre o Ser, “consiste em operar uma depuração do contato imediato que temos com o Ser, de maneira a discernir o que é sólido, o que resiste ao entendimento” (N, p. 169-170). É isso que permite a Descartes concluir que a natureza se reduz à extensão. Indefinidamente divisível e dotada de pontos extensos plenos e atuais, a extensão é, conseqüentemente, plena e atual de ponta a ponta. O método que leva a essa purificação é “uma marcha em direção à essência” (N, p. 170). Ele consiste em desfazer nossa comunhão irrefletida com o mundo para discernir sua *realidade objetiva*, reduzindo-a ao que ela pode significar quando a pensamos clara e distintamente.

Mas a investigação cartesiana não pára por aí, já que a extensão não alcança o desvelamento total da essência do mundo. A extensão é infinita enquanto “pensamento da extensão”, mas “subsiste nela um elemento que o pensamento não pode assimilar” (N, p. 170). Eis porque a ontologia do objeto se volta para Deus, o único objeto pleno: “Para o verdadeiro objeto, não cabe mais distinguir entre o que pensamos e o que é, ao passo que no nível da extensão a realidade formal ainda é mantida em face da realidade objetiva” (Idem). Essa distinção é abolida quando se trata de Deus, verdadeiramente infinito, pois sua essência envolve existência necessária. Por isso Merleau-Ponty considera que a prova *a priori* da existência de Deus é o ponto máximo do pensamento essencialista, porquanto toca o objeto mais pleno, o infinito em todo gênero, “que contém nele próprio o estofamento de toda espécie de essência”

(N, p. 170). Conseqüentemente, as leis da natureza derivam dos atributos de Deus e, neste sentido,

qualquer que seja a ruptura entre a existência de Deus e a do mundo, é preciso dizer que este mundo, tal como é, é uma conseqüência desse aparecimento ilimitado que é Deus. Descartes transforma a natureza numa necessidade (...) e por traz dessa natureza, ele apercebe Deus (N, p. 171).

Deus é, portanto, a plenitude que contém tudo o que possa aparecer, sendo, pois, a origem da produtividade natural. Conseqüentemente, a natureza é concebida como pura exterioridade (ela é um “produto”), ao passo que a interioridade é remetida a Deus⁵⁹. No plano do conhecimento e da ação, a oposição entre interioridade e exterioridade, ou seja, entre *naturante* e *naturado*, se repõe quando se pensa, por um lado, que o entendimento é o responsável pela doação do sentido da natureza e, por outro, que a

⁵⁹ Há uma espécie de passo em falso na ontologia do objeto que dá ocasião a uma compreensão diversa da natureza. Depois do processo de depuração que marca essa ontologia “retrospectiva”, segundo a qual tudo está dado, pois, atrás de nós há a plenitude – o infinito positivo – que tudo contém, aquilo que escapa ao pensamento é relegado à sombra. Assim, quando se passa ao mundo tal como é conhecido pelos sentidos, surge uma segunda filosofia da natureza, entendida como “ontologia do existente”. Aqui, a natureza não pode ser depurada pelo entendimento, de modo que ela aparece como obscura. Somente a “inclinação natural” – e não mais a “luz natural” – pode nos ajudar a concebê-la. A metafísica cartesiana abarca, portanto, duas ontologias: a primeira concebe a natureza como plenitude atual e sem fissuras, ao passo que a segunda tenta dar inteligibilidade ao que escapa à luz natural. Merleau-Ponty busca refletir sobre essa tensão ontológica que sustenta a metafísica cartesiana e é nas brechas deixadas por essa diplopia que surgirão aberturas para uma nova idéia de razão e, conseqüentemente, para um “nova ontologia”. Por outro lado, é preciso considerar que a própria idéia cartesiana de infinito deve ser criticada por Merleau-Ponty. Para Descartes, *Deus aparece como sendo plenamente “objeto”*, já que Ele é o verdadeiro infinito: o infinito em todo gênero (N, 170f). Noutros termos, a metafísica cartesiana compreende o infinito positivo como um “em si”, ou seja, como um objeto dominado pelo entendimento, daí a importância da prova *a priori* da existência de Deus. Nas palavras de Moura: “Os clássicos foram desrespeitosos com o infinito, eles antes o elidiam do que reconheciam, falavam dele como se fala de ‘alguma coisa’, tornavam-no um infinito imobilizado, ‘dado a um pensamento que o possui ao menos o bastante para prová-lo’” (Moura, 2001, p. 332). Com efeito, Merleau-Ponty anseia dar conta de uma natureza – ou de um infinito – que se apresenta como produtividade, e não como plenitude abarcável pelo entendimento. Conseqüentemente, trata-se de recusar tanto a idéia de um *naturante* dominado quanto de uma natureza que é mero produto – a natureza *naturada*. O resultado dessa dupla recusa é a apreensão de um mundo sensível que é ele próprio *naturante* e *naturado*: a Natureza – o Ser Selvagem – é o meio ontológico que não respeita as clivagens do pensamento objetivo porque não se coaduna com a separação radical entre imanência e transcendência (no sentido da metafísica clássica), ou seja, entre um entendimento responsável pela produção do sentido e uma natureza concebida como um produto dessa doação.

consciência – ou o *não-ser* – é a única existência capaz de extrapolar a plenitude da natureza ao engendrar um mundo cultural onde o possível tenha finalmente direito de cidadania.

Ora, a “nova ontologia” de Merleau-Ponty, por sua vez, assume como tarefa a compreensão de uma natureza dotada de interioridade e em si mesma expressiva, o que a coloca em choque com a ontologia do objeto. A tópica lançada por Wahl – *Vers le concret* –, desde sempre assumida por Merleau-Ponty, dá o tom adequado a esta tarefa. A experiência ingênua do mundo, livre dos prejuízos que dela nos afastam, deverá então ser questionada de acordo com a originalidade de nossa inserção no mundo. Dessa forma, o mundo não poderá ser tomado como objeto passível de depuração pelo entendimento. Ao contrário, seu modo de doação nos remete a uma interioridade da natureza que transborda as pretensões totalizantes do sujeito. Assim, se a fenomenologia da percepção, ao explorar os limites da ontologia do objeto, trazia à luz o laço originário e ambíguo que liga o corpo ao mundo, a ontologia, por sua vez, deverá explicitar, *do interior do Ser*, o caráter interrogativo dessa ambigüidade que cerca a experiência concreta. Noutros termos, é nossa imersão carnal no Ser – nosso pertencimento a uma natureza que nos ultrapassa – que nos permite interrogá-lo. Conseqüentemente, trata-se de “reconhecer uma estrutura e um estilo do próprio existir” (Barbaras, 1998, p. 79) anterior à reflexão. O que isso significa? Precisamente: trata-se de compreender que nossa relação carnal com o Ser desvela um horizonte – *o infinito do mundo da vida* – que nos aparece como inesgotável, não porque haja objetividade para além da visada atual, mas sim porque o horizonte do mundo *não se reduz à atualidade*. O mundo não está pronto, ou seja, não é pleno e acabado – pelo contrário, a natureza é uma produtividade incessante e, por isso mesmo, ela é portadora de todo o possível: “Por meio do infinito de *Offenheit* o que se deseja é um infinito que sempre nos *ultrapasse* e respeite aquilo que efetivamente é a ‘transcendência’” (Moura, 2001, p. 332). O “estilo” do aparecer carrega portanto *uma negatividade que é seu modo próprio de doação*. Dito de outro modo, a verdadeira transcendência envolve negatividade na medida em que ela é um real que se apresenta como a pátria do possível: ela envolve uma produtividade da qual nenhuma visada pode dar conta imediatamente. É este

Ser que se trata agora de investigar de maneira conseqüente. Sendo assim, podemos notar que do primeiro ao último Merleau-Ponty acontece uma inversão de perspectiva. Pois, se, num primeiro momento, o corpo próprio era o protagonista da investigação – trazendo consigo uma figura da consciência definida como a origem de todo possível e de toda virtualidade –, num segundo momento, é a própria carne do Ser – e seu modo de doação – que deverá ocupar o centro da pesquisa.

Por outro lado, no curso sobre a natureza, interessa mostrar que o desenvolvimento da ciência contemporânea configura o estopim da ontologia do objeto ou da metafísica cartesiana. Refazer a história do conceito de natureza não é um procedimento desinteressado, visto que ao retomar um problema aparentemente obsoleto, Merleau-Ponty coloca em revista os descaminhos do pensamento moderno que levaram a destituir a natureza de espírito e de expressão, ao mesmo tempo em que investiga as novidades trazidas pelo saber positivo. Neste contexto, trata-se de “buscar nos desenvolvimentos do saber os sintomas de uma nova tomada de consciência da Natureza” (N, p. 357). Assim, frente à concepção abstrata do homem e positiva da natureza, Merleau-Ponty mostra como as pesquisas da ciência contemporânea corroboram para uma nova compreensão do ser natural cujo alcance concerne à filosofia. O estudo do ser natural ganha um estatuto ontológico na medida em que a inteligibilidade da natureza remete diretamente à possibilidade de apreensão do que Merleau-Ponty denomina de Ser Bruto. Com efeito, diferentemente das análises empreendidas na *Structure du comportement*, onde a forma ou estrutura apareciam como ponto de partida para a percepção e a compreensão dos diferentes níveis de individualidade, interessa agora investigar o próprio *surgimento* das *Gestalten* no seio da natureza. Em outras palavras, o que está em questão aqui é o estatuto de uma inteligibilidade – nascida do confronto entre o pensamento clássico e o saber positivo – que permita compreender a criação ou o engendramento de formas no interior da natureza.

O primeiro passo em direção a uma resolução positiva do problema consiste em assimilar as novidades trazidas pelas reflexões de Whitehead sobre a natureza física. Entretanto, já neste contexto, a idéia de vida aparece

como elemento central, pois o filósofo inglês entende a natureza como um “avanço criador” cujo sentido concreto precisa ser explorado pela filosofia. Este sentido – que segundo o filósofo constitui o problema central da ciência e da filosofia contemporâneas – reside, para Whitehead, na compreensão da vida. Isto posto, o segundo passo de Merleau-Ponty é investigar as pesquisas científicas em torno da embriogênese e da evolução, as quais abrem campo à formulação de conceitos capazes de dar conta do surgimento da história e da cultura no interior da natureza. Sendo assim, em consonância com as perspectivas de Claude Bernard e de Bergson, Merleau-Ponty assevera que a *vida é criação* e que a evolução tem de ser compreendida no entrelaçamento desses dois movimentos. Entretanto, uma vez que o advento da vida é a expressão de uma natureza capaz de instituir novas formas, *trata-se de investigar o simbolismo natural operado na evolução*. Em terceiro lugar, o estudo do simbolismo do corpo próprio permitirá discutir como as metamorfoses da natureza dão ensejo à expressividade humana⁶⁰. Quer dizer, trata-se de pensar o sujeito como um ser engrenado à natureza, de modo que o último movimento do curso se enlaça à sua primeira formulação positiva: pois, já em Whitehead, a percepção humana é concebida como um “evento” interligado aos demais eventos da natureza⁶¹.

⁶⁰ Por isso, Merleau-Ponty justifica o trabalho de reflexão em torno da teoria da evolução no intuito de mostrar que este estudo reverbera na compreensão da própria experiência humana: “É para dar esta profundidade ao corpo humano, esta arqueologia, este passado natal, esta referência filogenética, é para restituí-lo num tecido de ser pré-objetivo, envolvente, donde ele emerge e que nos lembra a cada instante sua identidade como sensiente e sensível, que demos um lugar tão amplo à teoria da evolução” (N, p. 341). Sabemos que Merleau-Ponty se refere aos trabalhos de T. de Chardin, dos quais destaca uma afirmação que nos ajuda a entender a nova perspectiva de compreensão do simbólico buscada pelo curso sobre a natureza: a idéia de que “o homem entrou no mundo sem fazer ruído”, quer dizer, a compreensão de que o surgimento da espécie humana se dá em continuidade com o desenvolvimento geral da natureza. Poderíamos dizer que as formulações das primeiras obras de Merleau-Ponty – e o peso que elas davam ao ineditismo da estrutura simbólica – faziam do surgimento do homem um acontecimento estrondoso que só reiterava a idéia clássica de uma natureza plena e objetiva.

⁶¹ A descoberta merleau-pontiana de Whitehead passa pela mediação de Jean Wahl que consagra uma parte inteira de seu *Vers le concret* ao pensamento do filósofo inglês. É importante observar que Wahl – assim como fará Merleau-Ponty no curso sobre a natureza – não separa o Whitehead da filosofia da natureza – aquele de *Concept of Nature* (1920), principalmente – e o Whitehead metafísico de *Process and reality* (1929). A respeito, ver Robert, 2006, p. 103.

Todo este movimento reflexivo acontece segundo uma discussão sub-reptícia acerca dos limites da fenomenologia. Pois, afirma Merleau-Ponty, o problema da produção natural é “estranho a Husserl” (N, p. 102), o que parece significar que para fazer uma ontologia da natureza será preciso abandonar os marcos conceituais da fenomenologia. Entretanto, é preciso salientar que, segundo o filósofo francês, embora Husserl parta do idealismo transcendental, este ponto de partida exige posteriormente uma correção: a necessidade de reabilitar a idéia de natureza⁶². Conseqüentemente, o percurso intelectual de Husserl esboça duas tendências da fenomenologia. Por um lado, o filósofo alemão assevera a necessidade de que a atitude natural seja ultrapassada. Neste sentido, é preciso romper a ligação originária do sujeito com o mundo de modo a torná-la visível, pois o sujeito crê no mundo, mas ignora as razões de sua crença, já que o sentido dessa relação umbilical lhe escapa. Sendo assim, a redução fenomenológica nos leva a outro patamar de compreensão da

⁶² Segundo Merleau-Ponty, o idealismo de Husserl encontra o mesmo impasse com o qual se defrontara Schelling por volta de 1800: tendo partido do idealismo transcendental, o filósofo tem de reabilitar o conceito de natureza no quadro de uma filosofia reflexiva (N, 102). Quer dizer, o idealismo de Schelling descobre os limites de uma construção do mundo *na e pela* consciência. Sendo assim, a *Naturphilosophie* não pretende estabelecer uma ciência objetiva da natureza, mas dar conta do plano originário e pré-reflexivo aberto à percepção. Trata-se de voltar ao mundo anterior à toda atividade, tese ou síntese intelectual. Por isso, Merleau-Ponty afirma que Schelling redescobre a natureza na nossa experiência perceptiva anterior à reflexão. Mas não se trata de apelar para uma filosofia “mística”, pois o caminho para chegar ao “sujeito-objeto puro” – a própria natureza – exige um gesto radical: a abstração do sujeito reflexionante. A idéia de *erste Natur* teria surgido, portanto, inspirada pelo sentimento de que o ser é anterior à toda reflexão, de modo que esta aparece como secundária. A natureza é – como a vida e como toda instituição – ao mesmo tempo naturante e naturada: “Assim, como em Schelling, a natureza não é jamais somente princípio produtor, mas indissolivelmente produtor e produto. Ela ultrapassa o produto no ato mesmo de criá-lo, mas este ultrapassagem, o mais das vezes, é fictício, e a criação da vida não é mais que a reprodução de um mesmo ser” (N, 89-90). Ora, o retorno à natureza equivale ao retorno à instância onde surge um sujeito-objeto puro anterior ao sujeito da reflexão e ao objeto como seu correlato. A necessidade deste retorno no contexto da fenomenologia – vislumbrada por Husserl desde as *Ideen II* – dá sentido à idéia de “uma passividade originária, por oposição à passividade secundária do hábito. A ‘síntese passiva’, que faz com que eu perceba a coisa, não é jamais pensada como o produto da construção do Eu” (S, 103). Noutros termos, a percepção só é compreensível na medida em que se admite que toda tese sobre o mundo é secundária em relação a um momento originário de adesão do corpo ao mundo, ou seja, a um momento de recepção passiva do mundo. Esta formulação já aparecia na *Phénoménologie de la perception*. No entanto, é preciso salientar que a referência a Schelling nos textos tardios de Merleau-Ponty não é nada gratuita, uma vez que deixa claro que o horizonte de Natureza aberto à percepção não é um horizonte de objetividade, mas sim a abertura a (e de) um Ser definido como auto-produção de um sentido. Sobre a aproximação entre Shelling e Merleau-Ponty, ver Suzuki, 2003, pp. 235-253.

experiência: ela nos faz ver neste mundo um sistema de correlações *noema-noese*. Quer dizer, a redução fenomenológica tem por resultado a transformação da natureza em *noema*, de modo que esta seja envolvida pela consciência filosófica. Porém, a ruptura com a atitude natural é também o meio para conservá-la, de tal forma que possamos assumir e esclarecer a *Weltthesis* pré-reflexiva que nos liga ingenuamente ao mundo. Nestes termos, a fenomenologia – ao contrário da metafísica cartesiana – não quer simplesmente romper a ligação que nos une ao mundo, mas desvelá-la e conseqüentemente explicá-la.

Deste modo, a fenomenologia se distancia também do idealismo transcendental kantiano porquanto admite uma zona de passividade e de receptividade da consciência⁶³. Quer dizer, a fenomenologia anseia dar conta da passividade originária do sujeito, negando-se, assim, a concebê-lo como pura atividade através da qual o mundo seria convertido em representação. Neste contexto, a idéia de “síntese passiva” é importante porque permite compreender que o sujeito percebe a coisa sem que esta seja pensada como um produto ou uma construção do eu transcendental. Quer dizer, a atividade não explica a consciência, já que configura apenas um de seus setores: a atividade humana cria apenas os objetos culturais ou, mais precisamente, as “idealizações”. Conseqüentemente, a consciência, mesmo reduzida, guarda um recanto, uma zona fundamental e originária de passividade e de receptividade

⁶³ No curso sobre a natureza, Merleau-Ponty retoma um tema já tratado na *Structure du comportement*, qual seja, a oposição entre uma fenomenologia transcendental da passividade originária e a filosofia transcendental kantiana da atividade sintética. É claro que esta diferença implica desconsiderar o caráter de “síntese passiva” da “sensibilidade pura” presente na *Estética transcendental*, dando razão à leitura neo-kantiana que privilegia a segunda edição da *Crítica* em relação à primeira e não vê nenhum hiato entre “a Estética e a Analítica” (SC, 227, nota). De qualquer modo, o mais importante para Merleau-Ponty é o fato de que *Husserl se interessa por aquilo que antecede os atos da consciência, ao passo que Kant já parte da idealização*. Segundo Dastur: “o problema da constituição de uma ‘nova estética transcendental’ é precisamente aquele de Husserl nos seus últimos textos, em particular em *Experiência e juízo*, que trata longamente da experiência antepredicativa, quer dizer, deste nível infralinguageiro que constitui o solo dessas idealizações, desses objetos culturais que são a ciência e a filosofia... Husserl ‘quer compreender o que é não-filosofia, o que é prévio à ciência e à filosofia’, enquanto Kant se interessa pelos atos de idealizações eles mesmos” (Dastur, 2001, p. 168).

sobre a qual é construído o mundo das idealizações⁶⁴. Há, portanto, uma infraestrutura que precede os atos de idealização, e fornece uma base para o desenvolvimento do *ego cogito*. Por este caminho, Husserl busca compreender a não-filosofia, ou seja, a experiência sedimentada que antecede qualquer tematização científica ou filosófica.

O pensamento de Husserl sugere portanto duas direções: a ruptura com a atitude natural e a compreensão do fundamento pré-filosófico da idealização. Para Merleau-Ponty, interessa este movimento que permite desvelar o irrefletido, ou seja, a pré-história subjacente a toda história. Deste modo, o filósofo francês busca superar o “estrabismo” da fenomenologia, de modo que a filosofia se torne capaz de mostrar que toda idealização se constrói sobre o *logos* do mundo estético, sem ter de, como Husserl, insistir na idéia de um espírito absoluto.

Isto posto, analisemos com precisão como o problema da natureza aparece no interior da reflexão husserliana, segundo as ponderações de Merleau-Ponty no curso sobre a natureza. Nas *Ideen II*, 1, § 11, a natureza é definida como a esfera da *Blosse Sachen*, ou seja, das puras coisas. Natureza cartesiana, portanto. Neste contexto, o eu cognoscente é indiferente e tem por correlato as puras coisas:

A idéia de Natureza como esfera das puras coisas é a idéia do real, do em si, como correlativo de um puro conhecimento, e neste sentido, para Husserl, esta natureza contém tudo, ela se estende além dela mesma, sem limite: é o que ele chama o universo, o *Weltall*. Uma vez admitida esta idéia de *Weltall*, é-se obrigado a aí colocar tudo. Não há corte decisivo entre a pedra e o animal, o animal e o homem (N, 105f).

Mas essa idéia de natureza não é a única possível, já que o universo da teoria pressupõe um universo já presente, um mundo ao qual o sujeito se liga pela fé perceptiva. Quer dizer, atrás ou abaixo do mundo compreendido como um conjunto de puras coisas – onde não se nota qualquer diferença entre uma pedra, um animal e um homem, ou seja, entre as diferentes *Gestalten* –, há um mundo originário, anterior a toda atividade e a toda tese: um mundo concreto percebido em carne e osso (*Leibhaft*). Atrás das puras coisas, há, portanto, a

⁶⁴ A respeito, ver Montavont, p. 81, sobre a síntese passiva. Ver VI, nota p. 297f (sobre os atos).

solidez do percebido. Essa solidez comporta uma sedimentação, pois, quando examinamos a significação de uma coisa, encontramos a história da significação que a envolve. Assim, a própria idéia de pura coisa, ou seja, a idealização cartesiana da natureza, nada mais é do que o conjunto de idealizações construídas sobre o sólido percebido (N, p. 106). A filosofia deve, portanto, dar conta dessa história de modo a recuperar a pré-história que a sustenta.

Ora, segundo Merleau-Ponty, para que se atinja a coisa, é preciso que ela seja apresentada a um sujeito encarnado (*Subjekt-leib*). Reencontramos aqui – no contexto do curso sobre a natureza – as formulações da *Phénoménologie de la perception*: o corpo é um “eu posso” que pelo movimento intencional acede à coisa. Decerto, a consciência ligada ao corpo é originariamente a consciência de um poder: “Eu tenho consciência de meu corpo como de uma potência indivisa e sistemática de organizar certos desenvolvimentos perceptivos” (N, p. 107). E, mais uma vez, essa potência se explica pela síntese de transição, de modo que a coisa é um momento da unidade carnal de meu corpo, e não um objeto posto pelo entendimento. Entretanto, é preciso considerar que não se trata de simplesmente recuperar o que já fora dito, mas de repensar a relação originária do sujeito com a natureza.

Nestes termos, Merleau-Ponty reintroduz a idéia de que o corpo é “excitável”, ou seja, capaz de sentir e de abrigar o apelo das coisas. Conseqüentemente, o corpo não é apenas sujeito ou atividade: ele é também passividade. Sendo assim, o corpo é uma espécie de “sujeito-objeto”⁶⁵. É de se esperar, portanto, que essa idéia de sujeito-objeto forneça a chave para uma nova compreensão da natureza. Mas o que significa afirmar que o corpo é sujeito-objeto? Quando Merleau-Ponty afirma que o corpo é excitável, assevera principalmente que ele é capaz de *sentir-se a si mesmo*. Noutros termos, o corpo esboça uma reflexão peculiar que converte sua atividade em

⁶⁵ Lembremos que a própria natureza é definida por Merleau-Ponty – segundo a perspectiva shellingiana – como “sujeito-objeto puro”, quer dizer, como uma existência que não pode ser compreendida somente como atividade – ou como naturante puro – mas, sim, como atividade e passividade: a natureza é naturante e naturada.

passividade. Isso significa que a reflexão não acontece originariamente na alma, mas no seio da própria sensibilidade.

Quando toco minha mão esquerda com minha mão direita, minha mão tocante apreende minha mão tocada como uma coisa. Mas, de súbito, dou-me conta de que minha mão esquerda começa a sentir. As relações se invertem. Fazemos a experiência de um recobrimento entre a contribuição da mão esquerda e a da mão direita, e de uma inversão de suas respectivas funções. Essa variação mostra que se trata sempre da mesma mão. Como coisa física, ela continua sendo sempre o que é e, no entanto, é diferente segundo for tocada ou tocante. Assim eu me toco tocando, realizo uma espécie de reflexão, de *cogito*, de apreensão de si por si (N, 107, 123).

Esta formulação é decisiva, porque através dela se pode compreender que o corpo “natural”, ao tomar-se como objeto, abre-se para a exterioridade e isto em dois sentidos: ele se descobre percebido *do* exterior – ou seja, como objeto de uma sensibilidade estrangeira – ao mesmo tempo em que ele se apreende como *envolvido* por esta exterioridade. É por isso que a reflexão carnal desvela um *quiasma* entre o sujeito e o mundo, pois, quando volto meus poderes exploradores para meu próprio corpo, descubro-me como exterioridade e, portanto, como acessível a uma sensibilidade estrangeira e como pertencente a um sensível que extrapola e reverbera meus poderes. Isto significa que a vida do corpo em seu dinamismo intrínseco já se opõe ao narcisismo vital. Ora, a *Phénoménologie de la perception* só podia escapar do narcisismo pela consciência, ou seja, pela distância que o sujeito toma em relação a seu mundo vital e atual.

O que podemos dizer sobre essa nova idéia de *cogito* e como ela reverbera no modo pelo qual o sujeito apreende a natureza? O corpo, diz Merleau-Ponty, funda uma norma de orientação, já que dele procedem todas as localizações do espaço. Sendo assim, o sujeito que ocupa o espaço, ou seja, que se comunica com ele interiormente (como se o próprio espaço se pensasse a si mesmo, já que a percepção é um *quiasma* no interior da sensibilidade) é co-presente à coisa. É, portanto, neste contexto de reflexão sensível que o corpo aparece como excitável, ou seja, como envolvido pelo próprio Ser que ele explora mediante seus poderes.

Mas o sujeito não está sozinho nesta exploração do mundo que lhe é co-presente. A relação do corpo consigo mesmo, e deste com as coisas, oferece ao corpo um conhecimento lacunar de si mesmo. Isso significa que o corpo precisa de outro que lhe forneça sua “imagem”: ele precisa de um verdadeiro espelho. Por isso, é preciso que outro corpo entre no circuito de minha sensibilidade: percebo o corpo do outro como um percipiente que carrega poderes semelhantes aos meus. Mais que isso, percebo que esta sensibilidade se dirige para as mesmas coisas que excitam meu corpo. Conseqüentemente, a coisa não aparece para mim exclusivamente: ela é coisa para X, ou seja, para toda sensibilidade que, por sua vez, se comunica com a minha. Este mundo que sinto não é portanto uma realidade privada, já que se trata de um mundo aberto a outras sensibilidades como a minha. Notemos que todas as etapas da sensibilidade – o *cogito*, a presença da coisa e a aparição do outro – acontecem no interior da experiência de um sujeito estesiológico, sem qualquer intervenção do entendimento. Ora, a sensibilidade vivida que me abre às coisas e, simultaneamente, abre-me a outras sensibilidades, articula-se no interior de um mundo comum, ou seja, sobre uma natureza que não é posta por aqueles que a percebem. É este mundo comum que precisa ser explicado para que verdadeiramente se compreenda a natureza ainda não-idealizada.

Isto posto, a descrição da fé perceptiva leva necessariamente à seguinte pergunta, capaz de rearticular as formulações da *Phénoménologie de la perception*: que objeto originariamente excita a minha sensibilidade? Se sou sujeito-objeto, um corpo excitável, que mundo é este que acolho e ao qual me enlaço sem esforço, e que me dá a chave de minha passividade originária, ou seja, de meu anonimato e, conseqüentemente, de meu pertencimento a um mundo que abarca outras sensibilidades tais como a minha? Ora, o sujeito-objeto assim definido, capaz de acolher outros testemunhos igualmente sensíveis, é o correlato de um mundo de “quase-objetos”. É neste ponto que Husserl fornece um elemento decisivo: o exemplo da Terra como solo de nossa experiência, como um tipo de ser que contém todas as possibilidades de objetivação, servindo conseqüentemente de berço para toda experiência e para toda idealização. A Terra é o solo (*Boden*) ou a raiz de nossa história, já que é

a abertura (*Offenheit*) de todos os horizontes possíveis. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Husserl reabilitou a idéia de natureza *por esta idéia de junta a uma verdade comum que os sujeitos continuariam*, mas da qual eles não seriam os iniciadores. Tudo isto que se passa não se explica pela interioridade nem pela exterioridade, mas por um acaso, que é a concordância entre esses dois dados, e que é assegurada pela Natureza” (N, p. 111, grifo nosso).

No contexto desta trama carnal, sustentada pela Natureza, descobrimos um “fundo” comum que assegura a concordância entre os sujeitos, quer dizer, um fundo que é fonte de experiência e de verdade. E, visto que este fundo não é posto pela consciência transcendental nem reduzido à plenitude, podemos entrever que – para Merleau-Ponty – a fenomenologia de Husserl fornece um modelo *impensado* de Natureza segundo o qual se pode dar conta do solo de racionalidade que impede a separação entre a filosofia e a ciência, já que toda idealidade tem nascimento na experiência tramada na carne do Ser. Não é de espantar, portanto, que Husserl tenha apresentado uma segunda idéia de natureza desde as *Ideen II*, definida não como objeto de conhecimento, mas como aquilo com que mantenho uma relação de caráter primordial, a esfera de todos os objetos que podem ser apresentados originariamente, e que por este fato comporta outras sensibilidades.

Em suma, de acordo com esta segunda acepção, já esboçada pela fenomenologia de Husserl, Merleau-Ponty pretende defender que a natureza é o berço de toda experiência e o solo de toda idealidade. Por isso, ela é também aquilo que “resiste” a qualquer conceitualização definitiva, já que não pode aparecer diante de nós inteiramente, pois guarda uma produtividade que ultrapassa qualquer visão parcial que se tenha dela. Coloquemos em relevo este aspecto, já que ele é fundamental: para Merleau-Ponty, o que resiste à fenomenologia é uma *produtividade* e não uma *plenitude*. Levando-se este elemento em conta, poderemos compreender por que a idéia de vida pode ocupar o centro do curso sobre a natureza: a vida é o testemunho irrecusável de uma produtividade natural⁶⁶.

⁶⁶ Neste sentido, o movimento do curso sobre a natureza, que se inicia pela análise da história do conceito para depois articular uma especulação ontológica da natureza, retoma a seu modo

Isto nos permite retomar o problema que colocamos anteriormente: a reflexão sobre a produtividade da natureza significa um abandono da fenomenologia? Ora, na medida em que Merleau-Ponty pretende levar às últimas conseqüências a recuperação do *Lebenswelt*, e visto que esta recuperação não pode ser realizada sem uma reflexão profunda acerca do sentido da redução fenomenológica que considere inclusive aquilo que resiste à fenomenologia, pode-se dizer que a oscilação de Husserl sobre a idéia de natureza é uma oscilação acerca do próprio sentido do gesto filosófico. Sendo assim, ao posicionar-se em favor de uma Natureza compreendida como o solo de toda experiência e de toda idealidade, Merleau-Ponty assume uma perspectiva de reflexão que já é apontada pela fenomenologia de Husserl – ou seja, o filósofo nela encontra um “impensado” que é preciso desdobrar de maneira radical. Dito de outro modo, para o filósofo francês, a discussão sobre a produtividade natural – na medida em que enseja uma ontologia indireta – é o resultado de um desenvolvimento conseqüente da própria fenomenologia.

3. Linguagem, idealidade e não-filosofia

Ao admitir ser preciso buscar no saber positivo os “sintomas” de uma tomada de consciência da natureza, Merleau-Ponty indica que a filosofia tem como tarefa realizar uma espécie de psicanálise ontológica⁶⁷. Não se trata, portanto, de fazer especulações que passem ao largo da tradição – daí a necessidade de retomar a história da filosofia – e que dispensem os ensinamentos “latentes” nas novas abordagens da ciência e em outros campos do saber. Isto porque, para usarmos a expressão fecunda de Dastur, a filosofia

o percurso intelectual de Whitehead. Pois, de acordo com a cronologia das especulações do filósofo inglês descrita por Robert: “aos textos de cunho epistemológico dos anos 20, que constituem o que se poderia nomear de uma ‘filosofia da natureza’, sucede a abordagem ontológica e especulativa – que tem decerto um sentido metafísico e cosmológico para Whitehead – da obra maior de Whitehead, *Process and Reality*; aos trabalhos dos anos 20 consagrados à natureza da física – moderna e contemporânea – que refutam toda postura metafísica, que não se pronunciam sobre o ser da realidade, sucede uma especulação que interroga o sentido de ser de uma natureza pensada como processo, e da qual a vida seria a realidade fundamental, essencial” (Robert, 2006, p. 104).

⁶⁷ A idéia bachelardiana de uma psicanálise da ciência parte de um diagnóstico semelhante ao de Husserl em *Krisis*: a ciência repousa sobre uma ontologia – a ontologia cartesiana do objeto – a qual não é contestada explicitamente. Ao buscar compreender as inovações inconscientes surgidas na exploração das ciências, Merleau-Ponty reflete também sobre um problema que fora discutido por Bachelard. Sobre Merleau-Ponty e Bachelard, ver Saint-Aubert, 2004.

é uma espécie de “hiper-cultura”, ou seja, ela só pode descobrir o mundo do silêncio – que é o mundo da vida primordial da natureza – tendo como referência a tradição filosófica e as aquisições do saber positivo, das artes e dos demais campos da experiência “regulada” ou “instituída”. Conseqüentemente, a filosofia só pode encontrar a natureza no seio da cultura: “A tarefa da filosofia consiste [...] em se voltar para a atividade simbólica anônima que se exprime nos diferentes sistemas simbólicos que são as instituições humanas e em escutar ‘este poder simbólico que os outros simbolismos se limitam a exercer’” (Dastur, 2001, p. 150).

Em vários momentos de sua obra, Merleau-Ponty afirma que nos diversos campos da cultura se esboçam os traços de uma nova ontologia e que cabe ao filósofo assumir a tarefa de dar dignidade ontológica àquilo que aparece em outros saberes. O trabalho de interpretar os sintomas de uma nova tomada de consciência da Natureza e, a partir disso, formular uma nova ontologia, é, portanto, a tarefa por excelência da filosofia. Este programa está emblematicamente registrado no curso sobre “A ontologia cartesiana e a ontologia de hoje”, que seria ministrado em 1961, no Collège de France (NC-1959-1961). Desde a apresentação do curso, Merleau-Ponty adverte que não pretendia fazer história da filosofia, ao contrário, interessava-lhe evocar o passado para compreender o presente. Assim, embora o curso envolvesse a leitura da obra de Descartes, não se tratava de analisar a “ordem das razões” que preside e dá coerência ao pensamento do filósofo. O objetivo era compreender a ontologia contemporânea subjacente aos diferentes campos da cultura fazendo-a confrontar-se com a ontologia cartesiana. Mas, pergunta o filósofo, por que – mais uma vez – esse retorno a Descartes? Porque

hoje, na França, filosoficamente, não sabemos o que pensamos – toda uma parte da filosofia da tragédia surge em Camus, Sartre – mas aparece como uma novidade ‘literária’. Há filosofia em torno da pesquisa psicanalítica, etnológica, ou mesmo física – mas a filosofia pura passa por uma crise (Revel). Ela vive sobretudo do passado, como história da filosofia (NC, p. 165).

O que significa responder que aquilo que possibilita a compreensão da ontologia contemporânea – a relação que essa experiência entretém com o Ser – não está expresso na filosofia oficial, mas nas ciências, na psicanálise e,

especialmente, na arte, a partir das quais Merleau-Ponty pretende escrever a “ontologia de hoje”. No caso específico do curso sobre Descartes, o alvo da crítica é, evidentemente, o método de leitura estrutural de Guérout, que, embora reconheça lacunas na “ordem das razões”, não as toma como ocasião para o pensamento. Ao contrário, tenta salvar a coerência ocultando a pertinência dos impensados de Descartes⁶⁸. Por isso, contra Guérout, Merleau-Ponty propõe outra relação com a filosofia cartesiana que não perca de vista as questões do presente, ainda destituídas de cidadania filosófica. Neste trecho, o autor resume seu intento:

Ordem a seguir: tomar contato com nossas questões pelas amostras do pensamento fundamental (arte, literatura); confrontar essas questões com o pensamento cartesiano (Descartes e seus sucessores) – ver se elas estão mascaradas, ou não estão inteiramente, e por quê; daí, voltar ao presente, buscar a formulação de nossa ontologia, da filosofia de hoje (NC, p. 166).

Esta “ordem” – que nas situações mais inusitadas faz de Descartes um protagonista – preside de certa forma não só a investigação de uma ontologia contemporânea, mas toda a reflexão merleau-pontiana, desde as primeiras obras⁶⁹.

Mas há ainda que se considerar outro aspecto importante deste jogo complexo entre refletido e irrefletido – ou entre a tradição reflexiva e o fundo originário que ela acaba por recalcar –, pois o mundo do silêncio *precisa* da filosofia, já que ela é o seu outro e a sua condição de desvelamento⁷⁰. Nas

⁶⁸ A respeito, ver também VI, p. 249.

⁶⁹ O diálogo com Descartes acompanha o trajeto intelectual de Merleau-Ponty. Entretanto, apesar deste diálogo ser pautado pela recusa da ontologia do objeto, cabe considerar que, para o filósofo, as pretensões do Grande Racionalismo ocupam um lugar ambíguo já que encarnam a tradição moderna esquecida de sua origem *interrogativa*. De acordo com Saint-Aubert: “A intensão filosófica de Merleau-Ponty se apóia nesta leitura quase mitológica do destino cartesiano. Seu pensamento desperta numa interrogação sobre a questão clássica da união da alma e do corpo, e numa contestação dos dualismos antropológicos que vão conduzi-lo progressivamente a passar da problemática da *encarnação* àquela da *carne*” (Saint-Aubert, 2005, p. 17-8). Descartes é uma “instituição” de tal modo que para “ultrapassá-lo” torna-se necessário primeiramente “retomá-lo”. Em geral, o movimento de “leitura” da tradição opera segundo o modelo da instituição: trata-se de voltar ao passado para elaborar uma nova perspectiva de compreensão e de ação no presente.

⁷⁰ Para Merleau-Ponty, segundo as formulações do ensaio “Le philosophe et son ombre”, publicado em *Signes*, Husserl permite pensar numa relação de *Fundierung* entre a objetividade lógica e a intersubjetividade carnal. Isso não significa aquilo que sugere Deleuze em seus

palavras de Dastur: “entre o *Lebenswelt* como Ser universal e a filosofia como produto extremo do mundo, não há rivalidade ou antinomia: é ela que o desvela” (Dastur, 2001, p. 153). Por isso, enquanto a *Phénoménologie de la perception* afirmava que a “redução completa” era uma ingenuidade filosófica, os textos tardios afirmam que a manutenção de um sujeito absoluto é uma *impostura profissional do filósofo*. Ora, se considerarmos que, segundo Merleau-Ponty, o próprio Husserl abriu espaço para uma reflexão sobre a Terra como solo de toda experiência, anterior a qualquer ato da consciência, só mesmo uma impostura poderia explicar a permanência de um sujeito transcendental constituinte e a manutenção de um horizonte aberto pela redução “completa”.

Mas não só isso. É preciso considerar, ainda, que a filosofia vive na linguagem e que esta é aquilo mesmo que não pode ser compreendido como objeto diante do pensamento: a linguagem é algo que só se apreende “por dentro”⁷¹. Por isso, a linguagem mostra exatamente a nossa relação “interna” com o ser. Pois, se o pensamento se realiza na linguagem, evidentemente, o filósofo não pode tomá-la como um objeto porque isso exigiria sair da linguagem para pensar a própria linguagem. Conseqüentemente, a reflexão sobre a linguagem já nos coloca no centro de todo problema ontológico: pois o sujeito não pode objetivar o mundo, ou seja, não pode pensá-lo como uma “coisa” diante dele, exatamente porque se descobre envolvido pelo ser pré-objetivo que se trata de desvelar. Em outras palavras, o sujeito da reflexão é duplamente “envolvido”: pelo ser que ele tenta compreender e pela linguagem

momentos de crítica à fenomenologia: abaixar o fundamento, sem com isso superar a filosofia da consciência. Trata-se de algo mais sutil. O pré-objetivo não é um fundamento fixo, não pode, portanto, ser primeiro em relação à objetividade lógica. Quer dizer, o pré-objetivo, ainda que originário, só começa a existir inteiramente completando-se na instauração da objetividade lógica. Contudo, a última não se basta a si mesma, limita-se a consagrar o trabalho da camada pré-objetiva, e não existe senão como resultado do ‘Logos do mundo estético’ e só é válida sob o controle deste.

⁷¹ Como vimos, a linguagem pode nos dar a ilusão de uma autonomia do pensamento em relação à operação expressiva engendrada na fala. Entretanto, na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty reportava as produções expressivas à consciência tácita. Porém, como discutiremos adiante, os escritos tardios decretarão a impossibilidade do *cogito* tácito: para pensar, é preciso palavras, isto é, não há reflexão exterior à palavra. Deve-se concluir, portanto, que toda reflexão se inicia com a retomada de um pensamento já instituído, de modo que nos encontramos sempre envolvidos pela linguagem, ainda que pensemos a respeito dela.

segundo a qual ele o pensa. Noutros termos, o sujeito se descobre envolvido tanto pela natureza quanto pela cultura, de modo que sua reflexão não pode simplesmente negligenciar as *camadas irrefletidas* da experiência porque isto seria abrir mão do próprio papel da filosofia.

O cientista, por sua vez, expressa uma atitude que visa simplesmente dominar os eventos da natureza. Noutros termos, se há na ciência uma intenção de conhecimento, é preciso considerar que tal intenção tem um sentido essencialmente instrumental, jamais ontológico. Quer dizer, a investigação “regulada” da natureza não se pergunta sobre sua condição de possibilidade, ou seja, sobre o solo selvagem e irrefletido a partir do qual ela trabalha. Isso significa que a ciência vive na atitude “naturalista”, pois goza ingenuamente da certeza natural, ou seja, da fé perceptiva, sem, contudo, tematizá-la. Por isso, quando considera a natureza como o universo das “puras coisas”, a ciência vive sob o mito da natureza cartesiana sustentado pela ontologia do objeto. Há que se considerar, porém, que involuntariamente a ciência faz sua própria auto-crítica quando põe em questão seu objeto e simultaneamente a relação que o cientista estabelece com o mundo. Neste sentido, a ciência tem um poder negativo e, conseqüentemente, crítico. Assim, embora o ideal da ciência seja o de dominar ou de manipular a natureza, ou seja, embora o cientista conviva com a superstição dos meios que funcionam, a tentativa de posse completa do objeto desvela mais do que o cientista é capaz de ver. Neste quadro, o filósofo deve ver o que não interessa imediatamente à ciência.

Isso implica uma relação interessante entre a ciência e a filosofia, a qual nos ajuda a compreender por que a reflexão é para Merleau-Ponty uma espécie de “hiper-cultura”. Pois, insistimos, ainda que filósofo investigue a natureza não idealizada – a natureza como solo de toda experiência e de toda idealização –, salienta que esta, evidentemente, não pode aparecer diante de nós como um objeto. Surge então um problema: como podemos ter acesso à natureza pré-objetiva, quer dizer, anterior às idealizações? Neste ponto, a ciência assume um papel importante, pois, como dissemos, a experiência regulada fornece paradoxalmente um meio de acesso à natureza originária, já

que a dominação da natureza é uma espécie de operação cega⁷². Sendo assim, o filósofo deve ver “pelas costas do cientista” – o que significa fazer ontologia indireta. Entretanto, essa investigação indireta tem ainda outra função precisa, pois, num certo sentido, ela impede que o filósofo se iluda com a linguagem, ou seja, com a aparente autonomia de suas próprias formulações, visto que o procedimento o obriga a manter contato com a experiência.

É preciso insistir em dizer, contudo, que a ciência não fornece ao filósofo uma compreensão ou uma ontologia positiva da natureza: ao contrário, ela fornece descobertas filosóficas negativas. Por exemplo, a ciência nos ajuda a criticar a idéia de objeto puro e de sujeito puro (presentes na física clássica de Laplace). Neste movimento, ela nos faz lembrar a camada irrefletida da experiência que funda toda idealização. Sendo assim, o contato com a não-filosofia – no caso, com a ciência – tem, portanto, um papel crítico: ele permite desfazer ilusões teóricas, assumir o caráter histórico do conceito e desvelar as camadas de sedimentação que acompanham toda idealização. Em suma, a ciência nos faz rememorar o solo irrefletido ao abalar certas evidências.

Por isso, mais uma vez, a discussão sobre a linguagem se articula à discussão sobre o contato com a não-filosofia, pois o filósofo, abandonado ao formalismo – ou crente que basta escutar a linguagem para nela encontrar um Ser refugiado, a salvo das operações do pensamento instrumental –, corre o risco de cair em armadilhas teóricas. Conseqüentemente, recuperar a experiência que antecede toda idealização não é tentar retornar a uma espécie de passado imaculado, a um ser que não guarda qualquer vestígio do trabalho do conceito: não se trata, portanto, de assumir uma postura nostálgica⁷³. Pelo

⁷² Por isso, o cientista convive muitas vezes com o exercício de uma especulação experimental selvagem, aliada a um arcabouço conceitual obsoleto (a exemplo de Einstein), sem enxergar nisso uma contradição ou incompatibilidade flagrante.

⁷³ A mesma formulação aparece no *Visible e l'invisible*, onde se lê: “O que propomos aqui e opomos à procura da essência não é um retorno ao imediato, a coincidência, a fusão efetiva com o existente, a procura de uma integridade original, de um segredo perdido a reencontrar, que anule nossas questões e até mesmo levante acusações à nossa linguagem. Se se perdeu a coincidência, não é por acaso, se o Ser está escondido, isso mesmo é um traço do Ser, e nenhum desvendamento no-lo fará compreender. Um imediato perdido, dificilmente reconstituível, trará em si mesmo, se o reconstituirmos, os sedimentos dos procedimentos críticos pelos quais o teríamos encontrado, e não será, por conseguinte, o imediato. Se deve sê-lo, se não deve guardar traço algum de nossas operações de aproximação, se é o próprio

contrário, trata-se de manter o contato com a experiência, ou seja, de pôr os conceitos à prova da experiência – o que, ainda que de maneira “cega”, a ciência já faz. Em suma, não há contato com a verdade que não seja de certo modo mediado pela experiência “regulada” ou “instituída” do ser.

Ademais, se tradicionalmente a ontologia exige um conhecimento do Ser, cabe ressaltar que, nos termos de Merleau-Ponty, tal conhecimento não é comandado pela questão do Ser, porquanto a ontologia só pode ser indireta, o que significa que ela busca o Ser nos entes, ou seja, no mundo percebido. Com efeito, a interrogação direta sobre o Ser nos levaria a adotar uma posição de sobrevôo em relação ao mundo da percepção, e a negligenciar nossa própria inscrição no interior do Ser. Sendo assim, é preciso explicar como o Ser só se dá a nós de maneira velada e profunda nos visíveis, dificuldade que Merleau-Ponty expressa dizendo que *há uma distância constitutiva do mundo que é seu modo próprio de doação*. Cabe, portanto, à ontologia, explicitar o sentido de ser do Ser a partir de nossa inerência ao Ser. Em suma, trata-se de ver o mundo do meio do mundo, ou seja, a ontologia de Merleau-Ponty é indireta porque é uma “intra-ontologia”.

Ora, o que Merleau-Ponty expressará sob o nome de *carne* não é apenas a natureza não-idealizada, já que isto engloba também tudo que se possa dizer dela. Quando o filósofo ensaia buscar o sentido de Natureza visado pelos vocábulos *physis* e *nascor* no início do curso sobre a natureza, mostra que eles apontam para uma produtividade – como a vida, a natureza é *auto-produção de um sentido* –, embora não seja ainda pensamento⁷⁴. Entretanto, o pensamento, ou seja, a reflexão que se realiza nas palavras, é uma sublimação da carne – como dirá o *Visible et l'invisible*: a linguagem é a carne sutil de um *corpo glorioso* –, mas ainda assim *carne*. Decerto, a discussão sobre os vocábulos dá início à reflexão sobre a história do conceito de natureza, mas

Ser, é porque não existe entre nós e ele caminho algum, sendo, por princípio, inacessível” (Merleau-Ponty, 2000, p. 120).

⁷⁴ “Em grego, a palavra ‘Natureza’ deriva do verbo *phaino*, que faz alusão ao vegetal; a palavra latina vem de *nascor*, nascer, viver; é extraída do primeiro sentido, mais fundamental. Existe natureza por toda parte onde há uma vida que tem um sentido mas onde, porém, não existe pensamento; daí o parentesco com o vegetal: é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a auto-produção de um sentido” (N, 19, 4).

não será a etimologia que fornecerá a nova idéia de natureza – como se o segredo da natureza estivesse *guardado* na pureza do passado –, pois esta só poderá ser atingida através da confrontação com o saber positivo e mediante uma nova *experiência* de pensamento.

4. A ciência clássica e a física moderna

No intuito de esclarecer o aspecto auto-crítico da ciência, analisemos concretamente como ele aparece no curso sobre a natureza, tendo como mote a diferença entre a realidade concebida pelos clássicos e a visão da natureza desenhada pela física moderna – ou seja, pela física quântica e pela teoria da relatividade. Segundo Merleau-Ponty, a ciência moderna estabelece uma prioridade do real frente à possibilidade e à necessidade. Isso indica uma mudança em relação ao pensamento clássico que, inversamente, dava prioridade ao possível frente ao real. Ora, para o filósofo francês, neste ponto, a ciência adota uma perspectiva consoante ao intento da fenomenologia: também Husserl considera que todo possível deve ser fundado sobre uma intuição do mundo.

Mais não só isso. A física de Laplace – a física clássica, portanto –, ao conceber a natureza como o universo das coisas puras, considera que os seguimentos do tempo só podem ser distinguidos pela posição de um sujeito cognoscente. Nestes termos, a natureza é um dado puro, ou seja, uma plenitude positiva. Ademais, tal ciência exclui a composição como realidade original, já que, seguindo o mandamento cartesiano de decompor o complexo para chegar ao simples, ela inverte o sentido da experiência originária segundo a qual o mundo se apresenta segundo conjuntos significativos e não mediante partes discretas. Por fim, a física clássica oferece uma concepção espacial do ser natural, o que significa que para ela o mundo comporta uma existência inteiramente extensiva. Sendo assim, cada elemento do mundo tem um lugar objetivo, ou seja, uma “localização única”, o que, conseqüentemente, exclui da natureza a idéia de devir ou de mudança.

Dissemos que a ciência faz sua própria auto-crítica, o que equivale dizer que a história da ciência, na medida em que comporta a reavaliação do modo

pelo qual o saber pode dominar seu objeto, oferece descobertas filosóficas negativas. Nestes termos, a ciência moderna fornece elementos que permitem criticar a idéia de objeto e de sujeito puro (preponderantes na física de Laplace). Sendo assim, a mecânica quântica e a teoria da relatividade oferecem uma série de formulações que colocam em xeque os aspectos da ciência clássica que acabamos de apresentar. Mas como isso se dá? Como a ciência pode suscitar uma reflexão filosófica que dê ensejo à compreensão do caráter histórico da idealidade e de seu solo *irrefletido*? Em suma, por que a ciência pode ter um interesse ontológico? Dissemos que a contribuição filosófica da ciência só pode ser negativa: a ciência assinala um excesso da experiência pré-objetiva frente às categorias que servem para explicá-la. Sendo assim, o trabalho científico exige um retorno ao ser pré-científico, ou seja, ao ser anterior à conceitualização.

Neste contexto, as mudanças surgidas em torno da teoria da luz, por exemplo, mostram que é impossível concebê-la como uma entidade positiva e localizada. Einstein questionou a teoria ondulatória da luz ao descobrir a existência de corpúsculos – os *fótons* – cujo comportamento depende, entretanto, de certas frequências. Para Broglie, tal realidade deve ser pensada segundo a idéia de campo, o que permite afirmar que o corpúsculo pertence a um campo embora se configure como uma anomalia. O corpúsculo é uma singularidade no interior de um fenômeno ondulatório que o guia. Isto explica que ele sofra a influência de todas as ações sobre o campo, e não somente, como em mecânica clássica, dos pontos que estão diretamente ligados a ele. Essa teoria expressa a dificuldade enfrentada pelos físicos para pensar ao mesmo tempo o fenômeno ondulatório e a “presença” de corpúsculos, já que ondas e corpúsculos são complementares e ao mesmo tempo se excluem. Ora, tal concepção do objeto físico deve conduzir à crítica da idéia laplaceana de localização única, pois dizer que o corpúsculo não está num único lugar – já que ele é uma anomalia no interior de um campo – equivale visar sua presença em termos de probabilidade. Por isso, Merleau-Ponty afirma que a física moderna faz com que a probabilidade entre no tecido do real (N, 127), uma vez que a onda ou o corpúsculo só admitem uma existência fantasmática e provável.

A nova ciência não trabalha a partir da idéia de um objeto localizável. Conseqüentemente, ela considera que as coisas existentes não são realidades individuais, mas realidades genéricas. De acordo com este novo pressuposto, a relação entre a coisa observada e a medida oferece um bom exemplo da mudança de perspectiva da ciência moderna em relação à ciência clássica. Os clássicos admitem que o observador, sendo uma subjetividade falível, pode *de fato* se iludir com as aparências. Entretanto, *de direito*, o erro pode ser revertido por um conhecimento mais preciso, oferecido pelo uso de aparelhos que corrijam nossas limitações sensoriais. Quer dizer, a ciência clássica admite um ideal de verdade objetiva. A ciência moderna, por sua vez, assumindo o probabilismo, entende que o aparelho, o observador e o objeto fazem parte de uma realidade única que primeiramente existe de fato. Ao mesmo tempo, ela abandona o ideal de uma verdade objetiva, já que não considera a existência de seres individuados, mas apenas famílias de trajetórias. Isso quer dizer que os aparelhos têm outro sentido na ciência moderna: eles não são um prolongamento de nossos sentidos, ou uma sensorialidade mais precisa. O aparelho não é um amplificador, já que põe em jogo um processo que *desencadeia* ou *provoca* manifestações. Dito de outro modo, o aparelho não nos apresenta o objeto, ao contrário, ele realiza uma antecipação do fenômeno, assim como sua fixação. Conseqüentemente, a ciência moderna assume o caráter fictício do evento físico, uma vez que a natureza conhecida ou desvendada por ela é uma natureza artificial ou construída.

