

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFCLRP - DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Desejo e Negatividade na Filosofia de Merleau-Ponty

Vitor Hugo de Oliveira

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências, Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO-SP

2012

VITOR HUGO DE OLIVEIRA

Desejo e Negatividade na Filosofia de Merleau-Ponty

Vitor Hugo de Oliveira

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,
Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade
de São Paulo para obtenção do título de Mestre em
Ciências

Área de concentração: Psicologia

Orientador: Prof. Dr. Reinaldo Furlan

Ribeirão Preto

2012

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

Oliveira, Vitor Hugo de
Sexualidade e negatividade na filosofia de Merleau-Ponty.
Ribeirão Preto, 2012.
121 p. : il. ; 30 cm

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

Orientador: Furlan, Reinaldo.

1. Merleau-Ponty. 2. Desejo. 3. Negatividade. 4. Arqueologia do
sensível. 5. Psicanálise.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: OLIVEIRA, Vitor Hugo de

Título: Desejo e Negatividade na Filosofia de Merleau-Ponty

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,
Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de
São Paulo para obtenção do título de Mestre em
Ciências

Aprovado em:

Banca examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

À Lua que, como nós, só se
mostra à vida pelo mesmo lado.

Agradecimentos

Primeiramente, agradeço a meu orientador, Prof. Dr. Reinaldo Furlan, que me acompanha há oito anos, em uma trajetória de pesquisa na qual cada trabalho encerrado, cada relatório entregue, antes de compor em mim um término, abriu-me cada vez mais aos meus “impensados”, à questão perene em que somente resvalo, em aproximação assintótica, infinita, nunca acabada. Essa relevância à questão é a ele quem devo.

Agradeço também à minha família e ao Cássio, cariátides de minha arqueologia, sem os quais nunca poderia abrir-me profundamente ao sentido existencial que esse trabalho ganha em minha vida. Se, como Barbaras, o desejo é “desejo de mundo”, eles compõem aquilo que tenho de mais profundo e mais central no mundo que amo.

Não posso esquecer aqui todos aqueles que estiveram ao meu lado, apoiando-me em minhas dúvidas, fortalecendo minhas experiências e, principalmente, através do olhar crítico, ampliando meu mundo para além do monastério que muitas vezes a academia parece representar na vida de muitos:

Agradeço então a Alice e Eduardo, dois vértices desse trio presente positivamente (em relação aos quais sou o mais longínquo ponto nesse trilátero isósceles, e espero que nunca edipiano) e também a Rodrigo, Amanda e Arthur, lados de um sexteto que se faz presente por sua ausência, seu oco.

Apolo, agradeço-lhe por todos os momentos em que me retirou do trabalho, digitou em meu texto, necessitou de passeios (me levou para universos nunca antes conhecidos, dentro dos quais podemos observar detalhadamente o vagar e obeso movimento obsessivo das camadas “medianas” da cidade) e, por fim, cercou-me de fofuras, espirros e essencialmente de carinho.

Também agradeço a meu Inconsciente, co-autor oculto, muitas vezes freio de mão puxado, outras transbordando em uma maré em benquista pescaria, sempre fugaz, surgindo-me pelo canto dos olhos, fulgurando-me telepaticamente dos confins de minha vista, no entremeio de minhas percepções. Ou seja, senhor de meu humor e de toda chacota até hoje realizada.

Agradeço, por fim, a todos que, passando em minha vida, não só deixaram-me proveitosos fluxos vitais, mas também se fizeram para mim o lado visível da filosofia invisível que, mais do que acrescentar-me conhecimento, abriu-me novos níveis de sentido, novas aberturas, novos modos de ser.

“All that you touch
All that you see
All that you taste
All you feel
All that you love
All that you hate
All you distrust
All you save.
All that you give
All that you deal
All that you buy,
beg, borrow or steal.
All you create
All you destroy
All that you do
All that you say.
All that you eat
everyone you meet
All that you slight
Everyone you fight.
All that is now
All that is gone
All that's to come
And everything under the sun is in tune
but the sun is eclipsed by the moon.

“There is no dark side of the moon really.
Matter of fact it's all dark.”

Eclipse

Pink Floyd

Resumo

OLIVEIRA, V. H.; FURLAN, R. Desejo e Negatividade na filosofia de Merleau-Ponty. 2012. 121f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2012.

O presente trabalho visa discutir, a partir das últimas obras de Merleau-Ponty, a articulação entre sua noção de desejo e o conceito de negativo. A pesquisa buscou primeiramente traçar o que o filósofo denomina de arqueologia do contato primordial do corpo com o mundo, buscando a camada pré-objetiva de abertura perceptiva a ele, a sentidos que não foram constituídos pelo sujeito, que o ultrapassam e lhe determinam vetores de sentido. Os temas arqueológicos enfocam as noções de instituição e passividade, a relação da corporeidade humana com a animalidade, e o esquema corporal como abertura estesiológica e libidinal ao mundo, questões que nos abrem a dimensão transtemporal e transespacial do corpo, que arrasta consigo um passado que retoma e antecipa as possibilidades do porvir. A partir desses tópicos, compreende-se que o desejo é busca de ser o dentro do fora e o fora do dentro no sistema de trocas do corpo com o mundo. É nesse sentido que se podem ressaltar algumas noções psicanalíticas, pois elas permitem apreender essa topologia arqueológica do contato, as estruturações de sentido que nos permitem significar o mundo, e que não são de autoria de uma consciência constituinte. Por outro lado, o trabalho discutiu a ideia de negativo na obra do filósofo, a partir de seu diálogo com Sartre, tratando-o a partir da noção de invisível e de imaginário, que representam o avesso e a espessura do ser, como um oco eficaz que se manifesta à percepção. Partindo dessas construções merleau-pontyanas, discute-se a relação desejo-negatividade, a partir da crítica que o filósofo faz a Sartre e à própria Psicanálise, que interpretam o desejo como, respectivamente, estando destinado ao fracasso, e de ser em sua essência falta por um objeto para sempre perdido. Focou-se então na compreensão de uma negatividade natural enquanto latência, espessura do sensível e do corpo, que é condição mesma da percepção e que delinea uma relação de desequilíbrio entre o sujeito e a inesgotabilidade do mundo. Concebendo a Natureza como esse tecido carnal que *provoca* a carne do corpo, e o corpo senciente enquanto dobra do sensível sobre si mesmo, como retomada e explicitação privilegiada dessa potência interrogativa da vida, pode-se ver que o desejo é inerente ao sentir, contato à distância, espessura denominada pela noção de negatividade natural.

Palavras-Chave: Merleau-Ponty, desejo, negatividade, arqueologia do sensível, psicanálise.

Abstract

OLIVEIRA, V. H.; FURLAN, R. Desire and negativity in the Merleau-Ponty's philosophy. 2012. Thesis (Master) – University of São Paulo at Ribeirão Preto, Faculty of Philosophy, Sciences and Letters, 2012.

The following thesis aims to discuss, from the latest works by Merleau-Ponty, the balance between the notion of desire and the concept of negative. The research looked for, at first, trace what the philosopher called archeology of the primordial contact of the body to the world, seeking the pre-objective layer of the perceptual opening to him, to senses which were not composed by the subject, that exceeded himself and gave him arrays of sense. The archeological themes focus the notions of institution and passivity, the relation between human corporeality and animality, and the body scheme as esthesiologic and libidinal opening to the world, issues that bring us the transtemporal and trans-spatial dimensioning of the body, that draws a past which comes back and anticipates the possibilities of the future. Based on these topics, we understand that the desire is the seeking of being the inside of outside and the outside of the inside in the system of trading between the body and the world. In this sense we can highlight some psychoanalytic concepts, as they allow us to capture this archaeological topology of the contact, the structuring of the senses which allow us to mean the world, and do not belong to a constitutive consciousness. On the other hand, the thesis discussed the idea of the negative in the work of the philosopher, from his dialogue with Sartre, dealing it from the notion of invisible and of imaginary, that represent the inside out and the thickness of the being, as an efficacious hollow that manifests itself to the perception. From these Merleau-Pontyan concepts, it is discussed the relation between desire and negativity, from the critical note the philosopher has made on Sartre and on his own Psychoanalysis, which interpreted the desire as, respectively, being intended to failure, and of being in its essence, the lack of an object forever lost. So, focused in the comprehension of a natural negativity while latency, thickness of the sensible and of the body, which is the same as perception and that outlines an imbalanced relationship between the subject and the inexhaustibility of the world. Conceiving the Nature as this flesh tissue that *provokes* the flesh of the body, and the body being sentient while folded from sensible over itself, as a retaking and privileged explanation of this interrogative potency of the life, it is possible to realize that the desire is inherent to the feel, distance contact, through thickness called by the notion of natural negativity.