Nestes termos, a ciência moderna considera o evento físico como um sistema composto por três elementos articulados em situação: o objeto, o aparelho e o observador. Sendo assim, ela desacredita a afirmação de Descartes segundo a qual é a alma que vê e não o olho. Pois, para London e Bauer, por exemplo, o papel decisivo da tomada de consciência tem um sentido bem diverso do cartesiano: já que o objeto é uma onda de probabilidades deflagrada pelo experimento, a função do observador não é fazer a passagem do “em si” ao “para si” – ou dar o salto do “ver” ao “pensamento de ver” –, mas fazer surgir uma existência individual em ato. Dito de outro modo, o que permite compreender uma “existência” não é a intervenção de um para si que a sobrevoa, mas um pensamento encarnado

que se anexa a um aparelho medidor. Conseqüentemente, Merleau-Ponty pode afirmar que a operação de medida em mecânica ondulatória é uma “operação engajada”, pois toda operação da nova mecânica é uma operação no mundo que jamais é estranha ao ato do mensurante (N, p. 131).

Sendo assim, as relações de medida oferecidas pela física moderna devem ser concebidas fora da dicotomia clássica entre em si e representação. Conseqüentemente, torna-se inviável explicá-las através do idealismo kantiano. O fenômeno em Kant é objetivo porque fundado sobre uma idealidade, aquela do tempo, do espaço e das categorias do entendimento. Essa idealidade faz dele outra coisa que um “fenômeno” no sentido admitido pela ciência moderna, pois esta não concebe a natureza segundo a subsunção dos dados sensíveis às leis do entendimento. Dito de outro modo, a mecânica quântica não tem essa virtude de integração do múltiplo pelo entendimento que segundo Kant é a própria definição do pensamento objetivo, já que ela não coordena os fenômenos de acordo com um modelo objetivo de natureza. Conseqüentemente, o eu penso da filosofia transcendental deve ser substituído pelo sujeito situado e encarnado do cientista.

Entretanto, é preciso considerar que, se a ciência moderna revisa os procedimentos segundos os quais se pode manipular a natureza, isso não quer dizer que ela seja uma verdade definitiva que suplanta as concepções anteriores. Pois todo e qualquer empreendimento científico se alimenta de uma experiência originária. Conseqüentemente, não se trata de defender uma concepção positivista da história da ciência. A ontologia de Laplace é – como toda idealidade – uma elaboração da percepção pela cultura e, neste sentido, ela encontra lastro na experiência, embora não a esgote. Conseqüentemente, *a ontologia da pura coisa não é a única conclusão possível da percepção*. Pois, como mostra a nova ciência, encontro no campo natural seres ambíguos que não são nem ondas nem corpúsculos, mas feixes de probabilidades, os quais seriam impensáveis pela ontologia clássica. Sendo assim, a ciência moderna permite mostrar que, no limite, todos os objetos recobrem essa indeterminação, de modo que se é dispensado de pensar segundo o modelo de uma natureza objetiva no sentido clássico. Neste movimento, a física moderna oferece “descobertas negativas” na medida em que abala certas afirmações sobre a

realidade, a exemplo do mundo das coisas puras de Laplace. Neste sentido, a ciência *provoca* a filosofia, embora não forneça um sistema de verdade pronto ao qual o filósofo deveria simplesmente aderir. Quer dizer: se a natureza não é um dado imediato, a mediação do saber científico nos permite reencontrar – de maneira negativa – o mundo percebido que as idealizações anteriores nos tinham feito esquecer.

5. O pensamento de Whitehead

As novidades da ciência permitem considerar que por trás da natureza de Laplace, concebida como um Todo exposto, reside a idéia de um ser ilimitado que domina a natureza. Aproveitando-se desta constatação, Merleau-Ponty volta-se para o pensamento de Whitehead, segundo o qual podemos formular uma nova compreensão da natureza de acordo com nosso “despertar sensível”. Para os clássicos, o espaço e o tempo são rigorosamente distintos e correlativos: conseqüentemente, no mundo clássico não há lugar para confusão ontológica entre os dois. Quer dizer, o espaço é a ordem dos acontecimentos simultâneos, ao passo que o tempo é a ordem dos acontecimentos sucessivos. Assim compreendidas, as duas ordens formam um sistema que organiza a objetividade. Para Whitehead, isso significa que o pensamento clássico se baseia na idéia de ponto *flash*. Sendo assim, por um lado, ele só pode pensar o passado como aquilo que já foi, o futuro como o que ainda não é e o presente como a única realidade, definida como um instante pontual – um *flash*. Por outro lado, a localização única do objeto (*emplacement simple*) define, por sua vez, o lugar que cada ser ocupa, sem que isso exija ou permita uma participação nas outras existências espaço-temporais.

Entretanto, sendo um conceito “muito refinado”, o *emplacement simple* se mostra incapaz de dar conta dos fatos brutos. Pois, afirma Whitehead, diante dos fatos brutos, noto que “as bordas da natureza estão esfarrapadas”. Sendo assim, a partir da experiência, não é possível compor o mundo através de relâmpagos *flash* –, já que estes são o resultado de uma divisão, ou seja, de um trabalho do pensamento que desfigura os dados da percepção bruta. Por exemplo, se vejo uma barcaça que passa defronte ao Louvre, o que me é dado? A vida da barcaça e a vida do Louvre. A duração de cada um, portanto,

e não dois objetos fixados num ponto do espaço e do tempo. Quer dizer, é o pensamento que divide a duração ou a vida em parcelas de eventos. Até aqui, parece que não estamos muito distantes de Bergson. Porém, é preciso considerar que a “vida” ou a duração é entendida por Whitehead como um “processo” *temporalizante e espacializante*⁷⁵. O filósofo inglês considera que no instante não há simplesmente nada. Noutros termos, não há uma natureza pontual, já que toda realidade implica “um avanço da natureza” (*moving on*). Por isso, Whitehead nos convida a pensar relações não seriais entre o espaço e o tempo, de modo que seja superado o modelo da localização única.

Para o pensamento clássico, os objetos são uniformes, quer dizer, localizados a todo instante num ponto da duração. Para o sujeito encarnado, contudo, o som, por exemplo, é percebido como um todo numa certa duração, embora não esteja localizado em nenhum momento preciso, ainda que as notas possam ser localizadas. Dito de outro modo, os *minima* temporais não são feitos de momentos indivisíveis de tempo, e carregam certa espessura de tempo⁷⁶. Partindo-se deste exemplo, deve-se considerar que só se pode dar conta da natureza através de relações de sobreposição (*overlapping*), “a serem entendidas antes de toda especificação espaço-temporal, como fundamento do tempo e do espaço, assim como de sua união” (N, 157, 188). Quer dizer, trata-se de pensar a natureza pré-objetiva no seio da qual as unidades espaço-temporais se encavalam. A tarefa da filosofia da natureza é, portanto, aprofundar a relação existente entre essas unidades. Sendo assim, Whitehead busca descrever a experiência de um “elemento” que não seja uma parte agregada a outra coisa, mas que já seja ele próprio referência a um todo. Sendo assim, a “natureza” de Whitehead exige a crítica da noção de matéria e de substância, as quais prescrevem o espaço e o tempo como continentes que

⁷⁵ Para Merleau-Ponty, Bergson, diferentemente de Whitehead, não compreende que: “A tarefa da filosofia não é apenas a de restituir a duração, mas também o mundo das coisas, o qual tem uma figura” (N, 179), pois o absoluto que o filósofo alcança só pode ser o do sujeito encarnado – enquanto corpo consciência, “posso fundar o mundo” (idem). O próprio da filosofia não é, portanto, o tempo interior, mas o tempo que habitamos.

⁷⁶ O exemplo, no caso, é de Ruyer, e, claro, é um modelo para pensar totalidades abertas, como o “processo”, no sentido de Whitehead, ou a “melodia” do organismo, tal qual aparece em Von Uexküll.

abrigam a natureza, e a matéria como uma entidade substancial da qual todos os fenômenos seriam os atributos.

Ora, se a experiência bruta não me fornece objetos localizados no tempo e no espaço, o que ela originariamente ela me dá? Para Whitehead, a percepção da natureza me coloca diante de um *evento*: percebo que “alguma coisa se passa”. Esta formulação permite ao autor defender a noção de “evento” em oposição à noção de objeto. Pois o objeto é aquilo que não passa, ou seja, o eterno, reconhecível e localizável. O evento, por seu turno, só aparece uma vez, quer dizer, ele é único, embora *continue*. Isso não quer dizer, entretanto, que os objetos sejam eventos continuados, ou seja, constantemente recriados segundo o modelo cartesiano. O objeto é uma propriedade focal à qual se podem ligar as variações submetidas a um campo de forças. Há, portanto, um ingresso do objeto numa corrente de situação. Sendo assim, o objeto é uma maneira resumida de assimilar que houve um conjunto de relações; ele é, portanto, uma abstração que assinala que a natureza compreende em si “enormes permanências”.

Todas estas formulações indicam que “só podemos compreender a natureza do ser se nos referirmos ao nosso ‘despertar sensível’ (*sense-awareness*), à percepção em estado nascente” (N, 158, 190), pois é a percepção que nos abre à natureza bruta, embora esta experiência seja “recalcada” (Idem). Isto exige recusar a separação entre qualidades primárias e qualidades secundárias, ou seja, entre uma natureza causal e uma natureza aparente, e consultar simultaneamente a abstração e a percepção. Mas o que nos oferece este retorno à revelação sensível, segundo Whitehead? Ora, de acordo com o *sense-awareness*, encontro na natureza um complexo de eventos e, neste conjunto originário, dois fatores: um foco de duração (um “agora” que serve de modelo para a construção do tempo) e um foco espacial (que define o presente como *estar aqui*). Sendo assim, a posição do ser na percepção é simultaneamente posição de uma matéria espaço-temporal por nosso corpo, definida tal qual nos aparece. A unidade dos eventos, sua inerência mútua, surge aqui como o correlativo de sua inserção na unidade pensante. Conseqüentemente, o espírito não deve ser considerado como um observador imparcial em face da natureza, pois *sua tomada de consciência tem*

participação na passagem da natureza. Este ponto é importantíssimo, pois, segundo Whitehead, o evento da percepção está engrenado aos demais eventos da natureza. Sendo assim, o sujeito que percebe não é exterior à natureza sujeita ao seu olhar. Vejamos um exemplo.

O elétron não existe num lugar e num tempo determinados: ele é um ingrediente, quer dizer, algo que ingressa ou que invade sua vizinhança. Sendo assim, o elétron é um evento que se estende de maneira trans-espacial e trans-temporal, e, nestes termos, ele é um ingrediente da natureza em seu conjunto. Trata-se de um objeto não-uniforme à semelhança dos objetos da percepção humana. Um evento da natureza é, portanto, um acontecimento em que o todo e a parte são indiscerníveis, ou seja, algo que não pode ser caracterizado como uma sucessão de instantes pontuais, mas sim como uma *espessura* do tempo. Pois, segundo Whitehead, não há corte entre o tempo e o espaço, porque um e o outro são distintos e correlativos: a presença do elétron não pode ser considerada fora do fluxo do qual ele é o foco e à parte da vizinhança na qual ele ingressa. Conseqüentemente, a natureza só pode ser descrita em termos de relações. Sendo assim, o sujeito que observa *ingressa* num sistema de relações, no interior das quais se articulam o aparelho de medida e a coisa observada, de modo que o evento seja apreendido num conjunto que remete ao todo da natureza. Nas palavras de Robert:

É do seio mesmo da natureza que o evento percipiente *preende* os outros eventos, assim como os eventos *se preendem* mutuamente para constituir a vida da natureza: todo evento, como apreensão dos outros eventos, participa da auto-criação da natureza. Que a natureza seja passagem não significa somente que ela seja constituída de eventos, mas significa inicialmente que os eventos, nas relações de apreensão, passam uns nos outros, sobrepõem-se uns aos outros: uma tal sobreposição (*overlapping*) compõe e constitui o que *Process and reality* nomeia o ser-conjunto da natureza, o *togetherness*. (Robert, 2006, p. 115).

Isso permite compreender que o corpo se experimenta na medida em que experimenta o mundo. Por isso, Whitehead defende que a natureza mantém uma relação íntima com a vida. É claro que a natureza física, descrita como “processo”, já permite compreender a natureza como um todo ao qual o corpo vivente – e percipiente – está articulado. Entretanto, Whitehead salienta que o sentido concreto da natureza se realiza através da vida: é como se a aparição

da vida desvelasse o caráter *produtor* da natureza como um todo. Correlativamente, o filósofo inglês defende que “viver” é se apropriar da multiplicidade da natureza. Mas o que significa apropriar-se de alguma coisa? Trata-se do movimento que faz do corpo vivo um *si*, ou seja, uma dobra da natureza sobre si mesma. Trata-se em suma de um si que emerge no próprio sensível.

Ademais, a passagem da natureza (que assegura a interioridade dos acontecimentos uns em relação aos outros, ou seja, a referência da parte ao todo) e a nossa própria inerência ao Todo vinculam conseqüentemente os observadores entre si. Em suma, a passagem progride e nisto anexa a si os corpos dos sujeitos. Nas palavras de Merleau-Ponty:

a passagem da Natureza, a qual corresponde a unidade senciente e, posto que o próprio corpo é evento, faz a unidade do corpo, faz também a unidade dos diferentes observadores, é também uma natureza para vários. Existe uma espécie de reciprocidade entre a Natureza e eu como senciente. *Sou uma parte da Natureza e funciono como qualquer evento da Natureza: sou, por meu corpo, parte da Natureza, e as partes da Natureza admitem entre elas relações do mesmo tipo que as de meu corpo com a Natureza* (N, 159, 191-2, grifo nosso).

Em suma, a natureza é “ocorrência”, ou seja, ela está inteira em cada uma de suas aparições (já que a parte remete ao todo), e nunca é exaurida por nenhuma delas. Por isso, Whitehead ressalta que, embora a natureza seja aquilo que percebemos, ela não é dissociável de um “impercebido”, pois a presença apenas surge sobre um fundo de ausência, visto que não se resume à plenitude e à atualidade. A natureza é sempre nova a cada percepção, mas *nunca sem passado*. É algo que *se continua*, que nunca é apreendida em seu começo, ainda que nos apareça como sempre nova. Conseqüentemente, não se pode detê-la: “não porque seja feita de instantes mas porque ele é atividade, *porque ela se faz*” (N, 161, 194). Ora, a metáfora do rio não pode dar conta do caráter espacializante e temporalizante desta natureza, tampouco o modelo do jato d’água que definia a consciência na *Phénoménologie de la perception*. Isto nos permite entrever – na apropriação merleau-pontiana do pensamento de Whitehead – algo que será desenvolvido no *Visible et l’invisible*: a idéia de um “turbilhão espacializante e temporalizante”. Pois, a natureza pré-objetiva (e pré-subjetiva) se diferencia internamente – ela abarca o não-ser na medida em que

“avança” e “se faz”. Dizer que ela “se faz” equivale compreender que a natureza *se institui*, isto é, que ela produz sem cessar o novo, que ela está sempre no primeiro dia, renascendo incessantemente.

A apropriação das reflexões de Whitehead se inscreve no contexto da tentativa de pensar de maneira conseqüente a passividade de nossa atividade, o corpo de nosso espírito. Whitehead permite defender que há um tempo cósmico inscrito na Natureza, de modo que não faz sentido pensar que a temporalidade nasce com o espírito ou a consciência. Ora, isto permite mostrar que a questão filosófica não se dirige soberanamente ao Ser – pelo contrário, *a questão nos vem do ser*: Por novas que sejam nossas iniciativas, elas nascem no coração do Ser porque seu campo de inscrição foi já aberto pela própria natureza: eis o sentido profundo do despertar sensível. Deste modo, o sujeito engrenado na natureza é um “campo de ser” e não uma consciência ou um fluxo de *Erlebnisse* individuais. Com efeito, para Merleau-Ponty, Husserl apreendeu com justeza em sua reflexão psicológica a idéia da consciência como fluxo *retencional*, pois com a *retenção* deu-se conta de uma aderência do passado ao presente que não é posta pela consciência. O passado não é mais uma modificação do presente da consciência, como na lembrança, já que ele é simultâneo ao presente – o tempo se *institui* sem cessar e isto dá ao presente sua “espessura”. Entretanto, os escritos tardios de Merleau-Ponty tentam mostrar que uma filosofia da consciência não pode dar conta desta espessura do presente, desta simultaneidade do passado e do presente, mesmo se descreve e tematiza o fenômeno do escoamento temporal, *pois o que é primeiro não é a consciência e o escoamento ele mesmo, mas sim o ‘turbilhão’ espacializante e temporalizante da carne cujo fluxo de Erlebnisse não é senão a esquematização*. Há uma abertura do próprio Ser – *horizontes que só são horizontes* – de maneira que se torna preciso pensar que a intencionalidade não seja privilégio da consciência, já que ela atravessa o ser sensível⁷⁷.

⁷⁷ Segundo Carbone: “desenvolvendo nesta perspectiva ontológica a noção de intencionalidade operante... Merleau-Ponty entende ‘sair [...] da filosofia das *Erlebnisse* e passar à filosofia de nossa *Urstiftung*’, e mostrar assim ‘a passividade de nossa atividade’. De fato, se... a ‘filosofia das *Erlebnisse*’ atribui a constituição de nosso aparelho de retenções e de protensões à atividade intencional da consciência, da filosofia da *Urstiftung* espaço-temporal, que inaugura nosso campo de presença, resulta, ao contrário, segundo Merleau-Ponty, não somente que

Há que se considerar, portanto, o processo temporalizante e espacializante inscrito na própria Natureza – o Ser pré-objetivo se diferencia internamente e avança de tal modo que se pode admitir a existência de um tempo independente da experiência subjetiva e ao qual ela está engrenada. Sendo assim, o tempo esquematizado ou idealizado é derivado em relação ao “avanço criador” que define o Ser pré-objetivo. Segundo o *Visible et l’invisible*: “é necessário tomar como primeiro não a consciência e seu *Ablausphänomen* com seus fios intencionais distintos, mas o turbilhão espacializante-temporalizante que é a carne e não a consciência diante de um noema” (VI, 293). Com efeito, segundo Dastur, não é suficiente reconhecer o caráter de campo do tempo, é preciso ainda não identificar *Präsenzfeld* e consciência imanente, mas ao contrário ver no campo de presença e nas dimensões espaciais e temporais que ele abre uma “consciência transcendente”, pois, como já dizia a *Phénoménologie de la perception*, o sujeito e o objeto são dois momentos abstratos de uma estrutura única que é a presença. Se, portanto, queremos cessar de pensar a subjetividade como pura atualidade e instantaneidade – modelo típico das filosofias da consciência –, se queremos compreendê-la como carne; ou, inversamente, se queremos compreender o tempo com um *quiasma* de dimensões simultâneas, é preciso então substituir o sujeito constituinte por um sujeito instituinte e a ordem de *Erlebnisse* por aquela da *Stiftung*. Pois só assim se pode articular a carne do sujeito à carne do mundo.

Isto autoriza dizer que a idéia de *Stiftung* – ou seja, de um sentido que se auto-institui – não é apenas um remédio para as filosofias da consciência, mas o que permite a Merleau-Ponty torner o problema da atividade e da passividade. O essencial é sair da oposição entre ativo e passivo para pensar uma *Urstiftung* simultânea do tempo e do espaço que de fato nos conduza à compreensão do *nexus* entre história e geologia transcendental, entre a liberdade humana e sua implantação terrestre, no quadro disto que não é uma filosofia da consciência, mas do mundo como *Offenheit der Umwelt* (Dastur, 2001, p. 102-4). Ora, nossa passividade é igualmente atividade porque a carne

não somos nós que constituímos o tempo, mas que nossas retenções elas mesmas não remetem a um ato intencional da consciência, mas justamente à intencionalidade operante interna ao ser” (Carbone, 2001, la visi, p.126).

é fenômeno de espelho, é reversibilidade. A experiência da reversibilidade carnal – por exemplo, o fato de minha mão esquerda se sentir ‘tocada’ pela direita – já permite deflagrar a reflexão no seio do sensível. Pois minha carne se insere num sistema de reversibilidades de modo que ao tentar me apreender, desvelo-me como exterioridade e sou inserido no “grande espetáculo”. Em suma, a reflexividade é uma estrutura *da carne* e não de um espírito que de algum modo sobrevoaria a Natureza e nela inscreveria uma história.

6. A instituição e a expressividade

De certo modo, todas estas reformulações que tentamos circunscrever nos itens anteriores envolvem a idéia de instituição, a respeito da qual Merleau-Ponty dedicou um curso no Collège de France no ano letivo de 1954-5. Não se trata propriamente de um conceito, já que o filósofo a descreve como uma espécie de ritmo expressivo que pulsa segundo a conservação, a retomada e a ultrapassagem de eventos antigos. A instituição se refere aos

eventos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, em relação aos quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma seqüência pensável ou uma história – ou ainda os eventos que depositam em mim um sentido, não a título de sobrevivência e de resíduo, mas como apelo a uma seqüência, exigência de um futuro (IP, 124).

Há dois elementos importantes nesta formulação. Em primeiro lugar, a instituição tem um caráter *temporal* já que ela desvela a ordenação de certos acontecimentos em cujo desenrolar se pode ler uma “história” ou uma “seqüência pensável”. Em segundo lugar, Merleau-Ponty acentua o caráter expressivo de determinados eventos passados capazes de depositar em nós um *sentido* o qual não apenas sobrevive, mas exige uma continuidade, ou seja, aponta para um “futuro” que não é mera repetição. É este pêndulo que recupera o passado e se abre para um futuro inédito que o filósofo entende como instituição. Dito de outro modo, a instituição indica a capacidade que certos acontecimentos têm de inaugurar um processo coerente de diferenciação interna passível de ser pensado – e que conseqüentemente guarda um *sentido*.

Nestes termos, a instituição não é um “ato” de um sujeito: não se trata de um sentido doado ou constituído pela consciência. Na verdade, visa-se aqui a peculiaridade de um acontecimento capaz de abrir um “campo” – ou uma “dimensão” – de experiência que *exige uma continuidade* e, por isso mesmo, inaugura uma “história”. Sendo assim, Merleau-Ponty nos convida a abandonar o modelo do sujeito constituinte em benefício do sujeito instituinte. Pois, enquanto instituinte, o sujeito pode coexistir com outros sujeitos (uma vez que uma das principais características da instituição é a capacidade que ela tem de operar uma viragem do privado ao público, já que toda instituição exige uma retomada, ou seja, ela é um apelo a um futuro inédito), ao passo que a constituição nos impede de dar conta da simultaneidade de duas ou mais consciências.

Tal *viragem* já pode ser observada na instituição animal: os comportamentos vitais nascem na relação expressiva que o organismo entretém com o meio, e com os demais organismos, e engendram condutas partilháveis no interior de uma espécie. Pois, diz o filósofo: “não há inato puro, maturação endógena pura, meio interno puro; fisiológico puro” (IP, 49). Pelo contrário, o surgimento de uma determinada conduta instintiva é já uma instituição. Sendo assim, podemos notar que a instituição opera mesmo na natureza – a exemplo da instituição animal – embora o curso de 1954-5 se preocupe principalmente em desvelar o desenvolvimento próprio aos eventos de cultura. Entretanto, cabe observar que o aparecimento da instituição animal e a descrição da puberdade – outro exemplo de instituição que guarda uma referência ao biológico – permitem concluir que não se trata apenas de discutir a ordem simbólica humana, mas, principalmente, de investigar um modelo geral de temporalidade que permita dar conta de um sentido que *se institui*.

Por isso, diz Merleau-Ponty, “a própria pessoa deve ser compreendida como uma instituição, não como consciência de...” (IP, 47). Se a vida animal já abarca uma temporalidade própria capaz de “instituir” comportamentos imprevistos, a instituição humana, por sua vez, envolve uma complexidade e uma *fecundidade* ainda maior: segundo o filósofo, o passado engendra no homem uma “questão” (IP, 57). A análise da puberdade, por exemplo, mostra que a experiência afetiva vivida durante a infância institui certas “matrizes

simbólicas” as quais serão condensadas na adolescência e retomadas de maneira fecunda quando o sujeito fizer a passagem à vida adulta:

A instituição verdadeira da puberdade, [é o] passado remetido a seu lugar, [o] futuro verdadeiramente aberto ao indivíduo. Sinonímia de instituição e verdade: verdade que devém, i. é, a instituição condensa e abre um futuro. Não simplesmente impressão (*empreinte*), mas impressão fecunda. Crescimento por vagas sucessivas, ou através de desvio (IP, 59).

O curso de 1954-5 não é o único momento em que Merleau-Ponty aborda a idéia de instituição. Trata-se de uma formulação que tem um desenvolvimento complexo na obra do filósofo, pois, apesar de aparecer com mais clareza no contexto dos debates acerca da linguagem – no interior dos quais o filósofo encontra um modelo de historicidade que permite compreender a relação que se estabelece na cultura entre a criação de novas expressões e a retomada da tradição –, deve-se considerar que este modelo de temporalidade já estava de certo modo esboçado, ainda que precariamente, na idéia de tempo e na compreensão da linguagem defendidas na *Phénoménologie de la perception*. Pois, nos anos 1940, Merleau-Ponty já pensava o tempo como algo que se *auto-institui* e no interior do qual o presente é um campo denso que remete ao passado e se projeta em direção ao futuro. O problema é que Merleau-Ponty se restringia a defender a intimidade entre tempo e subjetividade, ao passo que a natureza era compreendida como plenitude e não como *Offenheit der Umwelt*. No que se refere à linguagem, o autor insistia sobre sua peculiaridade frente às demais formas de expressão: a linguagem é a única capaz de sedimentar um “saber” intersubjetivo que pode ser retomado de maneira criativa pelos falantes. É preciso compreender, entretanto, como uma formulação que servia para explicar, por um lado, a consciência humana – a *ipseidade* – e, por outro, a historicidade da língua pôde se alastrar para o conjunto de Ser, de modo a atravessar eventos os mais diversos – naturais e culturais –, sem que isso significasse uma antropomorfização da realidade. Evidentemente, o conceito de instituição assume a difícil tarefa de ajudar a superar os impasses da filosofia da consciência – algo que não poderia se realizar sem uma destituição da

soberania do sujeito⁷⁸ –, o que indica que se trata de uma nova concepção da temporalidade e não uma mera repetição do que já havia sido formulado nos anos 1940.

Sabe-se da importância que Merleau-Ponty concede à pintura no conjunto dos trabalhos que se iniciam nos anos 1950 com a *Prose du monde*. Pois, ao analisar a expressão pictórica, concebendo-a como uma espécie de paradigma de um sentido que não pode ser separado dos signos nos quais ele se encarna, o filósofo pretende dissipar o “fantasma de uma linguagem pura”, ou seja, de um sentido independente do gesto ou da operação expressiva que o realiza. Sendo assim, o paralelo com a pintura reconduz a linguagem à sua verdade como “operação expressiva”, afastando a perspectiva segundo a qual o pensamento se alimenta de um “céu inteligível” anterior às formulações do discurso. Trata-se, portanto, de descrever o trabalho criativo das operações engendradas pelas artes “mudas” de modo a mostrar que o uso da língua também comporta uma dimensão criadora. Noutros termos, aquilo que é evidente nas operações estéticas – não há expressão pictórica exterior à sua elaboração segundo a exploração das cores, linhas e demais elementos da pintura – deve servir de referente para que se pense o estatuto da linguagem como o lugar da elaboração do pensamento. Este paralelo não é simples, pois, afirma Merleau-Ponty, quando falamos, cremos traduzir e transmitir significações já possuídas, e isto, por uma virtude da linguagem. Pois, em geral, a elaboração do sentido através do uso das palavras envolve um esquecimento, o que já havia sido tematizado na *Phénoménologie de la perception*. Na *Prose du monde*, ao descrever a experiência da leitura, o filósofo pondera:

é ela [a linguagem] que nos lança ao que ela significa; ela se dissimula a nossos olhos por sua operação mesma; seu triunfo é apagar-se e dar-nos o acesso, para além das palavras, ao próprio pensamento do autor, de tal modo que retrospectivamente acreditamos ter conversado com ele sem

⁷⁸ Segundo Merleau-Ponty: “Diante da consciência, só há objetos constituídos por ela. Mesmo admitindo que alguns dentre eles não são ‘jamais completamente’ (Husserl), eles são a cada instante o reflexo exato dos atos e dos poderes da consciência, não há nada neles que possa relançá-la em direção a outras perspectivas, não há, da consciência ao objeto, troca, movimento” (IP, 123).

termos dito palavra alguma, de espírito para espírito (PM, 16, 32).

Nos anos 1950, Merleau-Ponty assume o desafio de explicar a função criativa da linguagem pela qual uma significação nova se institui e reorganiza o sistema expressivo de uma língua (RC, 22). Partindo do exemplo da literatura, o filósofo pretende deixar claro que o trabalho do escritor não visa simplesmente fazer um uso corrente das significações ou veicular um sentido previamente dado, mas, sobretudo operar uma *torção* no campo lingüístico capaz de abrir novas dimensões expressivas. Nestes termos, a compreensão de um livro serve de exemplo para mostrar que o arranjo dos signos permite ao escritor engendrar significações inéditas que serão apreendidas pelo leitor durante o contato direto com essa *torção* do discurso. O leitor parte de significações já conhecidas mas, aos poucos, vai sendo “formado” pela obra, quer dizer, ele assimila um novo uso dos vocábulos, embora, ao final do processo, tenha a sensação de que a comunicação ou o aprendizado tenha acontecido a despeito das palavras.

A descrição da fala na *Phénoménologie de la perception* se valia principalmente da psicologia e tinha por meta descrever a potência expressiva do corpo próprio. Neste sentido, Merleau-Ponty não se preocupava em fazer propriamente uma teoria da linguagem – que desse conta de nosso acesso à verdade –, ainda que houvesse uma preocupação em mostrar que o pensamento acontece *nas palavras*. A partir dos anos 1950, Merleau-Ponty se aproxima da lingüística de Saussure e nela encontra um modelo para a reflexão sobre a experiência da linguagem e o acesso à verdade, ao mesmo tempo em que se defronta com formulações capazes de dar um novo sentido à historicidade da língua e dos fenômenos de cultura em geral. Interessa mostrar ainda que esta *torção* deve ser reconhecida em todos os campos da cultura, pois mesmo no caso dos algoritmos da matemática nota-se uma exploração expressiva das operações⁷⁹.

Neste período, o filósofo assume de maneira mais incisiva o desafio de explicar o caráter sistemático da língua e, simultaneamente, a função criativa

⁷⁹ Por isso, a distinção entre *fala falante* e *fala falada* é substituída por aquela entre *linguagem falante* e *linguagem falada*, o que aponta para a generalização da historicidade a todos os campos expressivos.

pela qual uma significação nova se produz. A idéia de sistema é decisiva, pois indica que a língua não é o resultado de acasos que se amontoam para dar ensejo às línguas empíricas, tampouco se trata de um mero veículo de conceitos que pré-existam ao uso concreto das palavras. Pelo contrário, o principal ensinamento legado por Saussure é o de mostrar que a língua deve ser compreendida como um conjunto de “diferenças”, ou seja, de termos “negativos” que se relacionam de maneira puramente opositiva e sistemática. Sendo assim, a língua forma um todo cujas partes não podem ter seu campo semântico fixado isoladamente, já que o sentido de cada parte depende da relação opositiva estabelecida com os termos que lhe são próximos.

Ocorre, entretanto, que Saussure distingue a fala da língua: a primeira é compreendida como um ato individual – uma criação *casual* –, fruto do desejo dos falantes de exprimir verbalmente seus pensamentos através de palavras; já a segunda se refere ao conjunto de signos disponíveis aos sujeitos para que estes exerçam sua faculdade natural de linguagem. O lingüista considera que há uma interdependência entre a fala e a língua já que, por um lado, o sistema lingüístico é necessário para que a fala se realize, embora, por outro lado, a língua seja o resultado da atividade falante. Sendo assim, as mudanças da língua se originam através de modificações surgidas no âmbito do uso individual as quais podem ser assimiladas coletivamente pelos sujeitos, de modo que se torna necessário considerar que o “sistema da língua” se altera ao longo da história. Por isso, no intuito de dar conta da coerência dos sistemas lingüísticos – do “estado” atual de uma língua – e das modificações possíveis, o autor sugere dois conceitos. O primeiro – a *diacronia* – se refere às modificações da língua ao longo do tempo; o segundo – a *sincronia* – caracteriza seu estado sistemático. Trata-se de mostrar que, para além dos acasos que engendram mudanças, a língua pode ser compreendida como um sistema ordenado cujos componentes portam um sentido delimitado e coerente.

Ora, a apropriação merleau-pontiana da lingüística de Saussure não acontece sem as costumeiras ajustagens. Dissemos que o lingüista entende que o fato sincrônico exhibe uma relação estreita entre os elementos da língua e, por isso, deste ponto de vista, a língua é um sistema. O fato diacrônico por

sua vez registra apenas mudanças casuais ou substituições que ocorrem ao longo do tempo, mas que não permitem ordenar a língua como um todo. Cabe salientar, contudo, que, para a lingüística, fala e língua correspondem a duas coisas absolutamente distintas. Mais precisamente: a lingüística tem por objeto apenas a língua, de modo que o jogo entre sincronia e diacronia vale somente para a consideração da língua, e não da fala⁸⁰. Sendo assim, embora a língua e a fala estejam estreitamente ligadas, não se trata de pensar que o sistema da língua possa realmente ser alterado pelo uso ordinário das palavras, ou seja, pelo exercício da fala. Para Merleau-Ponty, entretanto, ao considerar a autonomia da língua em relação à fala, Saussure contradiz a idéia segundo a qual a fala é fonte da língua. Por isso, o filósofo associa a própria fala à sincronia, afirmando que o estado sistemático de uma língua deve ser articulado às falas individuais – capazes de engendrar, através do jogo diacrônico entre os termos, expressões inéditas – que se sedimentam tornando-se partilháveis.

Sendo assim, Merleau-Ponty vê na articulação entre sincronia e diacronia a possibilidade de forjar a noção de “sistema aberto”, de modo que se possa compreender ao mesmo tempo a organização da língua e o caráter criativo da operação lingüística – seja na fala, seja na escrita. Pois, a cada momento presente, diz o filósofo, a língua “comporta fissuras onde o evento bruto possa vir se inserir” (S, 108), ou seja, onde uma substituição ou uma

⁸⁰ Como lembra Madison, “ao contrário do que diz Merleau-Ponty, a fala não é jamais o ponto de referência para Saussure” (Madison, 1981, p. 126). De fato, o autor jamais assumiu o projeto de fazer uma lingüística da fala: “a lingüística tem por único e verdadeiro objeto a língua considerada em si mesma e por si mesma” (Saussure, 1985, p. 317). Todavia, é preciso lembrar que os sucessores de Saussure assumiram a dificuldade de articular diacronia e sincronia. De qualquer modo, é preciso salientar que alguns elementos da lingüística de Saussure são de fato recusados por Merleau-Ponty, já que nos impedem de compreender o aspecto criador do exercício da fala. Por exemplo, segundo o exemplo da analogia, Saussure explica que a produtividade analógica ocorre na própria língua enquanto sistema sedimentado inconscientemente nos falantes. Sendo assim, o sistema pré-determina as linhas gerais de sua evolução. Conseqüentemente, as falas são realizações contingentes do sistema da língua, o qual acaba por delimitar antecipadamente as possibilidades de expressão individual. Quer dizer, quando alguém pronuncia uma fala, mobiliza relações inconscientes que associam uma palavra a outras – seja por analogia do significado ou da imagem verbal – ainda que estas relações nunca tenham sido pronunciadas efetivamente. Isso significa que a analogia realizada pela fala não altera o sistema já que as associações são possibilidades inconscientes ‘previstas’ pela própria língua. Portanto, as criações analógicas são meras atualizações de virtualidades pré-determinadas pelo próprio sistema da língua.

modificação fortuita possa ocorrer de tal maneira que a sincronia se vê constantemente envolvida pela diacronia. No entanto, deve-se considerar que cada momento da língua se apresenta como sistemático e que a evolução da língua é na verdade a transformação de uma estrutura sincrônica em outra estrutura sincrônica. Há na verdade uma sucessão de sistemas, os quais não podem ser compreendidos como acabados, já que a temporalização lhes é inerente. Conseqüentemente, a língua é um *equilíbrio em movimento* capaz, uma vez perdido tal equilíbrio, de retomá-lo seguindo uma orientação diversa. Por um lado, isto significa afirmar que a contingência pode ser incorporada ao próprio sistema. Por outro, isto exige considerar não apenas a língua como sistema autônomo – como queria Saussure –, mas, também, a fala compreendida no seu caráter diacrítico. Conseqüentemente, o estudo do fenômeno da linguagem permite a Merleau-Ponty refletir sobre o poder expressivo do sujeito falante. Pois, enquanto Saussure se limita a fazer uma ciência dos signos restrita à língua – uma *semiologia* –, Merleau-Ponty se preocupa principalmente em *dar conta da gênese do sentido*, levando em consideração a operação expressiva assumida pelo sujeito concreto que faz uso da palavra.

Nestes termos, importa salientar que a fala tem um caráter intencional, isto é, que a intenção de expressar e de compreender coordena em certa medida as alterações aleatórias que acontecem no nível diacrônico da língua. Com efeito, o filósofo pretende mostrar que os acasos que rompem a unidade de um estado sincrônico são retomados pela intenção expressiva dos falantes, os quais organizam tais acasos em um novo sistema. Há, portanto, uma racionalidade implícita na sucessão de estados sincrônicos, os quais seriam sustentados pela intenção coletiva de manter certo nível expressivo da língua, pois “todos os elementos [do sistema] concorrem para um esforço único de expressão voltado para o presente ou para o futuro” (S, 107). Por isso, a articulação entre sincronia e diacronia permite a formulação de uma nova idéia de evolução ou de história. Nas palavras do filósofo:

A linguagem seria então não uma *Gestalt* do instante, mas uma *Gestalt* em movimento, evoluindo para um certo equilíbrio e capaz aliás, uma vez obtido este equilíbrio, de perdê-lo em

seguida como que por um fenômeno de desgaste e de buscar um novo equilíbrio em uma nova direção (Sorb, 85).

Quer dizer, se algum elemento da língua perde seu poder expressivo, surge um rearranjo, ou seja, um novo uso das palavras capaz de expandir o poder expressivo da língua. Por isso, a história da língua guarda certos momentos “fecundos” que permitem verificar o rearranjo do sistema: “há uma história interior que de sincronia em sincronia dá um sentido comum ao menos a certos ciclos do desenvolvimento” (PM, 36). Sendo assim, a manutenção de um equilíbrio expressivo – o qual não dissipa a possibilidade de acontecimentos contingentes – sugere uma noção geral de história segundo a qual o desenvolvimento não é a manutenção de uma lógica oculta, nem a sucessão de acasos sem qualquer nexos.

Além disso, a própria reflexão sobre a lingüística permite defender que a comunicação entre os falantes exige que o sentido dos termos não seja inerente a cada palavra tomada de modo isolado. Ao contrário, somente as relações opositivas entre as palavras permitem que os interlocutores partilhem um sentido comum. Isto porque o diálogo ou a comunicação se estabelece segundo uma intenção expressiva, já que o sentido é uma carência que busca se preencher: ele não está contido em seu veículo expressivo (ou seja, não é um inconsciente de analogias virtuais ou um conceito previamente dado e simplesmente veiculado pelas palavras). Dito de outro modo, a comunicação é possível porque significações novas nascem de um esforço expressivo partilhado e não porque haja um inconsciente que opera por trás da fala ou porque o pensamento seja transparente aos sujeitos, e, portanto, independente da realização efetiva do discurso. Conseqüentemente, pode-se rejeitar a idéia de que a fala seja uma transmissão de um pensamento ou a comunicação de uma essência exterior às palavras: como se cada palavra tivesse como referente uma realidade exterior. Ora, já Saussure recusava a concepção segundo a qual termos isolados poderiam se referir a realidades exteriores previamente determinadas, pois o caráter diacrítico do signo faz com que seu sentido seja determinado por um contexto, ou seja, por oposições entre os termos que determinam um campo semântico. Nas palavras de Merleau-Ponty: “o que aprendemos com Saussure é que os signos um a um não significam

nada, que cada um entre eles menos exprime um sentido do que marca um desvio de sentido entre ele mesmo e os outros” (S, p. 49).

Partindo desta formulação, o filósofo retoma o problema da origem da língua que havia sido discutido na *Phénoménologie de la perception*. Entretanto, como observa Carbone, o estudo da lingüística permite ao filósofo reinterpretar a estrutura figura-fundo – vigente na percepção – segundo o modelo das oposições diacríticas. Sendo assim, não será mais necessário remeter a fala à vida antepredicativa da consciência, pois o modelo diacrítico permite: “abandonar a tendência de conceber a vida irrefletida e silenciosa da consciência como o fundo positivo de sentido em relação ao qual a linguagem se apresenta como derivada” (Carbone, 1993, p. 98). Segundo as análises de Carbone, há uma homogeneidade formal entre a percepção e a linguagem. Afinal, a relação figura e fundo pela qual a percepção se organiza funciona tal qual um série de oposições diacríticas, pois, como diz Merleau-Ponty, “a vida da linguagem reproduz em outro nível as estruturas perceptivas” (N, p. 274). A experiência sensível fornece desvios, intervalos e descontinuidades entre as aparições sensíveis e entre estas e o horizonte sobre o qual se perfilam. Quer dizer, os dados sensíveis não portam um sentido positivo, já que o instituem por oposição mútua. Do mesmo modo, a fala não veicula um sentido capturável isoladamente em cada palavra, pois o sentido de um discurso remete à intenção de significar e à expressividade latente nos intervalos e desvios que envolvem o tecido da fala.

Levando-se este elemento em consideração, como podemos pensar a origem da linguagem? A *Phénoménologie de la perception* tentava vincular a fala à vida silenciosa da consciência. Nestes termos, a fala encontrava seu fundamento na vida perceptiva entendida como experiência tácita ou pré-reflexiva de um sujeito situado. Como vimos, Merleau-Ponty oscilava entre duas posições: por um lado, o filósofo enfatizava o fato de que não há pensamento fora das palavras; por outro, fazia da palavra uma explicitação da vida da consciência. A dificuldade será reconhecida no *Visible et l'invisible*, embora o curso sobre a natureza já aponte uma solução possível consoante com os estudos realizados acerca das operações expressivas que acabamos de apresentar. Conseqüentemente, trata-se de pensar que a dimensão

perceptiva opera segundo uma produtividade expressiva, a qual é de certo modo reiterada pela fala. Quer dizer, a percepção não se dirige a partes discretas, mas a conjuntos significativos, de modo que o sentido de cada coisa se revela segundo suas relações opositivas com as demais e de acordo com o “avanço criador” que permeia as manifestações sensíveis. Do mesmo modo, a linguagem não pode ser pensada como um agregado de palavras ligadas a certos referenciais: como se cada palavra correspondesse a uma existência pré-determinada. A lição tirada da lingüística de Saussure é bastante clara: apreendemos a língua como um todo, ou seja, como um conjunto de signos relacionados entre si, de modo que o sentido depende das relações que se estabelecem entre as palavras. Ora, as duas formulações paralelas – a que se refere à experiência sensível e a que remete à experiência da fala – mostram que há uma continuidade simbólica entre o mundo sensível e o mundo da idealidade, já que nas duas dimensões a expressividade opera de maneira análoga. Nos dois casos, trata-se de pensar a origem contingente do sentido, de modo que a determinação da origem da própria linguagem se torna um problema obsoleto. É preciso compreender que a natureza avança de modo expressivo e que a fala retoma este avanço à sua maneira. Neste movimento, a linguagem não pode pretender esgotar o sentido da natureza que ela busca desvelar, tampouco seu próprio sentido. Conseqüentemente, tanto a natureza quanto a cultura operam segundo um jogo entre presença e ausência: toda expressão desvela um sentido, mas nem por isso aparece como transparente, já que o modelo diacrítico nos obriga a considerar o todo do discurso – e o todo de um evento da natureza – simultaneamente como visibilidade e latência.

Sendo assim, o curso sobre a natureza explora as existências físicas e biológicas no intuito de mostrar que há *uma linguagem da natureza* – uma expressão selvagem anterior a qualquer produção intelectual. Pois, na esteira de Schelling, o filósofo francês entende que entre a cultura e a natureza há uma continuidade simbólica. Sendo assim, é preciso salientar que a linguagem opera do mesmo modo que a natureza e por isso deve ser compreendida mais como a reiteração do mistério do mundo do que como sua explicitação em palavras. Assim, Merleau-Ponty se volta não para o passado da língua, mas para o momento presente, quando uma nova configuração dos signos

engendra uma criação: é neste ponto que se pode compreender a *origem de sentido ou o nascimento de uma forma*. Esta formulação já aparece de certo modo na *Prose du monde*, onde se lê:

O poder da linguagem não está nem nesse porvir de inteligência para o qual ela se dirige, nem nesse passado mítico de onde ela proviria: está inteiramente no presente enquanto ele consegue ordenar as pretensas palavras chaves de modo a fazê-las dizer mais do que jamais disseram, enquanto ele se ultrapassa como produto do passado e nos dá assim a ilusão de ultrapassar toda fala e de ir às coisas mesmas, porque de fato ultrapassamos toda linguagem dada. Nesse momento algo realmente é adquirido de uma vez por todas, fundado para sempre, e poderá ser transmitido, assim como os atos de expressão passados o foram, não porque teríamos apreendido um pedaço do mundo inteligível ou atingido o pensamento adequado, mas porque nosso uso presente da linguagem poderá ser retomado... (PM, 58-9, 64).

O presente é o momento da instituição de um sentido que poderá ser retomado – que formará o “tesouro da língua”. Como é característico da instituição, a comunicação faz com que um sentido surgido num contexto individual de expressão possa se tornar coletivo ou público. Explica-se assim o caráter sistemático, histórico, criativo e partilhável das operações expressivas. A *Stiftung* permite por fim compreender a fecundidade ilimitada dos produtos de cultura que continuam a valer depois de sua aparição já que estes abrem um campo de busca onde revivem continuamente. Sendo assim, a articulação entre parte e todo se encontra em todas as dimensões da cultura – as quais aparecem como um todo inassimilável, ou seja, como um movimento indefinido de totalização – de tal forma que só se pode verdadeiramente pensar a cultura segundo sua historicidade.

Em suma, a idéia de instituição fornece o modelo que permite compreender sistemas abertos de expressão. A instituição é um movimento de diferenciação interna que retoma o passado e abre novas dimensões de futuro. Este modelo aparecia, ainda que timidamente, nas primeiras obras de Merleau-Ponty, quando o filósofo tentava dar conta da historicidade dos fenômenos de cultura. A partir da apropriação da lingüística de Saussure, Merleau-Ponty define com mais precisão e alastra o modelo para os fenômenos naturais. Sendo assim, o filósofo recusa a idéia inicial de que a temporalidade se restringe à experiência subjetiva e mostra que a natureza apreendida como

avanço criador só pode ser compreendida como uma produtividade. Isto permite suplantar a divisão entre natureza e cultura que vigorava nas primeiras reflexões de Merleau-Ponty. Pois, no contexto das obras tardias, interessa engrenar as produções humanas à produtividade natural. Sendo assim, a instituição animal e o reconhecimento de que a própria vida é um avanço criador, por exemplo, permitem a Merleau-Ponty definir a vida humana como uma “metamorfose da vida”, de modo que a ordem simbólica apareça como um desdobramento *lateral* de uma produtividade natural. Escapamos, assim, de uma “função simbólica toda-potente” (Bimbenet, 2004, p. 208) e inédita que nos impedia de pensar uma natureza expressiva: uma natureza onde efetivamente não haja separação entre o fato e o sentido.

7. A natureza e a cultura

Dissemos que a ciência contemporânea admite o caráter fictício do fenômeno físico. É interessante observar que Merleau-Ponty salienta, através de Whitehead, que a vida é uma *exibição* da produtividade natural. E isto não significa que a vida seja “deflagrada” ou “antecipada” pelo experimento científico, o que não é um dado menor no interior do debate acerca do *Lebenswelt*. Sendo assim, o curso sobre a natureza oferece uma articulação importante: na medida em que retoma o problema da temporalidade, ele aprofunda a compreensão da idéia de vida como instituição, ao mesmo tempo em que concebe os eventos naturais em geral sob o paradigma da vida. Isto seria impensável no contexto das primeiras obras de Merleau-Ponty: a vida humana está engrenada ao movimento do Ser e, neste sentido, ela *desdobra* uma potência expressiva que já está na natureza. Conseqüentemente, a importância da instituição animal reside no fato de que já na natureza há a produção de um sentido, o que indica que a expressividade não se deve ao olhar e à ação humana, ou seja, a uma “função simbólica toda-potente”.

Isso posto, gostaríamos de lembrar que esse movimento que busca no limite articular natureza e cultura através do conceito de vida não está presente apenas na filosofia de Merleau-Ponty (embora ganhe traços peculiares no interior do pensamento do fenomenólogo). Pelo contrário, a crítica à metafísica tradicional e à sua pretensão de fundar a especificidade da existência humana

na idéia de que o homem se separa dos outros vivos por possuir o privilégio da racionalidade, e de compreender a natureza como objeto, encontra nas investigações centradas no conceito de vida um aporte preciso e instigante. De certo modo, esta crítica se insere na tradição romântica que busca na natureza uma produtividade selvagem. Neste sentido, analisar a racionalidade articulando-a com a vida implica mostrar que a razão não nos separa da natureza, e que esta não corresponde exatamente ao pensamento que dela temos. Mais que isso. Significa pretender desfazer a cisão tradicional entre natureza e cultura, sem perder a capacidade de dar conta da experiência histórico-cultural peculiar ao homem. Entretanto, embora se trate de um movimento que encontra lastro na tradição romântica, interessa-nos pensá-lo no contexto do pensamento contemporâneo, uma vez que autores como Bergson e Canguilhem seguiram de diferentes maneiras esta trilha investigativa no intuito de analisar a gênese da ordem humana para dissecar sua vinculação com a ordem vital. Deste modo, acreditamos que a comparação com estes autores possa nos ajudar a compreender as formulações de Merleau-Ponty no que concerne a esta questão, além de abrir espaço para analisarmos problemáticamente essa iniciativa⁸¹.

Ora, nos três autores, tal caminho teórico exige – como já supeitávamos – reavaliar o solo irrefletido que sustenta os modos de subjetivação já que este abarca a espessura da experiência capaz de reintegrar o homem a seu circuito vital. Evidentemente, isso coloca um problema, discutido por Bento Prado Jr em seu livro sobre Bergson: na medida em que a experiência ganha uma dimensão a mais, a consciência perde uma dimensão correspondente: ela “deixa de ser um foco intrínseco de verdade e de repousar sobre si mesma” (Prado Jr., 1989, p. 203). No caso de Bergson e de Merleau-Ponty, essa preocupação circunscreve a crítica à metafísica no quadro da crítica à negatividade, ou seja, ela desvela a miragem da hipótese de uma ausência possível. Conseqüentemente, ela permite dar um novo sentido à experiência do Ser, aquém da separação entre consciência e natureza. Por isso, Merleau-Ponty começa pelo “há” mundo, pela fé perceptiva, reintegrando em seu

⁸¹ Retomamos aqui a discussão que fizemos com Canguilhem nos dois primeiros capítulos.

próprio pensamento um movimento que já estava em Bergson⁸². No caso de Canguilhem, a destituição da soberania da consciência permite compreender a cultura humana como produção da atividade vital de normatizar, de modo que se torna impossível compreender o homem dissociado de sua natureza vital. Nos três casos, a passagem à cultura não pode ser compreendida sem referir-se a uma natureza ainda não hipostasiada na forma do objeto ou da representação, o que implica pensar a integração da vida humana à natureza como fonte de sentido, e não mais em termos da soberania do sujeito perante o mundo. Interessa-nos discutir esta formulação articulada à dificuldade de se pensar a especificidade da vida humana que, embora parta da experiência irrefletida da Natureza, produz formas de subjetivação que *não são redutíveis à ordem vital*.

Num artigo sobre o “biologismo” de Bergson, Lebrun afirma:

Graças a Canguilhem, percebíamos que um pensamento filosófico não era de nenhuma forma trivial porque partia do princípio de que o conhecimento é um produto ou – quem sabe? – um acidente da vida – e também que ele não conduzia deste fato a uma ‘animalização’ do homem (Lebrun, 1993, p. 208).

Canguilhem dizia que a biologia é uma “filosofia da vida”. Esta afirmação sintetiza uma série de inquietações teóricas. Por um lado, ela retoma uma questão clássica: como racionalizar o fenômeno da vida? Por outro, ela indica que a resposta não pode ser buscada numa mera inspeção do entendimento desprovida de mediações. Seria preciso apelar para fontes não filosóficas no intuito de verdadeiramente compreender o surgimento, a sustentação e a evolução da vida em sua infinita variedade.

Enfrentando essa dificuldade, Bergson sinaliza que a inteligência não é um acontecimento alheio ao desenvolvimento do *élan* vital. Ao contrário, segundo *A evolução criadora*, devemos ver na evolução uma criação sempre

⁸² Segundo Prado Jr, a tese bergsoniana de que a inteligência é o resultado de um processo formativo, ou seja, de que ela é constituída no interior da evolução geral da vida, tem como consequência imediata a restrição do campo de sua ação: ela deixa de preceder o real como o sistema de possíveis precede a existência bruta. Há, portanto, uma posteridade da inteligência em relação ao real e à vida, e esta posteridade cronológica é também uma posteridade lógica e epistemológica. Conseqüentemente, a reflexão sobre o primado da vida permite recusar a hipótese do vazio ontológico.

renovada de formas de vida, as quais não são determinadas do exterior – como quer o mecanicismo – nem seguem um plano pré-determinado – o que contraria o finalismo. Conseqüentemente, a vida inteligente não pode ser compreendida como o ápice da evolução, uma vez que esta se expande em linhas divergentes e seria um erro pensar numa série unilateral dos viventes que culminaria na realização da vida humana. Para Bergson, o que Darwin mostra é que a evolução tem o sentido de uma ruptura epistemológica. Deste modo, a consideração do organismo vivo no interior da evolução criadora leva a uma crítica do conhecimento, uma vez que ela revela “contra o imobilismo e contra a definição do entendimento como especulação, que não só ele é um resultado, mas também que sua função só é legível no interior do grande texto da *praxis* vital em sua totalidade” (Prado Jr, 1987, p.171). Não se trata, portanto, de reduzir o homem à biologia, mas sim de entender a origem e a função da inteligência, de não mais tomá-la como fonte única da verdade ou como fim último da criação.

Haveria muito que dizer sobre isso, mas guardemos desta formulação um aspecto central que contribui para a nossa reflexão: a evolução criadora não pode ser compreendida sem que se esclareça a relação entre vida e matéria, o que implica, por sua vez, considerar que o vivente se transforma ao confrontar-se com seu meio. Nas palavras de Bergson: “O organismo comporta-se (...) como uma máquina de agir que se reconstruiria para cada ação nova, como se fosse de borracha e pudesse, a todo instante, mudar a forma de todas as suas peças” (Bergson, 2005, p. 274). Ora, tal plasticidade não é privilégio dos organismos complexos. Já as formas elementares de vida são capazes de deformar-se em direções variáveis, segundo as necessidades de adaptação. Cabe ressaltar, contudo, que o *élan* vital imprime um movimento que é sempre contrariado pela resistência da matéria. Conseqüentemente, “o desenvolvimento do mundo organizado não é mais do que o desenrolar desta luta” (Idem, p. 275).

Dito isto, Bergson analisa a diferença entre a vida humana e as demais formas de vida que dispõem de sistema nervoso. Nos animais com sistema nervoso, a consciência é proporcional à complicação do cruzamento entre as vias sensórias e as vias motoras, ou seja, é proporcional à complexidade do

cérebro. Já que a consciência é a potência de escolha de que o organismo dispõe, a consciência humana apresenta, em relação aos outros animais, uma extensão maior de franja de ação possível que envolve a ação real. Conseqüentemente, no animal, a invenção nunca é uma variação sobre o tema da rotina. O animal vive aprisionado nos hábitos da espécie. E, embora consiga alargá-los por sua iniciativa individual, só escapa do automatismo por um instante, apenas o tempo de criar um novo automatismo. A consciência humana, por sua vez, quebra essa corrente, e dá nascimento à liberdade e à criação ilimitada: “graças à superioridade de seu cérebro, [o homem] consegue opor sistematicamente novos hábitos aos antigos e, ao dividir o automatismo contra ele próprio, dominá-lo” (Idem, p. 287).

Mas não só isso. É preciso considerar ainda que, embora a inteligência crie problemas para a apreensão da vida, porquanto ela espacializa, ou seja, recorta algo da ordem da totalidade e da duração, há que se atentar para o ganho extraordinário que ela foi capaz de engendrar. A diferença entre o homem e o animal deve ser compreendida pelo salto que a ação humana realiza, salto este revelado pelo surgimento da figura inédita do *homo faber*. Há sim superioridade do homem em relação ao animal, mas esta não se deve à aquisição da inteligência como superação da ação vital, mas pelo fato de que o ser vivo inteligente prolonga o próprio movimento da vida, transfigurando assim sua condição de espécie. Ora, o que é uma espécie, segundo Bergson? Uma parada, uma limitação do *élan* vital, uma impotência momentânea para seguir adiante, um “estacionamento coletivo”. Há, assim, um antagonismo entre o ser organizado e o movimento da vida, mas este se dissolve no caso do homem. Todas as espécies que se estabeleceram tiveram de se adaptar de algum modo. No homem, entretanto, adaptação não é estacionamento, já que o impulso que se investe na matéria para formar o homem não se transforma em simples potência de auto-conservação. Quer dizer, a espécie humana manifesta o impulso que a criou, em lugar de apenas reter dele a energia que lhe permite sobreviver e se perpetuar (Lebrun, 1993, p. 213). Noutras palavras, no homem a corrente da vida consegue passar livremente, de modo que sua criatividade continua ao se desdobrar na técnica, o que permite ao homem não apenas se adaptar, mas expandir constantemente seus domínios. A

superioridade do homem é, portanto, sua destreza técnica, e não teórica. Assim como a vida, a inteligência técnica é tendência a agir sobre a matéria. E, como o instinto, ela é uma prática vital. Entretanto, somente a técnica torna possível um progresso histórico na medida em que ela abre um campo indefinido à atividade humana. Em suma, a técnica é o sinal de que no homem o *élan* vital permanece ativo, e é este o sentido profundo da ação humana.

Por outro lado, a inteligência, no âmbito teórico, opera um esquecimento de sua origem e função. É somente nos primeiros tempos, quando surgiu o *homo faber*, que as ferramentas fabricadas deviam aparecer como substitutos dos órgãos, ou seja, no início haveria uma experiência dessa continuidade ou desse desdobramento do vital na técnica. Em seguida, contudo, como pondera Lebrun, “o ser inteligente se engaja no processo ilimitado... e perde de vista (...) a articulação de sua prática primitiva com seu ser-em-vida” (Lebrun, 1993, p. 219-220). Ora, a filosofia deve exatamente desvelar este nó entre vida e inteligência: investigar a vida é ao mesmo tempo desfazer ilusões teóricas e expandir a compreensão da peculiaridade da ação humana vinculada à inteligência.

Canguilhem, de certo modo, dá continuidade a esta formulação, reafirmando, inclusive, a gênese vital da técnica. O filósofo consegue, entretanto, através da referência a Goldstein, trazer novas diretrizes para o estudo da vida às quais Merleau-Ponty não será insensível. Também aqui a análise da plasticidade característica da vida desemboca numa reflexão sobre a relação entre indivíduo e meio, de tal forma que mais uma vez a cultura e a liberdade humanas poderão ser reportadas à atividade vital. Contudo, diferentemente de Bergson, importa salientar que cada vivente explora seu meio à sua maneira, segundo uma escolha de valores que indica a criação e o estabelecimento de *normas* próprias. Canguilhem pode, assim, dizer que há formas de vida ou tipos normativos de vida (Canguilhem, 2007, p. 85). Entretanto, afirma o filósofo, “a forma e as funções do corpo humano não são somente a expressão de condições impostas à vida pelo meio, mas a expressão de modos de viver socialmente adotados no meio” (Idem, p. 203). O que isto significa? No campo vital, as normas são imanentes ao próprio organismo. Já as regras sociais são o resultado de escolhas arbitrárias de um

sujeito social e não intrínsecas aos fatos e objetos aos quais elas são aplicadas. Conseqüentemente, a experiência normativa abre constantemente a possibilidade de inversão das normas sociais: o indivíduo está sujeito às normas sedimentadas historicamente, mas simultaneamente as submete à sua própria potência normativa. Quer dizer, há um entrelaçamento entre vital e cultural, e não supressão de um pelo outro, de tal modo que podemos presenciar na cultura um desdobramento da atividade vital de normatizar nas suas cristalizações momentâneas que engendram a normalização. Mas, a despeito destas cristalizações, importa frisar que a normalização – algo do âmbito específico da história humana – tem origem no vital e está sujeita à recriação por parte do vivente enquanto tal⁸³.

Portanto, a despeito das diferenças que os separam, para Canguilhem, assim como para Bergson, a liberdade humana está articulada não a uma racionalidade apartada de qualquer vínculo vital, mas à plasticidade ou capacidade que o próprio organismo tem de criar possibilidades variadas de ação no interior de um meio igualmente instável. E é a especificidade criativa da vida humana que explica o surgimento da sociedade e da cultura. Nestes termos, a obra de Bergson, ao discutir o estatuto da evolução, permite juntar de maneira inesperada dois movimentos rivais. Por um lado, a idéia cristã de criação, que subentende um artífice da natureza e da vida ao qual devem ser remetidas as formas naturais. Por outro, a idéia de evolução que, ao contrário, prescreve que as formas têm origem no interior da própria natureza. Esta abordagem, no momento em que se volta para a compreensão do

⁸³ É preciso salientar que Canguilhem critica o uso da metáfora do organismo para explicar a sociedade, pois a organização do vivente cria uma totalidade cujas normas são imanentes ao próprio organismo, enquanto que a organização social configura uma unidade precária. Nas palavras do filósofo: “numa organização social, as regras de ajustamento das partes em uma coletividade mais ou menos lúcida quanto à sua própria destinação... são exteriores ao múltiplo ajustado. As regras devem ser representadas, aprendidas, memorizadas, aplicadas. Ao passo que, num organismo vivente, as regras de ajustamento das partes entre si são imanentes, presentes sem ser representadas, agentes sem deliberação nem cálculo. Não há aqui desvio, distância... entre a regra e a regulação. A ordem social é um conjunto de regras com as quais os servidores ou os beneficiários, em todo caso, os dirigentes têm de se preocupar. A ordem vital é feita de um conjunto de regras vividas sem problemas” (Canguilhem, 2007, p. 186). Ademais, nas *Novas investigações sobre o normal e o patológico*, Canguilhem afirma que o estudo da normalização é, na verdade, um meio para compreender de maneira mais profunda o próprio estatuto da vida.

desenvolvimento dos organismos – no caso de Canguilhem –, complexifica o problema ao mostrar que a vida é essencialmente *normativa*. A vida jamais é anormal, porquanto sempre segue criativamente alguma regra. No entanto, na medida em que os organismos possuem a potência de ultrapassar a regra, seu desenvolvimento é, no limite, patológico. Como dirá Merleau-Ponty no curso sobre a natureza, retomando por sua conta a perspectiva de Canguilhem, a vida sempre visa algo além da norma dada.

Mas, perguntamos, será que o esforço de inserir a cultura no interior da criatividade vital, apesar de profícuo no que tange à compreensão da origem da inteligência e da técnica ou, ainda, da normalidade e da vida social não nos priva de compreender o salto qualitativo operado pela ação humana no seio da natureza? Noutros termos, essa investigação pode explicar o surgimento, assim como a manutenção e a evolução das formas propriamente simbólicas de comportamento? Noutros termos: o desdobramento da ação vital é suficiente para explicar o surgimento do *simbólico*?

Ora, Merleau-Ponty, no curso sobre a natureza, defende que a expressividade – enquanto capacidade de engendrar novas formas de comportamento – já está presente na ordem vital, uma vez que a própria vida é compreendida como “advento” ou como “instituição”. O que implica diminuir a distância entre o homem e o animal não pelo vital, como vimos até agora, mas pela expressão, ou seja, pelo *simbólico*. Neste sentido, não se trata de explicar o comportamento humano vinculando-o somente à plasticidade ou à normatividade, mas sim de *buscar na vida em geral a gênese da expressão propriamente dita*. Pois, se considerarmos as formulações presentes no curso sobre a natureza, especialmente no que se refere à reformulação da idéia de instinto, notaremos que há de certo modo cultura e liberdade já na vida animal, e isto se deve ao fato de que a natureza é dotada de interior e capaz de expressão e que o “sujeito” que a percebe não a sobrevoa.

Sendo assim, de acordo com nossas discussões anteriores, é preciso considerar que Merleau-Ponty, desde suas primeiras, difere das análises de Canguilhem na medida em que a vida humana – segundo a *Structure du comportement* –, uma vez que opera segundo uma estrutura própria, escapa

do quadro da biologia. Sinal disso é o fato de que o comportamento humano não é normativo, mas simbólico. Teríamos então de abandonar a referência à vida para explicar a cultura? Do ponto de vista da *Structure du comportement*, sim. É preciso extrapolar dialeticamente a vida para entender a cultura, já que a percepção é privilégio humano, além de ser o único comportamento capaz de englobar os demais. Ora, o que impede Merleau-Ponty de articular cultura e vida é o fato de que a *Structure du comportement* não possui um conceito expressivo de natureza. Para engendrar este conceito, é preciso assumir o projeto de uma ontologia que verdadeiramente faça frente à ontologia do objeto: ou seja, é preciso superar a idéia de uma natureza plena e inexpressiva. *E isto exige repensar nossa relação com o mundo a partir do vivente.*

Decerto, no curso sobre a natureza, a idéia de vida aparece como central já que as pesquisas científicas em torno da embriogênese e da evolução abrem campo à formulação de conceitos capazes de dar conta do surgimento da história e da cultura no interior da natureza. Sabemos que as ponderações em torno da fala falante e do gesto pictórico permitem a Merleau-Ponty compreender a expressão como um “advento”, isto é, como a instituição de uma significação inédita. A expressão é o ato de criação capaz de reinventar seu passado e de abrir novas dimensões de futuro. Por isso, ela deve ser compreendida na sua historicidade fundamental. Ora, isto que advém na linguagem e na pintura – ou seja, na cultura humana – pode ser assistido na evolução da vida de modo que esta, além de configurar um primeiro poder de expressão, envolve, num mesmo movimento criativo, o início de toda história. Assim, notar que a vida é capaz de evolução significa encontrar aí as bases de uma verdadeira compreensão da história e da cultura.

Os trabalhos de Coghill e Gesell em torno da relação entre comportamento e desenvolvimento embrionário fornecem a ocasião para as novas investigações das estruturas viventes permitindo articular um novo campo de compreensão da historicidade do desenvolvimento dos seres vivos. Por exemplo, a descrição da embriogênese do lagarto capaz de nadar durante a fase de girino sugere a seguinte questão: como pode um animal apresentar um comportamento adaptado na fase de embrião? Coghill, no intuito de

explicar esse desenvolvimento “anormal”, mostra que o embrião é submetido a uma regulação morfológica. O interessante é que tal regulação não provém do sistema nervoso (uma vez que este não se encontra desenvolvido). Compreendê-la exige tomar o embrião como totalidade indecomponível e sempre completa em cada um de seus níveis. Nas palavras de Bimbenet: “Antes de ser regido por um sistema de condução nervosa o organismo é... totalizado por uma polarização dita pré-neural, ele é medido por um conjunto de dimensões que organizam o processo de sua ontogênese” (p. 131). Ou seja, desde o início o organismo é articulado, de modo que a conexão nervosa é, em relação à polarização pré-neural, um fator secundário. Há um nível mais profundo de plasticidade que somente o estudo da embriogênese pode desvendar. Assim, a embriogênese nos leva ao primado da totalidade na ordem dos fenômenos da vida, já que a forma ou totalidade é o caráter do vivente desde sua formação.

Mas qual o estatuto desta totalidade? Trata-se da mesma totalidade estática e fechada à qual se referia a *Structure du comportement*? Não propriamente: a totalização do corpo do embrião é ao mesmo tempo morfológica e funcional, o que permite afirmar que corpo e comportamento são recíprocos. Isto permite por em revista as posições teóricas de Lamarck (cujo finalismo leva a afirmar que a função comanda a transformação do órgão) e de Darwin (segundo quem, a partir de uma concepção mecanicista, pode-se mostrar que a transformação do órgão induz uma nova função). Nos dois casos, a relação entre órgão e função é compreendida de maneira exterior. Ao contrário do que afirmam, é preciso entender que o comportamento é armado no organismo. Como sistema de dimensões, a anatomia desenha em profundidade as ações possíveis do animal. Portanto, as adaptações precoces testemunham que um corpo, mesmo no estágio embrionário, não pode ser concebido fora de um comportamento *possível*. Isto permite concluir que no embrião já existe referência ao futuro; que o organismo contém o possível; que o embrião não é simples matéria, mas matéria organizada referida ao futuro; que contemplar o desenvolvimento do animal implica saber *como ele próprio toma posse de seu corpo e de seu meio*. O organismo é, pois, não uma unidade acabada, mas um “poder”: nisto, ele se aproxima da definição do

sujeito encarnado como “eu posso” da *Phénoménologie de la perception*. Conseqüentemente, devemos compreender o corpo do embrião, não como conjunto de órgãos votados a certas funções determinadas pelo instinto, mas como um conjunto de “capacidades” ou ainda de “posturas”. Ora, postura e anatomia são inseparáveis porquanto a anatomia prescreve certo estilo de ações, ou ainda, como diria Ruyer – ao qual Merleau-Ponty se alinha no curso sobre a natureza de modo a dissipar as dificuldades que persistiam na *Structure du comportement* –, um “tema” motor aberto a todas as variações da conduta. Assim, na medida em que a vida é abertura a dimensões inéditas, ela é operação primordial, instituição e criação de sentido.

Notamos que a idéia de “possível” é central nesta argumentação. Num primeiro momento, ela assinala que os comportamentos atuais do corpo vivente articulam uma espécie de latitude de comportamentos “possíveis”. Num segundo momento, surge um sentido mais radical. Como mostra o desenvolvimento do lagarto, há no corpo mais que nado, no sentido de que a anatomia do embrião se diferencia no interior dela própria. Assim, a marcha é como um nado aperfeiçoado, isto é, um aperfeiçoamento do girino no interior de si. Quer dizer, em sua generalidade, um sistema de dimensões morfológicas e funcionais é aberto a uma especificação futura. Por conseguinte, o corpo vivo não é somente potência de diferentes comportamentos atuais, mas potência de se transformar a si próprio, de aprofundar-se em direção ao futuro longínquo de seus estados ulteriores.

Dizer isto é avançar em relação à *Structure du comportement*, e também em relação à *Phénoménologie de la perception*, já que a totalidade – ou a *Gestalt* – não é mais definida como uma realidade típica do animal: em seu devir embriológico, como em seus comportamentos atuais, o animal é uma totalidade sem termo assinalável. Há, portanto, como afirma Bimbenet, um caráter interrogativo essencial à vida e alheio à finalidade. Pois, assim como a pintura, que surge no entrecruzamento de acaso e lógica, o *élan* vital não sabe para onde vai: se a vida improvisa comportamentos mais aperfeiçoados, é porque encontra obstáculos que lhe impedem de fixar-se numa forma ou regra. Sendo assim, é preciso admitir que o comportamento vital é ele próprio expressão. Há um rastro de invisibilidade e de desenvolvimentos possíveis do

organismo que não podem ser enquadrados numa forma fechada. Por isso, os obstáculos enfrentados pelo animal permitem “instituições” imprevisíveis: o sentido do comportamento animal se desenha mais por desvios e por deformações do que por respeito a uma regra fixa. Conseqüentemente, embora a totalidade do organismo já estivesse em questão na *Structure du comportement*, importa agora pôr em relevo o fato de que essa totalidade é *inacabada*, ou seja, que ela funciona como um sistema aberto que desenha uma história. Por isso, Merleau-Ponty pode comparar a instituição de um comportamento a uma obra de arte: nos dois casos, trata-se de dar conta de um sentido *se fazendo*. Sendo assim, não cabe mais dar ao corpo próprio o privilégio de uma existência indeterminada, já que a própria vida é compreendida sob este paradigma.

8. Ver e ser visto

Todavia, o estudo do mimetismo animal dá ensejo a uma compreensão ainda mais profunda do caráter expressivo do comportamento vital. Neste intuito, cabe agora olhar o animal como uma obra de arte, não apenas no que diz respeito à sua formação, mas também naquilo que o configura como um processo oferecido à visibilidade. Já no devir do embrião assistíamos o milagre expressivo de uma totalidade a ponto de fazer. Os estudos em torno do mimetismo permitem questionar, contudo, a importância da adaptação para a compreensão do comportamento animal. Na verdade, importa dar um salto em relação à formulação anterior e mostrar que a idéia de adaptação como cânone da vida pressupõe que o comportamento animal visa sempre uma utilidade. Nas palavras de Merleau-Ponty: “A forma do animal não é a manifestação de uma finalidade, mas, antes, de *um valor existencial de manifestação*, de apresentação” (N, p. 305, grifo nosso).

O mimetismo animal assegura que entre a morfologia do animal e o meio há semelhança ou indivisão, o que indica uma relação perceptiva entre os dois. Sendo assim, o mimetismo permite configurar a dimensão simbólica da natureza, pois indica que o comportamento só pode ser definido por uma relação perceptiva e que o Ser não pode ser tomado fora do “ser percebido”. É isso que permite conceber o corpo – mesmo animal – como “maneira de

expressar”, e, ademais, exige estudar o comportamento animal como se tratasse de uma linguagem⁸⁴. Assim, comportamentos que imaginamos visar a adaptação são, na verdade, pura expressão do animal. É o caso dos rituais de acasalamento que, muitas vezes, longe de assegurar o coito, colocam o animal em risco ao torná-lo presa fácil e vulnerável.

Notemos que o que está em jogo aqui é uma racionalidade que encontre na percepção da natureza novas estruturas conceituais capazes de compreender nossa relação originária e ambígua com o Ser. É como se Merleau-Ponty buscasse no Ser investigado pela ciência os parâmetros conceituais que possibilitassem sua descrição ontológica. Em outras palavras, é preciso deixar-se guiar pela expressividade natural desvelada pelos saberes positivos de modo a compreender a história que ali se faz e que se prolonga em nós. Ora, isso exige afirmar que a percepção e a expressão não são privilégios humanos, como na *Structure du comportement*. Na natureza, o ser é mostrar-se. Há, portanto, uma correlação que se estabelece entre o dar-se à visibilidade e a própria visão, de modo que é possível pensar numa semelhança entre a nossa percepção e o modo de aparição dos comportamentos em geral. Semelhança que Merleau-Ponty já assinala na introdução do curso quando diz que o caminho em direção ao conhecimento da natureza fora de nós tem de passar pela natureza em nós. *O surpreendente é que essa semelhança entre os dois pólos é da ordem da cultura, é o simbólico*. Conseqüentemente, não é o vital que se supera na expressão (algo que Merleau-Ponty admitia na *Structure du comportement*, talvez por excessiva referência a Cassirer). Isto nos permite observar que, diferentemente do que dizia Merleau-Ponty ao criticar Bergson nos anos 1940 (quando afirmava que a aproximação entre instinto e inteligência como duas soluções elegantes para um mesmo problema desfaz a hierarquia entre homem e animal), não há mais

⁸⁴ Pode-se perguntar qual a legitimidade dessa aproximação ou dessa transposição constante de categorias da estética e da ciência na ontologia de Merleau-Ponty. Ora, como anuncia o curso sobre a ontologia de Descartes, é preciso buscar uma ontologia que se desenha espontaneamente nas diversas áreas da experiência cultural: é nelas que podemos encontrar “sintomas” de uma nova tomada de consciência da Natureza. Podemos pensar, portanto, que o filósofo faz a psicanálise da natureza quando encontra no discurso um apelo para uma formulação ontológica, que tem de ser indireta, evidentemente. Isso justifica o método geral e o transporte de categorias. Há coincidências entre as formulações da ciência e da arte. É ali que o filósofo deve começar seu trabalho.

preocupação em hierarquizar essa relação. Aliás, em consonância com o curso sobre a natureza, no ensaio “Le philosophe et son ombre”, Merleau-Ponty considera a intercorporeidade sem excluir dela a sensibilidade animal. Entretanto, no curso sobre a natureza isso aparece de forma explícita e radical, pois, entre o homem e o animal se configura, não uma relação hierarquizada, mas uma intercorporeidade lateral, isto é, um entrecruzamento de percepções. É como se Merleau-Ponty abandonasse o projeto frustrado de uma teoria do sujeito para tentar compreender os processos instáveis de individuação no interior de uma natureza essencialmente *relacional*⁸⁵.

Em suma, enquanto Bergson e Canguilhem acentuam o caráter vital do comportamento humano de modo a esclarecer a origem vital da cultura, Merleau-Ponty, ao contrário, busca na natureza uma expressividade que não é privilégio humano, mas produtividade do Ser Bruto que pode ser desdobrada pelo homem. Mas, perguntamos, até que ponto não se trata de uma projeção da percepção humana sobre a natureza? Merleau-Ponty tem consciência deste problema, e assim se defende:

Mas, dirão, fazer da semelhança um fator operante na natureza, é não ver que a semelhança só tem sentido para o olho humano. (...) Dizer, por outro lado, que as relações miméticas não fazem parte do Ser, é um postulado, e é exatamente isso que está em questão. A relação do animal com seu meio é uma relação física no sentido estreito da palavra? Tal é justamente a questão. Ao contrário, o que mimetismo parece dizer é que o comportamento só pode se definir por uma relação perceptiva e que o Ser não pode ser definido fora do Ser percebido (N, p. 247).

⁸⁵ Evidentemente, a *Structure du comportement* já concebia a natureza como relacional ao admitir que o todo antecede as partes. Também a *Phénoménologie de la perception* combatia a idéia de sensações, segundo a qual a natureza é um composto de partes não ligadas. Mas, insistimos, o que está em jogo aqui é um outro problema: como pensar a natureza de modo que esta não esteja subordinada às categorias humanas, de modo que ela não seja, como pondera o curso sobre a instituição, uma “projeção” do sujeito? Como pensar uma natureza cuja produtividade não se deva ao ponto de vista humano? Para Merleau-Ponty, só há um caminho possível: pensar a técnica, a filosofia, as artes, as idealidades, a história, em suma, as instituições humanas como desdobramentos da expressividade natural. Ou seja, é preciso mostrar que a natureza é o berço da expressão – e não o homem, o *cogito*, ou o *nada*. A reflexão sobre a animalidade (que aparece em praticamente todos os textos do último Merleau-Ponty) não é um detalhe exótico no interior da investigação, ao contrário, trata-se de um problema crucial. Pois, para introduzir o homem na engrenagem do tempo natural, é preciso explicar sua ligação com os animais, ou seja, com a história que se desdobra no interior da própria natureza.

Noutras palavras, o animal vê segundo o modo pelo qual ele é visível. Há uma relação especular entre os animais, o que confere um valor ontológico à noção de espécie. A espécie não é conjunto de animais isolados ou um estacionamento coletivo, mas uma interanimalidade. Quer dizer, Merleau-Ponty não se pergunta somente como o animal aparece para o homem, mas *como os animais se dão a ver uns aos outros* e como seus comportamentos se contaminam uns pelos outros. É a intercorporeidade animal que está em questão. Evidentemente, como já afirmava Von Uexküll, nunca saberemos exatamente o que é a experiência de mundo de um carrapato. Mas podemos inferir que há ali um meio e uma temporalidade singular do animal. Ora, todos os estudos analisados por Merleau-Ponty levam ao questionamento da noção de instinto, de modo que seja banida de sua compreensão a idéia de finalidade e de adaptação. Este aspecto é decisivo, por isso, analisemos com vagar a nova compreensão do instinto que Merleau-Ponty desenha no curso sobre a natureza.

Dissemos que o estudo do mimetismo põe em questão o caráter adaptativo do instinto: os trabalhos de Hardouin, por exemplo, assinalam que, seja nos casos de homocronia fixa, seja nos casos de homocronia mutável, a semelhança entre o organismo e o ambiente não visa essencialmente uma utilidade. Há casos em que o mimetismo é uma complicação não só inútil, mas perigosa, já que parece dificultar e até por em risco a vida do animal. Ora, muitas vezes, a interpretação segundo o critério da utilidade se baseia na observação dos animais no museu e não na natureza: é assim que o fato de uma borboleta imitar no colorido de suas asas as formas do ambiente em que vive leva o observador a concluir que se trata de um mecanismo eficiente de camuflagem. Entretanto, se o animal é observado no ambiente natural, percebe-se que ele permanece a maior parte do tempo com asas fechadas, o que torna inválida a interpretação meramente utilitarista do fenômeno em questão.

Sendo assim, Merleau-Ponty sugere que se admita outra hipótese que permita compreender o verdadeiro sentido dos fenômenos miméticos: se há algo que eles evidenciam, trata-se da prodigalidade das formas realizadas pela vida. Deste ponto de vista, o filósofo pretende dar um estatuto ontológico ao

mimetismo de modo que o questionamento de uma concepção utilitarista da vida possa abrir campo a uma nova compreensão da produtividade natural. Neste contexto, a exuberância das formas produzidas pela vida permite que a concebamos segundo uma certa *gratuidade* expressiva: há uma atitude espetacular inerente à vida, já que é-lhe essencial exhibir-se, ou seja, dar-se à visibilidade. E nisto, a natureza não é nada econômica.

É preciso considerar, entretanto, que a idéia de “indivisão” entre organismo e meio pode ser simplesmente a aceitação de que há uma “magia” que opera no interior da natureza. Não por acaso, os fenômenos miméticos são cercados por “lendas” ou, ainda, por exageros interpretativos que parecem bastante distantes do rigor científico. Como conceder a um fenômeno tão controverso o poder de renovar as categorias ontológicas segundo as quais podemos nos aproximar da produtividade natural? Evidentemente, o mimetismo é passível das mais diversas interpretações. Entretanto, não se pode negar que ele seja um fato, ou seja, que a natureza se exhiba segundo uma exuberância de formas que extrapolam ou que simplesmente não têm nenhum vínculo com a utilidade. Neste ponto, Merleau-Ponty questiona: o que essa magia – essa misteriosa ação do semelhante sobre o semelhante – quer dizer? Não é igualmente mágico pensar que a morfologia do olho torna o órgão sensível a algo que lhe é exterior? Ou pensar que nosso corpo esteja aberto para a apreensão do mundo? Nestes casos, não se observa também a operação de um princípio “mágico” de semelhança? Sendo assim, o mimetismo não é apenas *uma* das expressões possíveis do fenômeno geral de “indivisão” entre organismo e meio?

De qualquer modo, é preciso investigar o problema com mais cuidado, já que o que se opera aqui é uma verdadeira revisão e, conseqüentemente, uma complexificação do entendimento das relações entre o organismo e o meio no interior da obra de Merleau-Ponty. Assim sendo, seguindo as análises de Portmann, Merleau-Ponty afirma que é um preconceito considerar que o interior do animal seja mais decisivo para compreender seu comportamento do que o exterior. Os trabalhos de Portmann propiciam uma inegável contribuição científica no que tange aos estudos da aparência animal, já que permitem dar aos fenômenos de exibição o poder de explicar ou de desvendar o

comportamento vital. Baseando-se nestes estudos, Merleau-Ponty argumenta que o interior do organismo se assemelha a uma máquina, ao passo que o exterior nos remete a uma obra de arte. Sendo assim, muitas vezes, é o exterior que fornece a chave do comportamento, e não o interior. Pois, há casos em que a estruturação dos órgãos internos não permite caracterizar uma espécie, ao passo que suas características externas apresentam diferenciações complexas que fornecem a chave para a compreensão de um determinado comportamento acerca do qual a organização interna do animal nada afirma.

Mas não só isso. O estudo da aparência animal revela algo que concerne à própria experiência humana, já que o animal nos mostra algo que se assemelha à nossa vida onírica. Surgem aqui várias noções providas da psicanálise que ajudam a decifrar o aparato exterior do animal. Se, por um lado, a aparência animal nos abre ao espetáculo da vida – como a uma obra de arte –, por outro, tal expressividade nos exhibe algo que é da ordem da nossa experiência inconsciente: a linguagem aí presente se expressa mediante sobredeterminações, deslocamentos, condensações etc... Em suma, considerando todos estes elementos que desenham uma expressividade no seio da Natureza, Merleau-Ponty fornece uma definição ontológica da produtividade natural: a vida é potência de inventar do visível. Potência que só pode ser desvelada nas manifestações de um Ser que é ele próprio definido como Visibilidade e latência.

9. Os animais também dançam

Neste contexto, Lorenz fornece os elementos mais interessantes para que se possa conceber uma nova abordagem do instinto, já que suas análises permitem pensar a passagem do instinto ao simbolismo. Segundo o autor, as tendências ou ações instintivas não são explicáveis pelo critério da finalidade, pois o instinto é uma atividade primordial sem objeto (*objektlos*). Sendo assim, o instinto se confunde com o uso que o animal faz de seu próprio organismo. Por isso, as ações cotidianas, como comer ou beber água, são sempre acompanhadas de rituais, porquanto exibem a gesticulação típica da espécie. Mas como surge o instinto?

Sendo um *a priori*, como conceber que ele não determine mecânica ou finalisticamente o comportamento animal? Se o instinto é uma atividade sem objeto determinado, isso permite dizer que o objeto é para o animal o meio para resolver uma tensão interna: *ele intervém como um ponto de apoio de um tema que já está no animal*. Noutros termos, o objeto é um “desencadeador”, ou seja, ele é aquilo que desperta um *a priori*. Há, portanto, uma peculiaridade da escolha objetual: visto que ela não é direcionada a um fim nem se determinada como um reflexo mecânico que responde a um estímulo, pode-se dizer que ela desencadeia ou desperta no animal um tema ou um comportamento inato. Isso permite uma formulação interessante:

Assim, uma sorte de referência ao *inatural*, de vida *onírica*, se manifesta nessas atividades instintivas em estado puro. Se estes atos se produzem a maior parte do tempo por referência a um objeto, eles são outra coisa que referência a um objeto, a manifestação é um *estilo* (N, p. 251, grifo nosso).

Sendo assim, devemos compreender como se dá este “despertar” do estilo. Para isso, é preciso compreender os mecanismos desencadeadores do instinto. Cabe mostrar que o objeto – o desencadeador do tema – age atualizando certo estilo de conduta. Quer dizer, o desencadeador não é uma causa, mas um tipo de evocador de um complexo inato. Se, por um lado, há um caráter quase fatal do estímulo, deve-se considerar, por outro lado, que o instinto é uma atividade endógena. Sendo assim, o comportamento instintivo é mecânico sem ser verdadeiramente mecânico: como o *Bauplan* de Von Uexküll. Quer dizer, não se pode dizer que a conduta seja propriamente determinada pelo estímulo, já que ela é preparada interiormente e despertada por um objeto.

Conseqüentemente, somos impedidos de compreender o instinto pela adaptação, já que esta pressupõe uma relação de correspondência entre o meio presente e a ação do animal. Ora, as análises de Lorenz afirmam, ao contrário, que a ação instintiva é uma antecipação de uma situação eventual. Por exemplo, certos comportamentos instintivos aparecem antes mesmo que os órgãos que poderiam realizá-los estejam verdadeiramente maduros. Por isso, conclui Lorenz de maneira enfática: se o instinto não visa uma utilidade atual, se ele é antes de tudo um tema ou um estilo, que se antecipa no animal

antes mesmo da presença do órgão que vai realizá-lo ulteriormente, deve-se considerá-lo como uma atividade “por prazer” (N, p. 252).

Isto posto, pode-se fazer um recenseamento dos tipos de “estímulos inatos desencadeadores” de modo que se possa esclarecer seu caráter *onírico*. O primeiro se refere ao exemplo limite em que o esquema evocador é preciso ou determinado. Neste caso, a conduta do animal é desencadeada pelo próprio objeto. O segundo tipo, mais comum, não é adaptado a estímulos precisos. Isto porque o estímulo-desencadeador não é uma estrutura dotada de um sentido de conjunto, mas uma forma de caracteres que agem aditivamente. Se, por acaso, um dos caracteres não estiver presente, a exacerbação de outro, ou seja, a *sobredeterminação* ou a *condensação* de vários elementos num determinado aspecto visível, permite compensar essa ausência, ou seja, permite deslocar a percepção numa certa “imagem”. Como se através do estímulo normal, fosse visado algo *além da norma*, ou seja, além daquilo que é efetivamente percebido.

Há, portanto, um caráter de fascínio no instinto, ou seja, uma espécie de “fetichismo” do instinto. Por exemplo, um pintarroxo entre em transe quando vê algo vermelho, “como se perdesse a cabeça”. Há um caráter onírico, sagrado, absoluto do instinto, e isso se deve ao fato de que o animal estabelece uma relação ambígua com o estímulo: ele simultaneamente quer e não quer seu objeto. Não é difícil compreender este caráter, já que, por um lado, o instinto comumente não se dirige a nenhum objeto específico e, por outro, ele é capaz de sobredeterminar elementos parciais dos objetos, já que se dirige a eles segundo certas expectativas inatas. Conseqüentemente, ainda que o objeto desencadeie o instinto, ele não é exatamente aquilo para o que o instinto se volta. Nas palavras de Merleau-Ponty:

O instinto está nele mesmo e voltado para o objeto, é ao mesmo tempo uma inércia e uma conduta alucinatória, onírica, capaz de se agarrar a qualquer objeto do mundo. Na medida em que o instinto é uma tensão que quer encontrar um relaxamento sem saber por quê, ele visa menos o real que o irreal. *O instinto é orientado para a imagem ou o típico*. Há um narcisismo do instinto, se tende a encontrar sua identidade ao fixar-se num objeto, *não sabe o que é nem o que quer*. Existe um *drama vital* a partir do momento em que o ser é, ao mesmo tempo, visão e paixão, em que o ser traz em si, ao mesmo

tempo, a lei interna de sua conduta e a relação a um mundo exterior (N, 253, 314-15, grifo nosso).

Onírico? Drama vital? Narcisismo? Esta descrição do comportamento animal é completamente diversa da que assistíamos na *Structure du comportement*. Portanto, não se trata apenas de criticar a idéia de instinto como adaptação, ou, ainda, uma concepção estática da estrutura vital, pois as descrições que acabamos de ver trazem elementos que permitem encontrar na vida animal uma verdadeira “história”, ou, de acordo com o termo caro a Politzer, um “drama”. Não por acaso, desde a análise do caráter expressivo do mimetismo e da aparência animal, Merleau-Ponty se vale de conceitos provenientes da psicanálise, os quais culminam numa descrição onírica da relação objetal que desencadeia o instinto⁸⁶.

O instinto quer e não quer seu objeto: do mesmo modo, ele se dirige a outro animal para descarregar uma tensão interna, embora nunca encontre na alteridade seu verdadeiro complemento. O comportamento vital explicita assim uma dualidade entre ver e fazer, porque o animal vê no outro simultaneamente um inimigo e um complemento de si mesmo (o que explica, por exemplo, a agressividade e o amor no exibicionismo sexual dos animais). O estímulo desencadeador é, em suma, abstrato. A partir disso, Lorenz introduz ainda duas noções biológicas: “ciclo de atividade” e “camarada” (*Kumpan*). Os esquemas-desencadeadores condicionam toda uma série de comportamentos sem vínculos entre si. Por isso, o animal tem relações circunscritas a certas circunstâncias (camarada de férias, camarada sexual etc). Em relação a cada um desses “objetos”, ele fixa um tipo inato de conduta. Cabe salientar novamente que os objetos não são escolhidos pela natureza; há, portanto, uma margem no interior da qual essa escolha é livre. Para esclarecer este ponto, Merleau-Ponty se refere ao famoso exemplo da gralha que adotou o próprio Lorenz como “camarada sexual”. A gralha não só surpreendia pela escolha do objeto sexual, mas por ter como camarada de passeio, não outras gralhas, mas um corvo, e como filho, uma gralha mais jovem. O comportamento do animal

⁸⁶ Note-se que o instinto, não tendo objeto definido, gera como que uma insatisfação do desejo: não há objeto que possa preenchê-lo plenamente, embora qualquer objeto parcial – ou “imagem” – tenha o poder de despertar o comportamento, o qual, conseqüentemente, guarda a possibilidade de se tornar, como veremos, uma expressão gratuita do animal.

expressa, portanto: notam-se ações recíprocas entre o esquema inato e o exterior. Isso significa que um *Prägung* (cunho ou sensibilização) vem precisar o esquema inato ao preenchê-lo com um objeto não previsto pela natureza.

Conseqüentemente, pode-se notar entre os animais diferenças de ordem individual, já que a unidade da conduta não se baseia num objeto definido, mas na escolha de um *Prägung*. Entretanto, o *Prägung* tem um caráter geral, ou seja, ele não veicula o animal a um indivíduo, mas a uma espécie. Por exemplo, um ganso que aprendeu a seguir um homem, seguirá qualquer homem. Sendo assim, toda esta análise do instinto como *Objektlos* permite entender com maior precisão o que Merleau-Ponty chama no curso sobre a instituição de “instituição animal”. Pois, temos agora condições de compreender que o instinto não se restringe à monotonia de um comportamento ditado pela natureza, já que ele se institui de acordo com as relações que cercam a vida do animal e fazem desta um “drama”.

Em suma, o instinto surge na confluência entre uma montagem interna e uma montagem externa. Sendo essencialmente uma atividade no vazio, o instinto é capaz de divagar, ou de passar da atividade instintiva à atividade simbólica. Este dado é importante, porque os atos no vazio se transformam em meios segundo os quais os animais se comunicam entre si. Há aqui uma abertura do animal, impensável no âmbito restrito da *Structure du comportement*. Lembremos que nos anos 1940 Merleau-Ponty insistia em afirmar a monotonia do comportamento animal, uma vez que este se fixava em necessidades atuais e concretas⁸⁷. Agora, o quadro é bastante diverso. Pois, quando as ações instintivas, em vez de serem efetuadas seriamente, são executadas a título de substitutivas da ação efetiva, *uma parte de inatualidade é inserida no instinto*. Conseqüentemente, o fazer “a sério” se converte em fazer “de conta”: neste movimento, o ato esboçado se torna significação. Entretanto, cabe salientar que a simbolização não seria, contudo, explicável, se não considerássemos que o instinto se liga a aspectos parciais do objeto ao

⁸⁷ Note-se, por exemplo, a insistência de Merleau-Ponty na *Structure du comportement* acerca do caráter “periódico” da sexualidade animal, um dos fatores decisivos para marcar a diferença entre o comportamento humano e o comportamento vital. No curso sobre a natureza, Merleau-Ponty acentua, ao contrário, o caráter simbólico da acasalamento.

qual se dirige. Sendo assim, o caráter lacunar do esquema desencadeador faz com que o instinto se constitua mais como uma elaboração do mundo do que como uma referência a um mundo exterior integralmente construído. É isso que Merleau-Ponty entende como caráter onírico do instinto: os deslocamentos de objetos, a parcialidade do interesse, a sobredeterminação de certos aspectos que marcam a relação do animal com o meio.

Já na relação com o ambiente, pode-se notar uma expressividade do animal – uma indivisão entre exterior e interior. Entretanto, o comportamento simbólico e partilhável – a interanimalidade – surge onde o comportamento instaura uma “ressonância”. Evidentemente, a condição de instituição desse comportamento é inseparável dos esquemas inatos ou derivados destes esquemas. Quer dizer, a comunicação entre os animais deriva de símbolos inatos, mas indiretamente, já que intervêm outras condutas inatas ou derivadas. Entretanto, é preciso salientar que o simbolismo está ligado ao modo pelo qual o comportamento se desencadeia, e não se trata, portanto, de uma falha do instinto. Por exemplo, os rituais que cercam o acasalamento podem parecer desnecessários e ameaçadores para a segurança da realização de seu fim imediato que é a cópula. O chicharro, em sua dança de acasalamento, realiza estranhos movimentos de ziguezague – de fuga e de aproximação – em direção à fêmea que precisariam ser explicados por algum princípio de utilidade ou, então, teríamos que considerá-los como um erro do instinto. Porém, de acordo com Merleau-Ponty:

Mas não se deve admitir que os dois elementos estão intimamente ligados à sexualidade? Em vez de reconstituir a totalidade com a ajuda de peças soltas e de elementos puros, não se poderia compreender que a conduta sexual comporta vários aspectos, que ela é muito distinta da simples copulação, que é uma exibição, uma cerimônia que os animais oferecem uns aos outros? Se entendermos as coisas assim, a exibição não é uma falha do instinto. O comportamento agressivo do macho em face da fêmea explica-se muito simplesmente pelo fato de que a fêmea é, ao mesmo tempo, um congênere. Não há necessidade de fazer intervir um embaralhamento do instinto para fazer entender por que a fêmea é tratada como um rival. Entre o fenômeno da rivalidade do macho com os outros machos e a rivalidade com a fêmea, há uma relação complexa (N, 256, 319).

A cerimônia que se instala na relação entre os animais mostra que as interações na natureza são muito mais complexas do que se possa apreender

imediatamente: a dança do macho visa a cópula, mas não se restringe a uma ação mecânica ou finalisticamente determinada. Pelo contrário, ela enseja uma exibição do animal diante da fêmea, ao mesmo tempo em que evoca o complexo de relações que circunscrevem sua vida. O outro diante dele – a fêmea – pode evocar um macho rival, de modo que a dança expressa um feixe de relações que extrapolam a situação atual em que se realiza a ritualização.

Por tudo isso, conclui Merleau-Ponty: “O desenvolvimento do instinto em função simbólica inscreve-se no modo como o instinto é constituído, porque ele é *objektlos* e, por esse fato, possui uma função simbólica” (N, 256, 319). Os comportamentos instituídos pelo desenvolvimento simbólico adquirem um valor novo como evocadores sociais. Eles mudam de aspecto: por exemplo, a parte óptica eficaz acentua-se, ao passo que a parte puramente motora e efetiva atenua-se. Surge, então, um exagero mímico – um uso do aparelho ocular que não se restringe a uma necessidade imediata – o que permite o surgimento de uma comunicação entre os animais. Pois, como diz Merleau-Ponty, a comunicação está vinculada à ritualização, algo ornamental e fortuito, e não a uma necessidade vital. Contudo, é preciso considerar que os rituais observados entre os animais – como aqueles referentes à cópula – não têm meta fisiológica imediata, embora sejam condições indispensáveis ao ato biológico de copulação. Sendo assim, cabe dizer que os rituais de acasalamento – incompreensíveis do ponto de vista da mera adaptação – são antes uma expressividade gratuita do animal: *a cópula*, diz Merleau-Ponty, *é a instauração de uma ação de presença*.

Em suma, deve-se admitir que o objeto do instinto seja imediatamente uma imagem – o que garante o caráter ontológico dos aspectos miméticos que permeiam as relações dos organismos com o meio e destes entre si –, e é exatamente isso que permite a passagem do instintivo ao simbólico: a partir do momento em que se estabelece uma distância entre o fazer e o ver, ou seja, entre a ação imediata e sua exibição. Por exemplo, os fenômenos de ritualização presentes no acasalamento dos chicharros são variações a dois sobre um mesmo tema, ou seja, um fenômeno de expressão recíproca. Portanto, estes fenômenos podem ser aproximados da linguagem humana, já

que nos deparamos com uma espécie de diálogo, e de cultura animal, porque aqui acontece a viragem do privado ao público que caracteriza a instituição.

10. Simbolismo natural e simbolismo artificial

Isso nos permite retomar uma questão que levantamos anteriormente. Com Bergson e Canguilhem corremos o risco de perder o sentido próprio do cultural ou do simbólico em proveito da postulação da potência da vida. Não estaríamos, com Merleau-Ponty, fazendo o movimento contrário, ou seja, transformando tudo em cultura? Não há aqui a oscilação de uma espécie de pêndulo da má infinitude, que vai da natureza à cultura e da cultura à natureza sem mediação possível? Ora, que simbólico é este que nasce nas operações do embrião e se prolonga no mimetismo animal para saltar para a técnica e a arte humanas? Quer dizer, todo este trajeto nos deixa num certo estado de perplexidade, já que os avanços de Merleau-Ponty em direção à compreensão do simbólico evidentemente complexificam o conceito de natureza, mas, correlativamente, parecem insinuar certa historicidade do ser encarnado, ao invés de nos fornecer uma compreensão precisa da noção da história e da cultura. O que poderia apontar para um limite inerente a este tipo de formulação que parece ser incapaz de passar da natureza à cultura sem que um dos pólos seja de certa forma sacrificado.

Não nos apressemos, contudo, nas conclusões, pois o trajeto que fizemos até aqui nos permitiu aproximar o homem do animal – e da vida em geral, ou seja, da produtividade que pulsa no interior da natureza – através do conceito de expressão, o que nos conduziu a um novo impasse: será que Merleau-Ponty pode dar conta da especificidade da história e da cultura humanas? Ora, para responder a esta pergunta, precisamos dar conta do sentido da cultura humana em seu campo próprio: a intersubjetividade. A passagem pela renovação do conceito de natureza não deve evidentemente deixar intacta a idéia de sujeito e, por conseqüência, a compreensão das relações humanas e da liberdade. Ora, Merleau-Ponty insiste que a explicação da instituição humana deve considerar que esta retoma suas matrizes simbólicas e as desdobra em diferentes instituições. Entretanto, isto não desvincula o homem de sua inerência à natureza. Nas palavras do filósofo:

Nosso fim era chegar à aparição do homem e do corpo humano na natureza. Se o devir da vida é um 'fenômeno', quer dizer, se ele é reconstruído por nós a partir de nossa própria vida, ela não pode ser disso derivada como o efeito da causa. Por outro lado, (eis a diferença entre uma fenomenologia e um idealismo) a vida não é simples *objeto* para uma *consciência*. Mostramos, nos anos precedentes, que a natureza exterior e a vida são impensáveis sem referência à natureza percebida. É agora o corpo humano (e não a 'consciência') que deve aparecer como aquele que percebe a natureza da qual ele também é o habitante. Assim se encontra recortada e confirmada entre eles a relação de *Ineinander* que acreditávamos aperceber. Descrever a animação do corpo humano, não como descida de uma consciência ou de uma reflexão puras, mas como metamorfose da vida, e o corpo como 'corpo do espírito' (Valéry), tal foi o objeto da última parte do curso (N, p. 379-80).

Eis que finalmente a vida pode conhecer a própria vida: não porque haja – como em Canguilhem – uma espécie de sinonímia entre a normatividade vital e a errância do conceito, mas sim porque há um *Ineinander* – um envolvimento ou um quiasma – entre o corpo humano e a vida em geral. A vida não é um objeto para a consciência: ela é a instituição natural que a existência humana retoma e desdobra em outras direções.

A idéia de vida atravessa o curso sobre a Natureza em suas diferentes etapas de investigação. Nestes termos, Merleau-Ponty refaz o trajeto da *Structure du comportement*, obtendo outros resultados, os quais colocam em xeque muitas das conclusões não só de sua primeira obra, mas também da *Phénoménologie de la perception*. Em termos gerais, há duas formulações decisivas neste sentido: por um lado, é preciso deixar claro que a natureza é internamente expressiva e, por outro, que o homem é uma engrenagem imanente à natureza, já que sua vida desdobra a temporalidade que atravessa os eventos naturais em eventos culturais, os quais se desdobram em outros eventos culturais. Sendo assim, o correlato da natureza expressiva – entendida como a Terra de Husserl ou como o “avanço criador” de Whitehead – não é a consciência, mas a própria vida humana entendida como instituição que retoma e desdobra as instituições sedimentadas na natureza e na cultura. Ora, enquanto a *Structure du comportement* partia de uma espécie de tipologia de formas fixas, segundo os graus de integração no critério da forma, como se essas formas não estivessem sujeitas à evolução, o curso sobre a natureza acentua o *nascimento* das formas – no interior de uma história –, a labilidade

de cada uma delas e o entrecruzamento que vigora entre as diversas instituições. É por isso que o reconhecimento da instituição animal é tão importante. Ele enseja uma nova compreensão do instinto que permite integrá-lo à produtividade simbólica da natureza. Ademais, o corpo humano – como sistema de equivalências – na medida em que está engrenado à natureza, permite adentrar num “léxico” geral de equivalências. Nas palavras do filósofo: “O esquema do corpo próprio, porque eu me vejo, é participável por todos os outros corpos que eu vejo, é um léxico da corporeidade em geral, um sistema de equivalências entre o interior e o exterior, que prescreve que um se complete no outro” (N, p. 380).

CAPÍTULO IV

A PROSA DE DORA

*Como vives nas ruínas do teu corpo
Com os espectros de tua juventude ama*
Heiner Müller

*O equívoco da linguagem é o pluralismo
do ser, não pensamento confuso do sujeito.*
Merleau-Ponty, NC, p. 135.

1. O desejo e a imagem

Nossas investigações sobre o conceito de natureza permitiram encontrar uma *produtividade* inerente ao Ser selvagem – meio formador do sujeito e do objeto, “turbilhão temporalizante e espacializante” – independente dos atos de consciência e cujas manifestações envolvem articulações invisíveis e desdobramentos latentes. Procuramos percorrer os cursos de Merleau-Ponty sobre o assunto, além dos escritos tardios de cunho assumidamente ontológico, enfatizando o aspecto decisivo da idéia de vida e de instinto engendradas no contexto das análises do simbolismo natural. Além disso, investigamos como a nova concepção da linguagem e a idéia de instituição fornecem um modelo para o estudo da expressividade tanto do comportamento humano quanto dos eventos naturais. Sendo assim, mostramos como o enfrentamento das dificuldades apresentadas pelas primeiras obras do filósofo corroboraram para a formulação de uma ontologia indireta que assume uma perspectiva filosófica que não abarca a posição de uma subjetividade absoluta, ao mesmo tempo em que põe em xeque a idéia cartesiana de natureza, de subjetividade e de infinito.

Nestes termos, enfatizamos que os estudos sobre a animalidade permitiram a Merleau-Ponty descrever o instinto sob uma nova acepção de acordo com a qual: 1) há uma negatividade do organismo, já que a embriologia mostra que este se diferencia internamente – o organismo não é apenas potência de uma ação atual medida pela mera adaptação ao meio, mas potência que se dirige ao futuro de seus estados ulteriores de desenvolvimento e, nestes termos, abarca o *possível*; 2) o comportamento vital se articula entre o vivo e o mundo apreendido como “imagem” – esta formulação é crucial, pois permite mostrar que originariamente o animal não se relaciona com

conjuntos significativos cujo interesse seria meramente atual, mas sim com imagens que desencadeiam uma *busca indeterminada*, já que o instinto é *objektlos*; 3) por fim, ao abarcar uma dimensão de *inatualidade*, o comportamento vital abre campo a um simbolismo *gratuito*, pois a distância entre o ver e o fazer cria uma “ressonância” que permite o desabrochar de uma produtividade simbólica ou *cerimonial* no seio da natureza. Nestes termos, é preciso salientar que o caminho que nos leva a uma natureza simbólica passa de algum modo pelo *imaginário* – o qual se alimenta de um *possível* inscrito na carne do Ser. Isto permite dissipar a idéia clássica de uma natureza compreendida como plenitude, e defender a concepção segundo a qual o ser natural – em todas as suas manifestações, inclusive em seus desdobramentos *culturais* – abarca sempre uma *latência*.