Key words: Merleau-Ponty, desire, negativity, archeology of sensible, psychoanalysis

Sumário

1. Introdução	19
2. Tempo, mundo e sujeito.....	27
3. Por uma arqueologia da corporeidade humana	31
4. Relação entre a animalidade e o corpo humano	37
4.1 Antecipação do homem na animalidade	37
4.2 Animalidade e a relação interior-exterior: a noção de Umwelt	42
5. A noção de carne e de esquema corporal	47
5.1 O esquema corporal e a questão do outro	55
6. O corpo libidinal e a questão do desejo	59
6.1 A topologia desejanste do esquema corporal	62
6.2 Infância e contato primordial com o outro e consigo mesmo	65
6.2.1 O conceito de prematuração e o estágio do espelho.....	66
6.2.2 Sexualidade infantil e abertura ao originário.....	71
6.3 Psicanálise e dinâmica do esquema corporal.....	73
7. Corporeidade e simbolismo primordial: Estrutura (invisível) da relação com o mundo	79
7.1 Expressão e Arqueologia do Corpo.....	80
7.2 Os fenômenos da passividade	85
8. Sensível arquitetônico e expressão	95
8.1 Contato arquitetônico com o mundo	96
8.2 Arquitetônica como proximidade pela distância	99
8.3 Movimento e expressão.....	100
9. Figuras do negativo.....	107
9.1 As fundações da estrutura invisível	110
9.2 Imaginário e onirismo da Natureza.....	116
9.3 Considerações finais: Carne do mundo, negatividade natural e desejo.....	125
Referências	131

1. Introdução

O presente trabalho visa compreender a relação estabelecida pelo filósofo Maurice Merleau-Ponty entre a corporeidade e o papel ontológico da negatividade em sua obra. A discussão sobre o corpo é realizada destacando em sua abordagem o conceito de esquema corporal¹, e mais especificamente a noção de desejo, tal como traçado em “A Natureza” (2000a). Em seu percurso geral, será dada ênfase às últimas obras do filósofo, principalmente as obras publicadas após 1960, com destaque aos cursos realizados no Collège de France, nos quais se pode notar uma mudança de ênfase na direção de seu trabalho, que se aprofunda na elaboração de sua ontologia do *Ser Bruto ou Selvagem*. O percorrer desse trabalho será marcado por uma exploração dos temas merleau-pontyanos relativos à “arqueologia” do corpo na relação com o mundo, desde a questão da vida e da animalidade, às formas mais “primitivas” de inerência do corpo ao mundo, tal como pode se encontrar na infância e no estudo dos fenômenos da passividade (inconsciente, memória, sonhos). Esse trajeto encaminha-se para o deslindamento de um contato com o mundo pré-objetivo, anterior aos dualismos cartesianos entre alma e corpo, sujeito e objeto, interior e exterior, abrindo-nos à dimensão originária de pertencença ao mundo, e que se dá através da análise do sensível. Nesse nível de contato, a noção de *carne* ganha grande importância em sua lógica de pregnância e de promiscuidade entre interior e exterior, sentiente e sentido. Ao apreender a relação carnal com o mundo, o filósofo compreende, ao contrário da distinção sartreana absoluta entre o Ser e o Nada, uma negatividade que brota do interior do Ser, e forma um oco constitutivo da relação do sujeito com a Natureza sensível. Essa noção de interioridade de uma dimensão negativa implicará uma revisão mesma dessa noção de negativo, que se afasta de uma concepção de *não-ser* e liga-se mais intimamente com a ideia de *invisível*.

A metodologia adotada realiza uma busca na obra de Merleau-Ponty, priorizando seus últimos trabalhos. Ela abarca, por um lado, o desenvolvimento de seu conceito de desejo enquanto modo de relação corporal com o mundo e, por outro, um trabalho crítico de compreensão do conceito de negativo na obra do filósofo, partindo das direções apontadas em seus textos, e em conjunto com seus diversos comentadores e suas respectivas interpretações. Assim, objetivamos acessar, mesmo que lateralmente, segundo a terminologia de Merleau-

¹ No decorrer do trabalho, utilizarão como sinônimas as terminologias “esquema corporal” e “imagem corporal”. Ambas as terminologias perpassam as teorias de Merleau-Ponty, Lacan, Wallon e são discutidos mais amplamente em Schilder (1999), que aponta para a equivalência desses conceitos. A discussão das diferenças entre os autores citados foge do interesse do presente trabalho, de modo que se considerará a conotação merleau-pontyana, que se inspira na obra de Schilder aqui citada.

Ponty, uma articulação entre o desejo enquanto modo de relação carnal com o mundo e a ideia de uma dimensão negativa, invisível, correspondente à carne.

A contribuição do filósofo a partir desse ponto de vista possibilita levantar um diálogo que atravessa as conceituações de desejo tais como a da filosofia sartreana e da psicanálise², principalmente em sua corrente francesa. Nelas, pode-se dizer que o desejo é compreendido através da ideia de *falta* que nunca se completa, falta que residiria no coração do sujeito e se tornaria uma das formas mais essenciais de contato com o mundo. Assim, o presente trabalho explora o sentido que a negatividade adquire na definição da abertura desejante do sujeito ao mundo.

Segundo Chauí, em nota ao texto de Merleau-Ponty “O filósofo e sua sombra” (1975a), esta obra representa um ponto de virada no caminho filosófico do autor estudado, retomando os temas tratados em suas primeiras obras e que passaram a se encaminhar na direção de um trabalho ontológico. Ferraz (2008, p.9) realiza uma retomada das concepções de diversos comentadores, relativa aos esquemas de interpretação que assumem a respeito do caminho teórico de Merleau-Ponty, tomando partido pela existência ou não de uma continuidade em seu trajeto das primeiras até as últimas obras. De acordo com o autor, encontra-se nos comentadores de Merleau-Ponty ou uma negação de que haja uma ontologia em suas primeiras obras, ou que essas já se compunham como tal. Frente a essa divergência, pode-se dizer que o estudo de temas relacionados à ontologia merleau-pontyana implica em uma “*interpretação do itinerário filosófico*” (FERRAZ, 2008, p. 10) que, na posição de Ferraz, e assumida por este trabalho, é marcada pela afirmação de que as primeiras obras já compõem uma ontologia. O que marca a diferença de abordagem entre esses dois momentos concentra-se principalmente no problema do negativo. Enquanto que nas primeiras obras o ponto de vista de Merleau-Ponty é mais idealista, concebendo o negativo como função da subjetividade, “O Visível e o Invisível” (2000c) representa sua retomada crítica, instaurando a negatividade na Natureza.

No presente trabalho, abordaremos principalmente, mas não exclusivamente, os trabalhos a partir da data de 1960, período de publicação de “Signos” (1991), a partir do qual se ganhou destaque conceitos como o de *carne*, *Natureza* e *instituição*, essenciais para a compreensão da relação entre desejo e negatividade, destacada principalmente em “O Visível

² Leva-se aqui em consideração que não há uma noção única de desejo que permearia todos os autores psicanalíticos. Como o objetivo aqui descrito centra-se o trabalho de Merleau-Ponty, evitaremos digressões desnecessárias sobre a diferença entre os psicanalistas mais citados no trabalho, a saber, Freud, Klein e Lacan, deixando a referência específica a esses quando a discussão do filósofo focar noções mais específicas a cada conjunto teórico psicanalítico.

e o Invisível” (2000c) e “A Natureza” (2000a). Entretanto, para a compreensão da noção de esquema corporal e da arqueologia de nossa inerência ao mundo, é importante abordar também os estudos de Merleau-Ponty sobre psicossociologia da infância, realizados na Sorbonne, e as referências feitas à psicanálise, ao longo de sua obra.

Além do destaque de um *tournant* em sua obra e do direcionamento ou clarificação de uma temática ontológica, é importante destacar a relação e distinção apontadas por Tréguier (1996) entre corpo e carne, movimento teórico que percorre sua obra e encontra-se imbricado nos movimentos em direção à sua Ontologia do Ser Bruto. Segundo o autor, deve-se compreender que a carne não pode ser compreendida como uma corporeidade mais primitiva ou originária (TRÉGUIER, 1996, p. 141), ou seja, essa noção não se constitui como um “acabamento” do conceito de corpo próprio, tal como trabalhado em “Fenomenologia da Percepção” (1999). Esse é aí apontado como centro da perspectiva perceptiva, como aquele que coloca em cena a percepção. Entretanto, abaixo dele verifica-se um *enigma carnal*, de entrecruzamento do visível e do invisível, que não pode ser abarcado completamente pelo pensamento.

Para Tréguier, é pelo fato de seguir a via hurssealiana de análise que Merleau-Ponty acaba por desembocar na ideia de um *cogito tácito* (TRÉGUIER, 1996, p. 142), “uma experiência de mim por mim” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 541). Ao mostrar que a consciência se define inicialmente pela percepção, e não pelo pensamento (CHAUÍ, apud MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 429, nota 1), o filósofo aprofunda o contato de si consigo do *cogito* cartesiano para o *cogito* tácito, subjetividade indeclinável que não constitui o mundo e só tem sobre ele “um poder escorregadio” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 541). Esse contato expresso pela noção de *cogito* tácito implica, como se discutirá posteriormente, em uma definição da subjetividade como tempo, em uma relação global com o mundo. Nessa relação, o filósofo concebe uma inseparabilidade entre interior e exterior, contudo aponta aí o que se poderia chamar de reversibilidade “total”, de modo que “o mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 546), na qual somos “inteiramente ativos e inteiramente passivos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 573)³.