Resta saber como esta nova abordagem do simbolismo que atravessa o Ser selvagem reverbera na concepção merleau-pontiana de subjetividade e de intersubjetividade, isto é, cabe investigar de que modo esta formulação fornece o solo para que seja discutida a relação do corpo humano consigo mesmo, e deste com a carne do mundo e com a carne do outro. Um aspecto que nos parece particularmente relevante é o fato de que as investigações sobre a produtividade da natureza questionam a própria idéia de “presença”. Por um lado, a reversibilidade carnal faz com que o sujeito se apreenda como exterioridade, o que instaura a necessidade de uma busca incessante de si – a qual Merleau-Ponty definirá como “desejo”. Por outro, o mundo compreendido como latência não pode de modo algum ser definido como presença plena – não porque o horizonte da percepção guarde perfis atualmente invisíveis, embora de direito acessíveis ao sujeito através de outras visadas, mas sim porque o Ser é uma produtividade inesgotável segundo a qual todo visível traz consigo um avesso necessário de invisibilidade e de latência. Além disso, a relação entre os sujeitos é marcada definitivamente pela opacidade: só me apreendo *na exterioridade*, do mesmo modo que o outro precisa de minha referência para apreender-se como sujeito. Em linhas gerais, trata-se agora de compreender que o horizonte de “latência” – porque não se reduz ao *manifesto* ou ao *visível* – envolve e desdobra uma textura imaginária a qual precisa ser considerada para que se dê conta da formação dos sujeitos e da experiência

que os enlaça. Em suma, o desafio que nos cabe enfrentar neste capítulo é o de mostrar como, a partir de nossa relação com os outros no universo de cultura – já que não podemos retroceder aquém da expressão e da palavra –, temos acesso à dimensão pré-subjetiva e pré-objetiva que ontologicamente nos sustenta.

Entre 1949 e 1952, Merleau-Ponty ministra uma série de cursos na Sorbonne – publicados sob o título *Psychologie et pédagogie de l'enfant* – nos quais apresenta algumas formulações importantes referentes à formação do sujeito de acordo com aquilo que é sugerido pela pedagogia, pela psicanálise e pela psicologia infantil. Por um lado, estes estudos permitem discutir o caráter alienante da formação do “eu”, assunto que não havia sido discutido até então. Por outro lado, é preciso salientar que as formulações nascidas nestes diferentes campos do saber são confrontadas com as dificuldades impostas pelas posições antagônicas de Husserl e de Scheler, as quais estavam no horizonte especulativo de Merleau-Ponty desde os anos 1940. Nas palavras do filósofo:

Em Husserl, havia já uma tendência a revisar a noção do *cogito* (a encarnação do eu em suas expressões), mas ela se chocava com sua definição mesma de uma consciência pura: em Scheler, a consciência é opaca, inteiramente investida em suas expressões. Mas esta maneira não torna impossível a tomada de consciência de si e também do outro como *alter ego*? Não se nivela a consciência de si e a do outro no nível de um psiquismo neutro que não é nem um, nem outro? (...) Minimizando a consciência de si, Scheler compromete igualmente a consciência de outrem. Husserl, ao contrário, querendo manter a originalidade do ego, só pode introduzir outrem como destruidor deste ego (Sorb, 44).

Sabemos que o problema da intersubjetividade em Merleau-Ponty é marcado pela recusa simultânea das posições de Husserl e de Scheler. Com efeito, o filósofo procura explicar a coexistência de tal modo que possam ser superados dois modelos opostos, mas igualmente insuficientes: por um lado, o solipsismo da consciência transcendental e, por outro, o transitivismo indiscriminado dos corpos. Isto porque o ponto de partida asseverado pela consciência constituinte impede-nos de conceber o outro, ao passo que o ponto de vista do transitivismo – ou da reciprocidade *completa* – nos impede de explicar a diferença que dele nos separa. Presos a estes modelos, ou concebemos a consciência como um deus, ou seja, como o único ponto de vista soberano

perante o mundo, e, neste caso, não há efetivamente lugar para o aparecimento de outro; ou mergulhamos o sujeito no anonimato a tal ponto que não podemos compreender o surgimento de individualidades concretas.

Por isso, desde a *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty busca um ponto de partida que dissipe tais dificuldades: para o filósofo, a presença do outro é um fato que a percepção atesta antes que esta experiência possa receber uma explicação adequada. Deste modo, a percepção de outrem coloca em xeque a idéia de um sujeito compreendido como pura consciência para quem a aparição de *outra* consciência constituiria uma ameaça à sua soberania. Isto porque o modo de presença de outrem – sua existência anônima ou corporal *ao meu lado* – é anterior a uma pretensa constituição intelectual da alteridade. Entretanto, não basta recusar a consciência de si e, como Scheler, adentrar num pampsiquismo no seio do qual não há espaço para a individuação, ou para uma explicação precisa de como as subjetividades concretas se formam num contexto relacional. Pelo contrário, é preciso dar conta da originalidade de uma coexistência vivida, a qual não apaga definitivamente a fronteira que demarca a separação entre as existências singulares.

Ora, já em suas primeiras obras, valendo-se do jogo entre eu pessoal e anonimato, Merleau-Ponty busca um caminho teórico que dê conta, ao mesmo tempo, da abertura do sujeito aos outros e de sua diferença em relação a eles. De certo modo, ao longo de sua trajetória intelectual, o filósofo jamais abandona o projeto de mostrar que somente através da percepção me descubro inserido num mundo que comporta outras sensibilidades tais como a minha. Entretanto, é deveras significativo que a camada anônima da experiência ganhe cada vez mais um papel decisivo na explicação das relações intersubjetivas de maneira que a experiência do sujeito possa finalmente ser engrenada ao próprio movimento do Ser – sem que isso signifique a impossibilidade de uma teoria da individuação.

Sabemos que desde a *Structure du comportement* Merleau-Ponty já afirmava que a criança tem como foco de sua atenção a expressividade do corpo do outro, especialmente aquela que diz respeito aos gestos da mãe.

Num plano mais geral, a psicologia infantil mostra que a criança não poderia apreender o sentido dos gestos – de um sorriso, por exemplo – se o corpo do outro não lhe aparecesse como um “centro expressivo de comportamento” (SC, 239). Ademais, todo processo de aprendizado – da linguagem, das inclinações sexuais ou de qualquer gesto que anexa a si o uso de instrumentos – indica uma apropriação significativa do mundo sempre permeada pela presença expressiva de um *mundo humano* ao qual a criança espontaneamente se integra. No contexto da *Structure du comportement*, trata-se de defender que a percepção do outro – assim como a percepção do objeto – acontece sem a intervenção de uma consciência soberana, e só pode ser verdadeiramente compreendida se considerarmos o sujeito da percepção enquanto situado no mundo por seu corpo. A *Phénoménologie de la perception* dá continuidade a esta perspectiva de desvelamento da experiência originária da alteridade e mostra – segundo uma discussão precisa sobre nosso campo afetivo – que a sexualidade é uma dimensão integral da existência porquanto liga os corpos “pelo amor e pelo desejo” (PhP, 180, 213). Trata-se então de tentar levar ao limite a idéia de que nossa abertura ao mundo e ao outro prescinde de um ato explícito do entendimento, já que a afetividade se desenrola numa camada profunda de experiência aquém do conhecimento objetivo.

Entretanto, é preciso considerar que as primeiras obras de Merleau-Ponty se restringem a discutir o acesso direto que temos à presença do outro através da *percepção* do comportamento alheio. Em linhas gerais, o filósofo procura dissipar as dificuldades impostas pelo ponto de partida da *constituição* do outro de modo a dar conta do fato de que sua presença anônima me é dada antes de qualquer enfrentamento ou conflito de consciências. Com efeito, Merleau-Ponty pretende mostrar que há uma interação dos corpos – uma espécie de reconhecimento *carnal* e pré-objetivo –, que fornece o solo para as relações intersubjetivas. Porém, no contexto dos anos 1940, não se trata ainda de descrever o aspecto alienante da percepção de si *no outro*.

No entanto, o estudo da apreensão da imagem corporal apresentado nos cursos da Sorbonne fornece uma via interessante para a discussão acerca da intersubjetividade. O estudo do “estádio do espelho” permite considerar o modo pelo qual a criança reage diante da imagem especular como revelador de

como a percepção de si *no exterior* lhe fornece uma dimensão mais exata de seu próprio corpo. Pois, para perceber-se como um todo, o sujeito precisa *imaginar-se como unidade*, já que ele não pode apreender todas as partes de seu corpo imediatamente. A diferença entre o tato e a visão é um bom exemplo de como a percepção não pode voltar-se para si mesma sem o concurso da exterioridade: pois, enquanto o tocar da mão esquerda pela mão direita revela uma reversibilidade segundo a qual a mão tocante é apreendida como tocada, o olhar não pode apreender-se a si mesmo como visível no instante em que se põe a ver. Não posso ver meus próprios olhos no momento em que eles estão prestes a exercitar a visão. Por isso, a imagem especular é um momento decisivo na formação de minha própria imagem. Nestes termos, a comparação com a reação dos animais perante o espelho desvela elementos importantes a respeito da formação da criança. Por exemplo, os chimpanzés estudados por Köhler, diferentemente de outros animais, mostram um interesse inédito pelo espelho: apalpa-no, buscam ver o que está atrás do objeto. Mas essa reação não tem o mesmo alcance que a da criança, pois a experiência infantil do estágio do espelho “envolve a noção de *possível*: a criança busca novos pontos de vista diante do espelho” (Manzi, 2007, 147). Quer dizer, a criança se descobre como ser visível sob vários aspectos e isto lhe permite apropriar-se de sua imagem, o que seria impossível se esta não fosse *capturável do exterior*.

Lembremos que o estágio do espelho é um tema recorrente na psicologia – e Merleau-Ponty se refere a vários estudos que tentam dar conta do assunto. Entretanto, as formulações de Lacan interessam diretamente ao filósofo⁸⁸. Pois, como o psicanalista, Merleau-Ponty salienta que a visão que a criança tem de seu corpo é muito incompleta, o que exige considerar o poder *formativo* da imagem corporal entendida como *Gestalt*. De fato, Lacan assevera que o acontecimento segundo o qual a criança assume a imagem corporal, seja se vendo pelo espelho, seja se vendo *no outro*, é um marco já que a imagem de si começa a ter função de integração do corpo, dando sentido ao esquema corporal. Segundo Safatle: “a imagem de si seria esta *Gestalt* que fornece ao sujeito uma totalidade ideal que ele não tem à sua disposição por

⁸⁸ Para uma análise precisa do assunto, ver Manzi, 2007, p. 146-170.

meio da percepção de si” (Safatle, 2006, p. 78). Assim, a partir do momento em que uma imagem se forma, desaparece a angústia do despedaçamento – porque a imagem tem um poder, o qual pode ser aproximado do poder do organismo de estabelecer uma relação estruturada com a realidade. A imagem *cativa* e não por acaso existe um interesse da criança por sua própria imagem projetada no espelho: “sua alegria é devida ao seu triunfo imaginário de antecipar o grau de coordenação muscular que ainda não alcançou verdadeiramente” (Lacan, 1999, p. 10). Nestes termos, o triunfo imaginário coloca em cena a gênese do esquema corporal de acordo com o papel assumido pela imagem no interior do processo de estruturação – ou de *formação* – de um *Eu* e de uma conduta⁸⁹.

O termo formação – *Bildung* – aparece em Freud para designar processos psíquicos centrais da teoria psicanalítica: o autor se refere à formação do sintoma e do inconsciente, por exemplo. Evidentemente, trata-se de um conceito que atravessa o romantismo e o idealismo alemão assumindo a tarefa *especulativa* de dar conta dos processos – e das mediações – segundo os quais a subjetividade devém a si. Sabemos que a idéia de formação se opõe à perspectiva de uma posse imediata de si mesmo e coloca em relevo o fato de que a apreensão de si exige um momento de alienação no outro. Em Lacan, a idéia de formação referida à conquista da imagem de si está atrelada simultaneamente a um movimento de *reconhecimento* e de *distanciamento*: a imagem forma porque só me reconheço como *Eu* quando me exteriorizo ou me alieno *no outro*. Se a criança passa a ter uma noção mais exata de si ao *ver-se* ou *exteriorizar-se* no espelho, isto decorre do fato de que ela introjeta sua imagem refletida, o que também acontece quando ela introjeta a imagem do outro. Nas palavras de Safatle: “o eu-corpo próprio é assim uma imagem vinda do exterior. A auto-referência é referência à imagem de um outro na posição de

⁸⁹ Segundo as observações de Kehl, a certeza de si, ou seja, o reconhecimento de minha própria individualidade é um fenômeno que acontece na infância e dele dependem o início e a continuação do processo de formação do sujeito: “a assertiva ‘eu sou’ não esclarece quem sou, nem o que sou. Faz-me apenas saber que existo. As outras certezas se constroem ao longo da vida. Mas a identificação do sujeito consigo mesmo, o reconhecimento de que ele é este, apenas este, e não outro qualquer, se constitui precocemente. Só a partir desta certeza os atributos conquistados e as identificações secundárias adquirem sentido e formam uma unidade razoavelmente coerente” (Kehl in Bucci et Kehl, 2004, p. 148).

eu ideal. O que nos mostra que não há nada de próprio na imagem do corpo” (Safatle, 2006, p. 77). Quer dizer, a criança introjeta algo de exterior porque ela só pode se ver ao exteriorizar-se. Noutras palavras, ela só pode se ver alienando-se, porquanto só se refere a si mesma submetendo-se à referência do outro. Em suma, de acordo com Lacan: “o ser humano não vê sua forma realizada, total, a miragem de si senão fora de si” (Lacan, 1975, p. 160).

Ora, o que está em jogo aqui é a compreensão do processo de formação do eu, considerando-se que tal processo está vinculado à tópica do imaginário, ou seja, à exteriorização de si na alteridade. Nestes termos, a criança toma consciência de si enquanto unidade ao se alienar na imagem do outro: é assumindo algo que não lhe é próprio que ela se apreende enquanto “eu”. Este movimento é necessário, pois é preciso que a criança assuma uma imagem corporal como *sua* para que ela possa se reconhecer como eu diante do *outro*. Por isso, Lacan admite que as relações intersubjetivas sejam marcadas pelo reino do imaginário. É a partir da imagem assumida que eu me reconheço no outro o que equivale dizer que o outro é para mim um objeto fantasmático. Ou ainda: que minhas relações intersubjetivas são relações fantasmáticas, porque o outro é portador imaginário de minha posição de sujeito. Quer dizer, o outro sustenta minha posição de imagem, tornando possível uma *identificação imaginária* (segundo o poder formativo e cativante da imagem), a qual se desenrola numa contínua introjeção de imagens do outro que guiam o desejo do sujeito (Lacan, 1975, p. 162).

Assim sendo, os vínculos sociais se localizam numa esfera onde a identificação entre os sujeitos é guiada por imagens idealizadas ou marcadas por uma lógica própria ao imaginário, já que para Lacan a imagem corporal determina nossas relações com o outro. Isto nos abre ao problema da lógica da identificação imaginária, pois, de acordo com Safatle:

ao fazer referência a si, o sujeito acaba, necessariamente, referindo-se a um outro. A razão é simples: este ‘si’ ao qual o sujeito se refere é um *moi* constituído a partir da introjeção da imago de um outro, ou seja, ele se refere a um objeto fruto da sedimentação de captações especulares depositadas durante toda a história do sujeito (...). Ele é ilustrado através da frase de Rimbaud: ‘*Je est un autre*’ (Safatle, 1997, p. 64).

Isso exige considerar que a imagem para Lacan funciona como uma *imago*: “uma tal teoria pode ser considerada psicanalítica na medida em que trata da relação do sujeito com seu próprio corpo em termos de identificação a uma *imago*, que é a relação psíquica por excelência” (Lacan, 1999, p. 07). Esta *imago* não se confunde com uma lembrança que determinaria a conduta, ao contrário, ela funciona preferencialmente num regime *prospectivo*, pois, segundo a leitura de Merleau-Ponty:

a *imago* no sentido freudiano não significa representação sensível nem atual, mas um centro implícito da conduta. Por exemplo, um homem pode não pensar nunca nas lembranças traumatizantes de sua infância que presidem tudo o que ele faz. Ele permanece tributário delas e sofre a dominação presente dessas experiências passadas. Lacan tende a substituir a noção de ‘inconsciente’ pela de ‘imaginário’. A *imago*, por exemplo, em vez de ser ‘inconsciente’, enterrada na profundidade, deve ser considerada uma formação ‘imaginária’, ou seja, projetada diante da consciência. Em suma, Lacan substitui a concepção retrospectiva por uma *concepção prospectiva* (Sorb, 109).

Importa salientar que a história do sujeito se desenvolve segundo uma série de identificações ideais que revelam a função da *imago*. Neste sentido, o estágio do espelho deve ser compreendido como “uma identificação no sentido pleno que a análise dá a este termo: a saber, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (Lacan, 1966, p. 94). O fundamental da teoria do estágio do espelho é indicar que a *Gestalt* situa a instância do “eu” numa linha de ficção, irreduzível ao simples indivíduo considerado solitariamente, uma vez que encontramos o lugar do sujeito justamente como o lugar do reconhecimento do desejo do sujeito dentro do domínio imaginário.

Para Merleau-Ponty, entretanto, o essencial do estágio do espelho se resume a mostrar que quando a criança reconhece como *sua* a imagem do espelho, ela reconhece igualmente que há um espetáculo de si mesma. Este aspecto é decisivo para compreender como o sujeito captura sua própria imagem na medida em que a projeta no outro – ou, melhor dizendo, na medida em que vê seus comportamentos capturados pelo olhar do outro⁹⁰. Quer dizer,

⁹⁰ Este modo de reconhecimento – ou de apreensão de si no imaginário – é descrito por Kehl: “a certeza que nos garante, muito precocemente, que ‘eu sou’, não provém da nossa capacidade de pensar, mas de nossa identificação a uma imagem. A imagem corporal. Antes de saber que pensa, o filhote de homem já ‘sabe’ que existe, a partir do olhar que o outro dirige

o outro é a testemunha capaz de atestar minha existência ou minha presença. Merleau-Ponty reconhece este problema como uma relação existencial que põe em jogo o poder da imagem de determinar num certo sentido as relações intersubjetivas e o desenvolvimento infantil: “visto que a introjeção e a projeção são inevitáveis, minha conduta para com o outro será sempre com alguma consideração carregada de imagens” (Sorb, 233). Por isso, no contexto dos cursos ministrados na Sorbonne, não se trata apenas de dar conta da percepção do outro – como nas primeiras obras –, mas principalmente de considerar que

é preciso que a criança compreenda que há dois pontos de vista dela própria, que seu corpo que sente é igualmente visível não para ela, mas *para os outros*. Há, pois, solidariedade entre desenvolvimento da imagem especular e desenvolvimento da relação com os outros. É para a criança aprender a se ver como um *papel* (Sorb, 526, grifo nosso).

A anexação pela criança de sua imagem – e a conseqüente tomada de posse de seu corpo e de suas operações vitais – se encontra em estreita relação com a vida afetiva, pois compreender a imagem especular é integrar novos dados ao esquema corporal. A criança assume um *papel*, ou seja, ela testemunha e introjeta sua visibilidade na relação com o outro, pois, como insiste Lacan, ser corpo é estar ligado ao olhar do Outro. De acordo com Merleau-Ponty:

é toda uma dimensão da experiência que a criança descobre com a imagem especular. Ela pode se contemplar, observar-se. A criança constrói para si um *moi* visível: um superego, que cessa de ser confundido com seus desejos. A criança é tirada de sua realidade imediata; sua atenção é captada por este eu do qual ela encontra o primeiro símbolo na imagem especular: função desrealizante do espelho. Este jogo já realiza, antes da integração social, a transformação do *Je*. Produz-se uma alienação do *moi* imediato em favor do eu do espelho (Sorb, 319).

Portanto, ter um corpo visível significa estar num jogo de relações: sou visto, passo a ter um papel em relação ao outro. Para conquistar uma imagem, é preciso passar pela experiência de alienação, ou seja, assumir um papel em relação ao outro que modifica a própria personalidade da criança:

à sua imagem. Não é o pensamento que garante a singularidade do ser (...). O que nos garante o ser, para um sujeito, é sua visibilidade – para outro sujeito” (Kehl in Bucci et Kehl, 2004, p. 148).

pela aquisição da imagem especular, a criança percebe que ela é visível, para si e para os outros. A passagem de eu interoceptivo ao eu visível, a passagem do eu interoceptivo ao 'eu especular', como dizia Lacan, é a passagem de uma forma, ou de um estado de personalidade a uma outra (Sorb, 202).

Em suma, com a análise do estádio do espelho, o outro aparece como aquele que sustenta minha posição de imagem. Isto abre caminho para uma investigação segundo a qual se torna desnecessário defender a presença alienável a si – o *cogito* tácito –, pois a formação do sujeito – ou a apreensão de si – é um acontecimento atrelado à projeção e à introjeção da imagem de si no outro.

Ademais, a compreensão do caráter imaginário da apreensão de si permite uma complexificação da análise do esquema corporal. Ora, valendo-se das formulações de Paul Schilder, Merleau-Ponty assevera que a espacialidade do corpo próprio não corresponde a um espaço geométrico clássico – aquele da “localização única” – já que indica um espaço diferentemente estruturado, que desconhece fronteiras precisas entre interior e exterior⁹¹. O esquema corporal descrito por Schilder é um esquema plástico, em perpétua reestruturação, que admite prolongamentos de si mesmo no espaço do instrumento ou no espaço corporal do outro. O psiquiatra Henry Head já havia mostrado que o esquema corporal opera como um sistema analógico de equivalências intersensoriais que ainda não tem acesso à estabilidade do objeto. Quer dizer, originariamente o esquema corporal não vive o espaço como um meio imóvel no qual seria possível a localização única dos objetos circunscritos segundo o modelo geométrico subjacente à ontologia do objeto. Ora, Schilder fornece um esclarecimento psicanalítico desta

⁹¹ De acordo com Saint-Aubert, a elaboração merleau-pontiana da idéia de um espaço fenomenal não-euclidiano (o qual permite a crítica à ontologia laplaceana da localização única do objeto) desenvolvidos até 1957 é ainda negativa. Isso significa que o filósofo não havia encontrado “a especificidade pré-métrica e pré-objetiva da topologia” (Saint-Aubert, 2006, p. 230), embora os inéditos desvelem as referências que permitem circunscrever a construção da idéia de um espaço de *envolvimento* e de *promiscuidade* com o exterior em que não há projeção objetiva – nem sobrevôo – das coisas percebidas. Segundo o autor: “a partir dos inéditos de 1948-1949, que antecipam *La prose du monde* e *L'œil et l'esprit*, Merleau-Ponty começa assim sua encenação da oposição do quadro moderno ao quadro clássico, e sua crítica da ‘perspectiva geométrica’ ou ‘perspectiva planimétrica’ do Renascimento. A crítica da ontologia cartesiana já está em obra aqui, na oposição de uma espacialidade de sobreposição e de envolvimento à espacialidade projetiva do objeto, sem sobreposição nem equívocos, sem profundidade nem mistério” (Idem, p. 229).

experiência originária do espaço ao admitir que o *desejo* acompanha a percepção na medida em que aparece como:

o princípio animador de um esquema corporal inacabado, originariamente *intercorporal*, que vive em apelo perpétuo de outros esquemas... Ele [Merleau-Ponty] está muito próximo assim de Schilder definindo o esquema corporal como um 'sistema de equivalências entre o interior e o exterior', e caracterizando o desejo como 'busca do interior no exterior e do exterior no interior' (Saint-Aubert, 2006, p. 239).

Quer dizer – compreendido segundo a idéia de um esquema corporal plástico e aberto –, o desejo pode ser definido com a abertura perceptiva ao Ser que não se confunde com uma posição de sobrevôo ou como uma intenção de conhecimento. Ademais, isto permite afirmar que o desejo tem um “estilo”, já que dá vazão a uma maneira de ser que se institui em meio a analogias oníricas entre o interior e o exterior. Ora, como estas analogias operam num nível inconsciente – ou seja, na camada pré-objetiva da experiência –, Merleau-Ponty poderá rearticular seu modo de compreender a percepção da alteridade. Por um lado, trata-se de dar conta do fato de que a formação do *Eu* exige um momento de alienação no outro, embora tal apreensão seja sempre incompleta ou inacabada. Por outro, as relações de alteridade instituem matrizes simbólicas que guiam a busca de minha própria identidade. Pois o fato de o esquema corporal ser plástico indica que minha formação nunca se completa, ao mesmo tempo em que jamais encontro – em mim ou no outro – uma imagem definitiva de mim mesmo. Sendo assim, não há privilégio da presença a si em relação à presença de outrem: sou opaco a mim mesmo no mesmo sentido em que o outro escapa ao meu desejo de apreensão definitiva.

Isto posto, podemos dizer que o ponto crucial da trajetória de escavação arqueológica da camada pré-objetiva, que de certo modo sustenta a intersubjetividade, acontece quando Merleau-Ponty encontra na dimensão imaginária da experiência um caminho para a compreensão da idéia de inconsciente. Trata-se de mostrar que a formação do *Eu* acontece num meio fantasmático de projeções e de introjeções instituídas segundo as equivalências carnavais que me colocam em sintonia com a expressividade do mundo e do outro. Não há apreensão de si na solidão, já que o sujeito é um sistema complexo de relações opacas à consciência. Mas não só isso. Pois, de

certo modo, a psicanálise aponta para a convergência de diversos elementos capazes de dar conta de nosso ser no mundo – a percepção, a imaginação, o esquema corporal, a formação do inconsciente, a memória e a linguagem – num só ponto capaz de desvelar o drama humano na sua *complexidade*. Assim, ainda que a memória corporal já fosse tematizada na *Phénoménologie de la perception* como hábito, ou seja, como aquisição de certos comportamentos reativados no movimento da existência, trata-se agora de fazer uma descrição mais sutil do problema. A análise do fenômeno do membro fantasma permitia mostrar que um certo modo de “ser no mundo” pode se cristalizar, repetindo-se na atitude presente sem que o sujeito necessite tematizá-lo expressamente. Contudo, a partir das reflexões sobre o caráter imaginário da formação e do comportamento do sujeito, Merleau-Ponty remete a memória corporal à capacidade que o esquema corporal tem de adquirir estruturas de conduta as quais são denominadas de “matrizes simbólicas”. E isto – de acordo com o curso sobre a instituição e a passividade ministrado em 1954-5, o qual analisaremos adiante – exige compreender o sujeito não como um *cogito* pré-reflexivo que assume o passado a partir de um foco de consciência presente –, mas como “instituição”. Quer dizer, a “pessoa” não é originariamente uma “presença a si”, mas a abertura de um campo de experiência. Abertura que carrega um “estilo” interrogativo ou desejante, encarnado no esquema corporal, o qual só pode ser compreendido na abertura à exterioridade, isto é, no movimento de alienação de si no outro. *Em suma, alieno-me no outro para interrogá-lo sobre minha própria conduta.*

Além disso, se considerarmos o fato de que o percurso da filosofia de Merleau-Ponty leva a um reconhecimento cada vez maior das estruturas passivas – e simbólicas – que estão na base dos processos de individuação, veremos que o movimento feroz de recusa dos poderes de constituição da consciência é acompanhado pelo movimento inverso de valorização das camadas anônimas – pré-objetivas e pré-subjetivas – da experiência. Neste sentido, o estudo das estruturas passivas da existência humana apresentadas no curso de 1954-5 sugere um corpo aberto a um mundo que não é um conjunto de formas delimitadas pelas capacidades cognitivas, mas um campo denso de eventos que o mobilizam de uma maneira que ele próprio não

coordena inteiramente (e tampouco a consciência, já que os exemplos de passividade tratados por Merleau-Ponty são o sono, o sonho, delírio e a memória). Conseqüentemente, os sistemas passivos do corpo indicam a possibilidade de investigação de um mundo – entendido como *carne* – que não é o correlato dos poderes subjetivos, mas sim a infraestrutura simbólica no interior da qual a subjetividade emerge.

Sendo assim, embora a crítica a Husserl e a Scheler apareça como elemento decisivo na elaboração merleau-pontiana de conceitos capazes de explicar a coexistência e, conseqüentemente, o mundo humano, importa-nos destacar o fato de que essa crítica não dá conta de todo o espectro do problema e das soluções encontradas pelo filósofo. Pois, desde a *Structure du comportement*, Merleau-Ponty se refere à experiência tal como a concebe a psicanálise, na qual o autor encontra uma filosofia latente, passível de ser incorporada pela fenomenologia da percepção. É claro que esta referência se fortalece ao longo da obra do filósofo, especialmente nos contextos em que é discutido o problema do imaginário. Conseqüentemente, em consonância com o trajeto especulativo que fizemos até aqui – o qual consistiu em tentar compreender a articulação entre o natural e o simbólico através da expressividade desvelada, inicialmente, no interior da experiência do corpo próprio e, posteriormente, alastrada ao conjunto do Ser –, discutiremos a coexistência levando em consideração o debate merleau-pontiano com a psicanálise.

2. O desejo e a linguagem

Precisamos, entretanto, fazer uma importante observação acerca do problema da intersubjetividade em Merleau-Ponty: é significativo que esta questão apareça principalmente nos contextos em que o filósofo discute o funcionamento da linguagem, ou seja, do gesto que abre a dimensão da história e da cultura humanas. Há pelo menos dois momentos marcantes na obra do filósofo em que o exemplo do diálogo serve de oportunidade para expor a inerência do pensamento à palavra, já que o gesto lingüístico é a abertura relacional propiciada pela expressividade imanente ao uso do discurso: o capítulo da *Phénoménologie de la perception* dedicado ao corpo

como expressão e a fala e o capítulo sobre o diálogo na *Prose du monde*. Nos dois casos, o filósofo mostra que o pensamento do outro me é trazido por suas palavras, assim como minha fala lhe é imediatamente acessível uma vez que partilhamos uma instituição comum. Com efeito, a espontaneidade da fala, a qual se desenrola sobre um fundo de cultura, engendra um campo privilegiado para a intersubjetividade. É como se Merleau-Ponty nos alertasse de que a intersubjetividade propriamente dita acontece no contexto do exercício da linguagem, ou seja, no seio da cultura humana⁹². Entretanto, isso não invalida o fato de que há uma coexistência que se inaugura no interior do intercâmbio anônimo dos corpos, já que a “intercorporeidade” é de certo modo anterior à intersubjetividade.

Todavia, é preciso compreender que estes dois campos de experiência não são alternativos ou excludentes, e pode-se considerar que eles se desenrolam segundo um princípio comum. Pois, se o corpo me fornece imediatamente os comportamentos alheios, a fala – que é também um gesto –, por sua vez, carrega a força expressiva dos pensamentos do outro: quer dizer, tanto o comportamento silencioso quanto a fala me fornecem a presença ambígua da alteridade. De fato, a *Phénoménologie de la perception* centrava suas investigações na idéia de que o momento criativo da palavra me coloca em sintonia com o pensamento do outro ao mostrar que há um solo cultural comum – a própria língua – a partir do qual coexistimos. Porém, a análise do capítulo da *Prose du monde* dedicado à experiência do diálogo traz um novo elemento: nele, Merleau-Ponty acentua o fato de que a fala do outro desvela *meus* próprios pensamentos, pois eu me surpreendo ao ser capturado pela fala do outro.

Ora, sabemos que a partir dos anos 1950, Merleau-Ponty pretende dar conta do fenômeno segundo o qual o sentido da fala reside antes no todo do que em cada palavra tomada isoladamente. O caráter diacrítico dos signos

⁹² O que parece indicado em diversas passagens, tais como a seguinte: “Seria preciso começar o estudo das relações inter-humanas por aquele da linguagem, porque a linguagem, sendo ao mesmo tempo o que há de mais interior e permanecendo em contato estreito com as condições exteriores e históricas, nos dá melhor do que nenhum outro fenômeno a chance de compreender a articulação do individual com o social, e as relações de troca entre a natureza e a cultura” (P2, p. 31).

revela relações opositivas as quais dão lugar a uma expressividade dependente do jogo entre os signos e permite ademais compreender que uma fala não significa apenas pelo que ela diz efetivamente, mas principalmente pelas lacunas e desvios engendrados pelo esforço de expressão. Por isso, na *Prose du monde*, o filósofo argumenta que todo tipo de antecipações, invasões e transgressões são realizadas na fala. Quer dizer, há um tipo de intersubjetividade essencialmente invasiva e promíscua a vigorar durante o diálogo. Com efeito, mediante tais antecipações, invasões e transgressões, uma significação ou um sentido inédito pode surgir abrindo, por sua vez, um horizonte expressivo. Sendo assim, importa salientar que:

só compreenderemos inteiramente este salto sobre as coisas em direção a seu sentido, esta descontinuidade do saber que está no seu ponto mais alto na fala, se o compreendermos como invasão de mim sobre o outro e do outro sobre mim (PM, 185).

Por isso, a descrição da produtividade lingüística que acontece no terreno comum da fala enseja uma nova reflexão sobre *a apreensão de si no outro*.

Nestes termos, a *Prose du monde* não se limita a discutir a percepção da alteridade ou o acesso direto que tenho aos pensamentos do outro, já que se trata agora de esboçar uma teoria do reconhecimento no interior dos contextos intersubjetivos das operações expressivas. Podemos dizer que a fenomenologia da linguagem enseja um movimento teórico simétrico ao realizado pela análise do estádio do espelho, já que se trata de considerar que o sujeito só se apreende *do exterior* – ou seja, quando é capturado pela visão ou pela fala alheia. Ademais, o aspecto alienante da percepção de si aliado à idéia de que o outro não me desvela *inteiramente*, mas apenas duplica meu próprio mistério, permitirá reafirmar que a reflexão carnal só pode ser incompleta. De acordo com Cassou-Noguès:

vê-se que Merleau-Ponty rompeu com a idéia de presença a si que conservava na *Phénoménologie de la perception*... A experiência de si, ver-se, falar de si, acontece na carne e não na interioridade do sujeito. O sujeito só se apreende do exterior: reconhecendo-se num corpo dado no campo do visível, identificando-se com as palavras descobertas no campo da linguagem. Além do mais, a reflexão, o ver-se vendo ou o falar de si, permanece inacabada. Olhando no espelho, eu me vejo apenas neste visível que é meu corpo. Ora, este desvio, de mim a mim mesmo, é o mesmo que me separa de outrem. Enquanto eu olho o outro, eu só o vejo na espessura de um

visível que é seu corpo. O outro permanece, por assim dizer, mascarado por seu corpo, mas isto tanto para mim que o olho como para si enquanto ele olha no espelho. Não há aqui 'privilegio do si sobre o outro': a percepção de si é homogênea à percepção de outrem (Cassou-Noguès, 2003, p. 174-5).

Quer dizer, o aprofundamento da investigação acerca das operações expressivas vigentes durante o exercício do diálogo permite dar mais um passo em relação às primeiras obras e mostrar que o sujeito não é apenas objeto de percepções, mas também de palavras possíveis. Ademais, isto permite romper com o privilégio da presença a si defendido anteriormente, pois o esquema corporal vive em perpétua busca de sua própria imagem no outro: não sou dado imediatamente a mim mesmo, assim como o outro me aparece sempre sob um rastro de sombra ou de latência.

Na *Prose du monde* Merleau-Ponty constata mais uma vez que o outro jamais se apresenta de maneira *frontal*, ou seja, como uma consciência em conflito com a minha. Pois, mesmo um adversário numa discussão não pode ser inteiramente localizado: apreendo meu interlocutor segundo a modulação de sua voz, sua gesticulação, as quais me são apresentadas como *efeitos*, ou seja, como uma espécie de encenação ou cerimônia do outro. Sinto que há algo por trás disso tudo: é como se uma coisa do mundo de repente começasse a dizer aquilo que estou prestes a formular em palavras. Decerto, não posso apreender o outro como mais uma coisa do mundo, já que ele não só responde aos meus apelos, como também me surpreende ao antecipar meus próprios pensamentos. Todavia, em primeiro lugar, o outro me aparece como uma *réplica* de mim mesmo: “A esse infinito que eu era, algo assim se acrescenta, um rebento brota, desdobro-me, engendro, esse outro é feito de minha substância, e, no entanto, não é mais eu” (PM, 187). Quer dizer, eu me desdobro em outro, e este outro se volta contra mim, delimita meu campo de visão: “sinto que me sentem, e me sentem enquanto estou sentindo esse fato mesmo de sentir...” (PM, 187). De onde vem que o outro me apareça como um duplo de mim mesmo, como um gêmeo, como um irmão? Ora, o outro, diz Merleau-Ponty, é um *prolongamento exterior de mim mesmo*. Neste sentido, ele aparece em meu campo de experiência como um *eu* que é *outro*, ou seja, como um *mesmo* capaz de em algum momento desvelar sua *diferença* em relação a mim. O que acontece então? Nas palavras do filósofo:

Os papéis do sujeito e do que ele vê trocam-se e invertem-se: eu acreditava dar ao que vejo seu sentido de coisa vista, e uma dessas coisas de repente furta-se a essa condição, o espetáculo acaba por atribuir-se um espectador que não sou eu e que é copiado de mim (PM, 187).

Todo o problema consiste em buscar esta estranha filiação que engendra o outro a partir do eu, sem que isso signifique uma *constituição* da alteridade: pois é no mais íntimo de mim mesmo que se produz a articulação com o outro.

A argumentação de Merleau-Ponty segue no sentido de mostrar que o aparente empecilho para a apreensão do outro – o fato de que este figure no campo de meus *objetos* – é na verdade a condição mesma para que eu o apreenda e seja correlativamente apreendido e descentrado por ele. Isto porque desde o momento em que me dirijo ao mundo, sei que este me escapa e que, portanto, subentende a possibilidade de outros testemunhos, pois desde sempre eu sabia “que essa relação corporal com o mundo podia ser generalizada, uma ínfima distância se estabeleceu entre mim e o ser que reservava os direitos de uma outra percepção” (PM, 190). Ora, o mistério do outro é meu próprio mistério: o outro desdobra o enigma da apreensão de mim mesmo como exterioridade. Por isso, torna-se necessário compreender que encontro em mim mesmo a possibilidade do outro: há em mim a propriedade fundamental de *me sentir*, embora tal propriedade seja sempre *lacunar e incompleta*. Esta propriedade tende a se difundir indefinidamente, de modo que minha própria estrutura sensível está a todo o momento prestes a acolher outros testemunhos. Por exemplo, diz Merleau-Ponty, se me encontro debaixo de um sol escaldante, e vejo um homem ajeitar o chapéu, sei imediatamente que o sol que o incomoda é o mesmo que me agride. Somos espectadores de um mesmo mundo e atingidos por ele. Isto quer dizer que meu campo de experiência tende a se multiplicar porque ele é a abertura pela qual meu corpo percebe o mundo e se *expõe* ao mundo. O outro nada mais faz do que se inserir nesta juntura que se instaura entre o eu e o mundo. Todavia, enquanto estamos debaixo do mesmo sol, nossa relação é ainda silenciosa, embora a percepção muda já dê indícios de que a corporeidade seja transferível e, por isso mesmo, ela torna possível uma situação comum no interior da sensibilidade. O diálogo, por sua vez, mostra que minha fala e a do outro tocam um mesmo tecido cultural – um fundo de significações disponíveis na língua –,

de modo que meus atos de expressão e aqueles do outro derivam da mesma instituição. A língua que falamos, assim como a corporeidade anônima à qual pertencemos, é originariamente compartilhável:

Assim como, ao perceber um organismo que dirige gestos aos que o cercam, acabo por percebê-lo percebendo, porque a organização interna desses gestos é a mesma de minhas condutas e porque elas me falam de minha própria relação com o mundo, assim também, quando falo a um outro e o escuto, o que ouço vem inserir-se nos intervalos do que digo, minha fala coincide lateralmente com a de um outro, ouço-me nele e ele fala em mim, aqui é a mesma coisa *to speak to* e *to be spoken to* (PM, 197).

Contudo, isto não explica precisamente o que me faz compreender que o outro seja verdadeiramente *outro*. Por exemplo, a análise da alucinação verbal mostra que o doente ouve sua própria voz como se fosse saída de outro. Isso significa que meu próprio corpo já carrega a possibilidade de minha exteriorização num outro⁹³. Entretanto, no caso do diálogo efetivo, o que vejo e ouço *não sou eu*. Resta saber como é possível que eu veja algo que se põe a ver e a me ver, *a falar comigo e de mim*.

Evidentemente, não se pode explicar a presença do outro *ao meu lado* se a concebo segundo o modelo do conflito entre duas consciências. Uma consciência é sempre constituinte e só pode constituir o outro, o que contradiz a própria definição de outro. Não é por aí que poderemos compreender o enigma do outro. Nestes termos, é preciso pensar que, ao exteriorizar-me, o outro me destitui de minha posição central e confirma o pressentimento –

⁹³ O mesmo exemplo é analisado também no curso da Sorbonne, onde se lê: “esta descrição mostrou que *o fenômeno central não é o fato sensorial, mas a despersonalização*: o sujeito não tem a impressão de coincidir com sua fala própria. E eis aí o germe da ilusão de uma palavra estrangeira. Para a psicanálise, as relações entre os componentes do *eu (moi)*: o *isso* e o *supereu* são imediatamente relações de discordância. O supereu desaprova o *isso*, elemento involuntário do *eu*, e realiza assim uma conduta de autopunição. No entanto, sendo muito forte a tensão criada pelo conflito, o sujeito terá geralmente tendência a projetar no outro este elemento condenável do *eu (moi)*, realizando assim uma expansão: o conflito entre *eu* e *outrem* sendo menos penoso que o conflito consigo mesmo. (...) Assim, *eu* e *outrem* não somos duas substâncias distintas... *Outrem* é isto que me liberta de minha própria *ambivalência*: somos *ele* e *eu* duas variáveis de um mesmo sistema. Por um mecanismo de *projeção* eu lhe atribuo qualidades que na realidade são minhas e inversamente por *introjeção* eu considero como me sendo próprias as qualidades que são as suas” (Sorb, 58). Note-se que o “*eu*” encontra em si mesmo elementos discordantes e se mostra capaz de projetar isto que o coloca em conflito consigo mesmo na exterioridade, ou seja, *num outro*. No entanto, é preciso pôr em relevo o fato de que o movimento em direção à exterioridade é preparado ou antecipado na relação consigo.

atestado pela alucinação verbal – de que posso ser objeto de olhares e de palavras. Porém, não basta dizer que o outro é um desdobramento de mim mesmo. É preciso compreender o que me faz perceber que se trata verdadeiramente de *outro*. Ora, há um momento em que isso acontece – ou seja, um momento em que o outro me surpreende com seu estilo próprio. De acordo com Merleau-Ponty:

se o outro é realmente outro, é preciso que num certo momento eu fique surpreso, desorientado, e que nos encontremos, não mais no que temos de semelhante, mas no que temos de diferente, e isso impõe uma transformação tanto de mim mesmo quanto do outro: é preciso que nossas diferenças não sejam mais como qualidades opacas, é preciso que elas tenham se tornado sentido. Na percepção do outro, isso se produz quando o outro organismo, em vez de ‘comportar-se’ como eu, emprega em relação às coisas de meu mundo um estilo que a princípio me é misterioso, mas que pelo menos me aparece de saída como estilo, porque responde a certas possibilidades que envolviam as coisas de meu mundo (PM, 198).

Partimos da semelhança para chegar à diferença: de repente, o outro se põe a executar movimentos, a desdobrar palavras conhecidas numa direção incerta ou misteriosa para mim. É neste momento que nos revelamos um ao outro em nossa diferença. Mas por que isso exige uma transformação? Porque no momento da revelação há uma *conquista do sentido*: saímos da opacidade do sentir e nos dirigimos à expressão. Quer dizer, é no momento criativo do diálogo – quando o outro, mediante seu estilo peculiar, me conduz a um mundo desconhecido de significações – que nos deparamos paradoxalmente com nossa diferença.

Dizíamos anteriormente que o diálogo se desenrola segundo movimentos de invasão, de antecipação e de promiscuidade. Isto porque a fala do outro se aproveita das lacunas e das latências de meu próprio discurso (assim como eu me valho das suas) a tal ponto que nos engajamos numa busca comum ou num esforço expressivo compartilhado. Por isso, Merleau-Ponty afirma:

Entre mim como fala e o outro como fala, ou, de maneira mais geral, entre mim como expressão e o outro como expressão, não há mais a alternância que faz da relação das consciências uma rivalidade. Não sou apenas ativo quando falo, mas precedo minha fala no ouvinte; não sou passivo quando escuto, mas falo de acordo com... o que o outro diz. Falar não é

somente uma iniciativa minha, escutar não é sofrer a iniciativa do outro, e isto porque, em última análise, como sujeitos falantes, continuamos, retomamos um mesmo esforço, mais velho que nós, no qual estamos ambos apoiados, e que é a manifestação, o devir da verdade (PM, 199-200).

No diálogo, o esforço de expressão enreda os sujeitos de tal modo que não se pode delimitar exatamente onde começa a atividade de um e onde termina a passividade de outro. Isto porque nossas iniciativas retomam um saber instituído que nos aparece como um *apelo* de continuidade. Já podemos pressentir que Merleau-Ponty descreve essa iniciativa comum que retoma um saber sedimentado no intuito de lhe dar continuidade segundo o modelo da *Stiftung*. Este modelo, compreendido de acordo com as “invasões” que cercam o diálogo indica que posso conquistar o sentido de minha experiência ao travar uma relação de promiscuidade com o outro. Sendo assim, o “salto das coisas em direção ao seu *sentido*” – em suma, a busca e a conquista verdade – envolve certa compreensão da intersubjetividade, a qual não se coaduna com a idéia de um solipsismo invulnerável, com o enfrentamento de consciências, ou com qualquer formulação que faça do sujeito uma atividade ou uma passividade pura diante de outrem. É certo que minha vulnerabilidade me faz suscetível ao outro, porém, é esta suscetibilidade que me permite desvelar-me *no outro*, na medida em que *convoca* minhas próprias iniciativas de expressão.

As análises do estágio do espelho e da intersubjetividade descortinada pelo esforço comum de expressão operante no diálogo nos permitem compreender com maior precisão por que a apreensão de si necessita do concurso da exterioridade. Entretanto, resta-nos discutir um problema que ainda persiste e que remete diretamente ao nosso assunto principal. Na *Prose du monde*, Merleau-Ponty define a fala como “espontaneidade” (PM, 203) do sujeito, o que poderia indicar que ainda não saímos inteiramente dos marcos da filosofia da consciência. Isto porque a “espontaneidade” sugere a idéia de que a expressividade operante na fala deva ser compreendida com um gesto que rompe o silêncio da consciência⁹⁴. Sendo assim, no contexto da *Prose du monde*, não estaríamos ainda diante da formulação segundo a qual a natureza é o solo de toda cultura (ou seja, nesta obra, Merleau-Ponty não assumiria a idéia de que a expressão humana é um *desdobramento* da expressividade

⁹⁴ Cf. Moura, 2001, p. 321-2.

natural, e não a *criação* de um simbolismo inédito). Com efeito, algumas passagens parecem nos carregar nesta direção interpretativa:

Ao fundarmos a significação sobre a fala, queremos dizer que o próprio da significação é jamais aparecer senão como uma combinação de um discurso *já começado*, iniciação a uma língua *já instituída*. A significação parece preceder os escritos que a manifestam, não que eles façam descer à terra idéias que preexistiriam num céu inteligível, ou na Natureza ou nas Coisas, mas porque é característico de cada fala não ser apenas expressão *disto*, mas oferecer-se desde o início como fragmento de um discurso universal, anunciar um sistema de interpretação (PM, 201, grifo nosso).

No trecho em questão, Merleau-Ponty não nos assegura que a palavra seja um desdobramento de uma expressividade em vigor na natureza. Pelo contrário, se a significação não precede o discurso uma vez que não reside num céu de idéias, tampouco ela se encontra inscrita na “Natureza” ou nas “Coisas”. Entretanto, se considerarmos que o modelo da instituição exige que jamais partamos do nada, pois o ritmo da *Stiftung* prescreve necessariamente a retomada do passado, então poderemos compreender que a expressão ou a busca da verdade só pode ser iniciada num solo de cultura instituída. Isto permite desfazer-se do problema da origem da língua posto que *falar é sempre retomar uma tradição já iniciada*, de modo que literalmente a “primeira” fala em nada nos ensinaria sobre a origem do *sentido*. Com efeito, o escritor feliz e o homem falante “não se perguntam, antes de falar, se a fala é possível, não se detêm na paixão da linguagem que é ser obrigada a não dizer tudo se queremos dizer alguma coisa” (PM, 201-2). Em suma, a operação expressiva não tem um começo preciso, não diz tudo e não se fecha num universo privado; ela não pode ser reduzida a uma significação criada pela consciência e destinada a ali residir. Pois, mesmo o escritor que escreve solitário em seu gabinete dialoga com a tradição, e sua obra, a partir do momento em que estiver nas graças do público, será lida, retomada e desdobrada. O leitor formado por ela realizará o prodígio da passagem do privado ao público peculiar a toda e qualquer *Stiftung*.

Decerto, estas afirmações não implicam admitir que a natureza seja internamente expressiva, embora Merleau-Ponty assegure que a expressão – e exemplarmente a fala – anuncia um “sistema de interpretação”. Esta afirmação é importantíssima, pois a fala não representa a natureza – não a reduz a um

pensamento de ver –, pelo contrário, ela nos coloca em contato com um modo de exprimir cujos signos admitem entre si uma relação lateral – segundo o modelo diacrítico que já discutimos anteriormente. Nestes termos, a operação expressiva – a historicidade peculiar à linguagem – anuncia a compreensão de um mundo de pura transcendência, ou seja, de um infinito aberto e não totalizante. É este mundo que Merleau-Ponty tentará definir como internamente expressivo – onde cada coisa abre uma dimensão, e remete lateralmente à sua vizinhança⁹⁵; onde cada coisa funciona como um estilo ou como uma generalidade pré-conceitual cujo sentido se deve ao seu princípio de diferenciação ativa; por fim, onde cada coisa aparece como um pivô ou um princípio de equivalência que na sua generalidade indica que o mundo sensível comporta uma lógica alusiva que me faz passar indefinidamente de uma coisa à outra. Se a *Prose du monde* ainda fala em “espontaneidade” do sujeito – indicando assim que a natureza não abarca a fecundidade dos produtos de cultura –, isso não invalida o fato de que ela fornece um modelo de “interpretação” responsável pela abertura a um Ser cujas manifestações são sempre envolvidas por latências.

De qualquer modo, nos escritos tardios, Merleau-Ponty admitirá claramente que há uma expressividade da própria natureza que se desdobra na expressividade humana. Por isso, a linguagem não pode ser compreendida como uma sublimação da consciência, mas sim como uma sublimação da própria carne. Nestes termos, a linguagem – e, conseqüentemente, o campo da idealidade – não é uma dimensão que se separa da carne. Ela é um desvio, ou seja, a passagem a um corpo mais sutil que acontece através de um gesto que tem originariamente um escopo desejante – já que acompanha a transcendência do sentido e indica um movimento de busca pela verdade o qual jamais se completa, pois toda expressão – natural ou cultural – guarda sempre um avesso de latência. Para o que nos interessa neste capítulo específico, esta formulação fornece um roteiro preciso que permite pensar o

⁹⁵ Merleau-Ponty insiste sobre a idéia de dimensão especialmente em seus escritos sobre pintura, os quais apontam para o caráter de latência inscrito no mundo sensível e explorado pelas artes mudas: “Qualquer coisa virtual, por mais individualizada que seja, funciona como dimensão, porque se dá como resultado de uma deiscência do Ser. Isso quer dizer, finalmente, que o próprio do visível é ter um jorro de invisível em sentido estrito, que ele torna presente como uma certa ausência” (OE, p. 44).

discurso como *expressão articulada da experiência carnal do mundo*, algo que pode ser esclarecido através da aproximação com a psicanálise, especialmente tal como ela se formula nos escritos merleau-pontianos de meados dos anos 1950. Pois, este roteiro – que parte do desejo encarnado no esquema corporal para chegar à fala que intenciona um sentido a ser expresso – sugere que todo o trabalho crítico realizado desde a *Phénoménologie de la perception* para mostrar que a palavra tem um sentido, o qual extrapola os marcos conceituais da filosofia da representação, vai permitir – no interior do debate com a psicanálise – um salto no que se refere à reflexão sobre o quiasma entre natureza e cultura. Sabemos que o exercício expressivo da linguagem é experiência de historicidade, mas é também uma experiência que acontece *no interior* da carne. A operação expressiva mantém uma dupla referência: ao que já foi dito – ao passado da cultura humana retomado pelas falas presentes – e à experiência pré-objetiva e pré-subjetiva que a sustenta – ou seja, à natureza que fornece o campo originário onde surge toda e qualquer fala. Noutros termos: se a fala é o gesto que sublima uma experiência muda, é preciso salientar, contudo, que esta “sublimação” se faz “de dentro” e “a partir” de sublimações sedimentadas na própria língua. Há, portanto, uma série de quiasmas que se articulam desde a experiência muda do desejo *carnal* até que se alcance uma articulação da experiência na forma do discurso.

Por isso, os estudos que fizemos do curso sobre a natureza são de fundamental importância para compreendermos a intersubjetividade. Eles se completam quando articulamos a idéia de natureza expressiva à idéia de sujeito como instituição. Pois, a vida singular – enquanto instituição – desdobra a própria vida expressiva da natureza em outras instituições que são da ordem da cultura humana. Neste contexto, devemos salientar que o estudo da noção de “espécie” já trazia em seu bojo uma reflexão acerca da intercorporeidade, pois a relação expressiva entre o organismo e o meio e a interação entre os organismos anunciam uma natureza relacional, onde a parte é expressão do todo. Quer dizer, não se pode compreender a aparência do animal (a prodigalidade das formas segundo as quais a vida se oferece à visibilidade) e sua articulação com o meio, tampouco o instinto, se não os referimos ao caráter expressivo que atravessa a natureza entendida como “avanço criador”.

Estas formulações afastam a idéia de que a vida seja repetição e de que o animal seja uma existência fechada. Sendo assim, elas permitem, por um lado, dar à própria vida o estatuto de “instituição” e, por outro, mostrar que as instituições humanas são desdobramentos da expressividade natural.