Ferraz (2008) demonstra que a hipótese do *cogito* tácito, conceito pelo qual Merleau-Ponty buscou fundamentar uma unidade das vivências do sujeito (mesmo que passiva e

³ A afirmação de que em “Fenomenologia da Percepção” (1999) Merleau-Ponty assume uma subjetividade que mantém um contato de si a si, pautando-se em uma reversibilidade total entre interior e exterior mostra a profundidade da crítica que ele mesmo admite em “O visível e o invisível” (2000c). Nota-se nessa obra que todo contato consigo é intermediado pelo mundo, e todo contato com o mundo se dá através da espessura corporal. Nesse sentido, o filósofo somente mantém uma *iminência* da reversibilidade, que permanece invisível.

silenciosa), é criticada pelo próprio autor como um resquício do intelectualismo. A subjetividade definir-se-ia nesse contexto enquanto um “foco de ações presentes a si mesmas” (FERRAZ, 2008, p. 56), ou seja, seria marcada por um contato de si a si do sujeito, mesmo que ambíguo e sobredeterminado.

Já em suas últimas obras, Merleau-Ponty revê as dificuldades, e compreende a corporeidade através das características originárias da carne, e não enquanto um “funcionamento egológico ativo”⁴ (TRÉGUIER, 1996, p. 143, tradução nossa⁵), tal como o *cogito* tácito. O corpo reenvia toda esfera egológica a um prévio, que desde sempre opera na totalidade sensível, ao mundo percebido e silencioso (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 168), mas nem por isso desprovido de significações. Nesse sentido, a subjetividade passa a ser vista como “um foco em que tal sensibilidade se concentra e, de maneira ativa, volta-se sobre o próprio mundo” (FERRAZ, 2008, p. 227). O corpo torna-se operador de um sistema de equivalências e de trocas entre interior e exterior, modo de relação da carne enquanto dobra e reflexividade do sensível, onde se dá o quiasma entre vidente e visível, sentiente e sentido, inserido assim em um Sensível em geral, num solo bruto anterior a qualquer sujeito e objeto, a Natureza.

A fim de contextualizar nosso método de leitura, salientamos também que a escolha das obras abordadas implicou basicamente o trato com temas vinculados à arqueologia da corporeidade, com ênfase à sua dimensão erótica. A compreensão da experiência originária do mundo permite a Merleau-Ponty deslindar essa arqueologia, região na qual há a emergência de um sentido anterior à reflexão e à consciência, retirando-lhe o privilégio da transparência a si mesma. O trabalho arqueológico seguido por Merleau-Ponty visa então um questionamento constante da consciência, abrindo-nos a toda uma região de experiência pautada pela passividade do sujeito, tais como o sonho e o inconsciente, “estados de presença-ausência a si onde, fato capital, subsiste o vínculo à experiência comum do mundo”⁶ (BEAULIEU, 2009, p. 297, tradução nossa). O interior dessa crítica à consciência reflexionante permite destacar o engajamento do sujeito no mundo, movimento que não é o de um olhar absoluto dirigido a um objeto absoluto, mas sim de uma visada que parte do meio do mundo, como integrante dele, e não pode assim apreendê-lo por inteiro.

Nesse itinerário, o filósofo marca entre a fenomenologia e a psicanálise um direcionamento comum, apesar de seguirem caminhos diversos. Para ele, as duas se dirigem a

⁴ “fonctionnement égologique actif”.

⁵ A fim de possibilitar uma leitura mais fiel e crítica das referências estrangeiras utilizadas, incluiremos em nota de rodapé a citação original do autor.

⁶ “états de présence-absence à soi où, fait capital, subsiste l’attache à l’expérience commune du monde”.

uma filosofia concreta da interação entre as substâncias, seu acordo está na descrição do homem

como um canteiro de obras, por descobrir, para além da verdade da imanência, aquela do Ego e de seus atos, da consciência e de seus objetos, relações que uma consciência não pode sustentar: nossa relação às nossas origens e aos nossos modelos (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 283, tradução nossa)⁷.

A “arqueologia” da corporeidade humana, tal como é definida por Lawlor (2002, p. 193), diz respeito a um passado efetivo anterior à consciência, que se abre ao futuro, em uma lógica de promiscuidade, opacidade e inerência, implicada na experiência. De acordo com ele, o lugar da arqueologia merleau-pontyana é a Natureza, solo da corporeidade. Em “A Natureza” (2000a), Merleau-Ponty trabalha essa folha ontológica analisando diversas teorias biológicas, a fim de introduzir seu tema principal, o corpo humano, que deixa de ser compreendido como uma somatória entre uma biologia e a razão, mas é visto enquanto outra corporeidade, em *ineinander* com a animalidade, tal como a vida encontra-se em *ineinander* com as relações físico-químicas (2000a, p. 335). Assim, já na animalidade se esboça a corporeidade humana, que emerge enquanto *dobra* desse tecido comum da Natureza. Deixa-se então de conceber a ideia de uma humanidade pura, pois esta possui um solo originário que lhe fornece de antemão alguns direcionamentos.

Dessa maneira, a animalidade e, em sentido mais amplo, o fenômeno da vida, ganham destaque no traçado realizado por Merleau-Ponty do aprofundamento dessa arquitetônica do corpo humano, encontrando já no estudo da animalidade conceitos essenciais para trabalhar o conceito de esquema corporal (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 440). Este é essencial ao presente estudo, já que é nele que se apreende a abertura desejante da corporeidade em seu caráter fundamental na relação com o mundo. A estesiologia, a libido e o simbolismo são três abordagens concêntricas que o filósofo empreende do corpo humano, dimensões cujo fundo corporal relaciona-se a um passado vital e animal, retomado no homem em um novo sentido, tal como pode ser compreendido pela discussão da psicanálise feita pelo autor, aquela que nos possibilita, segundo ele, delinear essa camada arcaica de contato com o mundo.

Ao longo de sua obra, o filósofo dialoga com conceitos da psicanálise, apoiando-se nas descobertas freudianas para apreender a dimensão sexual da existência, e criticando o uso da linguagem energética na compreensão dos mecanismos psíquicos. Em “Fenomenologia da

⁷ “comme un chantier, pour découvrir, par-delà la vérité d’immanence, celle de l’Ego et ses actes, celle de la conscience et de ses objets, des rapports qu’une conscience ne peut pas soutenir: notre rapport à nos origines et notre rapport à nos modèles”.

Percepção” (1999), Merleau-Ponty concebe no corpo um esquema sexual voltado para um mundo, no qual destaca significações sexuais, levantando o caráter emocional das coisas e dos outros. É a dimensão na qual se deve “por em evidência a gênese do ser para nós” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 213), e nesse sentido, a psicanálise torna-se privilegiada, pois permite o acesso ao sentido vivido e à importância de nossa história pessoal na compreensão de nossos comportamentos e, de forma mais geral, em nossa abertura original ao mundo. Dessa forma, pode-se dizer que “Merleau-Ponty considera doravante a sexualidade descrita por Freud como uma experiência existencial, vital e atmosférica”⁸ (BEAULIEU, 2009, p. 301). Apesar de o filósofo compreender a teoria freudiana fora dos riscos da interpretação energicista, ele não deixa de mantê-la vinculada à ideia de encarnação, não a retira da experiência da corporeidade carnal. Assim, também se evita uma redução idealista de Freud⁹, perigo que ele compreende ser maior em ocasião de seu prefácio ao livro de Hesnard (MERLEAU-PONTY, 2000b, p.276), chegando a tratar a linguagem energética de Freud como forma de resguardar a psicanálise.

Já em suas últimas obras, Merleau-Ponty trata de desenhar a filosofia implícita na psicanálise (CARBONE, 2003) e, no desenvolvimento desse diálogo, há um aprofundamento da noção de corpo-próprio em direção à noção de carne. É nessa passividade-atividade e nesse anonimato do viver que se encontra um princípio de associação como estrutura de sentido pré-reflexiva, organização latente que é também um simbolismo primordial, uma espécie de “linguagem muda”, divergente daquela da consciência (GREEN, 2008). Nessa direção aborda-se o inconsciente freudiano, cuja dinâmica de associações destaca o simbolismo primordial e originário de nosso contato com o mundo.

Desde então, a obra de Freud, lida através da *Daseinanalyse*, tornou-se verdadeiramente o que Merleau-Ponty chamará mais tarde de ‘arqueologia’ da existência humana, porque ele atinge *em seu princípio*, no seu princípio e indeterminação, portanto *em seu ser não positivo!* (RODRIGO, 2002, p. 35)¹⁰.

⁸ “Merleau-Ponty considère désormais la sexualité décrite par Freud comme une expérience existentielle, vitale et atmosphérique”.

⁹ O risco idealista apontado por Merleau-Ponty refere-se principalmente à ênfase lacaniana à estruturação do inconsciente e dos mecanismos psíquicos tendo como referência a linguagem. Pode-se supor que essa divergência entre o filósofo e o psicanalista remete a diferentes concepções acerca do biológico: enquanto Lacan, tal como explicita Simanke (2002), visa eliminar da psicanálise qualquer redução ao biológico, compreendido pelo determinismo instintual, Merleau-Ponty por outro lado busca em seus cursos sobre a Natureza (2000a) uma renovação ontológica, e descreve os conceitos freudianos em relação a esse tecido carnal, no qual natureza e cultura estão imbricadas.

¹⁰ “Des lors, l’œuvre de Freud, lue au travers de la *Daseinanalyse*, devient bel et bien ce que Merleau-Ponty appellera plus tard une ‘archéologie’ de l’existence humaine, puisqu’elle l’atteint *dans son principe*, dans son principe d’indetermination, donc *dans son être non positive!*”.

De acordo com Tréguier (1996), o intento de Merleau-Ponty é suprimir os dualismos presentes na filosofia como o de corpo e alma, visível e invisível, sentido e não-sentido. Nesse caminho, o filósofo também intenta encontrar uma região de experiência na qual se possa compreender a *experiência de uma ausência*, que se faz presente enquanto tal sob o modo de ausência. É necessário compreender que ela não é absoluta, um puro não-ser que anularia a si mesmo e assim não poderia tornar-se presente à percepção. O negativo da falta deve ser visto como *ausência circunscrita*, não pelo vazio deixado por um objeto específico, mas como aquilo que se dá a ver, lateralmente. Tal como um buraco negro na física, em si diretamente inobservável, mas que pode ser acessado por meio dos efeitos gravitacionais que causa ao seu entorno.

Portanto, percebe-se na obra de Merleau-Ponty a procura por aquilo que move o homem em seu relacionamento com o mundo, e o desejo aí encontra uma posição importante. Ao explorar o enraizamento da corporeidade humana, o intuito desse trabalho é destacar, no contato originário com o mundo, seu caráter desejante, através de uma negatividade que se encontra no próprio seio do Ser Selvagem.

2. Tempo, mundo e sujeito

Ao examinar a questão da temporalidade em “Fenomenologia da Percepção” (1999), Merleau-Ponty já apontava que o sujeito não constitui o tempo, mas também não o sofre simplesmente – enquanto sujeito temporal, observa-se a presença de uma atividade e de uma passividade que não se justapõem apenas, “somos inteiramente ativos e inteiramente passivos, porque somos o surgimento do tempo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 573). Ferraz (2008) discute a temporalidade tal como tratada por Merleau-Ponty nessa obra, e salienta a identificação que o filósofo processa entre subjetividade e tempo, de forma que “É preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 566). Desse modo,

“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. Um passado e um futuro brotam quando eu me estendo em direção a eles” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 564).

A partir dessa posição teórica, é importante que se compreenda a reformulação que Merleau-Ponty empreenderá de sua concepção de tempo, quando se encaminha para o final de sua obra. Em Fenomenologia da Percepção (1999), Merleau-Ponty assentava seu modelo de temporalidade baseando-se nas descrições husserlianas, recusando a ideia de serialidade dos instantes, pela consideração de que o modelo temporal a cada momento encontrava-se aberto para o passado e para o futuro, vistos por meio das redes de retenções e protensões. Como afirma Ferraz (2008, p. 239), o filósofo entrevia no modelo de Husserl a permanência de uma sequência (serialidade) de campos de presença. A fim de escapar desse impasse, ele recorre a uma temporalidade constituinte, um movimento de escoamento (*Ablaufsphänomen*) que só se explicita por essa multiplicidade sucessiva.

Nesse movimento, há toda uma noção de subjetividade em jogo, e o risco intelectualista que Merleau-Ponty identifica em suas primeiras obras. A concepção da relação entre temporalidade e consciência tem de dar conta de determinadas experiências do sujeito, como a que cita Ferraz ao levantar a questão do “passado de mundo”, ou seja, de como conceber que há um passado anterior à humanidade (a pré-história, o surgimento do universo, por exemplo). Através do esquema conceitual de “Fenomenologia da Percepção” (1999), todo passado é concebido a partir do ponto de vista do homem, de modo que tais eventos não são tomados como autônomos, mas são construções culturais. A partir da esclarecedora frase

citada acima, é a subjetividade que se volta para o mundo para “ali introduzir o não-ser”, não havendo, como salienta Ferraz (2008, p. 217), um invisível *de direito* do mundo.

Além disso, a identificação entre subjetividade e temporalidade, segundo o esquema merleau-pontyano – um fenômeno de escoamento que se explicita por uma multiplicidade de campos de presença –, teria de dar conta de outras formas de experiência temporal, como o tempo cíclico descrito pela antropologia, presente em diversos povos primitivos. Nesse sentido, levanta-se a questão de como essa temporalidade constituinte daria conta dessa variação cultural. Assim, as diferentes vivências de temporalidade (linear ou cíclica), levam o filósofo a questionar essa noção de temporalidade constituinte:

O diagrama de Husserl subordina-se à convenção de que é possível representar a série dos agora por pontos numa linha. Por certo Husserl acresce a esse ponto todo o remanejamento das retenções e retenções de retenções que daí resulta a sequência de segmentos punctiformes. Mas mesmo assim complicada, é viciada a representação do fenômeno de escoamento (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 185).

Em suas últimas obras Merleau-Ponty revê essa concepção de temporalidade, e assim também questiona a identificação entre subjetividade e tempo, tal como se verifica na seguinte nota inédita, publicada por Ferraz (2008, p.261, tradução nossa): “a subjetividade é tempo – mas nem todo tempo é subjetividade”¹¹(Nota 54^a, maio de 1959)¹². Nesse sentido, a subjetividade, considerada como tempo, não é sua origem, mas estrutura-se sobre uma temporalidade originária do próprio Ser.

A questão da memória é elucidativa para o filósofo em sua compreensão renovada da temporalidade. O modelo husserliano não possibilita compreender a estrutura não-linear das lembranças – o esquecimento se mostra descontínuo, não há gradação do esquecimento em relação a sua distância no passado (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 185). Pode-se, por exemplo, haver lembranças vívidas da infância, enquanto que muito do que se fez no dia anterior já foi esquecido.

O que ocorre é uma inversão da relação entre sujeito e tempo. Se este é considerado por Merleau-Ponty como autoconstituinte, em “O Visível e o Invisível” (2000c) deixa de ter origem no sujeito, que agora apenas vive seu fluxo. A consciência “*organiza-se como um fluxo temporal*” (FERRAZ, 2008, p. 241), organização que se reflete em suas vivências e que

¹¹ “La subjectivité est temps – mais temps n’est pas de subjectivité”.

¹² Na utilização das notas inéditas de Merleau-Ponty pelo presente trabalho, além da referência à Ferraz, se acrescentará a numeração da nota e sua data, de modo a facilitar a identificação e discriminação do texto propriamente merleau-pontyano das citações diretas à Ferraz.

surge, portanto, como *diferenciação* (FERRAZ, 2008, p. 242). Nesse movimento conceitual, na qual a subjetividade é colocada como aquela que se estrutura segundo uma temporalidade que a antecede, o filósofo passa a considerar certa autonomia do passado.

É na forma de relação entre passado e presente que se pode demarcar, portanto, a modificação do ponto de vista merleau-pontyano. Em “Fenomenologia da Percepção” (1999), Merleau-Ponty priorizava a vivência do sujeito, e o passado então já se encontrava implicado no presente, como seu horizonte. Assim, a partir da prerrogativa do presente, com suas retensões e protensões, o passado é tratado como um presente já vivido. Por outro lado, em “O Visível e o Invisível” (2000c), o passado passa a ser simultâneo a ele, de modo que o contato perceptivo do sujeito não se dá somente com um mundo presente, mas abre-se ao mesmo tempo a um “Passado de mundo”, que se forma pelo desdobramento do próprio Ser, à revelia da consciência. Ferraz então levanta um posicionamento importante: A subjetividade, enquanto “*diferenciação* em relação a um tempo que a excede” (FERRAZ, 2008, p. 243), nível em relação a esse passado, deixa de ser considerada um ponto imóvel em relação ao tempo, podendo então afastar-se ou se aproximar de determinadas camadas de passado, e compor em seu interior uma determinada “ordem de diferenciações em relação a um campo temporal” (FERRAZ, 2008, p. 243)¹³. O campo temporal em sua totalidade escaparia ao sujeito, que só pode apreendê-lo de seu interior. Essa experiência pode ser estruturada segundo diversas formas culturais, que não são incomunicáveis entre si.