Entretanto, apesar de a vida humana ser envolvida pela instituição animal, é preciso considerar que o “drama humano” assume uma complexidade que a vida biológica não comporta, pois o homem não apenas participa do simbolismo natural. A intercorporeidade humana institui um sistema de relações afetivas que dão ensejo a uma existência compartilhada segundo matrizes simbólicas que podem se transformar ao longo da vida do sujeito. É nestes termos que Merleau-Ponty pretende dar conta da expressão humana fazendo dela um *desdobramento* da vida da natureza, sem perder de vista sua complexidade própria. No intuito de compreendermos esta complexidade do “drama” humano, podemos esquematizar os campos da intercorporeidade no interior do Ser segundo três dimensões principais: a interanimalidade propiciada pelo instinto e segundo a qual se compreende o caráter relacional inscrito na definição de cada espécie; a intercorporeidade articulada pelo desejo o qual liga anonimamente os corpos entre si; e a intersubjetividade sustentada pelo solo partilhável da linguagem e das demais produções de cultura. Estas dimensões mantêm uma relação de quiasma – ou de *Ineinander*, quer dizer, elas expressam o *nexus* entre *physis*, vida e idealidade, ao qual se refere constantemente o curso sobre a natureza. Conseqüentemente, o simbolismo propriamente humano – cuja principal expressão é a linguagem – não está separado da complexa trama carnal que “envolve” a experiência humana, fazendo desta uma “parte total” da própria natureza, e, ademais, uma parte que remete à totalidade expressiva do Ser. Deste modo, a investigação das camadas anônimas que fundam a intersubjetividade deve nos esclarecer a respeito da produtividade carnal do próprio Ser selvagem permitindo compreender as produções humanas mediante seu sentido ontológico.

Sabemos que a linguagem é para Merleau-Ponty o modelo da historicidade, ou seja, o modelo para compreender toda e qualquer instituição (P2, p. 31). Sendo assim, a idéia de expressão – assim como a idéia de instituição – aparece como um elemento central que permite explicar todas as

dimensões da experiência. Nestes termos, pode-se perguntar como um conceito capaz de explicar tudo dá conta de eventos tão diversos tais como a vida animal, a história da literatura, a história da pintura, a vida afetiva do sujeito etc. Não corremos o risco de cair na mesma dificuldade que Merleau-Ponty censura em Bergson, ou seja, de visar as estruturas gerais da história sem, contudo, apanhá-la em sua concretude⁹⁶? Ora, o único caminho que Merleau-Ponty oferece para dissipar esta dificuldade é o de defender que, embora o ritmo peculiar à instituição apareça nos eventos mais diversos, isso não impede de compreender que toda instituição seja *singular*. Pois, valendo-se do ritmo próprio à instituição, trata-se de decifrar o traçado singular de uma linha segundo seu movimento de gênese. Isso significa que o fato de encontrarmos o movimento da expressão por toda parte – já que ele atravessa a carne do ser – não nos dispensa de fazer análise concreta.

Isto posto, a fala compreendida através da psicanálise nos interessa especialmente, pois a análise é uma tentativa de encontrar no discurso as articulações inconscientes que permeiam uma experiência ou uma vida concreta, de modo que aquilo que esteja recalcado no anonimato possa ser retomado e transformado pelo sujeito. Trata-se de uma fala que tenta “retornar às origens”: é neste movimento de “retorno” – e, conseqüentemente, de apropriação de um sentido disperso na generalidade anônima das equivalências carnavais – que a narrativa singular do paciente pode nos ajudar a descobrir as articulações profundas que sustentam a intersubjetividade e, ademais, ligam o sujeito à produtividade do Ser. É como se a fala do sujeito – na sua singularidade concreta – guardasse o sentido da própria reflexão filosófica, já que aos olhos de Merleau-Ponty é essencial à psicanálise pretender trazer à reflexão o irrefletido, sem falsificá-lo.

Mas como isso se dá? O que acontece quando o paciente fala de sua vida? Com que tipo de fala nos deparamos aqui? Ora, a narrativa do paciente sujeito à análise não é um solilóquio, tampouco um monólogo: trata-se de uma fala que pretende se apropriar do sentido de uma vida – entenda-se: do sentido vivido, mas ainda não dito, não retomado e que insiste em não ser assumido.

⁹⁶ A respeito, ver Belot, 2006, pp. 79-101.

Sabemos que “retomar” ou “apropriar-se” da dimensão anônima da experiência é para Merleau-Ponty a definição mesma da liberdade (e da própria filosofia, entendida como “hiper-cultura”). Conseqüentemente, se a vida individual é ela própria uma instituição, o que a análise pretende finalmente realizar é nada mais nada menos do que instituir uma “tradição” individual capaz de recolocar nos trilhos uma vida que estancou na generalidade. Deste modo, se a generalidade *carnal* ou o inconsciente são o lugar onde a fala tem de se alimentar para enfim transformar matrizes simbólicas aparentemente incapazes de colocar o sujeito em movimento – de modo que este possa novamente se abrir para a coexistência e para o futuro –, torna-se necessário compreender que a narrativa do paciente visa exatamente essa dimensão carnal da existência que não é imediatamente “linguagem” convencional. Sendo assim, a fala ambígua, confusa e lacunar do paciente visa, portanto, essa dimensão anônima que sustenta a experiência como uma atmosfera difusa e simultaneamente carregada de sentido. Trata-se de uma fala que *não pode esquecer suas origens* exatamente porque não tem outro objetivo senão o de apropriar-se delas.

Conseqüentemente, podemos vislumbrar o escopo da experiência da análise e a importância da transferência neste processo capaz de mexer com os sedimentos que – segundo uma causalidade endógena – alienam o sujeito da dimensão própria ao humano, ou seja, da possibilidade de *re-significar*. Por isso, apesar deste capítulo ter como foco a investigação das relações intersubjetivas, nosso objetivo principal é o de encontrar – através dele – uma perspectiva de leitura que nos permita discutir o difícil problema do quiasma entre natureza e idealidade tal como ele se formula no trajeto intelectual de Merleau-Ponty em direção a uma ontologia indireta.

3. A dimensão existencial do desejo

A sexualidade tem um papel importante na descrição da experiência desde as primeiras obras de Merleau-Ponty. Na *Phénoménologie de la perception*, os distúrbios de Schneider permitem mostrar que a compreensão erótica não é da ordem do entendimento, pois passa diretamente pelo corpo antes chegar à clareza da idéia. Por isso, a sexualidade é um lugar privilegiado

para compreender a dimensão da experiência que originariamente nos enlaça aos outros. Conseqüentemente, a posição de Merleau-Ponty em relação ao problema da intersubjetividade se esclarece quando percebemos que não se trata apenas de evitar igualmente o fechamento e a diluição do sujeito, mas, principalmente, de compreender o jogo entre a existência pessoal e o anonimato. Pois, há uma abertura originária do corpo anônimo aos outros corpos, abertura que pode ser “retomada” pela existência pessoal de modo que o sujeito possa compreendê-la e, assim, desfrutar livremente de suas afinidades eletivas. Nestes termos, é preciso salientar que a idéia de anonimato permite a Merleau-Ponty se apropriar criticamente daquilo que Freud denominara de “inconsciente”. Sendo assim, nas palavras de Dastur:

Trata-se de evitar aqui, ao mesmo tempo, as filosofias da consciência, que confundem a existência com a representação manifesta que ela tem de si mesma, e as psicologias do inconsciente, que duplicam esta representação manifesta por uma absurda representação inconsciente. Pois a sexualidade não é um estrato da existência que poderia ser transcendido ou que dela constituiria o verdadeiro centro, ela só é ‘presente’ no seu devir e por isso mesmo jamais distinta de suas manifestações, segundo uma ubiquidade que lhe confere o modo de ser difuso de uma ‘atmosfera’ (Dastur, 2001, p. 44).

Evidentemente, Merleau-Ponty não concebe a existência como transparente, já que a abertura ao mundo é uma encarnação constante que se escapa de si mesma em direção ao passado e ao futuro. Sendo assim, o modelo das filosofias da consciência tem de ser rejeitado na medida em que pressupõe um *cogito* responsável por sínteses que substituem a riqueza concreta da experiência – e sua ambigüidade – por representações intelectuais alheias à facticidade expressiva do sujeito e do mundo. O modelo freudiano do inconsciente, por sua vez, duplica o psiquismo ao vincular aquilo que escapa ao conhecimento expresso do sujeito a representações inconscientes que teriam o poder de determinar certos comportamentos que o indivíduo parece incapaz de dominar.

Contudo, se a sexualidade é uma “atmosfera”, isso significa que ela é uma dimensão instaurada pelo corpo segundo a relação que o sujeito estabelece com outros corpos, ou seja, ela é o modo pelo qual o corpo estrutura sua ligação afetiva com os outros e, conseqüentemente, desenha o sentido de sua própria existência. Por isso, no limite, a sexualidade não é uma

representação consciente ou inconsciente, já que pensá-la de um modo ou de outro implica negligenciar aquilo que a sustenta como atmosfera, ou seja, como generalidade – quer dizer, como a multiplicidade de fios intencionais afetivos que fazem a trama de uma vida que se escapa de si mesma. É, portanto, enquanto referida ao anonimato do corpo que a sexualidade pode ser compreendida como inconsciente. Sendo assim, podemos dizer que ao instaurar-se no anonimato, a sexualidade permanece opaca ao sujeito, pois somente na medida em que abre uma dimensão de relações afetivas, ela se torna capaz de estruturar um sentido que se realiza no movimento da existência.

Com efeito, a compreensão merleau-pontiana do corpo como ser sexuado busca mostrar a gênese da experiência do ser no interior de nosso campo afetivo: “Procuramos ver como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo e pelo amor, e através disso compreenderemos melhor como objetos e seres podem em geral existir” (PhP, 180, 213). Como em todos os campos existenciais, trata-se de mostrar que também a afetividade não pode ser explicada pelo realismo ou pelo idealismo, já que ela não é um mosaico de estados afetivos, quer dizer, de prazeres e dores fechados sobre si mesmos, nem um poder de representação dominado pela consciência. Pelo contrário, a sexualidade concerne à nossa *existência total* – ela é uma dimensão integral de nossa experiência – é só o prejuízo do mundo permite compreendê-la de outro modo. Para esclarecer esta formulação, Merleau-Ponty recorre mais uma vez à patologia – no caso, às observações do comportamento sexual de Schneider, feitas por Steinfeld – segundo as quais o filósofo busca compreender por que o doente padece de uma espécie de “inércia” afetiva. A descrição do comportamento mórbido mostra que o doente jamais procura espontaneamente o ato sexual, que imagens, corpos reais ou conversas eróticas não lhe despertam o desejo, em suma, que *seu mundo não apresenta fisionomia afetiva*. Deste modo, Schneider não se veicula sexual ou afetivamente a ninguém.

Para Merleau-Ponty, isso mostra que a sexualidade repousa sobre potências internas do sujeito orgânico, ou seja, que há um *Eros* ou uma libido original capaz de conferir valor sexual aos estímulos e de esboçar o uso que o

sujeito fará de seu corpo objetivo. Há que se compreender, portanto, que a própria estrutura da percepção – no que concerne à sua dimensão erótica – está alterada em Schneider. Pois, na experiência normal, o corpo do outro jamais é percebido com indiferença, ou seja, como um objeto qualquer, uma vez que esta percepção:

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 totalidade afetiva (PhP, 182, 216).

Ora, diferentemente do normal, Schneider não evoca essa valoração afetiva, ou, melhor dizendo, ele não a projeta espontaneamente no corpo alheio. Por exemplo, Steinfeld observa que o doente só se interessa pelo caráter das mulheres, já que do ponto de vista físico todas lhe parecem “iguais”. Essa “indiferença” em relação à expressividade afetiva e singular dos corpos é o sinal de que o doente perdeu a capacidade de projetar em seu mundo um sentido sexual. Sendo assim, ele se mostra incapaz de situar-se num meio erótico, pois, mesmo quando estimulado a esboçar uma situação sexual – o que só acontece através de um contato corporal efetivo iniciado pela parceira –, Schneider é incapaz de mantê-la, exatamente porque jamais consegue se envolver *por inteiro* na situação.

A análise da patologia permite concluir que a sexualidade não é pura *consciência de*, já que ela é uma relação que se estabelece entre corpos: “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” (PhP, 183, 217). Ademais, ela permite compreender que a sexualidade não é periférica, porquanto se trata de uma intencionalidade que acompanha o movimento geral da existência. Se para Schneider o mundo é afetivamente neutro, isso não significa que uma “parte” de sua existência esteja corrompida: o doente perdeu uma dimensão total da experiência e, por isso, não consegue ampliar seu círculo de relações afetivas – sejam elas amigáveis ou eróticas. Isto porque desde a base, ou seja, desde o momento em que o corpo do doente se dirige aos outros corpos, nota-se a ausência da configuração de um

campo erótico capaz de dar vazão à experiência afetiva. Quer dizer, Schneider perdeu a dimensão existencial do desejo que é, na verdade, a dimensão mais profunda do simbolismo, aquela em que o sentido não precisa de modo algum passar pela representação.

Por isso, mais uma vez, a humanidade do doente está em questão, já que a sexualidade põe em jogo a relação de expressão entre a vida biológica e a vida pessoal. Nas palavras de Merleau-Ponty:

a existência biológica está engrenada na existência humana e nunca é indiferente ao seu ritmo próprio. Isso não impede, acrescentemos agora, que 'viver' (*leben*) seja uma operação primordial a partir da qual se torna possível 'viver' (*erleben*) tal ou qual 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 pontos de passagem, os instrumentos ou as manifestações da existência pessoal: esta retoma e recolhe em si aquela existência dada e anônima (PhP, 186, 221).

Há, portanto, uma originalidade da experiência anônima da sexualidade, capaz de ligar os corpos e de criar um campo erótico onde a afetividade se desenrola. Noutras palavras, a vida biológica – segundo suas diversas funções – pulsa no interior da experiência humana, sem o que não poderíamos no limite viver. Entretanto, as funções biológicas – dentre as quais figura a sexualidade – têm sentido para o homem na medida em que são retomadas no interior de sua vida pessoal. Ora, se Schneider é incapaz de instaurar um campo afetivo originário, ele será incapaz conseqüentemente de “retomar” o sentido vivido aberto pela experiência erótica. Sendo assim, o exemplo de Schneider serve para mostrar o caráter originário da afetividade, mas não permite discutir com mais profundidade o sentido da retomada do sexual no interior da experiência pessoal do sujeito.

Segundo Merleau-Ponty, as trocas entre o biológico e o psíquico – a relação expressiva que vigora entre um e outro, e que marca a especificidade da vida humana, a qual não se reduz às funções biológicas – definem um lugar “equivoco” da experiência. Sendo assim, o filósofo acentua a diferença entre a nossa existência e a vida biológica fazendo menção à separação entre “instinto” e “libido”. O primeiro é “uma atividade naturalmente orientada a fins

determinados”, já a segunda 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”, em suma, a libido é aquilo “que faz com que um homem tenha história” (PhP, 185, 219). Isso sinaliza que a história sexual de um indivíduo configura, portanto, uma forma geral de vida – uma existência anônima que guarda certas estruturas de conduta – a qual é retomada ou recolhida constantemente pela existência pessoal (PhP, 186, 221). É nestes termos que Merleau-Ponty pretende explicar que o corporal e o psíquico mantêm uma relação de expressão recíproca, pois a vida afetiva do sujeito se alimenta de estruturas sedimentadas no contexto das ligações eróticas que se instalam na relação direta entre os corpos.

Sabemos que Merleau-Ponty define não só a vida humana, mas, principalmente, a liberdade como capacidade de “retomar” a existência anônima que configura o solo de toda experiência. Sendo assim, a dimensão do desejo nos permite discutir o sentido desta “retomada” pessoal do anonimato através da psicanálise. Isso exige que passemos a um segundo exemplo estudado por Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception*: trata-se do caso da moça que, ao ser impedida de se encontrar com o rapaz por quem está enamorada, perde o sono, o apetite e, finalmente, a fala. A afonia, neste caso, não tem uma origem orgânica, já que a moça em questão se cala em decorrência de uma experiência traumática. Além disso, remeter a afonia a um processo em terceira pessoa significaria desvincular o evento do “drama” pessoal vivido pela paciente. Sendo assim, Merleau-Ponty estuda o caso no intuito de mostrar que a perda da fala significa um recuo à existência anônima na medida em que configura uma resistência do sujeito a abrir-se à coexistência. Entretanto, para compreender o sentido desse movimento de *recusa da fala*, é preciso, por outro lado, considerar que a afonia não é uma decisão – ou seja, não se trata de uma escolha –, já que ela não pressupõe um campo de possíveis a serem escolhidos por uma liberdade sem situação. Noutros termos, a moça não decide deixar de falar, ela realmente *perde a voz*.

Mas o que significa “perder a voz”? Para responder a esta pergunta, Merleau-Ponty narra a história da doença: ainda na infância, a moça manifestou a afonia pela primeira vez após testemunhar um tremor de terra.

Mais tarde, o sintoma reaparece após a experiência de um temor violento. Finalmente, a moça manifesta a afonia quando é proibida de ver seu amado. Uma interpretação estritamente freudiana, diz o filósofo, colocaria em questão a fase oral do desenvolvimento da sexualidade, já que a cada experiência traumática, um mesmo sintoma se fixa na boca. Porém, Merleau-Ponty se recusa a aceitar este caminho interpretativo. O filósofo dizia anteriormente que pretende buscar na afetividade a gênese de nossas relações com o ser, uma vez que a vida corporal e o psiquismo mantêm uma relação de expressão recíproca, a qual só pode ser compreendida se considerarmos o movimento geral de existência, ou seja, a intencionalidade que nos liga à transcendência. Segundo esta formulação, todo acontecimento corporal tem sentido, o que permite aproximar a psicanálise da fenomenologia, posto que Freud fora responsável por mostrar que a história sexual fornece a chave de uma conduta: a sexualidade expressa o modo segundo o qual o homem projeta sua maneira de ser em relação ao mundo e aos outros. Noutros termos, a sexualidade acompanha nossa existência geral, e é deste modo que um sintoma deve ser interpretado. No caso da moça, a “perda da voz” – ou seja, isto que se fixou na boca – não expressa somente uma significação sexual, mas uma dimensão geral da existência, pois a fala é nosso principal veículo de coexistência, ou seja, o modo pelo qual nos comunicamos com os outros. Por isso, perder a voz significa recusar a coexistência.

Entretanto, é preciso salientar que a afonia é um sintoma. Conseqüentemente, ela é algo que se elabora no inconsciente. Assim sendo, Merleau-Ponty pode dizer que a afonia não é uma escolha deliberada: ao recusar-se a falar, a moça recusa uma dimensão de sua vida, e o faz recolhendo-se à generalidade. Ora, ao fechar-se na generalidade, ou seja, no anonimato, a doente se recolhe para uma camada da experiência em que a oposição entre saber e não-saber não tem o mesmo sentido que na existência pessoal: ela ao mesmo tempo sabe e não sabe qual o sentido de sua recusa em falar. Nas palavras de Merleau-Ponty: “na histeria e no recalque podemos ignorar algo ao mesmo tempo em que o sabemos, porque nossas recordações e nosso corpo, em lugar de se apresentarem em atos singulares e determinados, dissimulam-se na generalidade” (PhP, 189, 224). Noutras

palavras, através do sintoma a moça engana-se a si mesma por meio da generalidade, já que recolher-se no anonimato implica fechar-se para o mundo da coexistência sem ter de tematizar expressamente esta recusa.

Conseqüentemente, este modo de compreender a doença implica uma interessante reflexão sobre o processo de cura, no interior do qual o corpo assume um papel decisivo. Pois, segundo Merleau-Ponty:

O sintoma, como a cura, não se elabora no plano da consciência objetiva ou tética, mas abaixo. A afonia enquanto situação pode ser também comparada ao sono: estiro-me em meu leito, do lado esquerdo, os joelhos dobrados, fecho os olhos, respiro lentamente, distancio de mim meus projetos. Mas o poder de minha vontade e de minha consciência termina ali. Assim como os fiéis, nos mistérios dionisíacos, invocam o deus imitando as cenas de sua vida, eu chamo a visita do sono imitando a respiração daquele que dorme e sua postura. (...) Há um momento em que o sono vem, ele se assenta nessa imitação dele mesmo que eu lhe propunha, consigo tornar-me o que fingia ser (PhP, 191, 226).

O sono acontece não porque minha vontade tenha o poder de me retirar do mundo da vigília, mas sim porque meu corpo se recolhe, aceitando a proposta do imitador. Entregue ao sono, o sujeito – à semelhança do doente – só está no mundo pela vigilância anônima dos sentidos. Entretanto, é exatamente esta vigilância anônima – este “último elo” com o mundo – que permite o retorno. Quer dizer, o recolhimento ao anonimato nunca é absoluto. Sendo assim, o despertar, assim como a cura, agarra-se a estes frouxos fios intencionais que mantêm uma janela aberta para a volta à coexistência: “o que neles torna possível o retorno ao mundo verdadeiro são ainda funções impessoais: os órgãos dos sentidos, a linguagem” (PhP, 191, 226-7). Novamente, não é a vontade que cura ou desperta, mas forças que estão aquém dela, já que remetem à generalidade do corpo, pois só este é capaz de assegurar esta “metamorfose”: há, como diz o filósofo, casos de afasia em que uma carícia resolve a tensão corporal trazendo o sujeito de volta à fala. Isso indica que é possível promover – através de uma nova experiência afetiva – a reorganização do sentido vivido pelo sujeito, já que a cura se realiza numa zona anônima que não é comandada pela vontade⁹⁷. Isso quer dizer que o

⁹⁷ De acordo com Furlan: “Não é a um *cogito* ou à consciência que se coloca a questão, mas a um ser no mundo que representa o ser agente e cognoscente na sua totalidade através de relações intencionais mantidas e animadas pela expressividade do corpo próprio. Da mesma

corpo é aquilo que me insere no mundo, mas também aquilo que permite afastar-me dele. E, se o sintoma se elabora na generalidade, é nela que a cura deve atuar:

O doente recuperará sua voz, não por um esforço intelectual ou por um decreto abstrato da vontade, mas por uma conversão na qual todo o seu corpo se *concentra*, por um verdadeiro gesto, assim como podemos procurar e encontrar um nome esquecido não ‘em nosso espírito’, mas ‘em nossos lábios’ (PhP, 228p, grifo nosso).

Ou seja, só o corpo pode expressar minha existência e, em suma, realizá-la. Decerto, posso a qualquer momento reduzir-me à existência anônima, abandonar os campos existenciais de coexistência, distender os fios intencionais que me ligam ao mundo e, assim, abrir mão de minha liberdade. Entretanto, ao enfraquecer os fios intencionais que o ligam ao mundo, o sujeito distende o arco intencional capaz de “concentrar” sua existência num foco presente que daria sentido à sua vida, ou seja, ao passado sedimentado e ao futuro para onde se dirigiriam seus projetos.

Conseqüentemente, a doença e o sono são, cada um a seu modo, a degradação da liberdade: como se o sujeito, ao recolher-se na generalidade, estancasse sua vida. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Na doente da qual falávamos, o movimento para o futuro, para o presente vivo ou para o passado, o poder de aprender, de amadurecer, de entrar em comunicação com outros como que se travaram em um sintoma corporal, a existência amarrou-se, o corpo tornou-se o ‘esconderijo da vida’. *Para a doente não acontece mais nada, nada adquire sentido e forma em sua vida – ou, mais exatamente, ocorrem apenas ‘agoras’ sempre semelhantes, a vida reflui sobre si mesma e a história se dissolve no tempo natural* (PhP, 191-2, 227, grifo nosso).

Note-se que a generalidade, embora teça secretamente a estrutura subterrânea do sujeito, ou seja, embora sedimente sua história, permanece compreendida sob o signo da imobilidade ou da repetição. Por isso, Merleau-Ponty dá grande importância ao tema da retomada pessoal das estruturas gerais do sujeito, o que mostra que a liberdade, embora situada – o que seria incompreensível se não fôssemos um corpo engajado no mundo –, realiza-se

forma, a superação do impasse não se dará por uma decisão do *cogito* ou por um ato de conhecimento, mas por uma retomada da existência do movimento em direção ao outro e ao mundo, retomada, pois, do próprio movimento de transcendência cristalizado no impasse vivido” (Furlan, 1999, p. 135).

na abertura propiciada pela retomada *presente*, a qual é responsável por colocar a vida em movimento. Quer dizer, a cura exige uma existência centrada num foco presente capaz de retomar a existência anônima. Sendo assim, o recuo à generalidade experimentado no comportamento patológico é sempre um fechamento – ou seja, um esconder-se no anonimato. A cura, por sua vez, enseja um rearranjo do arco intencional – isto é: uma nova organização da consciência que reativa o movimento em direção ao futuro. Por isso, como estamos no terreno das primeiras obras de Merleau-Ponty, o fechamento sinaliza um recuo ao tempo natural: a existência generalizada – ou a vida “natural” – é marcada pela repetição que impede o sujeito de superar um impasse vivido.

4. O drama e a linguagem convencional

Entretanto, isso não significa que as reflexões de Merleau-Ponty sobre o desejo na *Phénoménologie de la perception* não tenham um interesse profundo no que se refere à dimensão do simbolismo inconsciente que sustenta a vida concreta do sujeito. Pois, se a sexualidade é uma “atmosfera”, se ela é marcada pela ambigüidade que permeia toda experiência, podemos encontrar na exploração do campo existencial afetivo um simbolismo tácito que atravessa nossa existência como um todo. Isto permite a Merleau-Ponty vislumbrar num elemento essencial para a psicanálise – ou seja, no sonho – as operações de um simbolismo que não pode ser explicado pela linguagem da representação. Ao contrário, trata-se de um simbolismo que se constrói na intencionalidade anônima do corpo. Nas palavras de Merleau-Ponty:

O sonhador não começa por representar-se o conteúdo latente de seu sonho, aquele que será revelado pela ‘segunda narrativa’, com o auxílio de imagens adequadas; ele não começa por perceber claramente as excitações de origem genital como genitais, para em seguida traduzir esse texto em linguagem figurada. Mas para o sonhador, que se desprende da linguagem da vigília, tal excitação genital ou tal pulsão sexual é imediatamente esta imagem de um muro que se escala ou de uma fachada na qual se sobe, que se encontra no conteúdo manifesto. A sexualidade se difunde em imagens que só retêm dela certas relações típicas, uma certa *fisionomia afetiva*. O pênis do sonhador *torna-se* essa serpente que figura no conteúdo manifesto [...]. O incêndio que figura no sonho não é, para o sonhador, uma maneira de disfarçar uma pulsão sexual sob um símbolo aceitável, é para o homem desperto que ele se torna um símbolo; na linguagem do sonho, o

incêndio é o emblema da pulsão sexual porque o sonhador, separado do mundo físico e do contexto rigoroso da vida desperta, só emprega as imagens em razão de seu valor afetivo (PhP, 232-3p, 510).

A fisionomia afetiva de certas imagens do sonho aponta para esta outra linguagem ou relação expressiva que se difunde aquém da linguagem convencional e configura um sentido singular. Esta formulação aproxima Merleau-Ponty de Politzer e incita uma reflexão sobre a experiência onírica. Pois, para compreender o simbolismo que aí vigora, é preciso alargar a noção de consciência, o que implica abandonar a idéia de um pensamento soberano responsável pela organização do sentido da vida. Sendo assim, já na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty acrescenta às ponderações de Politzer uma reflexão sobre a especificidade do simbolismo do sonho – ou seja, sobre o estatuto de ser do sonho, cortado do estado de vigília –, o qual recolhe o sujeito para o campo de seus desejos. Para o filósofo, o sonho é verdadeiramente a realização do desejo, já que no universo onírico inexistente um campo de sentido do qual o desejo poderia se destacar como figura, pois a sexualidade é a atmosfera geral do sonho – não tematizada porque *não há um fundo não-sexual no sonho*. O sonho permite assim uma experiência de indivisão entre o sujeito e o mundo – nele, não há separação entre o desejo e o objeto. Com efeito, o incêndio, a serpente ou qualquer imagem onírica só se torna um símbolo da sexualidade para o homem desperto.

Notamos que Merleau-Ponty recusa o movimento freudiano de tradução do simbolismo do sonho segundo os parâmetros da linguagem tradicional. De acordo com este modelo de interpretação, a análise consistiria em fazer a passagem da primeira narrativa – ou seja, daquela que traz à fala o conteúdo manifesto do sonho – à segunda narrativa – a qual seria responsável por esclarecer o conteúdo latente “recalcado” no conteúdo manifesto. Como já salientamos em outros momentos de nosso trabalho, a apropriação merleau-pontiana da psicanálise é profundamente marcada pelas críticas que Politzer endereçara a Freud. Sendo assim, a compreensão do funcionamento do inconsciente – e, por conseqüência, dos mecanismos simbólicos do sonho – passa por uma recusa da metapsicologia freudiana. Deste modo, o filósofo

pretende – seguindo os passos de Politzer – libertar o inconsciente da submissão à linguagem tradicional estipulada pelo modelo da representação.

Conseqüentemente, para entendermos a crítica merleau-pontiana à concepção freudiana do inconsciente, precisamos levar em consideração o fato de que para Politzer o objeto da psicologia é o “drama”, ou seja, a história concreta do indivíduo. Isto porque o drama configura a trama dos acontecimentos e das relações pessoais que têm sentido para o sujeito – e na qual ele se envolve e se realiza. Entretanto, Politzer salienta que o drama não se restringe ao que pode ser adequadamente representado, porquanto a experiência da análise – especialmente através do que é fornecido pelas imagens do sonho e pelo método da livre associação de idéias – revela a possibilidade de se viver um sentido que não se limita ao que aparece à consciência entendida como representação. Esta característica do trabalho da análise permite a Politzer defender que a narrativa é o principal objeto da psicologia, já que através dela assistimos à apreensão do sentido vivido segundo as formas da linguagem. Entretanto, este sentido não pode ser verdadeiramente compreendido, se o vinculamos à linguagem tradicional. Por isso, o autor faz uma severa crítica ao que chama de “psicologia abstrata”, no intuito de dar um conteúdo concreto às descobertas da psicanálise freudiana⁹⁸.

De acordo com Politzer, somente a narrativa permite conhecer o drama concreto do sujeito de modo que se possa estabelecer uma relação entre o paciente e o analista capaz de desencadear a cura. Mas por que o drama e a narrativa podem ser considerados os elementos centrais de uma psicologia concreta? Porque se referem à vida singular do sujeito e permitem compreender que todo ato psíquico supõe um eu que o assuma: a narrativa nos coloca diante de um eu concreto que revela seu drama através da linguagem e do comportamento. Ora, no contexto do debate epistemológico, Politzer enfatiza que, ao contrário da introspecção, a narrativa se presta a um

⁹⁸ A abstração da psicologia que tenta dar conta da experiência do sonho e dos fatos psíquicos pode sintetizar-se da seguinte maneira: “Ela começa por destacar o sonho do sujeito... e o considera não como feito pelo sujeito, mas como produzido pelas causas impessoais: ela consiste em aplicar aos fatos psicológicos a atitude que nós adotamos para a explicação dos fatos objetivos em geral, quer dizer, o método da terceira pessoa. Em suma, a abstração elimina o sujeito e assimila os fatos psicológicos aos fatos objetivos, quer dizer, aos fatos em terceira pessoa” (Politzer, 2003, p. 38).

reconhecimento intersubjetivo, o que é uma exigência científica, sem reduzir o fato psicológico a um fato natural desvinculado de uma subjetividade concreta. Pois a narrativa traz à linguagem um drama vivido que pode ser compartilhado. Nestes termos, a psicanálise vai além da psicologia abstrata, porquanto se recusa a buscar sua fundamentação em modelos científicos incompatíveis com a especificidade do objeto da psicologia.

Entretanto, a psicanálise padece de prejuízos clássicos, o que se revela no modo pelo qual Freud tenta dar conta do “drama” individual trazido pela narrativa. O problema reside no modo pelo qual o psicólogo pretende lidar com o simbolismo operante no sonho e na fala do sujeito. Pois, a psicanálise freudiana, no mesmo passo em que descobre o objeto concreto da psicologia – o drama individual –, recua em direção a uma formulação abstrata no momento em que procura explicar os fatos psíquicos segundo os princípios do realismo que vigoravam na psicologia. Isto porque Freud supõe sob sentido vivido, retomado na forma narrativa, um conjunto de entidades psíquicas que configurariam a sua causa. Sendo assim, o sentido vivido – o sintoma, o sonho, o comportamento obsessivo – é interpretado como um mero efeito do funcionamento subterrâneo de “entidades” – inconscientes e carregadas de afeto – que não são diretamente acessíveis. Conseqüentemente, segundo Furlan:

Juntos, afeto e representação segundo regras próprias e impessoais de funcionamento forneceriam a explicação do comportamento humano, uma explicação que seria em terceira pessoa, porque nela não assistimos à participação central e decisiva do eu enquanto ato de apreensão e transformação desses elementos. Ora, o postulado freudiano da divisão psíquica determina, por princípio, que parte do ego é efeito de forças e representações inconscientes desconhecidas (Furlan, 1999, p. 125).

Noutros termos, sob o drama o vivido, Freud faz surgir explicações em terceira pessoa, já que o inconsciente é o lugar de forças impessoais⁹⁹. Ademais, isso

⁹⁹ Freud – em seus estudos apresentados em *Traumdeutung* – pretende mostrar que há um trabalho do sonho, pois, assim como o sintoma, a expressão onírica não acontece sem que haja um processo de deformação dos conteúdos – daí que haja algo “latente” a ser interpretado. Nas palavras de Mezan: “Freud estabelece a conexão decisiva entre o sonho e o sintoma. Pois também o sintoma é a expressão deformada de um conteúdo psíquico... Tais conteúdos, em virtude de sua incompatibilidade com o ego, são expulsos da consciência, mas retornam por meio das formações de compromisso que constituem o sintoma... A partir desta

implica uma divisão psíquica que rompe com a continuidade do eu e com as explicações em primeira pessoa que definem a própria psicologia, uma vez que o inconsciente e também o pré-consciente independem da participação efetiva do sujeito. Nisto, Freud retoma sob outra roupagem a idéia de vida interior. O mais grave, entretanto, é o fato de que esta maquinaria abstrata nos distancia exatamente daquilo que interessa à psicologia, ou seja, do drama concreto que se expressa diante do analista.

Sendo assim, contra as formulações abstratas da psicologia – anteriores a Freud, mas insuficientemente superadas pela psicanálise –, Politzer nega a perspectiva epistemológica que faz da psicologia um estudo da vida interior do sujeito. Mas não só isso, pois no bojo de sua crítica à idéia de vida interior reside a crítica ao postulado da linguagem convencional como campo de sentido privilegiado e, portanto, como único ponto de partida válido para a explicação de todo comportamento humano. No limite, podemos dizer que o postulado de que todo comportamento com sentido se encerra na linguagem convencional cria um problema para a explicação do sonho, das neuroses, dos atos falhos e de outros fenômenos que a psicanálise e a psicologia em geral pretendem explicar. Pois, nestes casos, assistimos ao aparecimento de formulações que não respeitam as leis do pensamento convencional. Ora, para resolver esta dificuldade, Freud supõe em outro lugar (no inconsciente) a estrutura de sentido que poderia dar conta do que a experiência clínica revela. Sendo assim, se a fala, o sintoma ou o sonho não respeitam uma ordenação

idéia, o caminho subsequente se torna claro: assimilação do conteúdo latente do sonho à mesma ordem de conteúdos psíquicos proibidos de aceder à consciência; invocação de uma transação de forças entre tais conteúdos e o ego; surgimento de uma formação compósita, que ao mesmo tempo traduz o conteúdo incompatível e o disfarça sob a máscara de uma idéia ou sequência de idéias aparentemente inocente. O que a *Interpretação dos sonhos* traz de novo é o estudo minucioso do trabalho do sonho, e uma teoria abrangente do aparelho psíquico, capaz de dar conta da possibilidade deste trabalho” (Mezan, 2001, p. 77). Para Politzer, este jogo de forças – que segue o modelo das ciências naturais – acontece aquém do sujeito e negligencia sua posição como autor de seu próprio drama: “O drama é *original*. De fato, não há nada a fazer com a matéria ou o movimento puro e simples. A extensão, o movimento e mesmo a energia, com todos os seus estados, não são suficientes para constituir o drama. Pois o drama implica o *homem* tomado na sua totalidade e considerado como o centro de um certo número de eventos que, precisamente porque se reportam a uma primeira pessoa, têm um sentido. Este *sentido* reportado a uma primeira pessoa distingue radicalmente o fato psicológico de todos os fatos da natureza. Em suma, a *originalidade do fato psicológico é dada pela existência mesma de um plano propriamente humano e da vida dramática do indivíduo que aí se desenrola*” (Politzer, 2003, p. 250).

tradicional, isso se deve à força da censura que impede o sujeito de aceitar o movimento de seu próprio desejo. Entretanto, Politzer quer mostrar que o conteúdo manifesto já é ele próprio a expressão dos conflitos psíquicos, pois a narrativa – em sua peculiaridade – carrega um simbolismo singular que remete à vida concreta do sujeito e aos impasses efetivamente vividos. Sendo assim, criticar a existência de entidades psíquicas implica ao mesmo tempo apontar para o limite da linguagem convencional enquanto teoria da expressão e objeto da psicologia.

Todo o problema aparece, portanto, quando Freud – movido pelos prejuízos do realismo e pelo postulado da anterioridade do pensamento convencional em todo comportamento – remete ao inconsciente a mesma estrutura de relações convencionais da linguagem para dar conta da quebra ou da aparente ausência de sentido dos conteúdos manifestos. Quer dizer, já que todo comportamento supõe uma narrativa adequada, todo fato psicológico só pode existir sob a forma da narrativa convencional. Conseqüentemente, a psicanálise freudiana sugere a primazia da representação sobre o ser e da atividade descritiva sobre a vida, asseverando, pois, a impossibilidade de se viver um sentido mais amplo do que aquele que se pensa efetivamente segundo regras convencionais. Sendo assim, mesmo aquilo que se configura num campo “inconsciente” da experiência é pensado sob a estrutura semântica da consciência ou da representação. Frente a este retrocesso, Politzer sugere a necessidade de se pensar outro tipo de simbolismo diverso da linguagem convencional, para que se possa enfim dar conta do simbolismo do sonho e das manifestações inconscientes tal como elas se expõem na narrativa do paciente. Neste contexto, é preciso investigar a expressividade do imaginário operada no sonho, sem reduzi-la à linguagem de uma representação “latente”.

Ora, a compreensão do sentido do sonho permite repensar a própria relação do sujeito com o mundo que o cerca. Pois as imagens do sonho carregam a ambigüidade de sentido de todos os nossos atos, uma vez que operam segundo deslocamentos, condensações de sentido, ou seja, segundo um processo simbólico originário que já expressa uma dialética de sentido que se difunde na relação do indivíduo com o mundo. Sendo assim, a análise do simbolismo onírico permite explicações que não apelam para um conteúdo que

escapa à experiência concreta do sujeito, além de esclarecer a ambigüidade que cerca mesmo a experiência desperta. Noutros termos, aquém das significações convencionais, encontramos significados individuais, ou seja, fatos individuais que exigem que se compreendam os conflitos psíquicos de outro modo – segundo outra “linguagem”. Pois, para Politzer o conflito é vivido como um drama o qual pode ser explicitado através do discurso de modo a tornar-se acessível ao analista. Este, por sua vez, terá como desafio compreender o drama segundo sua expressividade singular. O erro de Freud foi ter transferido para a origem do comportamento o que é posterior, ou seja, o resultado da interpretação alcançada pela linguagem convencional: como se antes da análise o inconsciente pudesse “representar” um sentido ainda não revelado pelo próprio sujeito que o vive. Porém, é preciso considerar que o conflito não se localiza entre as representações conscientes e inconscientes, mas entre *maneiras de ser*, nas quais vivemos o sentido mais do que aquilo que sabemos.

Merleau-Ponty – ao irmanar-se com o pensamento de Politzer – recusa igualmente a compreensão realista que aposta na idéia de um inconsciente habitado por representações ou por entidades psíquicas. O filósofo defende que o inconsciente é uma forma de organizar o sentido vivido o qual encerra conflitos e ambigüidades no modo de “ser no mundo”. Não se trata, portanto, de pensar o conflito existencial localizando-o no jogo entre representações conscientes e inconscientes, já que estas são secundárias, ou seja, animadas por uma tensão originária na qual se apóiam. Por isso, Merleau-Ponty pode afirmar que a resistência não é uma censura do eu sobre o “isso”, já que visa uma região ou uma dimensão de nossa experiência, o que permite – como vimos no exemplo da afásica – explicar o paradoxo do saber e do não-saber: na histeria e no recalque ignoramos algo que realmente sabemos, já que isto que ignoramos na verdade se encontra dissimulado na generalidade de nossa existência corporal.

Neste ponto, podemos retomar nosso tema principal. Pois, no contexto da *Phénoménologie de la perception*, no compasso da recusa da separação entre comportamento, pensamento e expressão, Merleau-Ponty indica uma abertura ou uma indeterminação dos impulsos no homem segundo a qual se

realiza o espaço da cultura. Daí a separação entre “instinto” e “libido”. Como vimos, o animal age segundo comportamentos determinados pelo instinto – por isso sua vida é fechada, embora tenha sentido para o homem. A libido, por sua vez, na medida em que expressa um sentido *se fazendo* – um acaso que se faz razão – indica que a vida afetiva do homem resguarda, através da indeterminação de seus comportamentos, um espaço de liberdade. Porém, os estudos do comportamento animal apresentados posteriormente no curso sobre a instituição e no curso sobre a natureza permitem revisar esta formulação. Pois o êxtase do animal não significa um aprisionamento ou um fechamento determinado pelo instinto, mas sim uma abertura à expressividade do mundo que faz da vida animal um “tema” e um “drama”. O instinto não prescreve um objeto determinado e, por isso, os encontros do animal e o modo pelo qual ele se veicula a seu ambiente instituem certo *modo* de expressão peculiar a uma espécie.

Por isso o animal vive no êxtase: ele vive no desejo, nada o separa de seu desejo. Porém, isso não significa que o animal tenha uma vida fechada. Pelo contrário, o animal é por definição uma existência que jamais abandona o seu propósito de buscar no mundo real algo que apazigüe os comandos internos – e indeterminados – do instinto. Esta nova definição permite recusar a noção de instinto – pois a existência animal é sempre interrogativa – que aparecia na *Structure du comportement* e na *Phénoménologie de la perception* e exige formular em outro campo a diferença entre o homem e o animal. Ora, a análise do instinto mostra que a relação objetal – a relação do animal com seu meio e com seus congêneres – é onírica e, conseqüentemente, simbólica, já que se alimenta das latências do mundo real. Como vimos, a parcialidade do objeto, ou seja, o fato de ele se apresentar como um desencadeador de comportamento e, nestes termos, como uma “imagem” – pois a coisa nunca aparece sem certa latência, quer dizer, sem remeter a outra coisa além do que ela exhibe atualmente – mostra que a vida do animal se institui de acordo com a contingência dos encontros que marcam sua vida e fazem dela um “drama”. Isso quer dizer que a vida biológica não está condenada à monotonia, uma vez que ela é expressiva – pois a própria realização do instinto é um sentido *se fazendo*. Entretanto, o animal vive uma expressividade cega que opera no

interior do Ser sem que a vida – essa potência de inventar do visível – necessite retomar seu próprio sentido. Há, portanto, uma espécie de especulação cega da natureza, ou seja, uma produtividade simbólica ignorante de si mesma. Ademais, há uma complexidade da instituição humana que não pode ser encontrada no animal. Pois os estudos do esquema corporal mostram a Merleau-Ponty que a aquisição de matrizes simbólicas – as “instituições” de um drama concreto – não impede que estas se desdobrem e se transformem ao longo da vida do sujeito.

Ora, descrito do ponto de vista ontológico, o homem é de certo modo uma perturbação no espetáculo, ou seja, o momento em que este se dobra sobre si mesmo de modo a refletir sobre suas operações. A reversibilidade carnal fornece o modelo de uma experiência especulativa que não se funda sobre um ato de consciência, pois o corpo pode voltar seus próprios poderes em direção a si mesmo de tal modo que sua atividade se converta em passividade. Entretanto, segundo nossos estudos do estádio do espelho e do diálogo, a apreensão de si sugere um movimento de alienação no outro. Este movimento fornece tanto a chave para a compreensão do processo de formação do sujeito, quanto explica o fato de que o esquema corporal possa adquirir estruturas de conduta que podem ser reativadas e transformadas ao longo da vida do sujeito. É por isso que a psicanálise pode nos servir para esclarecer o quiasma entre natureza e cultura. Pois o simbolismo que interessa à psicanálise é este que se institui nas relações afetivas do sujeito e se sedimenta em matrizes simbólicas inconscientes, as quais podem ser retomadas por novas experiências e pelo discurso: como diz Merleau-Ponty, o homem encontra seu próprio passado *no futuro*.

5. A consciência imaginante

Não poderíamos compreender simultaneamente a *aproximação* e a *diferença* entre instinto e comportamento humano se não atentássemos para a dimensão imaginária da experiência pré-objetiva. O tema é abordado no curso sobre a passividade o qual dá continuidade àquele dedicado à instituição. Nestes termos, os estudos de Merleau-Ponty acerca da passividade permitem aprofundar as análises anteriores de modo a explicar como o sujeito definido

segundo o modelo da instituição pode se engajar na história – ou *fazer-se história* – de maneira livre. Evidentemente, o tema da passividade pretende dar acabamento à formulação segundo a qual todo comportamento é de certo modo uma retomada do passado e uma abertura ao futuro. Entretanto, não cabe simplesmente afirmar que a subjetividade seja tempo, tal como ela fora descrita na *Phénoménologie de la perception*. Pelo contrário, a noção de instituição permite descrever a “pessoa” como um drama, ou seja, como um campo de experiência que envolve expressões passadas e se desdobra em outras instituições. Por isso, é preciso considerar que o drama humano – como qualquer sentido que se *institui* – nunca começa do nada, já que lhe é essencial o movimento de retomada do passado. Por conseguinte, no que diz respeito à “pessoa”, deve-se considerar que seu passado mantém de certo modo uma relação de simultaneidade – ou de *Ineinander* – com o presente. Quer dizer, a experiência presente conta com montagens simbólicas passadas que são constantemente mobilizadas de tal forma que “sobredeterminam” – embora não determinem mecanicamente – os comportamentos atuais do sujeito.

O curso de 1954-5 retoma, portanto, a reflexão sobre a articulação entre atividade e passividade. Trata-se de dar conta das condições efetivas em que uma “decisão” se efetua. Sendo assim, o filósofo critica severamente a idéia de que o sujeito, embora enredado passivamente numa situação histórica, possa através de uma atitude *voluntária* transformar o que era passividade em atividade, pois tal formulação faz com que atividade e passividade sejam dois momentos *distintos*. Contra este modelo, importa salientar que atividade e passividade se misturam na vida humana, já que toda “decisão” se realiza segundo montagens subjetivas que se instituem ao longo da história – e da *formação* – do sujeito. Neste contexto, não se pode dizer propriamente que nossas expressões se utilizem das significações do passado; na verdade, a expressão, na medida em que retoma o passado, *faz-se histórica* e institui novas significações. Pois, de acordo com a definição precisa de *Stiftung*, a expressão envolve a exigência de um futuro que não se completa senão na medida em que retoma as significações passadas como um apelo de continuidade ou como uma “questão”.

Com efeito, no que se refere ao estudo da passividade, importa a Merleau-Ponty descrever as estruturas sedimentadas no esquema corporal de modo que o passado não seja algo simplesmente acessível à consciência, mas sim aquilo que circunscreve um tipo de comportamento, ou seja, certo modo de relacionar-se com o mundo e, especialmente, com os outros. De fato, o filósofo termina o curso sobre a passividade discutindo o tema da memória. Isto porque só poderemos verdadeiramente compreender a liberdade, dispondo de uma articulação precisa entre a ação presente e aquilo que a veicula a uma experiência passada sedimentada no esquema corporal. Conseqüentemente, o curso sobre a passividade é uma grande discussão acerca das contribuições da psicanálise no que diz respeito à explicação da formação dos sujeitos segundo um modelo necessariamente histórico e intersubjetivo.

Sendo assim, Merleau-Ponty afirma que a relação estabelecida entre o paciente e o analista pode servir de modelo para que pensemos relações intersubjetivas nas quais não há lugar para um mestre absoluto que se defronta com um “sujeito” reduzido à passividade. Contra as críticas marxistas que se recusam a compreender a dialética que se estabelece no processo de cura psicanalítica, Merleau-Ponty pretende mostrar que o analista e o analisando estão na verdade – já ambos estão inseridos no Ser –, embora nenhum dos dois a possua como um dogma: pois o analista é o sujeito responsável por *guiar* uma busca comum, cujo termo depende dos caminhos percorridos por esta *aventura* que visa alcançar as articulações ou as estruturas de uma experiência inconsciente – ou seja, dispersa na generalidade das equivalências simbólicas depositadas no corpo –, mas passível de ser reconhecida. O analista não é aquele que sabe, não é o mestre – ele é o outro necessário, a co-presença que direciona uma aventura da vida. É esta relação que desvenda os segredos do passado e, conseqüentemente, cria um novo campo de experiência que permite ao paciente retomar as rédeas de sua vida. Nas palavras de Merleau-Ponty:

há um saber de si que não é conhecimento e não é consciência de si, há uma presença do passado que não é sua presença como ob-jeto, há um sentido do passado que não está de fato dado nele, mas que não é o que eu quero no instante, um fazer que não é *fiat* de uma significação fechada (IP, p. 60).

Este saber de si é uma experiência muda, mas sedimentada em comportamentos que podem ser reativados, já que o passado, do qual não possuo expressamente a verdade, só pode ser compreendido na medida em que é *experimentado novamente*. Por isso, Merleau-Ponty define o psicanalista com um “prático”: o analista é aquele que guia uma experiência comum, e, conseqüentemente, dá vazão a novas estruturas capazes de re-significar o passado. Deste modo, a experiência analítica permite criticar a idéia de liberdade como decisionismo no mesmo passo em que critica a idéia de que a ação presente seja determinada mecanicamente pelo passado do sujeito. Em suma, a teoria da passividade que Merleau-Ponty pretende engendrar nega, por um lado, a formulação segundo a qual o passado poderia explicar inteiramente a ação presente. Por outro lado, ela não considera que o passado possa ser transparente ao sujeito ou que seu sentido possa ser criado *ex nihilo*, ou seja, por uma decisão desvinculada de seu solo concreto de experiência.

Nestes termos, Merleau-Ponty se opõe à idéia sartreana de que o sentido do passado e os projetos que direcionam a ação do sujeito estejam fundados numa liberdade absoluta. Decerto, é preciso considerar que nenhuma das formulações presentes no curso sobre a passividade seria aceitável para uma filosofia que partisse do par ontológico *Ser e Nada* já que as reflexões sobre o imaginário em geral e sobre o onírico em particular separam Merleau-Ponty de Sartre. Neste sentido, é preciso lembrar que a *Phénoménologie de la perception* ainda se valia do *cogito* tácito, entendido como abertura ao mundo e presença a si, ou seja, como subjetividade “indeclinável”. Nestes termos, em suas primeiras obras, Merleau-Ponty se mantinha demasiadamente próximo das formulações de *L'être et le néant*. Entretanto, o debate merleau-pontiano com a perspectiva idealista – representada sobretudo por Sartre – se estende até o momento em que o filósofo finalmente declare: “o *cogito* tácito é impossível” (VI, 224).

Ora, sabemos que a idéia de *cogito* tácito aparece de modo decisivo na *Phénoménologie de la perception*. Através dela, Merleau-Ponty pretendia se livrar dos prejuízos clássicos, mas não admitia fazê-lo tendo de pagar o preço de abrir mão da própria idéia de *cogito*. Com efeito, todo o esforço para enraizar o sujeito na espessura do corpo se desenrolava sem que a idéia de

cogito e a concepção tradicional de natureza fossem verdadeiramente ameaçadas: pelo contrário, o *cogito* garantia simultaneamente a abertura a um mundo objetivo e a presença a si. No limite, Merleau-Ponty ainda era um filósofo da consciência. Contudo, os desenvolvimentos ulteriores de suas investigações permitem vislumbrar uma concepção bastante diferente de sujeito e de natureza. A julgar pelo curso sobre a passividade, e a importância que confere às reflexões de Freud sobre o imaginário, o filósofo busca no sonho um simbolismo originário que permite verdadeiramente questionar a soberania do *cogito* como responsável pela doação do sentido. É este movimento em direção ao simbolismo do sonho que abre campo a uma discussão com Sartre no que diz respeito ao papel da imaginação no que concerne à nossa relação com o mundo e à realização da liberdade¹⁰⁰.

Mas o que interessa no conceito de *cogito* tácito e por que Merleau-Ponty não o recusa imediatamente? Além disso: como podemos articular o debate sobre o estatuto da experiência onírica (e imaginária) com a crítica da noção de *cogito*?

Sabemos que a filosofia sartreana recusa sistematicamente qualquer tipo de reificação da consciência. Por isso, o filósofo radicaliza a definição husserliana da consciência como intencionalidade a ponto de derivar a idéia de que a consciência é puro *ek-stase*. Como diz Merleau-Ponty no *Visible et l'invisible*, Sartre esvazia a consciência de todos os fantasmas com os quais a filosofia a entulhou no intuito de fazer dela uma pura espontaneidade: a consciência é *nada* e, por isso mesmo, liberdade absoluta. Nestes termos, a fenomenologia interessa ao existencialismo sartreano porque possibilita mostrar que os conteúdos da consciência devem ser compreendidos como *noemas* e não como “coisas”, já que a distinção entre os objetos da consciência e aquilo que ela visa – enquanto algo transcendente – surge como condição indispensável para se repensar a consciência evitando os obstáculos do realismo e do idealismo. Pois, segundo Sartre, ao pretender distinguir a consciência das coisas, a filosofia – e mesmo Husserl em alguns momentos –

¹⁰⁰ Merleau-Ponty reconhece que Sartre fornece os fundamentos de uma nova reflexão crítica sobre a imaginação através da obra de 1936 – *L'imagination* – da qual inclusive fez uma resenha, assim como através do livro de 1940 – *L'imaginaire*.

acaba por reintroduzir aí uma positividade, procedimento que redundará numa reificação da consciência o que, conseqüentemente, contradiz a adequação estrita entre subjetividade e transcendência pura.