Se a abertura ao mundo é originariamente perceptiva, Merleau-Ponty retira o privilégio da consciência reflexionante na apreensão do mundo, negando assim ao pensamento a capacidade de abarcar todos os outros pensamentos a respeito dele, “nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que elas procuram captar” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 11). Em seus cursos no *Collège de France* (2003), o filósofo enfatiza a questão da temporalidade evitando ainda as alternativas entre um tempo objetivo e um tempo idealista, e destacando uma *transtemporalidade*, uma espécie de “quase-eternidade [...] pelas trocas de meus tempos vividos entre eles, identificação entre eles, interferência e mistura das relações de filiação”¹⁴ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 36, tradução nossa).

A questão temporal toca intimamente na relação do sujeito com o mundo. Seja do ponto de vista espacial quanto do ponto de vista temporal, a experiência de mundo deve ser compreendida a partir de um posicionamento no qual o sujeito não é o constituinte daquilo

¹³ Essa concepção é importante para se compreender a experiência psicanalítica, na qual o investimento libidinal marca para o sujeito determinadas lembranças, compondo uma estrutura não-linear da memória.

¹⁴ “quasi-éternité [...] par échange de mes temps vécus entre eux, identification entre eux, interférence et brouillage des rapports de filiation”.

que experimenta. Entretanto, nesse contato, ele deve ao mesmo tempo poder vivê-la como sua, retomar tais sentidos em um novo ímpeto.

Nesse sentido, Merleau-Ponty critica a compreensão do tempo por Bergson, compreendido então como fusão, e aponta: “É preciso passar da coisa (espacial ou temporal) como identidade, à coisa (espacial ou temporal) como diferença, *i. e.*: como transcendência” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 185). Mesmo o presente não é uma coincidência absoluta com o sujeito, toda experiência possui um “longínquo”, um inapreensível. O sujeito, do interior do Ser, não pode englobá-lo espacial nem temporalmente. Mais que isso, a não-coincidência é ontológica, e não apenas questão do relativo posicionamento do sujeito na experiência.

A discussão acerca da temporalidade possibilita então compreender um novo estatuto do sujeito, que destaca uma relação passiva com o mundo para então retomá-lo de forma ativa. Entretanto, não se deve partir de uma distinção absoluta entre passividade e atividade, divisão que tornaria problemática a gênese do segundo. É necessária a compreensão de uma região na qual ambos se imiscuem. Para Merleau-Ponty, não há uma passividade total do sujeito, ele assume para si o sentido de mundo ao qual está “sujeito”, o toma como um modo de ser de sua liberdade. Mais do que uma relação íntima com o mundo, é necessário compreender a gênese dessa subjetividade no seio do mundo, investigação que o filósofo denomina “arqueológica”, que penetra nas estruturas profundas dessa “deiscência” do sujeito a partir do mundo. Assim, o método fenomenológico perde parte de sua centralidade, e Merleau-Ponty passa a voltar-se para os resultados fornecidos pelas ciências e pela arte, característica de sua ontologia indireta, tal como discutida por Ferraz (2008).

3. Por uma arqueologia da corporeidade humana

A obra de Merleau-Ponty analisou os contrapontos implicados nas concepções dicotômicas clássicas, tais como as noções de sujeito e objeto. Tomando mais de perto a primeira, verifica-se no autor um questionamento do pensamento cartesiano, que se centra no *Cogito*, e assim na racionalidade, tratando as modalidades sensíveis, como o ver e o tocar enquanto pensamento de ver e tocar. Dessa maneira, ele destitui do sensível seu caráter originário na apreensão de sentido. A noção de consciência constituinte ganha nesse contexto destaque, de forma que os sentidos apreendidos, todos concebidos sob o modelo do pensamento, são constituídos por ela.

Na sexta meditação cartesiana (DESCARTES, 1983), a união *confusa* entre corpo e alma é descrita pelo próprio Descartes como uma região cuja compreensão por meio de seus preceitos filosóficos é praticamente impossível. Essa mistura intrínseca, que Merleau-Ponty descreve como sendo o corpo próprio (1999), situa-se no mundo e, ao dar destaque à relação com ele, o autor revela que há na experiência do sujeito sentidos não constituídos pela consciência. O mundo para o qual ele se volta já está marcado por diversos vetores de sentido, que não estão para ele como simples causas, mas como um solo do qual parte e o qual retoma, em um movimento que vai para além de si. Como subjetividade encarnada, sua relação com o mundo é intrínseca – o mundo está em seu entorno, é tanto paisagem à qual o sujeito se abre quanto paisagem à qual ele pertence. O mundo se apresenta como horizonte, enquanto perspectiva que se abre e que mantém suas espessuras, relevos e obstáculos (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 34). Ou seja, uma configuração que não é constituída pelo sujeito, nem lhe está presente em toda sua plenitude.

No conjunto de sua obra, Merleau-Ponty dá destaque à relação do corpo com o mundo, dando ao primeiro uma posição central em sua estrutura teórica, e que vai perdendo sua importância na medida em que Merleau-Ponty volta-se para uma forma de contato entre corpo e mundo, que descentra as potências perceptivas a favor de uma sensibilidade geral, que somente encontra no corpo os meios propícios para sua realização efetiva. Nesse novo quadro teórico, Merleau-Ponty acaba por descrever o corpo como “A charneira do mundo, seu peso é apenas aquele do mundo”¹⁵ (MERLEAU-PONTY, Nota 50, sem data, apud FERRAZ, 2008, p. 254, tradução nossa).

¹⁵ “La charnière du monde, sa pesanteur n’est que celle du monde”.

Em outros termos, o mundo não se coloca ao sujeito como uma paisagem com sentidos já definidos, ou não há um sentido de mundo imposto ao sujeito. Este, por outro lado, não pode ser concebido como um *livre* projeto de mundo – pois para Merleau-Ponty, se há um projeto, este não é escolhido, ou seja, a liberdade (como, por exemplo, na escolha de transpor ou não determinado obstáculo do mundo) não é absoluta, ela parte de um *fundo*, o viver mesmo como “uma intenção sem sujeito”¹⁶ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 34, tradução nossa). Dessa forma, o filósofo não fala de uma subjetividade constituinte, mas de um sujeito instituído e instituinte: se relaciona com o mundo a partir de um prévio, mas sua história pessoal lhe abre novos horizontes de sentido.

O pensamento não abarca tudo, e a própria redução fenomenológica é para Merleau-Ponty marcada pela impossibilidade de sua completude (1999, p. 10). Há sempre um irrefletido, não enquanto resíduo de uma reflexão falha, mas como o que permanece aquém (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 434). Esse resto diz respeito a nossa relação arcaica com o mundo, na qual são encontrados

núcleos de significação ao redor dos quais o homem e o mundo gravitam e a cujo respeito pode-se dizer indiferentemente (como Husserl o diz a propósito do corpo) que para nós estão sempre ‘já constituídos’ ou que ‘nunca estão completamente constituídos’ – em suma, que a consciência está sempre adiantada ou atrasada com relação a eles, nunca lhes sendo contemporânea (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 436).

Na relação perceptiva com o mundo, o corpo encontra-se em um estatuto ambíguo de sensível entre os sensíveis e de mensurador do mundo, aquele que o sente. Enquanto tal, tais sentidos prévios então influem no posicionamento que o sujeito estabelece no mundo. Duas noções são importantes para a compreensão dessa estrutura “arqueológica” do corpo, os conceitos de *instituição* e de *passividade*, tal como foram trabalhados por Merleau-Ponty em dois cursos nos anos de 1954-1955 (MERLEAU-PONTY, 2003), no confronto com os impasses que surgiram através das filosofias da consciência.

Já no prefácio do livro “L’intuition, La Passivité” (2003), Claude Lefort trata do *empiètement*¹⁷ entre passividade e instituição, que não torna equivalentes essas noções – os

¹⁶ “une intention sans sujet”.

¹⁷ O termo *empiètement* (invasão, mistura) possui difícil tradução para o português, e assim optou-se por mantê-lo no original. Esse conceito participa de todo um conjunto de figuras topológicas que, segundo Saint-Aubert, passaram a receber destaque na escritura de Merleau-Ponty a partir de 1945 (2004, p. 19). Pode-se vislumbrar o sentido desse conceito nesse parágrafo de Saint-Aubert (2004, p. 313, tradução nossa): “O *empiètement* fala do homem na adversidade, com a ideia que esta é a uma só vez inevitável, trágica e salutar. O homem não chega a respeitar a autonomia do outro, a prever todas as consequências de seus atos, e deve às vezes assumir uma ligação que ele não quis, no tormento das responsabilidades involuntárias. Mas o *empiètement* é também, ao

dois cursos ministrados por Merleau-Ponty (um sobre a passividade, outro sobre a instituição), apesar de se articularem, seguem rumos divergentes, em direção ao empreendimento ontológico merleau-pontyano no final de sua obra, segundo Lefort. Os dois conceitos articulam-se na ideia de que “o tempo é o modelo mesmo da instituição: passividade-atividade, ele continua, porque ele foi instituído, ele jorra, ele não pode cessar de ser, ele é total porque é parcial, ele é um campo”¹⁸ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 36, tradução nossa).

A noção de instituição é indissociável de uma concepção de historicidade, já que confronta em si uma atividade instituinte e um já instituído, supondo em si um pré-dado (2003, p. 16) e um apelo ao futuro. De acordo com o filósofo, essa noção concerne ao estabelecimento de uma dimensão enquanto sistema de referência (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 38), experiência que adquire o caráter de nível de sentido à qual todo um conjunto de experiências posteriores, por relação com aquela, entra em um sistema de equivalências que determinaria suas significações. O modelo do tempo é importante para compreender a noção de instituição: A abertura de uma dimensão não é somente a criação de um passado, a fixação de um sentido, mas é também um apelo a um porvir, traça desde já uma série de possíveis – o instituído traça uma história.

Portanto, através da noção de instituição, Merleau-Ponty trabalha na intenção de superar os impasses implicados em uma filosofia da consciência, problematizando a consciência constituinte que a fundamenta. De acordo com Chauí (2009), a reflexão, que nas filosofias da consciência constitui o mundo, deveria aí ser radicalizada e explicar a si mesma enquanto fundadora daquilo que constituiu, o que ela não consegue realizar. Dessa forma, Merleau-Ponty, ao questionar-se sobre o impensado na obra de Husserl, afirma que a consciência constituinte é também constituída, mostrando a relação passiva da mesma com o que ela não constitui.

Entretanto, o sujeito instituído não se equivale a um ser totalmente passivo – não há uma “passividade frontal” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 181), tal como no pensamento realista, que estabelece uma cadeia de relações exteriores umas às outras na determinação do

mesmo tempo, um fator essencial de coexistência: religando dessa forma os homens pelos fios de suas ações, ele tece entre eles essa comunhão existencial que é o horizonte mesmo de suas vidas desejanças” [l’empiètement parle de l’homme dans adversité, avec l’idée que celle-ci est à la fois inévitable, tragique et salutaire. L’homme ne parvient pas à respecter l’autonomie d’autrui, à prévoir toutes les conséquences de ses actes, et doit parfois assumer un lien qu’il n’a pas voulu, dans le cauchemar des responsabilités involontaires. Mais l’empiètement est aussi, dans le même temps, un facteur essentiel de coexistence: en reliant ainsi les hommes par les fils de leur actions, il tisse entre eux cette communion existentielle qui est l’horizon même de leur vie désirante].

¹⁸ “Le temps est le modèle même de l’institution: passivité-activité, il continue, parce qu’il a été institué, il fuse, il ne peut pas cesser d’être, il est total parce qu’il est partiel, il est un champ”.

sujeito. Em seus cursos no *Collège de France*, o filósofo trabalhou uma noção de passividade *lateral*, que não é contraditória à atividade.

Entendendo a passividade enquanto modalidade de relação com o mundo, Lefort, prefaciando a obra “L’intuition, La Passivité” (2003), coloca que o sujeito relaciona-se com um fora, algo que não depende dele nem foi por ele constituído, e que nos impõe determinados horizontes de sentido. O estudo da passividade possibilita a Merleau-Ponty enfrentar o duplo erro da ontologia moderna que concebe o sujeito enquanto totalmente explicável por seu passado, ou enquanto criador desse, todo passivo ou todo ativo.

Tais pontos de vista não corroboram com a experiência humana da passividade, das quais transparece privilegiadamente a questão do sono, do inconsciente e da memória: O sujeito, imerso em um campo de sentidos já dados, pode, a partir deles, criar algo novo, de forma que ao retomar seu passado, este lhe serve de solo para o surgimento de novos sentidos. A compreensão da passividade dirige-se ao que se dá a percepção, mas que se refere a um tipo de ser do qual o sujeito não é soberano (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 267). Nesse sentido, a noção de percepção é compreendida sob um novo olhar, como “vibração e diferenciação do campo” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 264) no qual se enraíza o corpo, que é a origem do sentido. Assim, também se deve considerar a passividade

à condição de que ‘ter consciência’ não seja ‘dar um sentido’ que se detém consigo, a uma matéria de conhecimento incompreensível, mas realizar um certo intervalo, uma certa variante em um campo de existência já instituído, que está sempre atrás de nós, e do qual o peso, como um volante, intervém até nas ações pelas quais nos transformamos. Viver, para um homem, não é somente impor perpetuamente significações, mas continuar um turbilhão de experiência que se forma, com nosso nascimento, ao ponto de contato do ‘fora’ com aquele que é convocado a viver¹⁹ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 267, tradução nossa).

Os conceitos de instituição e de passividade permitem-nos delinear duas importantes características da arqueologia do corpo humano: há uma relação com o mundo de *antecipação*, na qual nosso passado torna-se meio de abertura ao futuro por seu ultrapassamento, tal como na relação entre a animalidade e o ser humano; e a compreensão de que o contato originário com o mundo delineia uma *relação entre interior e exterior*, substituindo a dicotomia clássica sujeito-objeto, e que pode ser observado através da

¹⁹ “à condition que ‘avoir conscience’ ne soit pas ‘donner un sens’ que l’on détient par-devers soi à une matière de connaissance insaisissable, mais réaliser un certain écart, une certaine variante dans un champ d’existence déjà institué, qui est toujours derrière nous, et dont le poids, comme celui d’un volant, intervient jusque dans les actions par lesquelles nous transformons. Vivre, pour un homme, n’est pas seulement imposer perpétuellement des significations, mais continuer un tourbillon d’expérience qui s’est forme, avec notre naissance, au point de contact du ‘dehors’ et celui qui est appelé à le vivre”.

compreensão filosófica dada por Merleau-Ponty à noção de *Umwelt* e de esquema corporal. No presente trabalho, tais temas atuam enquanto eixos dinâmicos, que direcionam a discussão em uma espécie de *afunilamento* através das temáticas trabalhadas em relação à arqueologia, ou seja, são encadeados de forma a auxiliar o trabalho de aprofundamento na relação entre corporeidade e desejo. Em primeiro lugar, destacaremos as relações entre a animalidade e a corporeidade humana, encontrando já no animal condutas que esboçam a relação do homem com o mundo; posteriormente, será trabalhada a corporeidade humana propriamente dita, e sua relação com a noção de carne; por último, será dado destaque à noção de desejo, mostrando que a abertura corporal ao mundo é em si desejante, explorando a partir daí a arquitetônica da passividade, e privilegiando alguns fenômenos que deflagram, de forma mais clara, nossa abertura arqueológica, principalmente quando o filósofo discute a abertura à experiência originária na infância e a relação dos conceitos psicanalíticos com a dinâmica do esquema corporal.

4. Relação entre a animalidade e o corpo humano

4.1 Antecipação do homem na animalidade

Ao tratar da subjetividade enquanto instituída e instituinte, pode-se dizer que há no homem um “projeto não decisório, não escolhido, [uma] intenção sem sujeito: viver”²⁰ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 34). A abertura do corpo ao mundo é originariamente uma abertura *vital*, o que implica certos direcionamentos de sentido. Não que haja uma determinação biológica, mas a própria biologia precisa ser compreendida como um movimento que *antecipa* algumas características do homem em sua abertura psíquica e espiritual. Em “A Natureza” (2000a), Merleau-Ponty analisa a questão da animalidade de forma a conceber já aí um modo de relação com o ser que antecipa e prepara as relações culturais, fundando a Cultura no solo originário da Natureza, e concebendo um *ineinander*²¹ entre eles. As propriedades espirituais serão então concebidas como algo que se *desdobra* a partir da corporeidade como forma de organização da vida.

Antes de se tratar diretamente da noção de instituição na biologia, é necessário percorrermos algumas características da animalidade, apresentando-a em diversos níveis que não estão separados por limites rígidos, mas que se interpenetram. Mesmo quando Merleau-Ponty fala da relação entre a vida e o substrato químico-físico, ele descreve a ausência de corte ou de redução do primeiro ao segundo:

no desenvolvimento do organismo, nenhuma lei físico-química deve ser considerada abolida e, no entanto, uma tal organização não é exprimível em termos físico-químicos (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 295).

Já no nível orgânico, as funções vitais não correspondem a um mecanismo cego. Na leitura que o filósofo realiza da obra “The directiveness of organic activities”, de Russel (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 290), destaca-se certo paralelismo entre as funções orgânicas do animal e o comportamento, demonstrando que até em nível celular, como na atividade de reparação de tecidos, a fisiologia pode ser comparada a um comportamento que se dá perante o meio interno do animal. Na descrição de diversos fenômenos fisiológicos e sua relação com comportamentos dos animais, para Merleau-Ponty a obra de Russel apreende os fenômenos internos ao organismo como sendo, por um lado *orientados* e, por outro, determinados por

²⁰ “projet non décisoire, non choisi, [une] intention sans sujet: vivre”.