Esvaziar a consciência significa, portanto, purificá-la de tudo que possa positivá-la ou retê-la em si mesma à distância das coisas – ou seja, representações, pensamentos, imagens ou mesmo sua qualificação como sujeito ou *ego*. Esta formulação permite compreender que toda reflexão pressupõe uma abertura originária ao ser – ou seja, uma freqüentação ingênua e pré-reflexiva do mundo¹⁰¹. Ao mesmo tempo, ela permite recusar qualquer obscuridade da consciência a si mesma, e qualquer determinação que pudesse pôr em xeque sua espontaneidade, já que nenhuma coisa pode determiná-la em sua estrutura intencional. Nas palavras de Leopoldo e Silva:

A consciência é uma intencionalidade aberta e translúcida (como o vento, diz Sartre), inteiramente transparente a si própria. Introduzir nela um núcleo, real ou formal, só pode obscurecê-la. Em resumo, a consciência é *nada*, e por isso é absolutamente si-mesma, transparente a si mesma; e ao mesmo tempo é *tudo* na medida em que é sempre consciência *de* e consciência de tudo que pudermos captar como existente (Silva, 2004, p. 39).

Sendo assim, a purificação da consciência permite afirmar que ela não é determinada pelo Ser, uma vez que é existência absoluta e não-substancial, de modo que só se pode compreendê-la como liberdade: sua única manifestação consiste em *produzir-se a si mesma*, e isto pela negação de tudo o que ela não é.

Ora, em consonância com seu debate com a fenomenologia, Sartre pretende então concluir suas próprias pesquisas acerca da consciência. Trata-se de desenvolver de maneira coerente a idéia de intencionalidade proposta

¹⁰¹ Com efeito, em *La transcendence de l'ego*, Sartre mostra que *ego* e consciência não são o mesmo: o *ego* é uma consciência de segundo grau, derivada de um ato reflexionante. Noutros termos, trata-se da consciência da consciência, ou seja, do momento em que a própria consciência visa-se a si própria como consciência de alguma coisa. Conseqüentemente, o Eu afirmado no *cogito* cartesiano, por exemplo, é o Eu que aparece como objeto para a consciência reflexionante. Por isso, podemos diferenciar a “consciência irrefletida” (ou seja, a consciência do objeto transcendente) da consciência reflexionante (que reflete sobre a consciência irrefletida). Somente no segundo caso o *ego* é posto à maneira de um objeto ou de uma “coisa”. Antes desta “posição” a consciência é apenas consciência irrefletida do objeto (Sartre, 1972, p. 28).

por Husserl, o que implica negar qualquer dimensão de passividade à consciência. Neste ponto, podemos compreender o papel da reflexão sobre o imaginário, pois, como observa Renault: “Sartre propõe inaugurar seu próprio encaminhamento filosófico retrabalhando com radicalidade os conceitos de imaginação e de imaginário” (Renault, 2003, p. 152). Trata-se, em suma, de compreender as conseqüências da articulação husserliana entre imaginação e intencionalidade. As investigações sartreanas sobre o funcionamento da consciência imaginante são de fundamental importância para que se compreenda o modo pelo qual o filósofo destitui a experiência onírica de qualquer vínculo com o real, o que permite esclarecer a distância que o separa das reflexões merleau-pontianas sobre o assunto.

Em *L’imagination*, especialmente no capítulo dedicado a Husserl, Sartre faz a ligação entre o imaginário e a definição da consciência como intencionalidade. O filósofo francês argumenta que a variação eidética, ou variação imaginária, é responsável pelo surgimento das essências. O interessante é que tal surgimento não acontece a partir de uma análise realista ou indutiva dos objetos da consciência, mas sim de acordo com uma descrição destes conteúdos enquanto visadas-de-consciência. Sendo assim, a variação eidética é indiferente em relação à natureza – real ou imaginária – dos fatos individuais que lhe servem de suporte. Evidentemente, o método – porque fenomenológico – não analisa a consciência na sua dimensão mundana, mas sim na sua dimensão transcendental (ou seja, a partir do sentido que ela confere às coisas), e, por isso, ele permite reabilitar ontologicamente a imaginação. Ora, diz Sartre, a fenomenologia é a ciência da consciência pura. Sendo assim – diferentemente da psicologia –, ela não se limita à análise de dados empíricos já que seu início exige que coloquemos fora do jogo a posição de existência típica da atitude natural. Nestes termos, a reflexão fenomenológica se diferencia da introspecção na medida em que, enquanto a última busca apreender fatos empíricos, a primeira busca apreender as essências.

Por isso, o fenomenólogo – ao contrário do psicólogo – se coloca desde o início no terreno do universal: quando se vale de exemplos, é indiferente se o

fato individual que serve de suporte à essência seja real ou imaginário. Em *L'imaginaire*, Sartre afirma:

que eu perceba ou que eu imagine esta cadeira, o objeto de minha percepção e aquele da imagem são idênticos: é esta cadeira de palha sobre a qual estou sentado. Simplesmente, a consciência se relaciona com esta mesma cadeira de duas maneiras diferentes (Sartre, 1940, p. 20-21).

Isso significa que, para a fenomenologia, a imagem não é uma coisa, mas uma relação da consciência com o objeto. Ora, ao indicar que é preciso compreender os conteúdos da consciência, independentemente de saber se eles visam um objeto realmente existente ou não – já que todos são de natureza intencional – Husserl admite não ser mais pertinente distinguir os fatos psíquicos a partir de sua *hylè*. É o ponto de vista mundano que considera a consciência como determinada por seu conteúdo e, por conseguinte, admite que só possam ser considerados como fatos psíquicos verdadeiros aqueles que remetem a um existente. Sendo assim, aquilo que não atendesse a esta condição – incluindo-se aí as imagens ou ficções da consciência –, seria considerado como produção quimérica do espírito ou como imagens enfraquecidas deixadas por uma percepção real passada. No entanto, se afastarmos a perspectiva mundana, poderemos compreender verdadeiramente qual o estatuto da imagem. Por exemplo, diz Sartre, se imagino meu amigo Pedro passeando em Berlim, através desta imagem viso o próprio Pedro. Quer dizer, a imagem de Pedro não é um mero simulacro que viria substituir sua presença real. Na verdade, trata-se de um modo peculiar de visar *diretamente* Pedro ausente. Isto quer dizer que *a imagem é o nome de uma certa maneira de a consciência se relacionar com um objeto ausente que nada tem a ver com a lembrança*. Pois, se me lembro do encontro que tive há um mês com Pedro, minha consciência não imagina: *ela visa pela lembrança um acontecimento real passado*, ao passo que quando imagino Pedro em Berlim, viso-o segundo um modo de consciência completamente diferente.

Ora, compreendendo-se que a intencionalidade é o ser próprio da consciência, pode-se renovar a noção de imagem. Pois, a definição husserliana de diferentes tipos de atos da consciência permite conceber diversos modos de a consciência visar o objeto. De acordo com Sartre, a fenomenologia concebe

diferentes atos da consciência: os atos significativos visam o objeto no vazio; já os atos intuitivos preenchem o sentido. Entre eles, há, por sua vez, diversos modos de preenchimento: segundo haja uma apresentação em carne e osso (como na percepção) ou segundo haja somente apresentação (como na imaginação ou na lembrança). Com efeito, a fenomenologia defende que *toda consciência é consciência de alguma coisa*. Entretanto, aquilo de que se tem consciência – ou seja, o objeto – localiza-se fora da consciência já que este é transcendente. Há, diz Sartre, conteúdos de consciência, mas estes não são objetos da consciência. O objeto está fora de nós, e se percebo o vermelho, por exemplo, isso não significa que este seja um conteúdo da consciência: o vermelho é uma qualidade transcendente do objeto. Mas por que isso permite renovar a concepção de imagem? Ora, a imagem é imagem de alguma coisa. Ela não é um objeto ou um conteúdo real que habitaria a consciência, mas um modo de relação intencional. Não se trata, portanto, de um conteúdo psíquico. O que nos permite então diferenciar uma imagem de uma percepção? Para Sartre, a diferença entre imaginação e percepção real reside no modo pelo qual a consciência intenciona o objeto, e não na matéria que suporta o ato.

No entanto, é preciso considerar que tais formulações não esgotam o problema da imaginação. Pelo contrário, alguns atos da consciência que dizem respeito à ordem do imaginário exigem explicações mais detalhadas. Por exemplo, a experiência estética mobiliza a consciência imaginante de um modo diverso daquele que serve para explicar a visada de um amigo ausente. Por isso, Sartre faz uma série de análises – que englobam, por exemplo, a experiência da leitura e da contemplação de uma obra de arte – as quais pretendem dar conta da complexidade e da especificidade da atitude imaginante frente a outros atos da consciência. Já sabemos que a imagem é um tipo de relação da consciência com o objeto – *a qual não é determinada pelo objeto*. Isto permite a Sartre defender que a atitude imaginante abre um mundo que é a pura criação da consciência de modo que entre o imaginário e o real não há uma diferença de grau, mas de natureza. Uma das maneiras de frisar esta diferença consiste em mostrar que enquanto o objeto real aparece como *observável*, ou seja, explorável pela percepção, a imagem, por sua vez, aparece como *inobservável*: o mundo real tem um caráter de promessa, já que

cada perfil do objeto remete indefinidamente a outros, daí sua riqueza; já o objeto imaginário é percebido de maneira sincrética e não dá lugar a nenhuma informação, posto que a consciência só encontra no imaginário suas próprias criações¹⁰².

Mas isto não significa que a imagem seja uma ausência pura: trata-se de um fenômeno *quase observável*. Por exemplo, a análise da atitude da consciência frente a um objeto estético permite a Sartre desenvolver a teoria do *analogon* a qual pretende explicar como um conteúdo físico ou psíquico que não se apresenta propriamente pode estar *quase presente* segundo uma representação analógica. Sendo assim, quando observo uma gravura de Dürer, percebo inicialmente um objeto como qualquer outro. Entretanto, quando assumo a contemplação estética, não vejo mais um objeto físico coberto de figuras: vejo o cavaleiro, a morte, o diabo etc. A matéria à qual me dirijo é a mesma, contudo, a atitude de minha consciência mudou: agora tenho acesso às imagens trazidas pela obra. Para Sartre, isso significa que um objeto estético pode ser apreendido como objeto-coisa ou como objeto-imagem. No primeiro caso, a consciência realiza uma intuição empírica, de modo que a síntese aí operada deve ser definida como síntese passiva¹⁰³. No caso da contemplação estética – isto é, da imaginação –, a síntese é ativa, já que a imagem é um produto de nossa livre espontaneidade. Por isso, a imagem não é uma coisa que se aloja no psiquismo, mas um *ato livre da consciência*, ou seja, uma produção de sua espontaneidade. Em suma, a consciência imaginante toma a matéria que ela informa como um *analogon* do objeto visado o qual aparece como ausente. Quer dizer, o *analogon* é por assim dizer um conteúdo físico ou psíquico que não se apresenta propriamente, mas somente a título de “representação analógica” do objeto visado. Sendo assim, ele assegura a dimensão de quase presença do imaginário: quando me dirijo a um

¹⁰² Diferença com a qual Merleau-Ponty estava de acordo na *Phénoménologie de la perception*.

¹⁰³ De acordo com o esquema de *L'imaginaire* apresentado por Prado Jr: “no primeiro capítulo, havia-se estabelecido, entre as características essenciais da imagem, o seguinte: 1º) o fenômeno da quase observação; 2º) o fato de que a consciência imaginante põe seu objeto como um nada; 3º) a espontaneidade da intenção imaginante. Estas três características opõem essencial e radicalmente imaginação e percepção. Isto porque o objeto da percepção é essencialmente observável, posto como positivo (como existente) e como imposto à passividade da consciência” (Prado Jr, 2000, p. 65).

quadro, percebo cores, linhas etc., porém, a consciência muda de atitude e se faz consciência imaginante. É deste modo que o quadro se torna um *analogon*.

Mas há ainda outro tipo de experiência a ser considerada: trata-se da consciência onírica. Por isso, em consonância com suas formulações acerca do imaginário, Sartre se propõe a explicar a diferença entre a percepção e o sonho. Já sabemos que percepção e imaginação são duas atitudes diversas da consciência frente ao objeto. Trata-se agora de explicar que o sonho é uma modalidade da consciência imaginante. Ora, segundo o filósofo, quando estamos despertos e imaginamos, nossa consciência é pura liberdade, ou seja, pura irrealização. Isso não impede, contudo, que possamos mudar de atitude e, por exemplo, voltar a ver um quadro como uma tela coberta de tinta, isto é, como um simples objeto percebido. No sonho, ao contrário, a consciência é *cativa*. Para explicar o que acontece neste caso, Sartre afirma ser preciso considerar que há uma diferença entre “crença” e “saber”. Por exemplo, quando percebo uma mesa, não creio na existência da mesa: não tenho necessidade de crer, porque a mesa está ali em carne e osso. Pois, segundo a definição de Husserl, a evidência é a presença para a consciência do objeto, ou seja, é o preenchimento (*Erfüllung*) da intenção. O sonho, por sua vez, é uma *crença*: acredito em tudo o que se passa no sonho, ainda que os objetos não estejam presentes em carne e osso. Mas por que isso acontece? Porque *no sonho, a consciência não pode perceber, isto é, não pode ter acesso ao real*, já que ela não pode escapar da atitude imaginante. Isto permite dar uma definição do sonho: trata-se de uma imaginação que “cativa” a consciência a tal ponto que ela não pode mudar de atitude. Nas palavras de Sartre:

Diremos... que o mundo do sonho só se explica se admitimos a consciência que sonha como privada por essência da faculdade de perceber. Ela não percebe, nem busca perceber... Ela não pode portanto conferir esta qualidade [realidade] ao que quer que seja... Mas o que queremos mostrar é que o sonho é a realização perfeita de um imaginário fechado. Quer dizer, de um imaginário do qual não se pode absolutamente sair e sobre o qual é impossível tomar o menor ponto de vista exterior (Sartre, 1940, p. 213).

Com efeito, todo sonho se dá a nós como uma história, ou seja, como uma *ficção* cujo universo espaço-temporal é puramente imaginário. Não há aí qualquer posição de existência, nem mesmo – como no caso do *analogon* – a

atitude que presentifica algo através de uma existência real. Quer dizer, no mundo do sonho não há lugar para a existência, apenas para a crença: o sonhador crê que a cena se desenrole num mundo. Porém, no mundo onírico, as imagens são isoladas, pobres e submetidas ao fenômeno da quase observação, já que elas são visadas no vazio. Elas não sustentam relações a não ser aquelas que a consciência constitui a cada instante. Sonhando, a consciência se encontra inteiramente ocupada com sínteses imaginárias: “A consciência se fascina sobre um formigamento de impressões, ela as toma como sendo tal ou tal objeto em imagem, como valendo para isto ou aquilo, e depois, eis inteira no jogo” (Sartre, 1940, p. 216). Isto permite ao filósofo fornecer uma explicação do simbolismo onírico. A inconsistência das imagens do sonho não se deve ao recalque. Ela decorre da incapacidade de tomar qualquer coisa que seja de real sob a forma da realidade, pois a consciência sonhadora perdeu completamente a função do real. Conseqüentemente, ela pensa e sente tudo sob a forma do imaginário. Isto significa que a consciência perdeu seu ser no mundo e só pode recuperá-lo ao despertar. Mas o que poderia interromper a fascinação do sonho? Uma das possibilidades seria a de o sonhador ser tomado por um medo tão intenso capaz de motivar a reflexão: “eu sonhei”. A segunda hipótese concebe a possibilidade de que a ficção sonhada chegue a um termo que impeça a consciência de continuar imaginando. Neste momento a consciência hesita e isto motiva o despertar. A terceira, quando um estímulo externo consiga me despojar da ilusão. De qualquer modo, por definição, o sonho não pode ser adequação da consciência ao real que define a percepção, já que as sínteses produzidas pela consciência imaginante não se regulam por qualquer objeto real.

Notamos que Sartre se esforça para definir a imaginação como liberdade absoluta da consciência, pois as sínteses produzidas pela consciência que imagina são ativas e não devem nada a qualquer matéria ou existência real. Contudo, a análise do sonho parece contradizer a definição inicial da consciência imaginante como espontaneidade absoluta. Pois, neste caso, a consciência onírica se torna fascinada a tal ponto que não consegue escapar da atitude imaginante. Como compreender esta contradição? Em *L'Être et le néant*, Sartre compara o sonho à má-fé:

uma vez realizado este modo de ser [a má-fé], é tão difícil sair dele quanto alguém despertar a si próprio: a má-fé é um tipo de ser no mundo, como a vigília ou o sonho, e tende por si a perpetuar-se, embora a sua estrutura seja a de tipo *metaestável*. Mas a má-fé é consciente de sua estrutura e tomou precauções, decidindo que a estrutura metaestável era estrutura do ser e a não-persuasão a estrutura de todas as convicções. Resulta, portanto, que se a má-fé é fé e implica em seu primeiro projeto sua própria negação (determina-se a estar mal persuadida para persuadir-se de que sou o que não sou), é preciso que, em sua origem, seja possível uma fé que queira estar mal convencida (Sartre, 2008, p. 116).

O sonho assim como a má-fé se baseia numa crença, a qual, por definição não pode se prestar a uma intuição. Por isso, ela é metaestável: qualquer aparição real tem o poder de desfazê-la imediatamente. Nela, porém, o sujeito se deixa levar pela crença como se estivesse certo disso. Contudo, a consciência, na medida em que é transparente a si mesma – o que é garantido por sua definição como *cogito* pré-reflexivo – não pode simplesmente desconhecer o que se passa consigo: ela sabe que crê, mas se deixa guiar por esta estrutura.

Para Merleau-Ponty, a concepção sartreana do imaginário aparece mais como um índice de dificuldade do que uma solução. A teoria do *analogon*, por exemplo, pressupõe uma teoria da semelhança que não é propriamente esclarecida. Pois, se a consciência se deixa fascinar por um retrato, por exemplo, é preciso que haja entre o *analogon* e o objeto visado uma relação secreta que se impõe efetivamente à consciência: “a consciência imaginante visa não importa o quê, através de não importa qual analogia” (IP, p. 190). Mas, pergunta Merleau-Ponty, por que certas analogias funcionam mais que outras? O que explica a relação entre o objeto percebido e o objeto visado? “O *analogon*, a imagem, o símbolo são concepções em termos de *Seiende*, que só fazem repor o problema: de onde vem que a imagem-objeto seja habitada pela significação que ela é encarregada de simbolizar?” (NC, p. 124). O problema reside na origem mesma do *analogon*, ou seja, na distinção entre matéria e forma que é pressuposta por Sartre: pois, o que significa imaginar? Significa animar uma sensação segundo certa atitude da consciência. Conseqüentemente, a consciência imaginante é apenas uma espécie de *juízo*. Pensando deste modo, Sartre recai num idealismo radical, já que a consciência imaginante está completamente liberta das determinações do real.

Ora, Merleau-Ponty quer mostrar que a imagem não é redutível a uma ausência decidida por uma consciência onipotente e compensada pela procuração de um *analogon* indiferente. Por um lado – em compasso com o anseio de Sartre –, trata-se de verdadeiramente dar conta do caráter ambíguo da imagem, ou seja, do fato de que ela é, ao mesmo tempo, ausência e presença. Por outro – e aqui reside o desafio assumido por Merleau-Ponty –, não se trata apenas de definir a consciência como um *nada* capaz de irrealizar mundos fictícios, uma vez que se torna necessário compreender que *a própria percepção que nos abre ao imaginário*. Isto porque o imaginário se alimenta do caráter lacunar do real, pois o horizonte da percepção se apresenta a mim como presença-ausência. Toda manifestação é ao mesmo tempo ocultamento: ela guarda estruturas invisíveis e envolve um fundo inesgotável, o que lhe dá um caráter de iminência; em suma, ela só pode ser apanhada em meio a um contexto complexo de oposições que sobredeterminam seu próprio sentido. Sob estes diversos aspectos, devemos admitir que nossa apreensão do mundo jamais é *adequada*. Por outro lado, a imaginação se alimenta de algum modo das estruturas sedimentadas em minha conduta: ela não é o resultado de uma livre produção da consciência. Sabemos que a percepção de outrem é sempre carregada de imagens, já que o fundo afetivo de minha existência é permeado por projeções e introjeções de imagens. Conseqüentemente, para Merleau-Ponty, a separação radical entre a percepção – entendida como adequação ao real ou como saber – e a imaginação – entendida criação pura da consciência ou má-fé não encontra sustentabilidade na experiência concreta.

6. Freud contra Sartre

Para fazer frente à teoria sartreana do imaginário, Merleau-Ponty discute a experiência onírica. De certo modo, a análise do sonho aparece como o ponto mais frágil da teoria sartreana do imaginário – já que aponta para uma contradição no interior do sistema. Sendo assim, cabe perguntar o que é a experiência do sonho, qual o seu sujeito e que tipo de simbolismo pode aí ser encontrado. Este movimento em direção ao sujeito do sonho exige de Merleau-Ponty aprofundar a formulação presente na *Phénoménologie de la perception* segundo a qual o corpo possui estruturas “naturais” que lhe permitem aceder às formas exteriores. Pois, dado que a experiência do sonho – a qual se

desenrola segundo um simbolismo próprio – mostra que o corpo sonhador carrega estruturas sedimentadas, torna-se necessário dar conta deste passado depositado no esquema corporal. Mas não só isso. A interpretação do sonho permite mostrar que a análise é capaz de desvelar as estruturas simbólicas – ou seja, imaginárias – segundo as quais nos relacionamos com os outros. Por isso, Merleau-Ponty se recusa a destituir a experiência onírica de um simbolismo próprio, já que as imagens do sonho apontam para um sentido singular vivido pelo sujeito. Com efeito, trata-se de mostrar que as relações intersubjetivas são sobredeterminadas, pois o esquema corporal é plástico e agrega novas significações segundo as quais o sujeito estrutura suas relações afetivas. Conseqüentemente, não se trata somente de fazer uma teoria da consciência perceptiva, mas sim de explorar o fato de que o corpo é o anônimo aberto a campos imaginários, ideológicos, míticos e lingüísticos, já que a experiência do sujeito é mais ampla do que a experiência perceptiva e atual.

Sendo assim, Merleau-Ponty mostra que o sonho opera uma mudança na estrutura do sujeito: o sonho é uma “desdiferenciação” e, nestes termos, ele não pode ser explicado segundo as estruturas convencionais da experiência desperta. De fato, Sartre tem razão ao afirmar que o teatro do sonho não é real. Porém, ele erra ao considerar que a irrealidade do sonho seja o resultado de uma produção da consciência. Com efeito, no sonho, o sujeito só se relaciona com imagens. Para Merleau-Ponty, contudo, não basta dizer que tais imagens oníricas sejam livres criações da consciência a qual se vê fascinada por seu próprio poder, já que o imaginário do sonho tem de alguma forma vínculo com a experiência real. Ora, de acordo com Sartre, a consciência se torna fascinada porque produz ficções as quais alienam o sujeito de qualquer conteúdo real. Sendo assim, o sonho só pode ser interrompido se o sonhador constatar reflexivamente que está sonhando e, deste modo, interromper o fascínio da ficção; ou se um estímulo exterior despertá-lo; ou, ainda, pode acontecer de a ficção encaminhar-se em direção a um fim iminente (por exemplo, a morte) de modo que o fluxo da ficção naturalmente se interrompe. Entretanto, a partir do momento em que se concebe o sonho como *fascinação* da consciência, é preciso admitir que a vida imaginária não guarde nenhum vínculo com a experiência real.

A objeção de Merleau-Ponty à formulação sartreana tem como ponto de partida a idéia de que o sujeito do sonho não é a consciência, mas o corpo. Ao contrário de Sartre, que opõe à consciência perceptiva a consciência imaginante, definindo a primeira como relação adequada ao real e a segunda como pura irrealização e – no caso da experiência onírica – má-fé, Merleau-Ponty afirma que toda ficção tem como fundo a realidade vivida e estruturada através do corpo. Afinal, como explicar que uma consciência fascinada pela produção onírica possa ser desperta por um estímulo externo? Ou ainda: como a reflexão pode ter lugar no interior de uma consciência cativa? Nos dois casos, é preciso admitir que a consciência imaginante mantenha algum vínculo com a consciência perceptiva e que, portanto, o sono e o sonho não sejam a ausência completa da vigília e do mundo. Além disso, é significativo que ao despertar de um sonho muito intenso, o sujeito ainda conserve a impressão vivida durante o sono. Como uma sensação vivida no sonho pode preservar-se na vigília? Ora, para compreender tais aspectos, é preciso admitir que o sono e a vigília não sejam tão heterogêneos quanto Sartre pretende demonstrar.

Decerto, compreender a experiência do sonho implica diferenciá-la da experiência real, mas sem apelar para a formulação de dois tipos de consciência completamente heterogêneos. Como diz Merleau-Ponty, a vida real, na medida em que se endereça a outros seres, já é por si mesma imaginante. Há, portanto, um onirismo que permeia a vigília, do mesmo modo que o sonho guarda um caráter quase perceptivo, pois o sujeito sonhador é o corpo e suas montagens simbólicas. Portanto, não cabe dizer que a vida desperta se regule segundo a adequação e que a vida onírica, ao contrário, se reduza à má-fé. Pois, insiste Merleau-Ponty, *a idéia de adequação não tem o menor sentido no interior da vida humana*. Pelo contrário, toda experiência envolve necessariamente um avesso de invisibilidade e de latência.

Sendo assim, a reflexão sobre o simbolismo onírico é um mote central para se pensar o estatuto do imaginário, pois a partir dela se pode dar consistência à quase-presença da imagem, assim como do sujeito que imagina ou sonha. Ora, o simbolismo descrito do ponto de vista ontológico faz emergir uma teoria da passividade do sujeito que permite pensar a verdadeira relação entre o sujeito e o mundo. Contra uma concepção do imaginário como

manifestação da liberdade da consciência – segundo a qual a subjetividade é pura espontaneidade ou puro nada –, Merleau-Ponty recorre à teoria freudiana da consciência de modo a encontrar o modelo de um simbolismo originário que não dependa da liberdade absoluta da consciência. Numa nota inédita importantíssima, já que fornece uma articulação precisa do problema, o filósofo escreve:

toda consciência é consciência de sintoma, de símbolos, i. é., de um termo que é outra coisa do que isto que ele é. A leitura psicanalítica da consciência acentua ao mesmo tempo a importância de estímulos abstratos, que agem quase mecanicamente sobre o homem – e, ao mesmo tempo, reporta essa eficácia de um ‘desencadeador’ a todo um contexto. O desencadeador age abstratamente, permanece ‘inconsciente’, porque é essencial à consciência possuir seu sentido nas matrizes simbólicas opacas. A tomada de consciência psicanalítica consiste em desvelar o contexto desses símbolos, em fazer passar seu funcionamento do estado de intencionalidade tácita, latente ou operante, ao estado de intencionalidade de ato. [...] O valor da explicação [causal] no nível do homem é exatamente medido por esta parte de impercepção que sustenta todas as percepções (Nota inédita datada de 1959, p. 96 (a) do volume VIII, 2 da BNF, transcrição de Renaud Barbaras).

A leitura deste trecho nos remete diretamente às análises que fizemos no capítulo anterior acerca do papel “desencadeador” do instinto no caso do “drama” animal. Notamos agora que, ao falar da consciência humana, a psicanálise a insere num contexto simbólico inconsciente que pode ser recuperado pelo trabalho analítico. Trata-se de compreender que a consciência encontra no mundo “desencadeadores” de comportamento que se inserem num contexto simbólico, o qual é apreendido inconscientemente, fazendo com que a consciência encontre seu sentido em matrizes simbólicas opacas. Sendo assim, torna-se impossível compreender a consciência como pura transparência a si. Ora, esta formulação exige admitir a consistência do imaginário (pois a consciência imaginante não está totalmente destacada de um real que é de certo modo fonte de determinações e de positividade e, ainda, como toda consciência, mantém uma dimensão de passividade pelo fato de manifestar sempre mais e outra coisa do que é ou crê ser). Mas o que é a passividade da consciência? Não é uma causalidade exógena, mas uma sorte de causalidade endógena que jamais é atividade de *Sinngebung* pura, pois

consiste para a consciência em se manifestar sendo abarcada ou sustentada pela existência de matrizes simbólicas inconscientes (IP, p. 168).

Todas estas formulações permitem dizer que a descrição da vida imaginante – devido à peculiaridade desta experiência – realiza uma sorte de *epoché* da atitude natural. Mas o que advém daí – ou seja, o que descobrimos sob a existência consciente – não é um puro nada, mas uma organização pré-objetiva (e pré-subjetiva) do mundo, cujo sujeito não é a consciência pré-reflexiva – ou o *cogito* tácito –, mas uma subjetividade originária e anônima, qual seja, o corpo no seu sentido geral de posse e de elaboração de imagens. Como diz Merleau-Ponty, esta posse pré-reflexiva de imagens estrutura certos tipos de situações e de condutas do ser no mundo. Quer dizer, a vida imaginária manifesta exemplarmente as estruturas existenciais – as “instituições” de minha existência –, as quais remetem a esta relação entre o imaginário e o real, ou ainda, a isto que Merleau-Ponty entende como a “latência” impregnada em todo o Visível.

Isso significa que, para Merleau-Ponty, ao descrever as estruturas do mundo imaginário, Freud teria descoberto que estas têm de um lado a consistência do que institui minha história pessoal (elas são constituídas não de estímulos pontuais, mas de ‘eventos’ recentes de minha vida, enquanto fazem eco aos eventos de meu passado). De outro, Freud evita reduzir o simbolismo ao que eu recalco evocando a idéia de um simbolismo (ou inconsciente) primordial, cuja estrutura ultrapassa minha estrita individualidade e remete ao conjunto do Ser – o que dá aos sonhos seu aspecto transtemporal e transindividual, e explica ademais o simbolismo como isto pelo que a consciência se escapa dela mesma e é neste sentido passiva. Neste ponto, estamos além de Politzer porque não se trata somente de fazer uma crítica a Freud em termos epistemológicos – ou de simplesmente buscar um simbolismo singular –, mas de encontrar no simbolismo onírico uma nova compreensão do Ser pré-objetivo. Isto permite insistir que o simbolismo em obra na consciência – tanto onírica quanto perceptiva – não é um pensamento convencional constituído pela consciência, pois se trata aqui de uma dimensão do Ser selvagem, que conduz e institui minha história e toda história em geral. Esta compreensão do simbolismo deve fazer renunciar, para que se possa pensar o

sujeito do sonho, ao conceito de *cogito* pré-reflexivo ou não-tético (de) si. Pois, de acordo com o filósofo, “se a tematização, o apelo a um simbolismo que seja simbolismo de si, é uma verdadeira transformação”, então “o que está antes dela é verdadeiramente *outra* e não somente implícita” (IP, 212)¹⁰⁴. Dito de outro modo, o que está latente na experiência onírica é um simbolismo que independe de uma consciência pré-reflexiva. Este simbolismo se alimenta de um sistema analógico inscrito na própria carne do Ser. Por isso, meu corpo, enquanto evento do mundo, desdobra tal simbolismo mediante um imaginário que conduz minha existência.

Isto quer dizer que a psicanálise tem uma dimensão ontológica na medida em que nos põe em contato com um simbolismo originário que não só institui nossa vida, mas, principalmente, atravessa o próprio Ser pré-objetivo. Ademais, como meu corpo é um sistema de equivalências simbólicas (e se admitimos que o corpo é o sujeito do sonho), então podemos concluir que a experiência onírica nos permite a visão da dimensão matricial do simbólico operante no Ser. Em outras palavras, o sonho nos faz regredir ao pré-objetivo, diferente do *Nada* – quer dizer, do *cogito* pré-reflexivo – e do mundo objetivamente circunscrito e, ainda, do pensamento convencional. Em suma, o avanço teórico de Freud consiste em se desembaraçar da idealização cartesiana, retomada por Sartre, que nos persuadiu de que éramos um fluxo de *Erlebnisse* individuais, quando na verdade somos um *campo de ser*. O avanço de Merleau-Ponty, por sua vez, é conceder à psicanálise uma significação ontológica, já que as associações que ela põe em evidência na análise dos sonhos e dos fenômenos imaginários em geral são na realidade raios do mundo e do tempo, quer dizer, matrizes simbólicas que operam segundo um sistema geral de equivalências carnavais independentes dos atos de consciência.

As especificidades da estrutura simbólica do imaginário tal como Freud as concebe (os mecanismos de condensação e de deslocamento, a exigência de uma figurabilidade e de uma inteligibilidade do conteúdo latente, os processos de identificação, o fenômeno de sobredeterminação, a ignorância das leis lógicas do pensamento, a utilização de palavras como coisas etc.) nos

¹⁰⁴ A respeito, ver Renault, *Art. Cit.*, 2003.

impedem de confundir a atividade imaginária com uma atividade do pensamento convencional, e mostram que pode haver aí a produção de um sentido sem que seus elementos sejam compostos por um pensamento claro e adequado. Mas para onde nos levam estas formulações? Com efeito, diz Merleau-Ponty, o sonho não é observável, isto é, não se baseia na ciência da realidade, mas na do desejo (IP, p. 245): ele aponta para esta pressão entre o real e o possível que envolve nossa experiência. De fato, Sartre tem razão em dizer que o sonho não é observável, entretanto, faltou explicar que ele não se baseia numa pretensa “ciência do real”, mas sim na lógica alusiva do desejo. Por isso, é importante desvendar a experiência do sonho – o fenômeno de indivisão entre sujeito e mundo – e discutir como essa experiência revela algo de nossa relação com o Ser – especialmente aquilo que estrutura nossa relação com os outros – em geral. Compreender a linguagem do sonho equivale compreender a linguagem do desejo, a qual fornece o fundo inconsciente de nossas estruturas vividas¹⁰⁵.

Ora, podemos decifrar as estruturas do imaginário porque elas emergem dos eventos que instituem a história de um sujeito, o qual não é originariamente senão essa abertura ao Ser selvagem mediante a qual lhe acontecem coisas. A vida imaginária revela assim minha imersão originária no campo da evenemencialidade pelo viés de meu ser corporal, ou, mais precisamente, de meu ser-carnal, aquém de toda atividade e de toda passividade pura. O mundo onírico em particular, no seio do qual eu não distingo mais o interior do exterior (pelo processo de identificação primária), nem eu-mesmo dos outros (pelo processo de projeção-introjeção), faz aparecer em filigrana o ser mesmo daquilo que Merleau-Ponty chamou a carne, ser de indistinção e de indivisão, aquém da partilha entre sujeito e mundo.

Ora, Sartre, ao diferenciar radicalmente a experiência do sonho e a experiência da vigília, encontra um ponto comum entre elas: dormir ou

¹⁰⁵ De acordo com Saint-Aubert: “É na modalidade desejante do inesgotável que é preciso compreender a psicanálise ontológica de Merleau-Ponty e sua tendência a considerar o recalque como formação secundária, para visar o inconsciente de maneira positiva: como o fundo que dá à figura sua visibilidade, a profundidade que sustenta o visível no ser. A reflexão cartesiana corta a figura do fundo, que, entretanto, ‘não é um suplemento, mas um elemento essencial’” (Saint-Aubert, 2006, p. 32).

despertar é sempre ter consciência de alguma coisa. No primeiro caso, a consciência é ficção; no segundo, é adequação ao real ao qual ela se dirige. Nestes termos, o sonho nada mais é do que o absoluto distanciamento do mundo. Para combater esta formulação, Merleau-Ponty lembra que Freud define o sonho como a “proteção do sono”. Sendo assim, o sonho permite que o dormidor mantenha uma ligação com o mundo, do qual o sono recua ou se distancia. Por isso, é possível que um elemento do sonho possa me despertar, já que há uma relação entre o sonho e minhas angústias de vivente. Quer dizer, dormir não é estar completamente presente no mundo, tampouco estar completamente ausente dele: dormir é estar no mundo *por um desvio*. E como o sujeito do sonho não é a consciência imaginante, mas o corpo e suas montagens – ou suas “matrizes simbólicas” –, é preciso dizer que os elementos do sonho guardam alguma relação com o drama concreto do sonhador. Para o sonhador, o mundo continua a existir, porém, aparece como um objeto privado: o mundo do sonho é a projeção de um drama individual. Nas palavras de Merleau-Ponty:

O simbolismo, de Sartre, é antes de tudo incapacidade de *Deckung*, i. e., de consciência direta ou convencional. [O] simbolismo reduzido à negação, é pensamento inadequado. Em Freud, ao contrário, a inadequação é voluntária, deliberada. Para mim, o sonho interrompe um modo de pensamento não vazio como o crê Sartre, não mentiroso como o crê Freud, mas impressional. A noção do simbolismo onírico [é] a pedra de toque de uma teoria da passividade. (IP, p. 197)

Com efeito, para Merleau-Ponty o sonho não é um ato de *Sinngebung*. Por isso, é preciso investigar o simbolismo que lhe é próprio, ou seja, o sentido que ele expressa através dos materiais dos quais ele se vale. Cabe compreender que de fato o sono abaixa a guarda das barreiras da personalidade oficial, dando vazão ao desejo imediato através do distanciamento do mundo. Entretanto, há um controle deste desejo, uma vez que sua manifestação aberta provocaria angústia e despertar. Portanto, há um semi-recalque que opera no sonho. Todavia, isto não explica a renúncia à expressão direta ou adequada. Pelo contrário, é preciso compreender que tal renúncia é uma consequência da desdiferenciação operada pelo próprio sono e mantida durante o sonho. Como diz Merleau-Ponty, o sonho não opera segundo expressões lógicas ou, melhor dizendo, *não há verdadeiramente fala durante o sonho – no limite, pode-se dizer que nele vigora uma fala não-*

falante. Porém, isto não quer dizer que o simbolismo do sonho seja arbitrário. Pelo contrário, deve-se reconhecer aí o emprego de analogias segundo conexões pré-estabelecidas as quais guardam alguns *traços gerais*. Nas palavras do filósofo: “o que sonha em nós é nosso campo de existência enquanto ele distancia a barreira da situação e se deixa funcionar sem um controle absoluto” (IP, p. 198). Isto porque o sono faz com que o corpo e o campo de existência se retirem do mundo, de modo que se torna possível a aparição de variações que o mundo concreto não controla. Conseqüentemente, o sono e sonho operam uma espécie de retorno à arqueologia do nascimento, quer dizer, um retorno a uma organização pré-objetiva do mundo. Por isso, Merleau-Ponty recusa que o sonho possa ser compreendido como “mentira” ou falsificação de conteúdos.

Mas o que é o simbolismo do sonho, se não se trata de uma consciência vazia, inadequada, fascinada, um produto da má-fé? É neste ponto que Freud oferece um elemento decisivo: há um simbolismo *positivo* do sonho. Isto porque as imagens oníricas significam mais do que elas mostram, já que existe um sentido latente sob o sentido manifesto. Daí a necessidade freudiana de explicar o “trabalho” do sonho de modo que se torne possível restituir um sentido original que fora recalcado pela censura. Noutros termos, o inconsciente e a censura formam dois textos que precisam ser decifrados para que se tenha acesso ao conteúdo latente do sonho. Porém, como já discutimos anteriormente, Merleau-Ponty nega esta divisão do eu entre consciência e inconsciente segundo o modelo da representação, de modo que para o filósofo o sentido manifesto deve trazer ele próprio um sentido latente.

É preciso que o conteúdo latente lhe seja de alguma maneira acessível: que aquele que sonha e aquele que vive no fundo do sonho sejam o mesmo. Que não haja verdadeiramente duas pessoas (o inconsciente e a censura, o isso e o eu), mas comunicação entre eles. A censura supõe pré-noção do censurado. Mas esta pré-noção não é noção. (IP, p. 202).

Para compreendermos estas formulações, precisamos dar conta do caráter deste meio fantasmático que faz o teatro do sonho – ou o “mundo-para-mim”. Nestes termos, cabe ressaltar que o sonho tem sentido para o sonhador, embora sonhar não seja o mesmo que pensar. Para Sartre, sonhar é pensar, é ter *consciência de*. Para Freud, sonhar também é pensar, já que há um

trabalho do sonho. Por mais distantes que pareçam, Freud e Sartre admitem um prejuízo comum, o qual consiste em afirmar que o sonho seja *cogitare*. Entretanto, como Politzer mostrou muito bem, a segunda narrativa – a interpretação do sonho – não é simplesmente a restituição do conteúdo latente, mas sua tradução na linguagem da vigília, a qual justamente o sonho não fala. Se Freud tocou na estrutura do pensamento onírico, isto, entretanto, não o impediu de tentar subordiná-lo ao pensamento convencional.

Mas o que é isto que o sonho recalca? Merleau-Ponty quer demonstrar que o desvelamento do pensamento onírico não deve ser feito *contra* o recalque. O simbolismo onírico é para Freud o resultado do recalque. Trata-se, ao contrário, de pensar outro caminho que não reduza o sonho a uma linguagem tradicional, incompleta ou recalcada. Pois há no sonho uma “outra” linguagem, diversa da tradicional, exatamente porque *a idéia de exatidão ou de adequação não tem lugar no mundo onírico* (tampouco no mundo desperto). No sonho, entretanto, tudo é imaginário e, nestes termos, não há divisão entre o eu e o mundo. Por isso, o método para compreender o sonho deve ser “adequado” a este modo de expressão: uma *reverie* hermenêutica, ou seja, um trabalho de interpretação que dê conta dos mecanismos simbólicos operantes no mundo pré-objetivo.

Como se dá a expressividade peculiar ao mundo onírico? Merleau-Ponty argumenta que o sonho exprime por condensação, a qual não é somente um procedimento para mascarar algo que não escaparia ao crivo da censura. Pelo contrário, a condensação é um procedimento próprio ao sonho, ou seja, exigido pela consciência onírica. Este procedimento explica a intensidade do sonho: pois, como mostra Freud, toda uma seqüência de pensamentos pode se acumular num único elemento representativo. Além disso, afirma Merleau-Ponty: “o sonho nos leva ao futuro porque ele nos mostra nossos desejos realizados; mas este futuro, presente para o sonhador, é modelado pelo desejo indestrutível, à imagem do passado” (IP, X). A estranheza do sonho se deve, portanto, à ubiquidade de suas imagens, o que ademais indica que estas são sempre sobredeterminadas. Dizer que as imagens do sonho são feitas à imagem do passado, equivale afirmar que o universo onírico se vale de eventos formadores de matrizes simbólicas – os quais podem remeter à primeira

infância, ainda que figurem através de acontecimentos recentes. Além disso, a condensação, a ambivalência e a ubiquidade impedem que o sonho tenha um centro único de significado. Em suma, o simbolismo do sonho é transtemporal, transespacial e sobredeterminado (à semelhança do Ser pré-objetivo). Sendo assim, enquanto o tempo da consciência desperta parece se regular pela consciência de seu objeto, a consciência onírica, por sua vez, toca todos os tempos e não comporta esta clivagem entre o subjetivo e o objetivo.

Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty atentava para o fato de que o teatro do sonho é o lugar da projeção de nossos desejos. Nestes termos, não há separação entre o sujeito e seu objeto. Contudo, a discussão sobre a interpretação do sonho no curso sobre a passividade pretende descrever com mais precisão o sujeito do sonho, ou seja, o corpo enquanto portador de matrizes simbólicas. É este corpo que o filósofo define como a camada inconsciente da experiência, a qual encena o teatro do sonho. Para dar conta deste corpo, o filósofo nos remete ao conceito – emprestado de Valéry – de “implexo”, o qual designa a constituição de *poderes* a partir de nossa relação com o mundo e com os outros (RC, p. 27). Quer dizer, o implexo é um conjunto de emblemas simbólicos sedimentados em nosso corpo. Sendo assim, o trabalho do sonho pode ser compreendido como a reativação de certas matrizes simbólicas através da figuração de eventos presentes.

Eis que chegamos a um ponto fundamental: *interpretar o sonho significa repor na relação com o analista esta experiência figurada através da experiência onírica*. Não se trata simplesmente de traduzir o simbolismo do sonho em linguagem convencional. Pelo contrário, *uma matriz simbólica só pode ser retomada e re-significada se ela for novamente vivida num outro contexto*. Compreendemos assim por que Merleau-Ponty dá tanta importância à dialética que se estabelece entre o analista e o paciente e enfatiza que não se trata de uma relação entre um senhor e um escravo, ou seja, entre uma atividade e uma passividade puras. O analista ajuda o paciente a se compreender na medida em que o guia em uma nova aventura. Ele não sabe qual é a dificuldade do doente. Para desvendá-la, ele precisa estabelecer uma relação afetiva capaz de mobilizar as matrizes simbólicas que fazem – ou *formam* – o inconsciente de um determinado sujeito segundo uma direção

inédita. Quer dizer, a relação intersubjetiva que vigora na análise tem o poder de instituir novos comportamentos, valendo-se da mobilização do material patogênico que amarra o sujeito a seu passado.

O mesmo se pode dizer da narrativa fragmentada do paciente. A análise que Merleau-Ponty faz do caso Dora nos ajudará a compreender a exemplaridade da relação intersubjetiva entre paciente e psicanalista no que diz respeito à reconstrução do drama vivido. Pois há vários procedimentos da análise que permitem vislumbrar no método psicanalítico a possibilidade de trazer à palavra algo que se encontra imerso na generalidade das matrizes simbólicas. Já sabemos que o inconsciente – a impercepção que acompanha toda percepção e toda relação imaginária com a transcendência –, na medida em que se trata de uma experiência pré-objetiva, configura uma verdade sobre o sujeito vivida e ao mesmo tempo ignorada. Evidentemente, o sujeito age segundo suas matrizes simbólicas – segundo o seu implexo – embora não tenha consciência reflexiva de suas próprias montagens afetivas. Por isso, Merleau-Ponty dá ênfase a experiências tais como a da premonição descrita por Freud. Em tal experiência, o sujeito reconhece algo que já sabia ou, melhor dizendo, ele reconhece algo que *não ignorava*. No caso de Dora, repetidas vezes a paciente afirma a Freud: “*eu sabia que o senhor ia dizer isso*”. Para Merleau-Ponty, isso sinaliza para a existência de um sistema eu-outrem que faz com que o sujeito tenha uma percepção endopsíquica do que o outro pensará dele. Noutros termos, é possível prever o que o outro dirá porque, aos poucos, o vínculo permite *um reconhecimento de si no outro*. Deste modo, Dora enriquece a percepção de si mesma na medida em que compreende o modo pelo qual Freud testemunha seus comportamentos. Isso não significa que o psicanalista determine o que a paciente deva ser: nas relações intersubjetivas, o outro revela a minha verdade na medida em que me ajuda a revelá-la a mim mesmo.

7. Fragmento de análise

Entretanto, não cabe dizer que as relações intersubjetivas se reduzam ao par eu-outrem. Por exemplo, há um momento em que Dora descreve a atitude de sua prima e isto revela sua própria atitude afetiva em relação a seu

pai. Dora estava prestes a saber que amava seu pai, já que este amor acontecia num campo pré-objetivo. Havia a percepção de seu pai como objeto amoroso, mas não havia conhecimento. A remissão à prima permitiu a Freud trazer à luz algo sobre o comportamento de Dora – algo que na fala fora *deslocado* para o comportamento da prima. É esta percepção equívoca dos objetos amorosos que interessa a Merleau-Ponty, uma vez que os fios intencionais afetivos formam um *sistema* complexo de relações intersubjetivas que permitem múltiplos deslocamentos. Trata-se de se pensar, portanto, que o inconsciente diz respeito à polissemia que vivo sem saber expressamente: o inconsciente é um complexo de relações que instituem meu “drama”. Em suma, o sujeito vive em promiscuidade com os *outros* sem ter consciência disto – ou, melhor dizendo: o drama que o define é esta promiscuidade mesma.

Mas como ter acesso a esta promiscuidade? Por um lado, o filósofo combate a idéia freudiana de que o sonho e os desvios de linguagem sejam um disfarce; por outro, ele pretende mostrar que o encontro com o outro é uma *Stiftung*, ou seja, a instituição de certo modo de amar ou de se relacionar com os outros o qual poderá ser mobilizado em novos contextos.

Isso significa que toda percepção de outrem toca uma montagem pré-objetiva. É preciso reconhecer a capacidade que o corpo tem de agregar em seu esquema corporal novas matrizes simbólicas que serão mobilizadas ou desencadeadas em diferentes contextos afetivos. Trata-se de compreender, portanto, a existência de um esquema prático que abre dimensões da intersubjetividade. Há, como diz Merleau-Ponty, uma fecundidade do evento afetivo: um comportamento, uma vez instituído, continua a ser evocado nos encontros futuros. Nestes termos, o futuro *obedece* ao passado porque é o despertar do passado. Sendo assim, o encontro – a aparição de um novo estímulo – ganha uma espessura imaginária, já que o real remete a eventos passados e ao desejo cujo estilo vai aos poucos sendo sedimentado no esquema corporal. Conseqüentemente, o desejo opera na lógica perceptiva, pois a percepção do outro é sempre permeada pela busca inconsciente de algo que já se viveu e que jamais poderá ser recuperado na sua plenitude já que vivemos a *Stiftung* com uma “questão” aberta ao futuro. Por isso, quando outro aparece em minha vida, ele se integra de algum modo ao sistema de minhas

relações sedimentadas. Portanto, é preciso considerar que o inconsciente é uma constelação – ou um complexo – no interior da qual a posição dos personagens é sempre ambígua, e, ainda, que a aparição de um novo elemento – por exemplo, o psicanalista – ou a anexação de uma nova personagem mobiliza o sistema como um todo.

A análise do caso Dora no contexto do curso sobre a passividade tem por objetivo dar conta deste inconsciente definido como “promiscuidade”. Já sabemos que Merleau-Ponty recusa os modelos tradicionais que nos impedem de compreender nossos sistemas de relações. Ao longo deste capítulo, estudamos vários aspectos que permeiam a teoria merleau-pontiana da individuação, a qual recusa simultaneamente o isolamento e a dissolução completa de uma existência concretamente considerada num sistema intersubjetivo. Vimos que a apropriação de Freud no curso sobre a passividade tem a função de fazer uma crítica à concepção sartreana do imaginário. Esta crítica nos permite finalmente chegar onde desejávamos: podemos agora discutir o modo pelo qual Merleau-Ponty descreve as relações intersubjetivas sem apartá-las de sua matriz ontológica. Sendo assim, se continuarmos nosso rastreamento de personagens principais, podemos dizer que – no que diz respeito ao estudo da intersubjetividade – a protagonista do tema é a histérica analisada por Freud no caso Dora. Pois, de certo modo, o caso Dora sintetiza todos os problemas que discutimos até aqui, permitindo finalmente precisar o sentido ontológico do inconsciente através da idéia de “promiscuidade”.

Porém, antes de adentrarmos na análise merleau-pontiana do caso Dora, façamos algumas observações importantes acerca de seu sentido geral na obra de Freud, as quais nos ajudarão a esclarecer por que ele pode assumir um papel central no interior do debate acerca do simbolismo da carne. O “fragmento de análise” enreda uma série de elementos conceituais e técnicos, dos quais faremos uma apresentação geral no intuito de compreender o sentido desta obra no interior dos estudos da psicanálise freudiana. Vejamos como o psicanalista apresenta o caso.

Segundo Freud, o tratamento de Dora durou apenas três meses e foi interrompido por decisão da paciente em 31 de dezembro de 1899. O relato

clínico foi redigido durante os dois meses subseqüentes, embora Freud deixe claro que a narrativa dos sonhos tenha sido registrada logo depois das sessões em que foram relatadas por Dora. Deste modo, eles servem de apoio seguro para a teia de interpretações e de lembranças delas decorrentes. Quer dizer, Freud se preocupa em deixar claro que, ao menos no que diz respeito ao relato dos dois sonhos que permitiram o esclarecimento do caso, o registro é fiel¹⁰⁶. Há, contudo, várias lacunas que permeiam a descrição freudiana do caso, a começar pelo fato de que o tratamento de Dora fora encerrado antes da cura. O psicanalista lamenta não ter se dado conta do papel decisivo da transferência operada durante o processo de análise. Além disso, o autor afirma que a descrição do caso não é completa, e nem sempre respeita a seqüência efetiva do discurso da paciente. Por todas essas razões, Freud intitula sua descrição de “fragmento” (*Bruchstück, Fragment*) de análise.

O método utilizado por Freud é o da associação livre, segundo o qual a histórica é convidada a falar indiscriminadamente seus pensamentos – tais como lhe surgem à mente – e a dirigir sua atenção de modo espontâneo para o passado ou o presente. Sendo assim, a narrativa da paciente percorre livremente diversas épocas e contextos. O procedimento visa uma série de vivências anteriores, preservadas no inconsciente como moções e fantasias, revividas não como algo passado, mas como algo que pode ser reativado através do vínculo atual com o médico. O psicanalista adverte que deixa a própria paciente determinar o tema do trabalho analítico cotidiano – ou seja, ele parte da superfície que o inconsciente oferece à sua atenção naquele determinado momento:

Mas desse modo, tudo o que se relaciona com a solução de determinado sintoma emerge em fragmentos, entremeados com vários contextos e distribuído por épocas diversas. Apesar desta aparente desvantagem, a nova técnica é muito superior à antiga, e incontestavelmente a única possível (Freud, 1997, p. 15).

¹⁰⁶ A publicação só aconteceu em 1905. Ora, o contexto tanto do trabalho clínico quanto de seu registro é o mesmo da publicação da *Interpretação dos Sonhos* (1900), onde Freud, como indica o título da obra, expõe a técnica de interpretação dos sonhos. Sendo assim, a escrita deste “fragmento” de análise é cercada por diversos elementos que fazem dele um momento importante no trajeto especulativo de Freud para dar conta da histeria.

Nos *Estudos sobre a histeria*, de 1985, o evento traumático era buscado em algo recente, de modo que a análise se limitava a retroceder à puberdade. Contudo, este procedimento não conseguia atingir a determinação da causa do sintoma. Por isso, a eliminação de um sintoma dava lugar ao surgimento de outro. Para acabar com a mera anulação de sintomas era preciso retroceder mais: conseqüentemente, Freud admite que os relatos devam retroceder até a primeira infância¹⁰⁷. Munido do método da associação livre de idéias e da consciência de que a fala da paciente envolve fantasias, o psicanalista admite ser preciso dar conta de um discurso fragmentado que tenta mascarar conteúdos patológicos – os quais, muitas vezes, remontam à infância –, mas que abre caminho ao esclarecimento dos traumas vividos pela paciente¹⁰⁸.