²¹ Um-no-outro (tradução do autor).

condições precisas – apesar do condicionamento de tais fenômenos, pode-se listar uma série de possibilidades que se abrem à flexibilidade. Nesse sentido, Russel compara a reparação celular à forma pela qual uma espécie de larva repara qualquer dano ocorrido em sua morada, feita de grãos de areia. De acordo com a área destruída, a larva possui uma determinada quantidade de possibilidades de ação. Essa comparação entre regeneração celular e reparação da morada aponta para a presença simultânea de finalidade e de não-finalidade no mesmo fenômeno orgânico.

Em “A Natureza” (2000a), Merleau-Ponty trabalha com diversos conceitos da biologia moderna, e a noção de comportamento ganha destaque, compreendida juntamente na sua presença imbricada com a percepção, o que é essencial para se compreender a relação do comportamento animal com o meio em que vive, desvinculando tais teorias de uma visão mecanicista. Para tal, concebe-se, já no animal, que não há uma redução do organismo a suas relações em seu ser atual, há um *inatural* na vida animal (FURLAN, 2008, p. 208), uma inscrição de negatividade no organismo que impede sua apreensão por uma série de interações causais *partes extra partes* e a consequente atomização do organismo. Por outro lado, a flexibilidade do organismo não é total, há limitação por uma série de fatores²². O organismo é considerado pelo filósofo então como uma organização que flutua em torno de algumas normas, diferente da determinação rígida por leis, característica do físico-químico.

Os fenômenos da vida giram em torno de certos pivôs. Os temas são ainda dimensões, a instauração de um certo campo de gravidade. Só há eventos, mas esses eventos têm um alcance maior ou menor (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 297).

Nesse contexto, já na vida se esboça uma forma de instituição. Na animalidade, esse fenômeno surge enquanto uma *impregnação*, que Merleau-Ponty discute a partir da noção de *empreinte*²³, em sua leitura da obra de Ruyer, “Les conceptions nouvelles de l’instinct” (2003, p. 49). Para o autor, o estímulo que desencadeia o *empreinte* não é a fixação de uma imagem na rede neuronal, ele já é estímulo expressivo, depende de certa configuração. Esse fenômeno demonstra já no que é considerado instintivo a abertura tanto para um alterego, uma vida em

²² Como, no caso de enxerto sobre o tecido do embrião, o órgão resultante do enxerto dependerá dos genes do tecido, da localização espacial do fenômeno e do momento de seu desenvolvimento (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 127).

²³ *Prägung*, traduzido para o português por “cunho” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 315), e que corresponde à ideia de *Imprinting*, fenômeno estudado pelas ciências do comportamento a partir dos estudos de Lorenz e que se refere ao fato de determinados animais no momento do nascimento “fixarem-se” em determinado tipo de objeto ou em um ser vivo que estejam em movimento, passando a segui-lo constantemente. Em seus experimentos, pesquisadores que acompanhavam o nascimento de aves, como os patos, imitavam o som das fêmeas e, a partir desse momento, os filhotes passavam a segui-los durante toda sua vida.

comum intra e inter espécies, e a um “território”²⁴ enquanto lugar de encontro com o outro. Essa abertura a uma “vida em comum” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 51) é determinante para o surgimento da sexualidade, que mesmo nos animais não pode ser compreendida pelo inatismo de leis rígidas de comportamento, pois elas não dão conta da complexidade que a conduta sexual adquire em várias espécies, por meio de uma rica gama de comportamentos de luta, conquista da fêmea, entre outros.

Merleau-Ponty parte assim para a compreensão do *ineinander* animalidade-humanidade, mostrando que mesmo no animal podem-se encontrar esboçadas condutas humanas, e que, por outro lado, o humano também é instintivo, entretanto, instinto nunca maduro. O *empreinte* enquanto modelo da instituição animal é também apreendido no homem, já que, para Merleau-Ponty, concordando com Ruyer, nos momentos fugidios de genialidade, principalmente na juventude, também se vivem alguns *empreintes*, no qual determinados atos ou impressões são deslocados ou aprofundados.

O filósofo conclui que o primeiro *empreinte* no homem é “matriz simbólica” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 53), ou seja, cria um nó de sentidos, uma tematização que significa todo um campo de atos e percepções, não só na atualidade de sua ocorrência, mas instaura uma abertura ao porvir. Além disso, tais temas podem ser reativados, não somente por maturação biológica, como no caso da puberdade, mas também na experiência de mundo. Isso pode ser apreendido na respiração involuntária que, no homem e mesmo em vários mamíferos, não é somente um mecanismo da fisiologia, havendo “temas respiratórios” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 52), estes se unindo à fisiologia, como a respiração voluntária se une à involuntária. Merleau-Ponty, em uma citação de Ruyer, destaca que o automatismo respiratório é guiado por “consciências” que seriam em parte estrangeiras à consciência propriamente dita. Pode-se conciliar essa descrição ao fato do filósofo conceber a consciência assentando-se em um solo de sentidos não tematizados ou, como no caso de sua descrição do inconsciente, em uma linguagem não convencional, um sentido vivido, uma percepção e motricidade que não dependem dela²⁵.

Não é devida apenas à permanência de sentidos fixados por uma animalidade no homem que se determina a existência neste de uma autêntica “instituição animal”. Não há instinto puro, completo, no homem – enquanto matriz simbólica, o *empreinte* é um conceito que implica uma forma de relação com a arqueologia do ser humano que não é a de

²⁴ Essa noção de território será melhor posteriormente através do conceito de *Umwelt*.

²⁵ Tais questões serão melhor vislumbradas no exame da questão da passividade.

subordinação, pois há uma retomada, um uso humano dessa relação que a transforma em uma verdadeira instituição: há uma antecipação e uma abertura ao futuro que garantem um novo a partir desse “passado”, não só em direção ao social, pois mesmo no âmbito do individual o homem não se prende a determinação de tais sentidos, ele os ultrapassa (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 52). Retomando uma comparação de Ruyer – entre a ave fêmea que imita para o macho o canto do filhote, recebendo deste o alimento (“alimentação simbólica”, Merleau-Ponty, 2003, p. 53) a fim de dá-lo aos filhotes, e uma mulher que “fait l’enfant” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 53) ao homem, exigindo deste um presente simbólico –, Merleau-Ponty descreve a existência de um deslocamento, uma sobredeterminação de sentidos já presentes na animalidade. Nem causalidade absoluta no animal e nem pura prospecção do comportamento no homem, no primeiro já se entrevê uma abertura prospectiva, e o homem sempre possui um conjunto de determinações enquanto solo de seus atos.

Entretanto, não só esse deslocamento de sentido constitui a instituição humana, ela

não é apenas utilização do passado ou de uma experiência como substituto ou mesmo criação de um registro de substituição (ave-filhote). Ela é ainda integração desse passado à significação nova. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 54, tradução nossa)²⁶.

A relação entre passado e futuro, concebida aqui através da noção de matriz simbólica, indica um movimento de ultrapassagem que também é conservação. É por meio desse conceito que Merleau-Ponty passa a examinar a questão da puberdade no homem, dando destaque para a fase freudiana de latência, lhe atribuindo o caráter de ser uma “temporalidade propriamente humana” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 55). A latência é marcada pela dissolução do Édipo, dada sua inerente impossibilidade (se o complexo de Édipo em sua dialética concreta²⁷, para Merleau-Ponty, caracteriza-se pela busca de identificação com os pais, só poderá estar fadado ao fracasso, pois essa identificação nunca poderá ser realizada inteiramente – pai e filho serão sempre duas pessoas distintas). A partir dessa compreensão, Merleau-Ponty intui o sentido do complexo de Édipo enquanto uma “vontade do impossível”, “sexualidade imaginária” ou uma “prematuração” (2003, p. 56).

²⁶ “Institution humaine n’est pas seulement utilisation du passé ou d’une expérience comme substitut ou même création d’un registre de substitution (oiseau-oisillon). Elle est encore intégration de ce passé à signification nouvelle”.

²⁷ Que se contrapõe, por um lado, à ideia de um puro mecanismo fisiológico e, por outro, à noção de uma dialética ideal, na qual o desenvolvimento da puberdade se daria sem relação direta com as mudanças corporais (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 56).

Sucedese-se à latência o período da puberdade, marcada por uma maturação biológica, que é necessária, mas não suficiente, para determinar esse processo (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 47). Também se destaca nessa fase o ressurgimento das experiências afetivas vividas na sexualidade pré-genital e do complexo de Édipo, uma confrontação entre o imaginário que permeia as vivências antecipatórias infantis e o percebido, na experiência do púbere (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 47). Há uma retomada da problemática edipiana, que se refletirá nas relações do adolescente, como o deslocamento da relação com as figuras parentais para outras pessoas fora do círculo familiar. Essa reativação das vivências prematuras da sexualidade evidencia tanto o universal quanto a remanescência do particular na primeira matriz simbólica, na forma de um sentido que é conservado por sua ultrapassagem, através de seu esquecimento. Encontra-se aí o verdadeiro sentido da instituição humana:

O que é próprio da instituição humana: um passado que cria uma questão, a coloca em reserva, faz dela situação indefinidamente aberta (MERLEAU-PONTY, 2003, p.57, tradução nossa)²⁸.

a instituição humana: [ela é] integração em corrente, turbilhão onde tudo converge, tudo se realiza; *Deckung* de uma antecipação e de uma regressão e instauração de um verdadeiro já pleno (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 57, tradução nossa)²⁹.