No que diz respeito aos sonhos (entendidos como o âmbito da realização de desejos muitas vezes recalcados), Freud assevera que tais desejos remetem a uma época arcaica – a infância –, cujos objetos de satisfação foram há muito tempo abandonados; contudo, eles são mantidos pela instância moral na obscuridade inconsciente. Noutros termos, eles não podem ter acesso ao eu consciente, mas continuam exercendo pressão sobre ele. E, como o desejo infantil recalcado jamais é representado diretamente na consciência, cria-se outra representação que dribla a censura e o traz à luz

¹⁰⁷ O método da associação livre marca uma mudança na prática freudiana em relação a tentativas anteriores. De acordo com Soria: “Desde os *Estudos*, o método de análise do psiquismo passou por uma mudança completa. Isso porque em 1895 *faltavam três pontos de importância essencial para a técnica e a teoria psicanalíticas*. Em primeiro lugar, o método catártico e a hipnose, bem como o método da mão sobre a testa, que serviria para ajudar os pacientes não hipnotizáveis a se recordarem do evento traumático esquecido, não eram capazes de encontrar a causa primeira da neurose. Apenas sintomáticos, partiam dos efeitos da enfermidade e tinham como meta eliminá-los um a um. Mas, como jamais chegavam à origem real da doença, os sintomas cancelados eram substituídos por outros” (Soria, 2008, p. 85, grifo nosso). Os outros dois pontos que faltavam eram: a) a teoria da sexualidade infantil, apresentada nos *Três ensaios sobre a teoria sexual*, de 1905, quando Freud mostra que a criança é naturalmente dotada de atividade sexual auto-erótica; e b) uma técnica capaz de dar conta da fantasia, isto é, do fato de que os relatos das pacientes não correspondiam às suas experiências efetivas, ou seja, eram cenas criadas exatamente para encobrir a atividade sexual infantil. Dar-se conta deste problema, exigiu perceber que o analista não controla a análise em todos os seus pontos (como pressupunha a prática da hipnose), pois o paciente constrói sua própria fala. O analista precisa, portanto, desenvolver um olhar crítico que dará nexos aos fenômenos fragmentados relatados durante o tratamento.

¹⁰⁸ Ao longo de sua leitura, Merleau-Ponty parece sensível ao contexto teórico no qual se insere a redação do caso Dora, pois o filósofo utiliza exatamente os textos de Freud vinculados a esta mudança de perspectiva que tenta dar conta da histeria.

com toda a sua força. Sendo assim, a incoerência e as falhas das informações fornecidas pelo paciente são creditadas às forças da censura¹⁰⁹. Deste modo, segundo Soria:

A arte (*Kunst*) do psicanalista é a de seguir livremente o discurso do enfermo, sem deixar que sobre ele recaia qualquer juízo repressor. A escuta segue pontualmente cada um dos elementos narrado pelo paciente, ou melhor, toma-os separadamente, para em seguida estabelecer um vínculo coerente entre as pequenas pistas que apontam em direção ao desejo inconsciente (isto é, para o que está *por detrás da 'tarja preta' da censura*). O médico dá, assim, a unidade que faltava ao discurso: ele completa os pedaços suprimidos, os reconstrói de modo coerente e dá ao desejo inconsciente o direito à fala (Soria, 2008, p. 90, grifo nosso).

De qualquer modo, interessa notar que o método de interpretação dos sonhos empregado neste caso expõe a teoria e a técnica apresentadas no ensaio de 1900. Pois, a partir dos dois sonhos de Dora, Freud mostra como é possível trabalhar a fantasia em análise (uma vez que sonho e fantasia estão lado a lado). Para isso, é preciso trazer à luz o desejo infantil recalcado, ou seja, remontar às vivências infantis que permitam desvelar a persistência de certos comportamentos. Por isso, algumas formulações freudianas do período são diretamente assimiladas por Merleau-Ponty, ainda que filtradas por suas preocupações ontológicas.

Outro elemento que chama a atenção de Merleau-Ponty diz respeito ao aspecto polimórfico da sexualidade. Segundo Freud, a sexualidade, no início do desenvolvimento infantil, admite todas as transgressões no que concerne à satisfação libidinal. Pois, enquanto as barreiras anímicas contra a desordem sexual (vergonha, nojo e moral) ainda não foram levantadas ou estão em formação, as pulsões sexuais ainda não estão unidas a um único órgão: a localização só acontece na puberdade, com o amadurecimento dos genitais. Contudo, durante a infância, as pulsões são perverso-polimórficas, isto é, brotam em qualquer parte do corpo e não conhecem nenhum tipo de objeto sexual, isto é, satisfazem-se no corpo próprio (auto-eroticamente). Nestes termos, Freud não só recua a sexualidade à infância, como a descentraliza de

¹⁰⁹ De certo modo, o interesse de Merleau-Ponty com relação ao *Caso Dora* se refere exatamente a esta possibilidade de trazer o desejo à fala. Entretanto, não se trata de preencher as lacunas do discurso de modo a traduzi-lo para uma linguagem que dissipe seu “polimorfismo”.

um ponto fixo do corpo (ou seja, dos genitais). Ora, interessa a Merleau-Ponty o fato de que a psicanálise não limita o sexual ao genital ao mesmo tempo em que permite recusar uma explicação causal do comportamento. A sexualidade, sendo uma dimensão integral da existência, permite decifrar a vida do indivíduo através de sua história afetiva entendida como drama. Sendo assim, a complexidade do polimorfismo sexual e a abertura analógica do corpo como sistema de equivalências fornece a chave para desvelar a expressividade da existência na medida em que ela é sempre “co-existência”. Nestes termos, as idéias de “sobressignificação” e de “sobredeterminação” traduzem as matrizes da coexistência que se sedimentam no esquema corporal e refletem seu modo de conhecimento por “impregnação postural”. Por tudo isso, segundo Merleau-Ponty, a psicanálise tem um alcance universal, já que a promiscuidade é um fenômeno que atravessa a carne e, conseqüentemente, a existência humana.

A análise do *Caso Dora* nos revela articulações muito importantes a respeito das especificidades da apropriação merleau-pontiana da psicanálise. Principalmente, contra o modelo intersubjetivo que concebe a relação com o outro segundo o embate frontal entre duas consciências, o filósofo contrapõe a idéia de “complexo”: o complexo de Édipo, por exemplo, mostra o dinamismo de um drama a três, onde cada um dos participantes está ligado aos outros dois. Sendo assim, através da psicanálise, interessa mostrar que, desde a formação da criança, a intercorporeidade não tem como ponto de partida uma relação a dois, mas um complexo que envolve no mínimo três personagens, ainda que a presença do terceiro elemento seja apenas latente. Seguindo esta toada, no curso sobre a passividade, o filósofo explora o fato de que o contexto relacional de Dora é marcado por uma multiplicação de afinidades ambíguas. Sendo assim, Merleau-Ponty afirma:

A sexualidade..., não sendo uma ‘função natural’, necessita ser explicada. O problema que ela põe [...] é saber como uma vida pode entrar numa outra vida ou esta recebê-la. O amor físico [...] simboliza ele próprio no ponto mais alto a encarnação, a corporeidade, a relação carnal com o outro. A psicanálise é, em última instância, psicanálise existencial, mas não no sentido de Sartre, quer dizer, como revelação de uma posição tomada pela ‘liberdade’, mas como revelação da intercorporeidade, da montagem Ego-outro, tal que ela é realizada por cada um no sistema simbólico instalado em nossa máquina de viver (IP, p. 246).

Percebemos que a sexualidade ocupa o centro da investigação sobre a intercorporeidade, ao mesmo tempo em que oferece um caminho possível para a exploração do sentido ontológico da encarnação. Nestes termos, a sexualidade fornece o solo a partir do qual se pode compreender a liberdade para além da posição de um sujeito soberano e das determinações causais. Ademais, a psicanálise interessa na medida em que compreende as relações humanas segundo a formação de complexos ou de sistemas de relações os quais permitem transposições entre os esquemas corporais. São estes complexos que configuram o que Merleau-Ponty entende como “promiscuidade”¹¹⁰. O drama de Dora explicita uma experiência cercada por relações afetivas sobrepostas, as quais constroem aos poucos a identidade da paciente, embora a confusão em que se encontra impeça que ela compreenda exatamente as direções contraditórias de suas afinidades. Por exemplo, Dora ao mesmo tempo ama e odeia seu pai, não sabe exatamente como lidar com as tentativas de cura apresentadas por Freud e, durante todo o percurso da análise, esse tipo de sentimento ambíguo em relação a si mesma e aos outros vai desvendando um emaranhado de relações complexas que desenham seu inconsciente como uma “promiscuidade”.

8. A prosa de Dora

Dada a complexidade do emaranhado de relações que definem a vida de Dora, devemos restituir sua história – de acordo com o registro de Freud – de modo que se tornem mais claras as observações de Merleau-Ponty¹¹¹. O primeiro passo de Freud na exposição do caso Dora é apresentar o quadro clínico da paciente. Em consonância com o que defendera na *Interpretação dos Sonhos*, o psicanalista afirma que os sonhos podem ser interpretados e assim, substituídos por “pensamentos impecavelmente construídos, passíveis de ser

¹¹⁰ Como mostra Saint-Aubert num artigo sobre a idéia de “promiscuidade” na ontologia de Merleau-Ponty, a psicanálise ontológica surge nos inéditos de Merleau-Ponty, no momento em que nasce o conceito de carne. Posteriormente, ela é desenvolvida em muitos escritos tardios, a começar pelo curso sobre a passividade (Saint-Aubert, *Art. Cit.*, 2006).

¹¹¹ O “fragmento” de análise já é uma reconstrução do caso – ou seja, um resultado do trabalho da análise. Sendo assim, o resumo que aqui apresentamos é uma reconstrução da reconstrução. Entretanto, salientamos que nosso objetivo foi traduzir para o leitor o modo pelo qual Merleau-Ponty ‘ouve’ a prosa de Dora, a despeito (ou em função) das próprias intenções de Freud de traduzir de maneira coerente a confusão dos pensamentos da paciente.

inseridos num ponto reconhecível no encadeamento anímico” (Freud, 1997, p. 18). Isso significa que a tradução da linguagem do sonho é um caminho privilegiado para trazer à consciência o material psíquico bloqueado no inconsciente de maneira patogênica. O sonho é um dos desvios possíveis por onde se pode fugir do recalque, isto é, um dos principais recursos segundo os quais o material psíquico pode ser representado indiretamente. Nestes termos, a descrição do caso Dora pretende mostrar de que forma a interpretação dos sonhos se insere no trabalho de análise.

A que se deve este privilégio da representação onírica? Segundo Freud, o relato da biografia do paciente e da história de sua doença aparece sempre de maneira insuficiente – seja no caso em que o próprio doente relata sua história, seja no caso em que a narrativa é fornecida por terceiros. A dificuldade provém do modo segundo o qual a histeria se desenvolve. O psicanalista a compara a um rio não navegável cujo fluxo é dificultado pela presença constante de bancos de areia ou de rochas. Por isso, o paciente é geralmente incapaz de fornecer um relato preciso e coerente de sua própria experiência: comumente, ele se depara com lacunas, enigmas, ligações desconexas ou seqüências de acontecimentos bastante incertas. As falhas de memória que dificultam a narrativa podem ser de três tipos. Em primeiro lugar, há aquelas que decorrem da falta de franqueza do paciente, motivada pela vergonha ou pela timidez. Em segundo, há o que Freud denomina de “insinceridade inconsciente”: isto acontece quando o paciente só se dá conta de um lapso ou de uma falha durante o relato. Em terceiro lugar, aparecem as amnésias verdadeiras, isto é, as lacunas de memória – quando acontece a destruição da ligação entre os fatos, cujo procedimento mais comum é a alteração da ordem cronológica que redunde em ilusões de memória. Quer dizer, após a destruição de uma determinada ligação entre os fatos, forma-se secundariamente uma ilusão ou uma fantasia responsável por preencher a lacuna.

Para Freud, a existência de uma dificuldade de reconstituição da biografia do paciente e da história da doença aparece como correlato necessário dos sintomas patológicos. Entretanto, o tratamento psicanalítico faz com que as ilusões da memória se revelem insustentáveis e permite que as

lacunas sejam preenchidas de maneira adequada. Isto significa que a história clínica do paciente só pode ser alcançada no final do tratamento, quando se conquista um relato coerente. Por conseguinte, o objetivo do tratamento é eliminar sintomas e substituí-los por pensamentos conscientes de tal modo que possam ser reparados todos os danos à memória. Neste processo, os sonhos têm um interesse fundamental na medida em que fornecem uma via indireta de apreensão do material patogênico¹¹².

Para compreendermos de modo concreto o funcionamento da análise, vejamos como Dora aparece a Freud, segundo os relatos do pai e de acordo com o conhecimento que o psicanalista tinha de sua família. O círculo familiar de Dora – composto pelo pai, a mãe e um irmão um ano e meio mais velho – é dominado pela figura paterna, devido à sua inteligência, aos traços de seu caráter e às circunstâncias de sua vida marcada pela disposição às enfermidades. De certo modo, a história do pai fornece o suporte sobre o qual se constrói a história de Dora. Pois, desde a infância, a menina é fortemente apegada ao pai, do qual herdara o senso crítico aguçado e a propensão às doenças. A ternura em relação a ele tornava-se mais forte cada vez que o pai adoecia. Quando tinha ainda seis anos, Dora e sua família tiveram de se mudar para a região das montanhas por conta de uma forte tuberculose contraída pelo pai. Quando a filha contava doze anos, o homem teve de se submeter ao tratamento do quarto escuro, devido a um repentino descolamento da retina que lhe causou danos irreparáveis à visão. Dois anos mais tarde, teve uma crise confusional que lhe causou paralisia e perturbações psíquicas. Nesta época, o pai de Dora se submete a um tratamento com Freud, o qual descobre que o homem tivera sífilis ainda na juventude. O médico consegue sucesso com o tratamento, o que justifica o fato de que, quatro anos depois, o pai leve sua filha a Freud, já que esta apresentava um quadro de histeria, cercado por vários sintomas, como, por exemplo, uma tosse nervosa.

¹¹² O sonho e, principalmente, a maneira pela qual a paciente relata o sonho. De certo modo, Merleau-Ponty se fixa na fala de Dora – na maneira pela qual cada uma de suas lembranças, ou imagens recuperadas pelo discurso, condensa uma polissemia. Por isso, Merleau-Ponty afirma que não vai discutir os sonhos de Dora, mas a promiscuidade de seu inconsciente. Com efeito, o estatuto do sonho já havia sido estipulado mediante a discussão com Sartre acerca do imaginário. Trata-se agora de aprofundar a compreensão do caráter onírico – carregado de latências – das relações intersubjetivas.

Dora, além de alimentar extrema ternura pelo pai, identificava-se com uma tia paterna. A mulher, com a qual Freud travara algum conhecimento alguns anos antes, sofria de psicose e havia morrido um pouco antes do início do tratamento de Dora. A menina não tinha qualquer identificação com a mãe, a qual, segundo relatos, era inculta e fútil. As doenças do marido e seu desprezo em relação à mulher fizeram-na desenvolver um quadro típico de psicose de dona de casa, a tal ponto que sua mania de limpeza impedia que a família pudesse desfrutar da casa em que moravam. A filha evidentemente menospreza a mãe e se subtraía completamente de sua influência. O irmão mais velho fora durante algum tempo um modelo para Dora, mas agora haviam se tornado bastante distantes, uma vez que nas discussões em família, o menino sempre apoiava a mãe. Surgia aqui a típica afinidade entre filho e mãe e entre filha e pai.

No entanto, Dora já apresentava sintomas neuróticos desde a infância: aos oito anos sofria de dispnéia crônica, a qual fora diagnosticada pelo médico da família como um problema nervoso. Aos doze anos, começou a sofrer de enxaquecas e de acessos de tosse nervosa. Inicialmente, os sintomas apareceram associados, mas depois se separaram e tiveram desdobramentos diversos. A enxaqueca praticamente desapareceu, ao passo que a tosse se tornou mais freqüente a ponto de causar afonia. Nesta época, Dora desabrochou intelectualmente, o que teve como resultado um desprezo tão grande pelos médicos que a levava a renunciar à sua assistência. A menina havia se tornado uma moça, ao mesmo tempo em que fora tomada pelo desânimo e por uma súbita alteração de caráter. Tornara-se inamistosa no relacionamento com o pai e se desentendia cada vez mais com a mãe, a qual estava determinada a transformar a filha numa esmera dona de casa. Por conseguinte, Dora se tornara associal e só se dedicava aos estudos. Um dia, escreve uma carta de despedida que Freud caracteriza como uma encenação histérica de suicídio.

Entretanto, o dado mais importante desta narrativa ainda não nos fora revelado. Quando a família se muda para B (região de clima propício ao tratamento da tuberculose do pai), os pais de Dora estabelecem amizade com o casal K. A Sra. K. cuidou do pai de Dora durante sua enfermidade, enquanto

o Sr. K. se mostrava bastante amável com Dora, acompanhando-a em passeios e cobrindo-a de presentes. O casal K. tinha dois filhos pequenos, aos quais Dora dedicava uma atenção quase maternal. Tudo corria muito bem, até o dia em que Dora se recusa a permanecer sozinha com os K. durante um passeio nos Alpes. Alguns dias depois, a menina relata à mãe que fugira da companhia dos K. porque o Sr. K. havia lhe feito uma proposta amorosa durante uma caminhada no lago. A mãe dá a notícia ao pai, que vai tirar satisfações com Sr. K., o qual nega veementemente o relato de Dora. Além disso, o homem lança dúvidas a respeito de seu comportamento, afirmando que a Sra. K. havia comentado que a moça demonstrava interesses sexuais e que, ultimamente, lia de modo apaixonado *A Fisiologia do Amor*, de Mantegazza. Provavelmente, motivada por esta leitura, Dora teria imaginado a cena no lago. Aos olhos do pai, o incidente parecia responsável pelo agravamento da doença de Dora, pois, desde então, a moça insistia para que o pai rompesse sua ligação com os K., especialmente com a Sra. K. O pai se encontra numa situação bastante difícil: ele ama sua filha e lhe é penoso vê-la doente. Porém, o homem não acredita na história da moça e não quer desfazer o laço com a Sra. K. Freud vê na narrativa do pai uma dificuldade, pois, parecia-lhe inicialmente que a doença de Dora provinha do relacionamento problemático com a mãe, principalmente a partir do momento em que esta insiste em aproximar a filha das prendas domésticas. Entretanto, a cena do lago aparecia agora como o verdadeiro evento traumático responsável pelo comportamento patológico da moça.

Pelo relato clínico exposto anteriormente, ficamos sabendo que a tosse e a afonia apareceram antes do evento traumático, ou seja, antes da cena do lago. Por isso, diz Freud, é preciso retroceder a acontecimentos anteriores a esta cena capazes de fornecer as condições da gênese da histeria de Dora. Durante o tratamento, Dora relata a Freud que aos catorze anos teve um encontro inusitado com o Sr. K. em seu estabelecimento comercial. O homem havia convidado a moça para um passeio, mas quando esta chegou ao encontro, ele havia dispensado todos os funcionários de modo que ela se viu sozinha diante dele. Aproveitando-se da situação, o Sr. K. lhe dera um beijo nos lábios, o qual causara na menina uma sensação de repugnância. Freud

argumenta que o Sr. K. era um homem bem afeiçoado e ainda jovem, e que não lhe parecia normal a reação de Dora. Para o psicanalista, o acontecimento expressava uma inversão de afeto, típico da histeria: ocorrera um deslocamento da sensação, pois, ao invés de sentir excitação genital, a moça sentira repugnância oral. Além disso, Dora afirmou que mesmo depois de muito tempo ainda conseguia sentir a pressão do braço do Sr. K. na parte superior do corpo. Mais um exemplo de substituição, já que provavelmente durante o beijo a menina teria sentido o membro ereto recostado em seu ventre. Desde então, Dora não gostava de ver homens em conversas “animadas” com mulheres, pois, segundo Freud, tais cenas poderiam fazê-la voltar a ver o sinal somático da excitação masculina, que lhe causara outrora repugnância. O fato é que, apesar deste incidente, Dora manteve sua amizade com os K. e simplesmente evitava ficar sozinha na companhia do homem.

A relação amorosa com o Sr. K. era, portanto, anterior à cena do lago. E, além disso, o tratamento revelou que Dora sabia desde sempre da relação amorosa entre seu pai e a Sra. K. Segundo o psicanalista, não havia qualquer lacuna de memória com respeito a este assunto, assim como não havia propriamente um segredo em relação a isto, pois mesmo o Sr. K. tinha conhecimento do que se passava entre sua esposa e o pai de Dora. Entretanto, Dora despendia severas críticas ao pai: dizia que ele era insincero e que só pensava em si mesmo. A situação fazia com que ela se sentisse como um “prêmio” ao Sr. K., por este suportar o romance do pai com a Sra. K. Ela se sentia usada como um valor de troca no interior deste pacto tácito entre os dois homens, cujo objetivo era satisfazer livremente seus desejos sexuais. Freud afirma que esta formulação parecia bastante coerente, já que dava sentido à revolta de Dora contra o pai e a seu desagrado em relação ao fato de que este não acreditasse na veracidade de seu relato da cena do lago. Todavia, a experiência de Freud leva-o a desconfiar desta interpretação. Para o psicanalista, um rosário de críticas endereçadas a outrem esconde comumente autocríticas de conteúdo idêntico. Noutras palavras, a violência das censuras ao pai escondia, na verdade, censuras de Dora em relação a si mesma. Com efeito, a moça havia sido cúmplice do relacionamento que agora condenava, pois só depois da cena do lago passou a se incomodar com a afeição do pai

pela Sra. K. Antes disso, porém, ela até facilitava os encontros, indo passear com as crianças para permitir que os dois ficassem sozinhos. O que teria engendrado esta mudança de atitude na jovem?

Segundo os relatos de Dora, uma governanta que trabalhara na casa da família fora a primeira a advertir a moça a respeito do caráter inaceitável do romance do pai. Tratava-se de uma mulher mais velha e, ao que parece, bastante culta. No começo, as duas se deram muito bem, mas depois se desentenderam a tal ponto que Dora sugeriu que ela fosse despedida. O motivo é que Dora se deu conta de que a governanta se apaixonara por seu pai, pois esta só se mostrava amiga da moça quando o homem estava presente. Na ausência do pai, entretanto, a mulher não lhe dava qualquer atenção, recusando-se a passear ou a acompanhá-la em seus estudos. Freud vê uma nítida semelhança entre a atitude de Dora em relação aos filhos do Sr. K. e a atitude da governanta em relação à própria Dora. A moça também estivera apaixonada pelo Sr. K. e, por isso, dispensava uma atenção maternal aos filhos dele. Quer dizer, ambas se valeram da mesma estratégia para conquistar a atenção do objeto amado.

A Sra. K. também sofria de problemas nervosos e, segundo a interpretação de Freud, Dora aprendeu com ela a tirar proveito das doenças. Por exemplo, a jovem perdia a voz quando o Sr. K. estava distante. Durante estes períodos, ela escrevia longas cartas a seu amado, de quem obtinha respostas igualmente inflamadas. Quando o Sr. K. retornava, Dora recuperava a voz: é como se a fala só tivesse sentido enquanto veículo de comunicação com o amado. Do mesmo modo, a Sra. K. se mostrava frágil e adoentada quando o pai de Dora estava distante. Tão logo ele retornava, ela se tornava feliz e saudável. No momento em que Dora está submetida à análise, Freud observa que a moça tem um objetivo bastante claro: afastar seu pai da Sra. K. Isto significa que sua doença visa sensibilizar o pai, a tal ponto que ele desista de seu romance com a Sra. K. Ao mesmo tempo, a filha se sente profundamente irritada pelo fato de o pai considerar a cena do lago como um mero fruto de sua fantasia.

Levando em conta este contexto, Freud se propõe a compreender a origem da tosse nervosa desenvolvida pela paciente. Durante uma de suas sessões com Dora, o psicanalista observa que a moça acusa a Sra. K. de se interessar por seu pai apenas por se tratar de um “homem de posses”. Como as inversões no discurso são típicas da elaboração de um sintoma, o qual, por sua vez, guarda sempre um conteúdo sexual, Freud tenta dar um sentido a esta afirmação, invertendo-a. O pai de Dora seria então um homem “sem recursos” (*umvermögend*), o que poderia significar também “impotente”. É sabido que o pai de Dora era doente e, por isso mesmo, é bem provável que ele fosse incapaz de atender aos favores sexuais da Sra. K. O problema é que Dora falava do romance dos dois como se tratasse de um caso de amor corriqueiro. Freud adverte a moça a respeito disso, ao que ela responde: há várias maneiras de se obter satisfação sexual. Evidentemente, ela se referia à satisfação oral. Sendo assim, o mistério da tosse nervosa estava resolvido: e, de fato, desvendada a origem desta enfermidade, o sintoma logo desapareceu.

A elucidação da origem da tosse nervosa aproxima Freud de mais um problema, pois a preocupação obsessiva de Dora com o romance de seu pai se tornava cada vez mais insistente. A moça se comportava como uma esposa ciumenta e seu ultimato – “ou ela ou eu” – extrapolava em muito as preocupações de uma filha. Levando-se em conta a fantasia sexual envolvida pela tosse nervosa, Freud conclui que Dora se identificava com as duas mulheres de seu pai – a mãe e a Sra. K. Isso permitia concluir que a jovem estava apaixonada pelo pai ou, melhor dizendo, que ela estava revivificando germes de sentimentos vividos na infância. Entretanto, o caso Dora ainda não estava resolvido, pois a reaparição de sentimentos antigos em relação ao pai deveria ser compreendida como uma tentativa de escapar ou de disfarçar outro sentimento que estava sendo recalcado. No caso em questão, trata-se do amor de Dora em relação ao Sr. K. Alcançadas estas conclusões, Freud conseguia desvendar duas camadas do inconsciente de Dora: o retorno do amor infantil pelo pai e o papel que este amor assumia no contexto em que a moça tentava recalcar os sentimentos dirigidos ao Sr. K.

No entanto, algumas dificuldades persistiam. Dissemos que durante um bom tempo, Dora esteve bastante ligada a Sra. K.. Nas sessões com Freud, a

moça confessa que, por várias vezes, compartilhara o quarto da Sra. K., desalojando o marido. Elas se mostravam profundamente afetuosas entre si, a ponto de dividirem o mesmo leito. Repentinamente, Dora mudou de atitude por completo: isso se deu logo depois de ela ter revelado a cena do lago. Ocorre que Dora se sentiu profundamente traída pela amiga, quando esta contou aos demais as conversas íntimas e as leituras proibidas que faziam juntas. A Sra. K. era a única a saber sobre o livro de Mantegazza e, ao invés de defendê-la num momento difícil, a amiga a delatou, traindo completamente sua confiança. Este evento guarda uma simetria com o episódio da governanta. Também em relação a esta mulher, Dora alimentara uma profunda afeição que fora traída pela falsidade dos sentimentos da mulher em relação a ela. Chegamos assim, a uma terceira camada do inconsciente de Dora: não apenas o amor pelo Sr. K. estaria sendo recoberto pela revivescência do amor infantil pelo pai, mas, principalmente, era o amor pela Sra. K. que estava em questão.

Durante o tratamento, Dora teve dois sonhos: o primeiro ajudaria a esclarecer pontos obscuros de sua infância – a masturbação infantil e o amor pelo pai –, ao passo que o segundo revelaria um desejo de vingança em relação ao pai e ao Sr. K. Não nos deteremos sobre a análise feita por Freud, pois Merleau-Ponty se concentra no aspecto promíscuo das relações intersubjetivas que permeiam a vida de Dora, de modo que a descrição feita até aqui é suficiente para compreendermos a apropriação merleau-pontiana do caso. Entretanto, falta-nos considerar um último elemento do sistema eu-outrem que é Dora. Freud afirma que durante a análise, a produtividade da neurose não se extingue, mas se exerce na criação de um gênero especial de formação de pensamentos inconscientes os quais são denominados de “transferência”. As transferências são reedições ou reproduções das moções e fantasias que durante o avanço da análise estão próximas de ser despertadas ou de se tornar conscientes. É próprio deste gênero de formação, substituir uma pessoa anterior pela pessoa do médico: “toda uma série de experiências psíquicas é revivida, não como algo passageiro, mas como um vínculo atual com a pessoa do médico” (Freud, 1997, p. 132). Em alguns casos, acontece apenas a substituição, sem grandes alterações no que diz respeito ao

conteúdo; em outros, ocorrem verdadeiras reedições que envolvem sublimações que precisam ser desveladas.

No caso de Dora, Freud foi imprudente por não ter compreendido o processo de transferência que estava em jogo. Dora substituiu o pai pelo Sr. K., o qual, no decorrer do tratamento, seria substituído por Freud. Ocorre que o segundo sonho revelou um enorme desejo de vingança em relação aos dois homens. Isto explica por que no dia 31 de dezembro a paciente apareceu no consultório e revelou que havia decidido interromper o tratamento¹¹³. Só mais tarde, Freud compreendeu que esta atitude na verdade foi o modo pelo qual Dora conseguiu se vingar: ela abandonou o tratamento antes que o médico alcançasse o objetivo de curá-la, frustrando-o em suas expectativas.

9. O drama de Dora

Ao longo das anotações de leitura deixadas por Merleau-Ponty, percebemos que o filósofo registra o percurso analítico de Freud, ao mesmo tempo em que tece comentários decisivos que nos permitem vislumbrar uma ligação entre a idéia de uma narrativa fragmentada, que aos poucos reaviva o passado, e o desvelamento do inconsciente entendido como sistema de relações tramadas. Sendo assim, podemos acompanhar a análise merleau-pontiana do “drama” de Dora. Sabemos que, quando chega ao consultório de Freud, Dora é uma adolescente cujos pais mantêm uma ligação íntima de amizade com outro casal, o senhor e a senhora K.. As relações estabelecidas entre as duas famílias são marcadas por laços afetivos ambíguos e sobrepostos: há uma ligação amorosa entre Dora e seu pai, entre este e a Sra. K., entre esta e Dora e entre Dora e o Sr. K.. Ao mesmo tempo, há uma promiscuidade espacial que permeia estas relações. Dora narra a Freud as viagens que fizeram juntos, as ocasiões em que pernitoiu na residência dos K. para cuidar das crianças do casal, e as viagens constantes do pai para visitar a Sra. K.. Além disso, há um comércio intelectual entre eles, principalmente, a Sra. K. fornece livros sobre sexualidade para a instrução da jovem. Merleau-Ponty atenta para o jogo de inter’expressão que se estabelece entre a

¹¹³ O episódio não ocorrera sem uma complexa encenação histórica que guardava semelhanças com relação a uma empregada que estivera apaixonada pelo Sr. K.

promiscuidade espacial e o entrelaço das simpatias afetivas e intelectuais, pois o drama de Dora é descrito segundo sobreposições espaciais e relacionais. Sendo assim, de acordo com o filósofo, a análise de Freud culmina quando se compreende que esta dupla promiscuidade – afetiva e espacial – veio a estruturar o inconsciente e a identidade de Dora.

Para Merleau-Ponty, a promiscuidade é a característica essencial do tecido relacional humano, do inconsciente e de sua interação com o mundo. O que é, portanto, o “drama” de Dora? Nas palavras de Merleau-Ponty:

História de Dora [...] do mais superficial ao mais profundo: seu pai-K-Sra. K. Do mais consciente ao menos consciente. Mas isto não quer dizer: do aparente ao real. As diversas camadas de significação são verdadeiras. [...] Como isto é possível? É que seu pai, Sr. K, Sra. K. não são seres separados entre os quais é preciso escolher: o amor e a identificação são muito vizinhos nos histéricos. Portanto, amar seu pai = também amar o que ele ama, estar em rivalidade com Sra. K. perto dele = também estar em rivalidade com ele perto de Sra. K.. Da mesma maneira, identificação com Sra. K. faz com que ela se dê o papel da mulher de Sr. K. Assim, não há:

Dora ----- seu pai

----- K

----- Sra. K

Há relação com os três em promiscuidade e onde uma não impede a verdade das outras (IP, 183)¹¹⁴.

Percebemos que Merleau-Ponty retoma a seqüência da análise registrada por Freud. De fato, o psicanalista desvenda o amor recalcado da doente pelo pai; mostra que este amor era revivido com a intenção de camuflar os sentimentos pelo Sr. K.; por fim, este amor, por sua vez, recalcava os sentimentos pela Sra. K.. Todavia, ao resumir esta seqüência, Merleau-Ponty observa que não se trata de compreendê-la como a passagem do “superficial” ao “profundo”; ou, segundo um caminho que vai do “menos consciente” ao “mais consciente”; ou, ainda, do “aparente” ao “real”. Pelo contrário, *trata-se de compreendê-la como uma verdadeira trama que sobredetermina todas as relações simultâneas, permitindo que os personagens troquem de posição ou sejam objeto de sentimentos contraditórios*. Sabemos que Dora insistentemente condenava seu pai e o censurava por seu comportamento. Entretanto, a análise de Freud mostrou que a filha estava apaixonada pelo pai. Do mesmo modo, o amor pela

¹¹⁴ A transcrição desta nota das duas seguintes foi feita por Saint-Aubert e publicada em: Saint-Aubert, 2006.

Sra. K. dava lugar ao ódio na medida em que a jovem se sentia traída. Ou, ainda, o amor pelo Sr. K. se via ameaçado pelo ciúme em relação à Sra. K. Para Merleau-Ponty estes sentimentos, apesar de contraditórios, podem ser dirigidos à mesma pessoa, desde que esta esteja articulada a um sistema complexo em que cada personagem mantém uma relação diacrítica com os demais. Neste sentido, Merleau-Ponty acrescenta:

É preciso conceber isto como percepção: predominância de uma aresta ou de um 'lado' que não exclui [a] presença dos outros, que mesmo em um sentido é deles sinônima. [...] Inconsciente = aqui facetas, inclusão em cada personagem de todos os outros. E também: inclusão de si em todos os outros: Dora se faz críticas fazendo-as a seu pai. Essas críticas a seu pai, concretamente tomadas, enquanto ela o ama, não somente mascaram mas ainda contém suas críticas a si. O inconsciente é esta promiscuidade... (IP, 184).

A promiscuidade sobredetermina cada um dos elementos e impede que eles sejam considerados isoladamente por caracterizar a estrutura geral das relações humanas. Dito de outro modo, ela sublinha a dimensão do terceiro incluído na relação com outrem, e se aproxima também do tema, abordado Schilder, da imbricação dos esquemas corporais: a inclusão em cada personagem em todos os outros e também a inclusão de si em todos os outros devido ao *Ineinander* que tece o estofo no qual a relação eu-outrem não pode mais ser isolada, e na qual o face a face é uma ilusão. Por isso, o filósofo arremata:

É que não há relação eu-outrem, Dora-seu pai, Dora-Sra. K., mas relação com sistema em interação [...] o problema não é eu-outrem, mas eu-sistema de outros, e por consequência, não é o face a face de dois para si [...] há inserção de mim mesmo nesta cadeia: eu não sou mais absoluto que o outro, eu sou parte em todos os sofrimentos que estão entre eles, eu sofro por identificação. Eu sou eles [...] Impossível repartir absolutamente os papéis, dizer que uma das relações não significa senão a outra (IP, 184).

O inconsciente de Dora é, portanto, a complexidade de relações tecidas em seu psiquismo, sob a forma de um feixe de sentidos analógicos que esposa a lógica de intrusão e de envolvimento da promiscuidade carnal. A promiscuidade é, portanto, a cifra do inconsciente: “não somente no sonho, não somente no delírio, onde ele é evidentemente residual, mas ainda no sujeito visível, engajado num drama atual com outros, com parceiros (*partenaires*) agentes” (IP, 183). A leitura de Merleau-Ponty põe em relevo o papel revelador das

lacunas e das contradições do discurso na medida em que estes sugerem um processo de individuação realizado em meio a uma promiscuidade relacional que constantemente me aliena no outro. Dora não é sujeito que se defronta com o outro, tampouco uma existência fechada sobre si. Pelo contrário, ela é um momento no interior de uma trama sem a qual não teríamos acesso à sua identidade. Mas como este acesso a Dora acontece? Decerto, não basta observá-la ou percebê-la como um “fenômeno” diante da consciência: é preciso agregar-se ao drama de Dora, emaranhar-se no tecido de suas relações e deste modo refazer os múltiplos fios que tecem sua história.

Ora, este processo intersubjetivo de desvendamento de si através de uma nova experiência – a experiência da análise – permite enfim retornar ao tema da percepção e mostrar que o sentido generalizado da promiscuidade já se encontra na própria vida perceptiva, onde cada visível, por sobreposição, exprime a visibilidade latente de suas faces invisíveis. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Destacar da ordem da percepção não somente as ‘coisas sensíveis’, mas também 1) minha relação com os outros enquanto percebidos, apresentados através do sensível: a promiscuidade das coisas no mundo sensível vai se prolongar em uma promiscuidade dos outros entre si e comigo desta vez como sujeito de uma práxis e não somente sujeito da percepção; 2) minha relação com meu próprio passado: enquanto ele foi percebido, ele não poderia, na lembrança, tornar-se outra coisa que isto que ele era antes. E a promiscuidade espacial vai ser uma promiscuidade temporal, quer dizer, familiaridade e ignorância. A teoria do inconsciente, da memória, deve ser renovada por esta referência à ordem perceptiva, i. é, à ordem da coexistência no mundo e com os outros (IP, 218).

Sendo assim, podemos compreender a própria cultura na medida em que “retornamos” ao passado originário – ou às camadas arqueológicas de nossa formação e que continuam a ter um papel na vida intersubjetiva. Noutros termos, o ser humano porta nas profundezas de sua carne a inscrição da complexidade de sua vida relacional a qual se alimenta da lógica alusiva e expressiva do sensível. Não há, portanto, neste domínio, aparência e realidade, nem verdade mascarada, mas uma totalidade presente segundo uma promiscuidade espacial e temporal que é a obra tecida do desejo. Por isso, se a visão é uma experiência muda que parece rebelde à linguagem convencional,

isso se deve ao fato de que ela já é simbolização sem palavras e, por isso mesmo, não precisa ser “traduzida”, mas apenas retomada segundo uma nova aventura capaz de re-significá-la num outro *sentido*. De qualquer modo, a análise da imaginação inscrita na carne, a interpretação do sonho – o qual nos permite um retorno ao pré-objetivo – e o reconhecimento das latências do discurso trabalhadas na análise ensejam compreender as formulações merleau-pontianas segundo as quais:

O delírio assim como o sonho é pleno de verdades iminentes, caminha num labirinto (*lakis*) de relações equivalentes às relações verdadeiras... O essencial do freudismo não é ter mostrado que há sob as aparências uma realidade inteiramente outra, mas que a análise de uma conduta nela encontra sempre muitas camadas de significação, que eles todas têm sua verdade, que a pluralidade de interpretações possíveis é a *expressão discursiva de uma vida mista*, onde cada escolha tem sempre muitos sentidos sem que se possa dizer que um deles seja o único verdadeiro (IP, p. 269, grifo nosso).

A experiência humana envolve uma polissemia em relação à qual a filosofia não deve ser simplesmente indiferente. Pois, na apreensão da Natureza bruta, ou na percepção de si *na alteridade* – a qual dá ensejo à formação de si e à instituição da cultura – nota-se constantemente o mesmo simbolismo em operação: um sentido que se revela, se esconde e se desdobra segundo uma inquietude que lhe é própria. Conseqüentemente, pode-se finalmente compreender que a linguagem humana desdobra a vida da Natureza – pois ela mantém a não-coincidência consigo que caracteriza o próprio Ser – esta espécie de *fratura contínua da identidade*. Ora, tentar circunscrever esta inquietude no interior de uma linguagem convencional é perder aquilo que essencialmente anima a vida do sentido: o movimento constante de transcendência patrocinado pelas oposições diacríticas. Por isso, a psicanálise fornece um modelo interpretativo que mergulha o intérprete na “coisa” a compreender: é preciso ingressar na trama inconsciente de uma vida para então decifrá-la. Mas não é isto mesmo que fazemos toda vez que tentamos falar do Ser ou da linguagem? Não é este o desafio do filósofo: interpretar o mundo sabendo-se pertencente ou, melhor dizendo, indissoluvelmente misturado a ele? A psicanálise não só confirma a hipótese de que o sujeito é um evento no interior da totalidade natural e cultural, como fornece um método capaz de esclarecer a possibilidade de revelação e de

transformação do sentido. Para Merleau-Ponty, isto mostra que as separações estanques entre instinto e libido ou entre natureza e liberdade ou, ainda, entre percepção e linguagem não se sustentam: a vida em sua totalidade é sempre inquietação e produção de sentido mediada por relações.

Assim, a retomada reflexiva só pode ter lugar em contextos relacionais, isto é, intersubjetivos porque só posso me reconhecer na medida em que me sujeito ao olhar e à fala alheia. O inconsciente é isto que vivo sem saber, mas que posso retomar no espelho projetado pelo outro. Não se trata de um fundo opaco de natureza, mas sim de uma latência que aspira se desdobrar na inquietação da linguagem. Ora, isto só pode ser compreendido se finalmente abandonarmos a divisão entre natureza e cultura já que ela obscurece o pertencimento da cultura à complexa vida dramática que nos atravessa.

Conclusão

O filósofo fala, isto, porém, é nele uma fraqueza e uma fraqueza inexplicável: devia calar-se, coincidir em silêncio e encontrar no Ser uma filosofia já feita. Tudo se passa, ao contrário, como se quisesse colocar em palavras um certo silêncio que escuta nele. A sua “obra” inteira consiste neste esforço absurdo.

Merleau-Ponty

A filosofia, se de algum modo pudesse ser definida, seria o esforço no sentido de dizer o que não se pode falar; de ajudar o não-idêntico a alcançar a expressão, muito embora a expressão sempre o identifique.

Adorno

1. Um encontro inusitado

Durante todo o percurso que fizemos até aqui, a idéia de vida e a noção de expressão ocuparam um lugar importante, já que através delas pudemos localizar e descrever o movimento merleau-pontiano que busca articular a racionalidade à experiência pré-objetiva de modo que a sensibilidade não perca o direito de origem de toda e qualquer expressão. Vimos como a idéia de uma natureza expressiva renova os marcos conceituais de Merleau-Ponty, a tal ponto que mesmo as relações intersubjetivas ganham um solo irrefletido de sustentação engrenado à expressividade imanente ao Ser selvagem. Deste modo, a subjetividade deixa de ser definida como ação ou criação puras, já que toda atividade se articula à passividade, ou seja, a uma sedimentação anônima do sentido. Cabe-nos agora – a título de conclusão – avaliar criticamente o alcance desta formulação no que diz respeito às suas conseqüências para a compreensão da *praxis* humana. Faremos isto através da confrontação de Merleau-Ponty com um autor que à primeira vista poderia parecer completamente alheio aos problemas colocados pelo filósofo francês: trata-se de Adorno. Evidentemente, este confronto não pretende esgotar o problema, mas simplesmente tentar dar visibilidade ao caráter original das reflexões

merleau-pontianas acerca da natureza selvagem que nos envolve, as quais não nos impedem de exercer a filosofia segundo um desvendamento contínuo das dificuldades herdadas e recalçadas pela tradição.

*

Nas primeiras páginas da *Dialética Negativa*, Adorno lembra que quando, em 1937, Benjamin leu o último capítulo da *Metacrítica da Epistemologia* – livro em que Adorno se defronta com a fenomenologia de Husserl –, comentou que “primeiro é preciso atravessar o deserto da abstração para depois poder plenamente alcançar a filosofia concreta” (DN, prólogo)¹¹⁵. Contra essa espécie de primado da abstração, Adorno assevera: “Cabe, agora, à *Dialética Negativa* percorrer retrospectivamente tal caminho” (Idem). Mas, perguntamos, que pistas essa informação pode nos oferecer para que encontremos uma via de acesso às complexas formulações da *Dialética Negativa* de tal modo que possamos aproximá-la da ontologia de Merleau-Ponty? Um primeiro aspecto que nos parece relevante é o fato de que a obra se apropria dos principais elementos da filosofia tradicional, alterando-lhes problematicamente o sentido e o escopo. Desse modo, noções como as de sujeito, objeto, conceito e negativo aparecem como operadores indispensáveis à reflexão adorniana. Entretanto, a “crítica imanente” a que serão expostos permitirá ao filósofo posicionar-se frente à questão central que permeia a introdução do livro: qual é a pertinência histórica da filosofia? Como pode o pensamento colocar-se como instância crítica capaz de corroborar para uma “práxis transformadora”? Ora, se o que interessa a Adorno é partir de um pensamento concreto e ao mesmo tempo debater-se com a tradição filosófica, percebemos que a *Dialética Negativa*, no que tem de inovadora, prescreve a auto-crítica de maneira radical na medida em que exige que repensemos o papel do conceito na sua potência de assimilar e de renovar a experiência.

Seguindo uma fórmula aparentemente paradoxal, Adorno se coloca na contra-corrente dos discursos que proclamam a morte do sujeito e, ao mesmo

¹¹⁵ Usamos a tradução francesa (feita pelo grupo de tradução do Collège de philosophie), a inglesa (Dennis Redmond) e a brasileira, em andamento. As citações apenas indicam a localização do trecho no interior da *Dialética negativa* e seguem o padrão: DN, capítulo, livro.

tempo, exige uma atenção especial à concretude, o que significa negar a posição de um sujeito absoluto e independente dos conteúdos da experiência. Nos termos precisos de Adorno, a dialética negativa “recusa o princípio de identidade” ao mesmo tempo em que intenta “desfazer com a força do sujeito a ilusão de uma subjetividade constituinte” (Idem). Este imperativo adorniano permitirá recuperar o que denomina de “momento somático” na produção do conceito. O que significa defender que a relação que o conceito admite com o objeto não pode simplesmente usurpar-lhe sua negatividade própria. Isto só pode ser compreendido se levamos em conta o que o filósofo entende por “primado do objeto” – em oposição ao primado do pensamento abstrato e identificador –, na medida em que a força do sujeito reside na sua *propensão* ao objeto. Evidentemente, Adorno não é um empirista – o primado do objeto não é um retorno imediato aos dados da experiência. E é exatamente por isso que a relação entre objeto e conceito tem de ser repensada de modo a abarcar o papel da sensibilidade na *produção* do conceito. Ora, para o filósofo, o primado do objeto e a força do sujeito só podem ser operacionalizados na compreensão dialética de suas relações. Ademais, a idéia de um “momento somático” implica levar em consideração o apelo que Adorno faz a categorias freudianas como impulso e sofrimento, balizadoras do âmbito das análises histórico-sociais desenvolvidas pelo autor.

Este programa de revisão das operações conceituais não aparece somente na *Dialética Negativa*, pois, na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer já afirmavam que há uma história que corre subterrânea à história oficial da Europa. Os autores se voltam para o “lado noturno” da história, figurado no sofrimento dos corpos, cuja dor assevera o “destino dos instintos e paixões humanas recalcados e desfigurados pela civilização” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 216-7). A dominação da natureza, da qual participam os instintos e paixões, reverte-se contra o próprio homem na dominação de seu corpo. Surge, então, no universo da cultura, o corpo mutilado, renegado, e, ao mesmo tempo, desejado – “o amor-ódio pelo corpo”. A razão instrumental revela constantemente essa relação ambivalente (“transforma o passeio em exercício”, o “alimento em calorias”). Mas como podemos compreender o “primado do objeto”, tal qual é definido na *Dialética negativa*, a partir dessa

reflexão sobre o sofrimento dos corpos? Ora, o momento somático é um momento de afinidade – ou de *mimesis* – entre o sujeito cognoscente e o objeto. De acordo com Adorno, no processo total do *Esclarecimento*, este momento foi se dissolvendo gradualmente, mas nunca desapareceu por completo. Sendo assim, pensar a afinidade mimética entre sujeito e objeto significa recuperá-la, o que exige, por consequência, pensar operações de conceitualização que não usurpem nem mascarem a negatividade constitutiva do objeto – o que Adorno chama de “opacidade”. Neste movimento, o sujeito encontra em si um núcleo de objeto, ou seja, de passividade, e dado que isso não pode ser simplesmente negligenciado pelas operações conceituais, surge daí uma nova perspectiva para o materialismo. Noutros termos, a atitude de dissecar o apelo mimético que envolve as operações do pensamento pré-figura uma nova *práxis*, a qual é sugerida, segundo Adorno, pela arte contemporânea.

Ora, é exatamente este apelo corporal, aliado ao recurso filosófico à arte, que, dado seu alcance e espectro, nos remete a Merleau-Ponty, o qual, num terreno diverso, buscou formular sua filosofia através da pesquisa de nosso acesso sensível ao mundo sem se deter na imediatez ou no empirismo. Pois, é necessário recusar tanto a perspectiva do empirismo quanto a do intelectualismo, já que o Ser não se dá à percepção como “coisa” empírica, nem como resultado da análise e da síntese intelectuais que o fazem posto pelo entendimento. Em outras palavras, a renúncia à subjetividade pura prescreve também o abandono de seu correlato, a objetividade pura, na medida em que ambas são construídas por operações de um pensamento que se julga desencarnado e por uma técnica reduzida à superfície instrumental. Sendo assim, Merleau-Ponty faz uma análise de como a tradição perde o sensível e anula qualquer possibilidade de compreensão da experiência concreta na medida mesma em que tenta explicá-la. Neste contexto, o embate com a tradição filosófica exige não esquecer que o sujeito – como o artista – porta em seu corpo as matrizes simbólicas segundo as quais se abre ao mundo e ao pensamento.

Isso posto, nosso intento é aproximar a dialética negativa de Adorno da ontologia da carne de Merleau-Ponty na medida em que ambas exigem uma crítica da tradição e, principalmente, da filosofia da identidade e da

representação. Nos dois casos, é posta em revista a dificuldade com que se emaranha o pensamento sistemático quando pretende englobar e dominar a experiência nos limites do conceito (já que sujeito e objeto parecem constitutivamente arredios à identidade e à representação). Tal dificuldade exige, por um lado, que a noção de racionalidade seja alargada, o que implica uma reflexão sobre a linguagem ou o *estilo filosófico*. Por outro, e aqui reside nossa preocupação principal, discutiremos tal problema mostrando que tanto Merleau-Ponty quanto Adorno rearticulam a noção e o alcance da filosofia fazendo apelo à intervenção corpórea na elaboração da experiência e conseqüentemente na *expressão* do conceito. Nosso objetivo é circunscrever nesta espécie de *apelo mimético* alguns pontos de convergência e de divergência entre os autores no que tange à compreensão da subjetividade e ao recurso filosófico ao momento somático da experiência na tentativa de vislumbrar uma *práxis* transformada.

2. A sublimação da carne

A admissão de um núcleo de objeto no interior do conceito – no interior do próprio sujeito – coloca muitas dificuldades para a elucidação de como o conhecimento se processa. Poderíamos ver na obsessão merleau-pontiana pelo Ser selvagem, anterior às operações téticas, simplesmente a formulação de uma filosofia da imediaticidade – e, no limite, pré-crítica. Em outras palavras, a apreensão do solo originário que sustém a experiência deveria necessariamente levar a uma espécie de retorno a uma relação *imediata* com o mundo, o qual permitiria ao sujeito coincidir plenamente com a natureza. Essa leitura negligenciaria, contudo, o fato de que Merleau-Ponty insiste no caráter ambíguo de toda experiência, o que nos impede, por um lado, de permanecer na identidade do sujeito, e, por outro, de apreender o mundo como representação. Assim, há uma negatividade que permeia nossa relação com o Ser impossível de ser superada por uma síntese reconciliadora, já que o filósofo esforça-se por ser fiel às tensões que envolvem a experiência. De acordo com a formulação de Barbaras: “Que a coisa possa ser questionada significa que ela não é idêntica a si própria, que ela comporta uma dimensão de negatividade, que seu ser verdadeiro não é esgotado por seu aparecer” (Barbaras, 1997, p. 12). Evidentemente, essa dificuldade coloca a necessidade

de se reinterpretar a noção de negativo na medida em que o próprio estilo do aparecer envolve necessariamente um “invisibilidade”. Como mostramos em diversos momentos, essa negatividade aponta para fissuras, latências e lacunas no tecido do real. Por isso, o modelo diacrítico da linguagem pode ser transportado para a ordem perceptiva. Ademais, o próprio sistema de relações que tece a intersubjetividade humana compreendida como “promiscuidade” – a exemplo das análises que fizemos do *caso Dora* – aponta mais uma vez para o modelo diacrítico. Se nossa tese partiu de um modelo tradicional que opunha a consciência integrada à plenitude da natureza, nosso ponto de chegada desenha um mundo bastante diverso. Foi preciso, evidentemente, reabilitar o conceito de natureza e com ele a idéia de vida para que se tornasse possível ver na patologia o sistema simbólico pré-objetivo em operação. Entretanto, para alcançar todas estas formulações, Merleau-Ponty teve de se posicionar criticamente perante a alternativa sartreana de conceber o negativo de modo a dar conta do Ser pré-objetivo no interior do qual a separação estanque entre *Ser* e *Nada* não tem lugar.

De fato, Merleau-Ponty parte daquilo que denomina *fé perceptiva* – momento pré-reflexivo em que sabemos que *há* um mundo. Entretanto, salienta o autor, quando nos iniciamos na reflexão, encontramos diversos paradoxos que nos fazem admitir que a filosofia reflexiva mascara os problemas que intenta resolver. Nas palavras do autor:

A idéia de sujeito tanto como a de objeto transformam em *adequação de conhecimento* a relação que estabelecemos com o mundo e conosco mesmos, na fé perceptiva. Não a iluminam, utilizam-na tacitamente, dela tirando as conseqüências. E já que o desenvolvimento do saber mostra que essas conseqüências são contraditórias, cabe-nos necessariamente voltar a ele a fim de elucidá-las (Merleau-Ponty, 2000, p. 33, grifo nosso).

Deste modo, contra o trajeto tradicional que nos afasta daquilo que a filosofia deveria explicar – nossa inelutável e misteriosa presença no mundo – Merleau-Ponty defende que devemos assumir uma postura filosófica que não congele a experiência na representação ou na identidade. A *Phénoménologie de la perception*, ao irmanar-se ao pensamento de Husserl, tentava resolver a questão fazendo apelo à redução fenomenológica. Com a importante ressalva

de que essa redução jamais poderia cessar, dada a ambigüidade essencial do mundo. O *Visible et l'invisible* trata a questão num campo assumidamente ontológico, buscando na experiência bruta, um Ser selvagem e arredo à petrificação medusante do negativo. Neste terreno pré-objetivo surge uma dialética que, nos termos do autor, deve operar como *hiperdialética*: uma tentativa de levar ao limite a dialética assimilando-a em seu aspecto mais radical. Nas palavras do filósofo:

(...) só é boa dialética aquela que se critica a si mesma e se ultrapassa como enunciado separado; *a boa dialética é hiperdialética*. A má dialética é a que não quer perder sua alma para salvá-la, que quer ser dialética imediatamente, tornar-se autônoma e termina no cinismo, no formalismo, por ter evitado seu próprio duplo sentido. *O que chamamos hiperdialética é um pensamento que, ao contrário, é capaz de verdade, pois encara sem restrição a pluralidade das relações e o que chamamos ambigüidade* (Idem, p. 95-6, grifo nosso).

O percurso argumentativo que leva a tais afirmações no *Visible et l'invisible* inicia-se pela crítica interna da concepção sartreana de negativo. Merleau-Ponty parte da empresa sartreana de “pensar o negativo com rigor” e encontra na formulação existencialista da nadificação operada pela consciência uma impossibilidade de *passagem* do sujeito no objeto o que gera uma oposição cirrada e paralisante entre o nada e o ser. Pois, para Sartre, a coisa existe aí na indiferença, “na noite da identidade, como puro em-si” (Idem, p. 59). Correlativamente, “o ser-sujeito é esvaziado de todos os fantasmas de que a filosofia o entulhou” (Idem, p. 59). Sendo assim, o pensamento sartreano defende que a existência em *ek-stase* exige que nada me retenha em mim: nem pensamentos, nem representações, nem imagens, nem mesmo minha qualificação de sujeito ou *ego*. Sou um Nada, que necessita do mundo, ou seja, do Ser, para carregar a inanidade de minha consciência. Graças a isso, Sartre pode explicar nosso acesso à positividade do ser. Mas aqui começam os problemas:

A partir do momento em que me concebo como negatividade e o mundo como positividade, não há mais interação, caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o ser e eu nada sou (Idem, p. 59).

A filosofia de Sartre tem o mérito de enfrentar o problema de explicar nosso acesso originário ao mundo. Entretanto, consegue fazê-lo às custas de uma

concepção do negativo que o reduz ao nada. Ora, é exatamente esse rigor que imputa ao nada e ao ser o mesmo destino. “Tudo se passa como se houvesse uma Paixão do Para-si, perdendo-se a si mesmo a fim de que a afirmação ‘mundo’ aconteça ao Em-si” (Idem, p. 62). Nestes termos, a filosofia da negatividade absoluta é também a filosofia da positividade absoluta e somente por isso consegue volatilizar os problemas clássicos da filosofia. Deste modo, não há mais sentido em se colocar o problema da dicotomia entre idealismo e realismo: “a consciência é imanência porque é nadificação” (Idem, p. 62-3). Em outras palavras, é a mesma coisa ser nada e habitar o mundo, pois, na medida em que sou nada, estou destinado às coisas e elas a mim. Merleau-Ponty fará a crítica a essa concepção na medida em que ela nos fecha em um mundo privado e nos coloca diante de um ser maciço e sem profundidade.

É a mesma coisa ser nada e habitar o mundo; quer dizer, entre o saber de si e o saber do mundo não há mais debate de prioridade: “para mim, ser não significa permanecer na identidade, mas levar diante de mim o identificável, o *que há*, a que nada acrescento a não ser o ínfimo redobramento ‘tal como é’” (Idem, p. 63). A intuição e a nega-intuição (abertura ao mundo e volta a si, respectivamente) resolvem os paradoxos da fé perceptiva porque nelas o abandono ao mundo e a retomada reflexiva são o mesmo. Nos termos de Merleau-Ponty, o sair de si e o entrar em si não produzem qualquer diferença e, neste sentido, da oposição de um a outro não advém qualquer *processo*. Cabe perguntar, neste contexto, o que é a filosofia e qual a experiência do filósofo existencialista?

quando se passa aqui do nada ao ser e daí ao *ek-stase* do ser no nada que o reconhece ‘tal como é’, não há progresso nem síntese, *não há transformação da antítese inicial*; levamos aos seus limites a análise inicial, que permanece válida ao pé da letra, e que sempre anima a visão integral do ser (Idem, p. 73, grifo nosso).

Configura-se, pois, nesta “visão integral do ser”, um pensamento de sobrevôo, mascarado sob a forma da *ek-stase*: “um único espectador é testemunha do progresso mas não é arrastado pelo movimento (...), nesta medida, o movimento é ilusório” (Idem, p. 75). Pois, por toda parte e durante todo o aparente movimento, trata-se do mesmo ser, o que significa que, no limite, que o negativismo absoluto é uma espécie de positivismo: “O próprio movimento

pelo qual um *isto* se pronuncia em minha vida, ou, no mundo, esta vida, nada mais é do que o cúmulo da negação, a negação que se destrói a si própria” (Idem, p. 69). Quando operamos uma distinção radical entre o nada e o ser, concluímos que um sem o outro não pode ser senão abstração. Por isso, a força do ser tem de se apoiar na fraqueza do nada. São cúmplices que encerram o questionamento acerca de nosso acesso ao mundo: “A nega-intuição do nada é a atitude filosófica que põe a reflexão e a espontaneidade numa espécie de equivalência” (Idem, p. 70, grifo do autor). Através da oposição frontal entre o ser e o nada, superamos os paradoxos da fé perceptiva. Entretanto, o ponto de partida sartreano nos faz tudo ganhar, para pôr tudo a perder. Pois, estamos diante de um pensamento da identidade, incapaz de se contaminar pelo mundo ou pelo outro e incapaz, portanto, de apreender a experiência em profundidade. Este ponto é estrategicamente importante para compreendermos como a filosofia da carne, em oposição ao existencialismo sartreano, tem de certo modo uma amplitude dialética.

Ora, se a questão é pensar o negativo, ou seja, investigar o movimento ou o processo segundo o qual somos habitantes do mundo, é preciso colocar o tema da alteridade e verificar que a oposição entre o ser e o nada encontra nela apenas sua confirmação: “o outro é uma forma empírica de atolamento no ser...” (Idem, p. 76). A ironia dessa formulação reside no fato de que a oposição entre ser e nada se vê confirmada e ao mesmo tempo abalada quando coloco diante de mim um novo foco de negatividade. Pois o outro não aparece diante de mim como experiência positiva, mas como experiência de meu ser total comprometido em sua parte visível. Dito de outro modo, a alteridade me coloca em *situação* passiva (sou um corpo, e enquanto tal um comportamento objetivo diante de outro), mas essa passividade é apenas uma exigência para que eu cumpra até o fim meu destino de nada devotado ao ser. Assim, a “experiência do olhar do outro sobre mim nada mais faz do que prolongar a minha convicção íntima de não ser nada, de viver apenas como parasita do mundo” (Idem, p. 68). O atolamento no ser é incapaz, portanto, de expressar a minha experiência do mundo e do outro, pois “essa intuição e essa nega-intuição formam o retrato abstrato de uma experiência, e é no terreno da experiência que é preciso discuti-las” (Idem, p. 79). Por isso a investigação deve prosseguir – ou seja,

“recuar” ao pré-objetivo – buscando outro caminho capaz de verdadeiramente iluminar nossa experiência.

Como observa Moutinho, no que diz respeito a Merleau-Ponty, “O problema de outrem é o do descentramento, não o do enfrentamento face a face de dois sujeitos” (Moutinho, 2006, p. 328). Mas o que isso significa? Já sabemos que a questão é difícil e exige uma explicitação da análise merleau-pontiana da visão, pois é nela que o filósofo pretende dar conta de nosso acesso ao mundo e da ambigüidade que envolve toda experiência. Para tanto, é preciso entender a radicalidade com que o filósofo ataca o “pensamento de sobrevôo”, que nos faz videntes presos a um mundo privado, e encontrar na visão uma espécie de universalidade. Pois, se o intuito é não “recalcar o ser até esse limite da positividade pura” nem “vincular ao Para-si todo o conteúdo de nossa experiência”, então “é preciso, segundo o próprio movimento da negatividade quando vai até o fim de sua própria negação, incorporar ao ser certo número de atributos negativos, as transições, o devir e o possível” (Merleau-Ponty, 2000, p. 78). Ou seja, é a própria rearticulação da noção de negatividade que poderá abrir o sujeito ao mundo, preservando sua ambigüidade, ainda que às custas do descentramento do sujeito. Daí a exigência merleau-pontiana de enfrentarmos o problema da visão: “A visão não é a relação imediata do Para-si com o Em-si; somos convidados a redefinir tanto aquele que vê quanto o mundo visto” (Idem, p. 81).

Partamos, então, do sentido concreto encarnado na experiência: a visão do mundo não é relação imediata com objetos e a visão de outrem não é enfrentamento face a face de dois sujeitos. Que isso quer dizer? O mundo que percebe assim como o outro ao qual me dirijo arrastam consigo uma sombra – ou seja, uma invisibilidade que é ao mesmo tempo negatividade e latência. Não posso apreendê-lo em sua totalidade, ao mesmo tempo em preciso me dirigir a eles para encontrar minha própria imagem. Sendo assim, o silêncio que o filósofo escuta em si, a voz do ser que o habita, não podem ser expressos imediatamente porque a ambigüidade essencial do mundo impede-nos de sujeitá-lo a uma posse intelectual completa, ao mesmo tempo em que descentra nossa pretensão a videntes absolutos. Por isso, a filosofia é esforço expressivo e absurdo, tentativa paradoxal de dizer o que não pode ser dito.

Para compreendermos a ontologia indireta que se forma a partir deste paradoxo, é preciso levar a sério a formulação merleau-pontiana segundo a qual o ser precisa de *criação* para que dele possamos ter experiência.

Uma filosofia da visão pura como a de Sartre pode asseverar um contato imediato com o ser. Nela, o olhar não pode conceber o outro a não ser como objeto a ser dominado e, se contempla outros homens, transforma-os em “manequins movidos unicamente por molas” (Merleau-Ponty, 2000, p. 81). Para Merleau-Ponty, entretanto, não podemos considerar o mundo como pura positividade nem tampouco devemos encarar o tema da alteridade como o problema *do outro* mas *dos outros*, isso se quisermos sair do mundo privado para realmente compreendermos a experiência de abertura ao mundo. Para discutir o problema no *Visible e l'invisible*, Merleau-Ponty se refere ao romance de Simone de Beauvoir, *L'invitée*, no qual a autora afirma que um triângulo amoroso se compõe de três duos e, neste sentido, os acordos feitos para a felicidade do trio em última instância dependeriam das relações estabelecidas entre os pares. Ou seja, mesmo uma relação de um com *outros* poderia ser reduzida a várias relações de um a *outro*. A isto, Merleau-Ponty retruca: “contudo o problema de outrem não se reduz ao do outro, e ainda menos pelo fato de que o mais estrito casal possui terceiras testemunhas” (Idem, p. 84, nota). Já sabemos, pela análise do caso Dora, que o sujeito é na verdade um feixe de relações anônimas, e que a alteridade é sempre um sistema complexo de promiscuidades afetivas que envolvem o sujeito. Sendo assim, é preciso pensar um sistema de Para-si, uma “constelação” de relações que não sugerem o enfrentamento face a face de um a outro, mas o descentramento de cada um dentro do sistema, o que significa abandonar definitivamente a idéia de uma soberania das consciências¹¹⁶: “Para que o outro seja verdadeiramente outro (...) é necessário e suficiente que tenha o poder de descentrar-me, de opor sua centração à minha” (Idem, p. 84-5, grifo nosso).

¹¹⁶ Para Merleau-Ponty, mesmo se retrocedermos à gênese da constituição da sociabilidade, o modelo freudiano assinala que já a situação edípica é triangular e não dual. Essencialmente, é impossível conceber relações entre sujeitos se estamos perante uma negatividade absoluta (a análise do olhar em Sartre aponta para essa impossibilidade). Então, devemos pensar em negatividades modalizadas, ou mediatizadas, quer dizer, sujeitas ao descentramento.

Mas o que significa dizer que o outro me descentra? Ora, significa que ele me destitui da soberania de minha posição absoluta e impede que eu me conceba como a única testemunha do mundo. Entretanto, porque sou vidente, exponho-me à visibilidade, e isso quer dizer que minha relação com o mundo já prepara a entrada de outros eu meu sistema. Sou aberto ao mundo e sinto que este me atinge. Ademais, a experiência da reversibilidade carnal – o fato de que eu me toco tocando, de que sou visível do exterior, de que sou objeto de palavras – já mostra que não sou pura atividade. Pois, desde o momento em que volto meus poderes exploratórios para meu próprio corpo, apreendo-me como passividade, como suscetível a um olhar externo. Ora, antes mesmo de reconhecer-me como um *Eu*, meu corpo se abre ao mundo e minha formação valer-se-á indefinidamente desta abertura: hei de buscar em cada encontro minha própria imagem, hei de despossuir-me em favor do mundo e dos outros, pois só assim terei alguma chance de tornar-me *Eu*. Por isso, não me defino como pura espontaneidade, mas como promiscuidade: sou invadido por todos os lados e é esta promiscuidade que me atravessa e me *forma*.

É preciso considerar, portanto, que a experiência da visão é o advento simultâneo do vidente e do visível como reversíveis e entrecruzados, graças ao invisível que misteriosamente os sustenta. Invisível que é articulação do visível, ou seja, avesso necessário à visão das coisas. Invisível que é *fundo*, ausência que pede uma presença e, simultaneamente, um *excesso*, uma latência que jamais se esgota. Por isso, meu corpo vidente não rivaliza com a espessura do mundo, ao contrário, o corpo é o meio para chegar ao âmago das coisas, “fazendo-me mundo e fazendo-as carne” (Merleau-Ponty, 2000, p. 132). Mas o que é o corpo? É um *sensível para si* e enquanto tal um *sensível exemplar*. Todavia, essa exemplaridade apenas o insere no conjunto do visível, porquanto expressa nele a Visibilidade em geral que perpassa todo o Ser: “Meu corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo” (Idem, p. 135). Daí a formulação:

há um narcisismo fundamental de toda visão; daí porque, também ele [o vidente] sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram alguns pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí minha atividade ser igualmente passividade (Idem, p. 135).

Descentramento carnal que finalmente resolve o problema da alteridade: não sou *eu* que vejo, nem *e/le* que vê, “ambos somos habitados por uma visibilidade anônima” (Idem, p. 138).

Ora, este retorno sobre si do sensível, este quiasma que institui uma reflexão no interior da sensibilidade, revela uma espécie de simultaneidade do passado e do presente que configura a idéia de que há uma memória da *carne* ou do Ser: “Como uma memória do corpo e o meio de nossa comunicação com o tempo e o espaço, o meio, portanto, de todas as nossas experiências” (Tréguier, 1996, p. 151). Evidentemente, o corpo de que fala o filósofo não é o ser positivo da biologia, mas uma variante do ser, onde se nota uma deiscência, uma fissão, um movimento de diferenciação interna e de abertura à carne do mundo: “o corpo que tem sentidos é também um corpo que deseja, e a estesiologia se prolonga na teoria do corpo libidinal” (Merleau-Ponty apud Tréguier, 1996, p. 164). Neste contexto, o desejo é de certo modo um eco em nós da memória da carne, e, por conseqüência, uma exigência de criação que nos vem do Ser para que dele tenhamos experiência. Dito de outro modo, a memória é a experiência continuada da carne na experiência do sentir que o desejo instituído em meu corpo reativa em sua generalidade. Pelo desejo, o corpo é conduzido ao seu limite, mas como delimitação que aspira o ilimitado, forma instável que aspira se desfazer para se abrir ao mundo.

O trabalho do desejo é, portanto, a violência segundo a qual a individualidade dos corpos é necessariamente rompida, mas nunca definitivamente apagada, e por ela se compreende que a carne é indivisão e movimento da diferença, transitividade onde todas as coisas se comunicam segundo um léxico de equivalências carnis onde se desenha nossa própria história. Por isso, o artista, como o filósofo, nunca está no centro de si mesmo, está sempre fora de si. De acordo com *O olho e o espírito* “O pintor ‘emprega seu corpo’, diz Valéry. E, de fato, não se percebe como um Espírito poderia pintar. É oferecendo seu corpo ao mundo que o pintor transforma o mundo em pintura” (Merleau-Ponty, 2004, p. 16), pois a pintura exige a transubstanciação do corpo do pintor em corpo das coisas. O pintor celebra a lógica promíscua do visível, onde todas as coisas se invadem e se comunicam; ele não representa a natureza, não a domina com o olhar, ao contrário, ele é capaz de

reconhecer-se nela, através dela, na experiência de se sentir “olhado pelas coisas”. Nesse abandono ao mundo, nessa perda de si, ele se defronta com uma *hybris*, o anúncio do trabalho do desejo e da exigência de expressão.

Sabemos que há um simbolismo tácito formado pelas equivalências do mundo sensível que faz aparecer toda coisa sobre um fundo de semelhança. O desejo trabalha nesta trama alusiva – neste sistema de equivalências –, capaz de dar ensejo ao surgimento do simbólico artificial ou cultural. Por isso, Merleau-Ponty fala do entrecruzamento homem-animalidade onde a carne surge como passagem do simbolismo natural ao universo simbólico da cultura. De acordo com a formulação contundente de Merleau-Ponty, a pintura, assim como o pensamento, é uma “sublimação da carne”, ou seja, é o poder humano de desdobrar o simbolismo natural, conferindo-lhe um sentido novo que, sem a violência da expressão, não adviria. Nestes termos, a arte é o que faz surgir o novo *cultural* sem o que, paradoxalmente, não haveria desvelamento do Ser.

Por tudo isso, o acesso ao Ser não pode ser compreendido na adesão pura e simples ao imediato, mas na *transitividade* segundo a qual encontro em mim algo da ordem do objeto e da passividade e, simultaneamente, experimento a atividade das coisas sobre mim. Mas esta passividade é vivida como uma “questão”, ou seja, como uma exigência de continuidade. A cultura nada mais é do que o desdobramento deste processo. Ora, é através disso que Merleau-Ponty tenta explicar a ambigüidade essencial do mundo que não pode ser representada (daí o fracasso do pensamento de sobrevôo) nem pode ser superada por uma dialética que admitisse a síntese completa. Há uma passagem constante do sujeito no objeto e vice-versa, espécie de movimento pendular, que não pode ser paralisada por uma síntese apaziguante. Por isso, quando o filósofo fala em “hiperdialética”, assevera que a dialética corre o risco de recair em cinismo ou em formalismo se não encara “a pluralidade das relações” e a “ambigüidade”. Quer dizer, a hiperdialética acompanha o movimento da experiência, sem o qual não há pensamento, nem cultura, nem possibilidade de renovação do sentido. É preciso que o pintor se deixe invadir pelo mundo para que ele possa explorar a lógica alusiva que o atravessa. Por isso, o trabalho do pintor é um modelo de acesso ao Ser, mas é também, paradoxalmente, a possibilidade de uma *práxis* renovada. Pois, aproximar-se

da natureza pré-objetiva – abandonar-se a ela, ao sonho e à memória – é uma nova maneira de compreender a ação articulando-a à produtividade da natureza e da cultura sedimentada.

Isso permite dispensar o *cogito* soberano e abandonar definitivamente o modelo sartreano de liberdade cujo expoente máximo é a imaginação compreendida como indiferença em relação ao concreto. A imaginação, diz Merleau-Ponty, é simbolismo, ou seja, organização de matrizes simbólicas que podem ser recuperadas e transformadas pela experiência da linguagem – pelas relações que reativam meu passado e o desvelam diante de mim sob novas configurações. A Natureza não é a projeção de um sujeito que a constitui, do mesmo modo que a imaginação não é a irrealização de mundos. Sendo assim, destituir a soberania do sujeito e conceder expressividade ao Ser é desfazer ilusões teóricas e, por isso mesmo, conceber uma nova *praxis*. Neste contexto, a filosofia é “hipercultura” na medida em que exige que o pensamento reconheça sua fonte, ou seja, aquilo que a sedimentação de tradições tende a recalcar ou esquecer.

2. Adorno e a natureza morta

Como apontamos no início, o materialismo de Adorno atende aos apelos do corpo e tenta dar conta de seu sofrimento. Mas em que isso pode nos ajudar a compreender a idéia de primado do objeto presente no pensamento do autor? Num esboço da *Dialética do esclarecimento* intitulado “Fragmento de uma teoria do criminoso”, Adorno e Horkheimer afirmam que criminoso e prisão são instituições burguesas. Diferentemente dos flagelos lentos e mortais imputados ao corpo do condenado na Idade Média (suplício que servia para educar as massas para o amor através do espetáculo da severidade e da crueldade), a penitenciária “reflete o modo de vida burguês como *sofrimento*” (Adorno & Horkheimer, 1985, p. 210, grifo nosso). Nela, as celas são como mônadas, incomunicáveis e reguladas por Deus. A penitenciária não visa emendar pelo exemplo os que estão fora dela, nem salvaguardá-los da presença iminente do crime, ao contrário, ela é “a imagem do mundo burguês levada às últimas conseqüências” (Idem, p. 211). Imagem de sofrimento, não porque o prisioneiro seja exposto à dor de um novo castigo, mas porque a

solidão e a ausência de liberdade às quais é forçosamente condenado são apenas extremos que o cerceavam desde sempre, visto que são exigências do modo de vida burguês: “Os que não o fizeram lá fora serão forçados a isso aí dentro numa terrível pureza” (Idem, p 211). Mas se o criminoso precisa ser forçado a atualizar com veemência o que a realidade prescreve a todos, se o crime é uma “doença”, uma espécie de desordem, significa que há nele o anúncio de uma negação do sofrimento. É preciso fazer a ressalva de que no cenário fascista os limites entre o “banditismo respeitável” e o “banditismo ilegal” são “objetivamente fluidos”. Ainda assim, surge no crime uma “negação desprovida de resistência” (Idem) que ao mesmo tempo revela a ordem burguesa do trabalho e a possibilidade de seu abandono.

Mas como isso acontece? Segundo os autores, há uma espécie de “vício” que atravessa tudo o que se opõe ao progresso inflexível da ordem burguesa. No criminoso, a energia necessária para se destacar como um indivíduo do mundo ambiente e, ao mesmo tempo, para estabelecer uma ligação ativa com ele, está corroída. Tal corrosão reflete “uma tendência profundamente arraigada no ser vivo e cuja superação é um sinal de evolução: (...) a propensão a se largar, a regredir à natureza” (Idem, p. 212). A isto Freud designou como pulsão de morte e Caillois, mimetismo (idem). É essa tendência que abre uma fissura no movimento de progresso e surpreendentemente aproxima o criminoso do artista e do animal.

É contra essa fluidez, tímida e impotente (mesmo em sua forma mais brutal), que, *sem consciência determinada*, imita e ao mesmo tempo destrói a civilização impiedosa, que esta eleva as sólidas muralhas das casas de detenção e de correção, que é seu ideal fixado na pedra (Idem, p. 212, grifo nosso).

O traço comum que abarca ao mesmo tempo o crime, a vida e a arte é o abandono à natureza que é, concomitantemente, imitação e destruição da “civilização impiedosa”. No criminoso, isso aparece como “atalho” que rompe com a ordem do trabalho, no artista, como “moleza com respeito às coisas” (Idem) e, no animal, como *psicasteria*, ou seja, como *mimesis* do ambiente. Ora, quando analisamos a ontologia indireta de Merleau-Ponty não encontramos de certo modo esse abandono à natureza formulado pela exigência de descentramento e de criação impostas para que se efetive a

experiência do Ser? Lá, era exatamente isso que abria uma perspectiva de reconquista do caráter interrogativo que envolve a experiência concreta. Mas como se dá a formulação deste processo na *Dialética Negativa*?

Segundo Adorno, o apelo do objeto não se confunde com nenhuma espécie de empirismo, nem de imediatismo. De modo semelhante, no caso da análise da expressão e do pensamento em Merleau-Ponty na sua relação com a “carne”, não se trata de voltar à caverna, nem à imediatricidade. Adorno, quando reflete sobre o materialismo, é bastante claro. A sensibilidade e o papel do corpo são centrais, o que exige uma investigação sobre as operações conceituais. Quer dizer, a teoria do conhecimento não deve ser um empecilho para a crítica ou para o engajamento já que para ser materialista e unir teoria e prática não é preciso recair em “debilidade mental”¹¹⁷. Mas se o empirismo é criticável, a liberdade abstrata, porque descolada da experiência, também o é. O pensamento materialista deverá adentrar o conteúdo, eis seu sentido primordial. Por isso, a concepção abstrata da experiência diagnosticada por Merleau-Ponty no existencialismo sartreano também gera incômodo no filósofo alemão. Nas palavras de Adorno, “A representação de uma liberdade absoluta de decisão é tão ilusória como a do *Eu absoluto* que engendra o mundo a partir de si próprio” (DN, “O existencialismo”, I, grifo nosso). A crítica a Sartre é de certo modo uma recusa da fenomenologia husserliana. Daí porque Adorno se refira a seu livro sobre Husserl no início da *Dialética Negativa*.

Em “substancialidade e método”, Adorno indica que a relação entre conceito e objeto deve ser “heraclitiana”, o que, naquele contexto, significa que o conceito não só parte do conteúdo objetivo da experiência, mas, tem de *retornar* a ele. Isso leva à conclusão de que à precedência do conteúdo corresponde a insuficiência necessária do método, fato que impõe ao filósofo um esforço constante de exposição¹¹⁸. Na *Dialética Negativa*, tal esforço é formulado através da noção de “lógica da desintegração”, segundo a qual o sujeito deve prestar atenção ao “não-idêntico” e à irreducibilidade do “algo”

¹¹⁷ Adorno se refere ao empirismo quando critica as inventivas teóricas de Lenin e a simpatia de Brecht por elas, na medida em que produzem consequências políticas e estéticas questionáveis.

¹¹⁸ O que Adorno já identificara na forma ensaio.

subjacente a todo processo de conceitualização. Nestes termos, Adorno insiste que uma dialética verdadeiramente materialista deve partir do reconhecimento da indissolubilidade da determinação empírica, do sensível, ou seja, daquilo que Hegel identificara como “Algo” (*Etwas*) e que está vinculado à dimensão da sensação (*Empfindung*). Tal reconhecimento da indissolubilidade do “Algo” acaba por alterar as expectativas de identidade do conceito e do próprio sujeito cognoscente. É essa alteração que leva o pensamento a operar através da “lógica da desintegração”, ou seja, através do movimento de exposição do processo de desintegração da forma reificada do conceito. Uma desintegração resultante do fato de Adorno insistir que o “Algo” designa aquilo de que não podemos nos livrar através do uso do conceito. Quer dizer, há uma irreducibilidade do sensível que não é retorno imediato à sensação, mas movimento de retorno do conceito àquilo que resiste ao próprio processo de conceitualização¹¹⁹.

Isso nos permite compreender melhor as críticas que Adorno dirige ao existencialismo. A filosofia existencialista é exatamente essa tentativa de escapar do fetichismo do conceito. Entretanto, o fracasso de seu intento reside no fato de que, ao contrário das pretensões da dialética negativa de constante retorno do conceito ao conteúdo sensível, ao “algo” irreducível da experiência, o existencialismo admite uma predominância do sujeito em relação à experiência. Para Adorno, trata-se de uma forma de idealismo ou de nominalismo. Que isso quer dizer? Segundo o autor, “É idealismo atribuir todo fundamento *in re* dos conceitos ao sujeito. O nominalismo apenas se distanciou do idealismo quando pretendeu objetividade” (Idem, nota). No limite, trata-se de uma filosofia abstrata, na medida em que *lhe falta o conteúdo sensível*. Isso se expressa principalmente na insistência com que a filosofia de Sartre se organiza a partir da categoria idealista da livre atividade do sujeito, para quem o exercício da

¹¹⁹ Türrcke formula tal lógica de um modo um pouco diverso, mas sugestivo para nossa investigação: “lógica do desmoronamento significa fazer desmoronar o sistema de gavetas, isentar os conceitos da gaveta de sua univocidade mentirosa, recuperando sua vivacidade para fazer transparecer sua interpenetração(...). Sujeito e objeto, conceito e coisa, essência e aparência etc: penetram-se mutuamente, comunicam-se um com o outro, a ponto de o sujeito, por sua vez, ter o aspecto do objeto e vice-versa, e assim por diante, e a regra para lidar racionalmente com tais equívocos – equívocos inevitáveis, pois devido a uma realidade não-unívoca – reza: Não confundir e não separar” (Türrcke, 2004, p. 57).

liberdade aparece como indiferença em relação aos conteúdos¹²⁰. Segundo Adorno, esse equívoco é inaceitável, pois indica que as algemas que a subjetividade existencialista quer romper são as mesmas que defende: a liberdade abstrata é a posição de um sujeito que decide independentemente dos conteúdos – trata-se da figura de um “eu absoluto” inadmissível para Adorno. Daí a observação, que se vê justificada pelas exigências da “lógica da desintegração”: “A intenção do existencialismo, pelo menos em sua versão francesa radical, seria realizável não numa distância dos conteúdos reais, *mas em ameaçadora proximidade a tais conteúdos*” (Idem, grifo nosso).

Posto isso, podemos analisar mais de perto a idéia de momento somático que anunciamos no início. Sabemos que Adorno desenvolve uma longa reflexão sobre os modos de conceitualização independentes de uma forma de pensamento da adequação. Neste sentido, o autor procura desenvolver alternativas de conceitualização que respeitem o primado do objeto, tais como a lógica da desintegração. Ora, a noção de primado do objeto não designa a aparência fenomenal ou o pólo reificado das projeções do sujeito constituinte, já que o objeto não é simplesmente o que se submete integralmente a um pensamento identificador. No entanto, salienta Adorno, ele também não é um dado acessível imediatamente à pura sensação. Quer dizer, a coisa mesma não pode ser encontrada de maneira positiva e imediata porque sua essência é uma negatividade pensada como não-identidade radical. E é exatamente isso que separa Adorno na noção de ser propagada pelo existencialismo sartreano.

Correlativamente, Adorno afirma a necessidade de o sujeito desaparecer diante do objeto, o que significa, em suma, fazer desaparecer o poder constituinte e identitário do sujeito. Esses dois movimentos integrados (volta ao objeto e desaparecimento do sujeito) é que permitem a formulação de uma dialética verdadeiramente materialista. Mas o que isso significa e por que é preciso levar em conta o sofrimento do corpo para se produzir um pensamento materialista? Em primeiro lugar, porque o sujeito retira de sua própria experiência de auto-identidade o princípio de ligação que permite a constituição

¹²⁰ Essa concepção de liberdade é tributária da concepção de uma negatividade absoluta do sujeito e de uma transcendência positiva do ser, esquema que já discutimos anteriormente.

dos objetos da experiência. Entretanto, nesse processo, surge uma vingança do objeto – ou seja, da natureza dominada – que se configura porque a experiência de auto-identidade só é possível através de um recalçamento do que é da ordem do corpo. O “lado escuro” da história se revela então no primado do trabalho ascético que culpabiliza toda exigência de satisfação pulsional e instaura a internalização do processo de submissão do corpo, o que já fora analisado por Freud em *Mal-estar na civilização*. Essa submissão aparece no corpo como reificação, ou seja, aparece na sua redução – como já afirmava Merleau-Ponty em outro contexto – a objeto *partes extra partes*, sem interioridade, incapaz de reflexão e por isso mesmo devedor de sua unidade ao trabalho opressivo do entendimento.

Assim, compreender o sujeito como um “sujeito encarnado” significa encontrar, no coração mesmo do sujeito, uma abertura à não-identidade, uma espécie de despossessão, que lhe permita reorientar sua relação com os objetos e com os impulsos. Evidentemente, tal reorientação é impossível se admitimos um *Nada* absoluto perante um *Ser* definido como pura positividade. Sendo assim, torna-se premente a necessidade de recusar a ontologia sartreana de modo que possamos construir, segundo Adorno, uma *práxis* transformadora. Neste ponto, reencontraremos algumas formulações já vistas em Merleau-Ponty, pois Adorno dirá que a relação do sujeito ao corpo já é uma relação marcada pela opacidade e pela alteridade, o que permite a constituição de relações descentradas com o outro e com o mundo dos objetos. Ora, é essa abertura excêntrica, presente na ontologia da carne, que aparece em Adorno, porém, trata-se agora de pensá-la como experiência de não-identidade, ou seja, de perda de si na impessoalidade *pela identificação com um objeto não-idêntico*. Nas palavras de Safatle:

a articulação entre Freud e Caillois implica a identificação com uma negatividade que vem do objeto como motor de descentramento. Por conseguinte, o problema da *mimesis* nos mostra como, para Adorno, o objeto é aquilo que marca o ponto no qual o eu não reconhece mais sua imagem, ponto no qual o sujeito se vê diante de um sensível que é ‘materialidade sem imagem’, cuja confrontação implica um perpétuo descentramento (Safatle, 2005, p. 38).

Notemos: o motor do descentramento do sujeito é o confronto com um “não-idêntico”, quer dizer, com algo que resiste à conceitualização, e que, portanto, não pode configurar um espaço de projeção narcísica do sujeito. Dito de outro modo, o não-idêntico é aquilo que não suporta a “imagem” provinda de uma subjetividade centrada. Por isso, a materialidade assim experimentada provoca um processo de não-reconhecimento do sujeito.

Mas como podemos articular essa nova modalidade de operacionalização conceitual com a estética? Ora, a formulação segundo a qual há uma despersonalização do sujeito na entrega ao não-idêntico conduz exatamente a isso. Como dissemos anteriormente, segundo Adorno, o artista é aquele que, ao contrário das exigências da ordem burguesa, demonstra uma “moleza com respeito às coisas”. Entretanto, perguntamos, essa “moleza” não é uma adesão pura e simples à reificação imperante na vida burguesa? Sim e não, na medida em que para superar a ordem reificada e libertar o sentido que fora amortecido pelos processos históricos de conceitualização é preciso entregar-se a esses conteúdos mortificados. Num ensaio chamado “O progresso”, Adorno escreveu a famosa frase em que afirmava não ser mais possível fazer poesia depois dos campos de concentração. Entretanto, um tempo depois, recuou dessa posição ao afirmar que toda dor tem direito à expressão o que, nos termos da *Dialética Negativa*, revela sua preocupação com o sofrimento que inevitavelmente recobre a experiência e não pode ser negligenciado pela filosofia, tampouco pela arte.

Mas o que isso significa do ponto de vista da prática? No contexto do pensamento adorniano, o “sair de si” expresso na entrega ao objeto pode reorientar a *práxis* porque o movimento dialético que nos exige sempre retornar ao não-idêntico, ao “resto” do processo de conceitualização, impede a reificação do conceito, ou seja, sua hipóstase. Ao mesmo tempo, esse movimento pendular permite recuperar o que fora mortificado pelo conceito. Nas palavras de Safatle:

a força da *mimesis* não vem exatamente de sua promessa de reconciliação com a imanência da natureza, mas do descentramento provocado pela identificação com materiais postos como absolutamente mortificados pela abstração,

desprovidos de tudo o que pertence à dinâmica do vivente (Safatle, 2005, p. 39).

Por isso, a renovação da experiência não é, como Sartre concebia, a projeção de uma liberdade na ordem do sujeito, mas, no seu sentido mais profundo, a libertação dialética da natureza: a abertura para aquilo que não é constituído por um sujeito soberano mas que, ao contrário, precisa ser *defrontado* para que se configure um novo universo de sentido e uma nova prática. Cabe à filosofia aprender esse movimento com a arte, mas lhe cabe também exercer o pensamento concreto, não para rebaixar-se ao que é, mas para construí-lo a partir daquilo que não pode falar.

Dito isto, já podemos pressentir que o ápice do encontro entre Adorno e Merleau-Ponty – ou seja, o reconhecimento de uma dimensão sensível subjacente ao processo de conceitualização e capaz de renovar a *praxis* ou de rearticular a orientação em direção à alteridade – como o ápice da separação entre os dois filósofos. Pois, como mostramos ao longo desta tese, o filósofo francês não compreende a natureza como o “não-idêntico” – ou seja, como o “algo” arredio aos processos de reificação – no mesmo sentido que Adorno. Para Merleau-Ponty, a natureza não é originariamente “objetiva” – ou seja, ela não é aquilo que simplesmente se presta à dominação do conceito ou à projeção da identidade do sujeito. Entretanto, segundo a ontologia do visível, a crítica à reificação só tem sentido se considerarmos que a natureza *excede* em sentido, em suma, que ela é o berço do simbólico, ou seja, que ela é originariamente produtividade e afirmação. A negatividade imanente à natureza é sua invisibilidade, a sombra ou latência que ela guarda – a impercepção que acompanha toda percepção como seu avesso necessário. Ora, é exatamente por isso que o sujeito não pode se apossar da natureza. Todo o movimento de Merleau-Ponty em direção a uma recuperação do *Lebenswelt* é marcado por essa reflexão sobre a expressividade imanente à natureza. Sendo assim, a aproximação merleau-pontiana entre a dialética e a redução fenomenológica visa mostrar que a reflexão se dá no movimento da experiência, o que implica admitir que não há experiência *fora* do sentido. Não há como escapar do simbólico: já que a natureza ou o Ser é expressividade e afirmação, e já que o simbólico não depende, ou seja, não nasce de um gesto humano. Sendo

assim, ao contrário de Adorno, Merleau-Ponty recusa a separação entre natureza e cultura segundo a dicotomia entre o expressivo e o inexpressivo – ou entre o conceito identificador e a natureza como pura negatividade. Para o filósofo francês, há, evidentemente, uma diferença entre a cultura humana e a produtividade da natureza, mas, dos dois lados, há expressão.

Ora, o interessante é que essa diferença entre a natureza em Adorno e a natureza em Merleau-Ponty aparece de modo bastante sintomático no modo pelo qual os autores se referem ao mimetismo e no peso que cada um deles dá às formulações de Caillois. Pois, enquanto o filósofo alemão assimila inteiramente o mimetismo atrelando-o à pulsão de morte, o francês se limita a uma tímida referência a Caillois numa nota de rodapé encontrada no curso sobre a natureza. Mas, perguntamos: por que os estudos de Caillois sobre o mimetismo não interessam a Merleau-Ponty? Exatamente porque eles apontam para uma natureza mortificada, e para um sujeito cujo movimento primordial de libertação é a pulsão de morte. Como mostramos em diversos momentos, a interpretação do instinto animal é para Merleau-Ponty um momento importante de apropriação da psicanálise uma vez que fornece um solo mediante o qual o filósofo pode complexificar suas formulações no que tange às relações intersubjetivas. Mas isso só interessa na medida em que permite engrenar a cultura humana à produtividade da natureza. Uma natureza que é vida e avanço criador. Ora, se o pintor, na solidão de seu ateliê, consegue renovar a experiência do ser, isso só acontece na medida em sua obra o forma e forma seus espectadores: “O essencial é, portanto, não tanto o desdobramento da história da pintura, quanto a *viragem sempre desejada da história privada em história coletiva*: é por sua própria busca que cada pintor pode suscitar outras, e, por aí mesmo, com elas, perseguir a busca que é a pintura” (Belot, 2006, p. 92). Por isso, como reitera a psicanálise lida por Merleau-Ponty, a renovação do sentido acontece sempre segundo um processo que mobiliza o sedimentado, ou seja, que renova as matrizes simbólicas que articulam a experiência.

Ora, entre a formulação adorniana segundo a qual estamos condenados ao “conceito” – já que o pensamento é sempre identificador e não podemos pensar sem conceitos – e a formulação merleau-pontiana segundo a qual

estamos condenados ao “sentido” – já que não há experiência fora do simbólico – há uma enorme diferença: ou se concebe a liberdade como *des-significar* ou como *res-significar*. Se Adorno e Merleau-Ponty se encontram na crítica a uma subjetividade absoluta independente das determinações do real – se nos dois casos o que está em jogo é um pensamento “concreto” –, eles se separam no momento em que tentam reabilitar a natureza subjacente aos processos de dominação e de esquecimento que marcam a história humana.

Lista de Abreviações

AD: *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 2000.

EP: *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 2005.

HT: *Humanisme et terreur – essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, 1947.

IP: *L'institution la passivité. Notes de cours au Collège de France – 1954-1955*. Paris: Belin, 2003.

N: *La Nature. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1994.

NC- 1945-1961: *Notes de cours 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.

OE: *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1985.

OG: *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*. Paris: PUF, 1988.

P1: *Parcours (1935-1951)*. Paris: Verdier, 1997.

P2: *Parcours deux (1951-1961)*. Paris: Verdier, 2000.

PhP: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. *Fenomenologia da percepção*. Trad. de C. A. R. de Moura. São Paulo: Marins Fontes, 1999.

PM: *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 2004.

PP: *Le primat de la perception – e ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 2004.

RC: *Resumés de cours – Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.

S: *Signes*. Paris: Gallimard, 2003.

SC: *Le structure du comportement*. Paris: PUF: Quadrige, 2001.

SNS: *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 2004.

Sorb: *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*. Paris: Verdier, 2001.

UAC: *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002.

VI: *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 2004. aquários.cop@hotmail.com; aninha.venturi@ig.com.br

Bibliografia de referência

Adorno, T. *Dialectique négative*. Paris: Payot, 1978.

_____. “El ensayo como forma” in *Notas de literatura*. Trad. de M. Sacristán, Barcelona: Ediciones Ariel, 1962.

_____. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2003.

Adorno, T. & Horkheimer, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zaar, 1985.

Alquié, F. *La Découverte Méthaphysique de l'Homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

Arantes, P. E. “Quem pensa abstratamente?” in *O ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

Barbaras, R. *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 1999.

_____. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Paris: Millon, 2001.

_____. *Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 1997.

_____. *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patocka*. Paris: Transparence, 2007.

_____. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.

_____. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Paris: Les Éditions de la transparence, 2008.

_____. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, 2008.

Bachelard, G. *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: Librairie José Corti, 2003.

_____. *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 2000.

Beauvoir, S. *L'invitée*. Paris: Gallimard, 2007.

Belot, D. “‘Un tableau de l'histoire humaine’: Merleau-Ponty au-delà de Bergson” in *Archives de Philosophie*, Paris, Printemps, 2006.

Bergson, H. *A evolução criadora*. Trad. B. Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Bernet, R. "La conscience dans la perspective d'un transcendantalisme structuraliste" in *Alter Revue de Phénoménologie*, Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

Bichat, X. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris: GF-Flammarion, 1995.

Biemel, W. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: Vrin, 1981.

Bimbenet, E. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.

_____. *La structure du comportement*. Paris: Ellipses, 2000.

_____. "Un motif d'étonnement majeur: le perspectivisme" in *Alter Revue de Phénoménologie*, Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

Bonan, R (org). *Merleau-Ponty de la perception à l'action*. Publications de l'Université de Provence, 2005.

Bonan, R. *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty. La dimension commune*. Paris: L'Harmattan, 2001.

_____. *L'institution intersubjective comme poétique générale. La dimension commune*. Paris: L'Harmattan, 2001.

Brunschvicg, L. *Descartes*. Paris: Rieder, 1937.

_____. *L'expérience humaine et causalité physique*. Paris: PUF, 1949.

_____. *Spinoza et ses contemporaines*. Paris: Felix Alcan, 1923.

Bucci et Kehl. *Videologias*. São Paulo: Boitempo, 2004.

Canguilhem, G. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 2007.

_____. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris: Vrin, 2002.

_____. *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, 2006.

Carbone, M. *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*. Hildesheim: Olms, 2001.

_____. "Un temps 'plus loin que l'Inde et que la Chine': rayons de passé et

de monde chez le dernier Merleau-Ponty” in *Alter Revue de Phénoménologie*, Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

_____. “La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure” in *Merleau-Ponty – Le philosophe et son langage*, Paris: Vrin, 1993.

Carrasco, A. *Merleau-Ponty: fenomenologia e política*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de filosofia da FFLCH-USP, 2004.

Castoriadis, C. *As encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

Chauí, M. *Experiência de pensamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. *A nervura do real*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

Colonna, F. “L'éternité selon Merleau-Ponty” in *Alter Revue de Phénoménologie*, Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

_____. “Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire” in *Quiasmi* 5, 2003.

Cueille, J-N. “La profondeur du négatif: Merleau-Ponty face à dialectique de Hegel” in *Chiasmi International* 2. Paris: Vrin, 2000.

Dastur, F. *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*. La Versane: Encre Marine, 2001.

Descartes, R. *Obra escolhida*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

_____. *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Écrits physiologiques et médicaux*. Paris: PUF, 1983.

Descombes, V. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Minuit, 1979.

Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

_____. *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 2003.

Derrida, J. *La voix et le phénomène*. Paris: PUF, 1972.

Dews, P. *Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: New York: Verso, 1990.

_____. "The eclipse of coincidence: Lacan, Merleau-Ponty and Schelling". In *Angelakis journal of theoretical humanities*, 4:3, 1999.

Dupond, P. *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 2004.

_____. *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2007.

Ferraz, M. S. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2008.

Freud, S. *A interpretação dos sonhos*. Trad. de W. I. de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. "Bruchstück einer Hysterie-Analyse" in: _____, *Gesammelte Werke*, vol. 5. Frankfurt am Main: FischerVerlag, 1999. *Fragmento de um caso de histeria (O caso Dora)*. Trad. de P. D. Corrêa. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

Furlan, R. "Freud, Politzer, Merleau-Ponty" in *Psicologia USP*, São Paulo: USP-IP, vol. 10, no. 2, 1999.

Geraets, T. F. *Vers une nouvelle Philosophie Transcendentale – La Genèse de la Philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.

Gaukroger, S. *Descartes. Uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 1999.

Goldstein, K. *The organism – a holistic approach to biology derived from pathological data in man*. New York: American Book Company, 1939.

_____. *La structure de l'organisme*. Paris: Gallimard, 1983.

Guérault, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons* (2 vol.). Paris: Aubier, 1953.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2002.

Hirose, K. "L'institution spacio-temporelle du corps chez Merleau-Ponty. Violence et fécondité de l'événement" in *Alter Revue de Phénoménologie*, Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

Hyppolite, J. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

Horkheimer, M. *Teoria Crítica*. Barcelona: Barral Editores, 1973.

Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.

_____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Trad. Éliane Escoubas. Paris: PUF, 1996.

_____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. G. Granel. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Cartesianische meditationen und pariser Vorträge*. Hua I. Haag: Martinus Nijhoff, 1950. *Méditations cartésiennes – introduction à la phénoménologie*. Trad. G. Peiffer et E. Levinas. Paris: Vrin, 1969.

_____. *La terre ne se meut pas*. Paris: Minuit, 1989.

Jaquet, C. *L'unité du corps e de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: PUF, 2004.

_____. "A força ética do corpo humano" in *Revista Olhar*, ano 07, nos. 12/13, jan-jul e ago-dez de 2005.

Johnson, G. et Smith (org). *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*. Evanston: Illinois: Northwestern University Press, 1990.

Johnson, G. "Présence de l'oeuvre, un passé qui ne passe pas: Merleau-Ponty et Paul Klee" in *Alter Revue de Phénoménologie*, Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

Kehl, M. R. "A psicanálise e o domínio das paixões" in *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Funarte: Cia das Letras, 1987.

Köhler, W. *Gestalt psychology – an introduction to new concepts in modern psychology*. New York: Mentor Books, 1947.

Koffka, K. *The Growth of the mind*. Trans. R. B. Ogden. New York: Harcourt, 1928.

_____. *Principles of Gestalt psychology*. London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1955.

Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 2005.

Kristensen, S. "Le mouvement de la creation. Merleau-Ponty et le corps de l'artiste" in *Alter Revue de Phénoménologie*, Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

Lacan, J. "Algumas reflexões sobre o Ego" in *Opção Lacaniana*, no. 24, 1999.

- _____. *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- _____. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- _____. *Le séminaire I – Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- _____. *Le séminaire II – Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- Laplanche, J. *Vocabulário da psicanálise*. Trad. de P. Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- Laporte, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF.
- Larison, M. “Autour du concept de nature dans le dernier Merleau-Ponty” in *Chiasmi International*, no. 10, 2005.
- Lawlor, L. “The end of phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty” in *Continental Philosophy Review* 31: 15–34, 1998.
- _____. “Benign sexual variation: an essay on the late thought of Merleau-Ponty” in *Chiasmi International*, no. 10, Paris: Milano: Memphis: Vrin: Mimesis: University of Memphis, 2008.
- Le Blanc, G. *Les créations corporelles. Une lecture de Merleau-Ponty*. <http://revue.org/document/129.html>, 2004.
- _____. *Canguilhem et les normes*. Paris: PUF, 1998.
- Le Breton, D. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: Quadrige: PUF, 2001.
- Lebrun, G. *O avesso da dialética*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- _____. *A paciência do conceito. Ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. S. Rosa. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- _____. “O conceito de paixão” in *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Funarte: Cia das Letras, 1987.
- _____. “De la supériorité du vivant humain dans *L'Évolution créatrice*” in *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences. Actes du Colloque (6-7-8 décembre 1990)*. Paris: Albin Michel, 1993.
- Lefort, C. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris, Gallimard, 1978.

Levinas, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Vrin, 2001.

Lyotard, J-F. *La Phénoménologie*. Paris: PUF, 2004.

_____. *Des Dispositifs Pulsionnels*. Paris: Éditions Galilée, 1994.

Madison, G. B. *The phenomenology of Merleau-Ponty. A search for the limits of consciousness*. Athens: Ohio Univ. Press, 1981.

Manzi, R. *Em torno do corpo próprio e sua imagem*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2007.

_____. “Proust à luz de Freud. Uma leitura merleau-pontiana” in *Cadernos Espinosanos*. São Paulo: Departamento de Filosofia – USP, 2009.

Marques, J. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

Mezan, R. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

Montavont, A. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1999.

Morris, D. “The time and place of the organism: Merleau-Ponty’s philosophy in embryo” in *Alter Revue de Phénoménologie*, Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

Moura, C. A. R. *Racionalidade e crise. Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo, Discurso, 2004.

Moutinho, L. D. S. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

_____. “Tempo e sujeito – o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty” in *Dois Pontos. Temporalidade na filosofia contemporânea*, no. 1, Curitiba: Departamento de Filosofia da UFPR, 2004.

Noble, S. A. “Nature, monde, *Umwelt*: l’espace de la vie. Merleau-Ponty, Goldstein et Kant” in *Alter Revue de Phénoménologie*, Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

Patočka, J. *Qu’est-ce que la phénoménologie?* Trad. E. Abrams. Paris: Millon, 2002.

Pichot, A. *Histoire de la notion de vie*. Paris: Gallimard, 1997.

Politzer, G. *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: Quadrige: PUF, 2003.

Prado Jr, B. *Erro, Loucura e Ilusão*. São Paulo: Editora 34.

_____. “A imaginação: fenomenologia e filosofia analítica” in *Alguns ensaios*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.

Renaud, A. “Phénoménologie de l’imaginaire et imaginaire de la phénoménologie: Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud” in *Chiasmi International* 5, Paris: Menphis: Milano: Vrin: UM: Mimesis, 2003.

Revault d’allonnes, M. *La chair du politique*. Paris : Michalon, 2001.

Richir, M. et Tassin, E. (org). *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*. Paris: Millon, 1992.

Ricoeur, P. *A l’école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004.

Robert, F. “Science et ontologie. Pour un concept renouvelé de nature” in *Archives de Philosophie*, Paris, Printemps, 2006.

_____. “Temps du corps, temps du monde: processus et nouveauté chez Whitehead” in *Alter Revue de Phénoménologie*, Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

Rodrigo, P. “Vers l’endotemps et l’endoespace: les difficultés du motif de la profondeur charnelle chez Merleau-Ponty” in *Alter Revue de Phénoménologie*, Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

Ruyer, R. *Néo-finalisme*. Paris: PUF, 1952.

Safatle, V. “Espelho sem imagens: *mimesis* e reconhecimento em Lacan e Adorno” in *Revista Trans/formação*, São Paulo, 2005.

_____. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

_____. *O amor pela superfície: Jacques Lacan e o aparecimento do sujeito descentrado*. Dissertação de mestrado apresentada ao departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 1997.

Saint-Aubert, E. *Du Lien des Êtres aux Éléments de l’Être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris: Vrin, 2004.

_____. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l’intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2005.

_____. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2006.

_____. "La 'promiscuité'. Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique" in *Archives de Philosophie*, Paris, Printemps, 2006.

_____. "De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle. Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie génétique de Piaget" in *Alter Revue de Phénoménologie*, Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

Sartre, J-P. *O ser e o Nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *A imaginação*. Trad. De Salinas Fortes. Rio de Janeiro, 1989.

_____. *L'imaginaire. Psychologie de l'imagination*. Paris: PUF, 1940.

_____. *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1972.

Saussure, F. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1985.

Sheler, M. *Nature et Formes de la Sympathie – contribution des Lois de la Vie Émotionnelle*. Traduit de l'Allemagne pour M. Lefebvre, Paris : Payot, 1928.

Sichère, B. *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Paris: Grasset, 1982.

Silva, F. L. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

Simondon, G. *Cours sur la perception (1964-1965)*. Paris: Les éditions de la transparence, 2006.

_____. *L'individuation psychique et collective. À la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*. Paris: Aubier, 2007.

Slatman, J. *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthesis chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2003.

Soria, A. C. S. "O 'caso Dora': algumas considerações acerca da sua redação" in *Cadernos de Filosofia Alemã*, XI. São Paulo: Departamento de filosofia – FFLCH/USP, jan-jun 2008.

Suzuki, M. "La double énigme du monde. Nature et langage chez Schelling et Merleau-Ponty" in *Quiasmi* 5, 2003.

Thierry, Y. *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1987.

Toadvine, T. "Le passage du temps naturel" in *Alter Revue de Phénoménologie*, Paris: Éditions Alter, no. 16, 2008.

Torres Filho, R. R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Tréguier, J-M. *Le Corps selon la Chair. Phénoménologie et Ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Kimé, 1996.

Uexküll, J. *Monde animaux et monde humain*. Paris: Denoël, 2004.

Wahl, J. *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. Willian James, Whitehead, Gabriel Marcel*. Paris: Vrin, 2004.

Whitehead, A. *O conceito de natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

Worms, F. "Le concept du vivant comme philosophie première: de Canguilhem à aujourd'hui" in Fagot-Largeault, Debru et Morange (dir.). *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*. Paris: Vrin, 2008.