Portanto, pode-se conceber sobre a instituição humana, especialmente no caso da sexualidade, que não há somente a retomada de um passado (o amor infantil como antecipação), mas o seu recentramento, de modo que a puberdade estabelece um sistema diacrítico e prático de significações no nível perceptivo, e não no nível nocional. Tal sistema, como uma matriz simbólica, atua enquanto nível, em relação ao qual as experiências futuras terão sentido. Estabelece um marco de referência a partir do qual se distribuem as diferentes valorações das percepções e comportamentos, tornando assim significativa a relação entre a nova experiência e a matriz que lhe compõe o campo de sentido, uma relação topológica. Para Merleau-Ponty, a libido atua aí como médium da instituição, pois é através dela que se marcam nossas polaridades, estabelecem-se dimensões de sentido³⁰.

²⁸ “Le propre de l’intuition humaine: un passé qui crée une question, la met en reserve, fait situation indéfiniment ouverte”.

²⁹ “[L’]institution humaine: [elle est] intégration en chaîne, tourbillon où tout converge, auquel tout réussit; *Deckung* d’une anticipation et d’une régression et instauration d’un vrai maintenant plein”.

³⁰ Posteriormente, discutiremos como Merleau-Ponty retoma a noção de libido em Freud, deixando de lado a conotação energética e focando-se em uma interpretação de seu caráter dimensional, de abertura de um nível de sentido.

4.2 Animalidade e a relação interior-exterior: a noção de *Umwelt*

Se a noção de instituição trabalha uma dimensão de historicidade do sujeito, uma relação temporal na qual o passado já é apelo a uma continuação, a um futuro, pode-se conceber o significado da noção de *Umwelt*, tal como discutida por Merleau-Ponty em “A Natureza” (2000a, p. 271), como aquela que trabalha mais diretamente sua interação com o entorno. Esse conceito foi criado por Uexküll, e indica o meio ambiente tal como ele existe para o animal, conceito entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo – é o meio ambiente do comportamento, é “o mundo implicado pelos movimentos do animal e que regula seus movimentos por sua estrutura própria” (2000a, p. 284).

Concebendo a corporeidade animal através do comportamento, pode-se dizer que, segundo suas características vitais, o animal compõe um mundo para si, organizando os estímulos que recebe de acordo com suas potencialidades próprias. Ou seja, o ser vivo, através de normas que lhe são próprias, circunscreve-se num campo no qual é eficiente, composto pelo conjunto de estímulos ao qual ele será sensível, e que influenciará seu comportamento (BARBARAS, 1999). “Ele [o animal] desdobra seu mundo no movimento mesmo pelo qual avança em direção às sollicitações que ele contém, ele o faz aparecer se deslocando nele”³¹ (BARBARAS, 1999, p. 143, tradução nossa).

Essa noção implica, em primeiro lugar, que o animal não esteja inserido em um mundo puramente objetivo e, em segundo lugar, que os estímulos não atuem no animal devido sua composição físico-química, mas ajam enquanto sinal, interpretados pelo animal segundo a disposição própria do meio ambiente.

Enquanto melodia³², esse imbricamento do corpo ao seu *Umwelt* se dá por uma forma de um direcionamento de sentido que obceca, um fundo indispensável para o comportamento. Compreende-se então que a identidade do animal não é dada por um estudo taxionômico de suas características corporais, compreendidas isoladamente entre si e imóveis, mortas, sem relação ao meio. Deve-se afastar da compreensão do animal através da metáfora do *empalhamento*, ou seja, a cristalização, objetivação e análise de seus componentes, na definição de seu modo de ser. De acordo com Barbaras (1999, p. 143, tradução nossa),

³¹ “Il [o animal] déploie son monde dans le mouvement même par lequel il avance vers les sollicitations qu’il contient, il le fait paraître en s’y déplaçant”.

³² Na melodia, não há uma concatenação causal de simples sucessões sonoras, mas na primeira nota encontra-se, à sua forma, a última, há uma influência recíproca entre elas, sua unidade é composta diacriticamente, na relação que cada nota tem com as outras.

A identidade do organismo se confunde com o conjunto de gestos e de comportamentos pelos quais se liga a relação com o meio: ela não é nada mais que a unidade de estilo ou a maneira que se manifesta em cada um deles. A unidade do organismo não é unidade a despeito de um devir, mas no e por esse devir, onde se desenvolvem suas relações com o meio.³³

No caso dos animais superiores, pode-se destacar no desenvolvimento de sua estesiologia três aspectos importantes: a diferenciação de órgãos sensoriais, especializando-se em direção a determinados estímulos; a motricidade desenvolvida em tais órgãos; e o surgimento da proprioceptividade, fechando em *feedback* o circuito perceptivo, de forma que toda conduta realizada retroage no corpo como um todo. Esse esquema estesiológico, associado ao desenvolvimento de um sistema nervoso central, fornece aos animais superiores um mundo-réplica (*Gegenwelt*), com o qual o animal interpreta o ambiente em que vive.

No caso desses animais, o *Umwelt* é abertura, filtragem dos estímulos recebidos, criando uma diferenciação dos estímulos e das condutas emitidas. O *Umwelt* está disposto em dois sistemas, o *Merkwelt*, mundo da percepção, e o *Wirkwelt*, mundo da ação. Essa estrutura de interação com o exterior se faz pela interação recíproca entre o que é percebido e o comportamento, de modo que todo estímulo é, simultaneamente, desencadeador de um comportamento e desencadeado por ele. Aí se encontra o caráter melódico do animal como relação a um *Umwelt*, pois não há uma determinação objetiva dos fenômenos vitais, mas sim imbricação e regulação por sua estrutura mesma.

Pode-se dizer que há então uma relação transespacial e transtemporal, pois a estruturação da relação com o meio, longe de ser a somatória de seus elementos, exige a mútua implicação de cada um nos outros, tal como uma estrutura holográfica, na qual o todo pode ser entrevisto em cada parte. Essa constituição “melódica” do *Umwelt* evita qualquer recaída em sua compreensão pela via objetiva (e assim a uma espacialidade cartesiana ou a uma temporalidade de simples sucessão de instantes), ou pela via idealista, conferindo-lhe uma essência que lhe determinaria de fora uma meta. Mesmo para Uexküll, a finalidade que aparece é imperfeita, pouco relacionada com o útil. Assim, “é preciso admitir, no próprio tecido dos elementos físicos, um elemento transtemporal e transespacial do qual não se dá conta supondo uma essência fora do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 285).

É o animal que desdobra, através de sua corporeidade, seu próprio *Umwelt*, e esse desdobramento cada vez mais aparece desligado de uma meta definida orientando-se para

³³ “l’identité de l’organisme se confond avec l’ensemble des gestes et des comportements par lesquels se noue le rapport avec le milieu: elle n’est rien d’autre que l’unité de style ou de manière qui se manifeste en chacun d’eux. L’unité de l’organisme n’est pas unité en dépit d’un devenir mais dans et par ce devenir, où se développent ses relations avec le milieu”.

uma interpretação de símbolos (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 286). Há aí, para o filósofo, o início de uma pré-cultura, indicando a inexistência de cortes abruptos, tal como na distinção cartesiana entre corpo e alma, relegando o primeiro à biologia e o segundo à cultura, à razão. Se o animal já denuncia em si uma abertura cultural, é porque as relações entre os elementos do organismo, ou a relação do animal com seu território e com outros animais pode ser compreendida através do *Umwelt* como uma “melodia que se canta a si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 288). Entretanto, deve-se dizer que não há aí o surgimento de uma substância nova: “O ser vivo só age com elementos físico-químicos, mas essas forças subordinadas estabelecem entre si relações inéditas” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 288). Por um lado, há uma inércia no animal, que parece tender para a manutenção de um mesmo tipo, apesar da variação das condições externas³⁴ e, por outro, obstinação, haja vista que no animal não há simplesmente cópia de um modelo que lhe seria exterior, mas sim esse tematismo o obceca em cada realização, sem ser sua meta.

O que esse levantamento merleau-pontyano das pesquisas sobre a animalidade revela é o *Ineinander* entre homem-animal-Natureza, afastando-se de qualquer definição de homem como “animal racional”, ou seja, um corpo biológico somado de um espírito racional (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 336). Para o filósofo, não é através do estudo da racionalidade que se pode compreender o homem, antes é seu corpo, sua maneira própria de ser corpo que deve ser apreendida. Contudo, o que o autor de “A Natureza” intenta não é assentar a humanidade em determinações puramente biológicas, mas sim, ao focar após a animalidade a questão do corpo humano, busca compreender, em sua gênese, as diferenças que possui desse, destacando assim o “surgimento de uma arquitetônica (humana) ainda, arquitetônica *entre* seu ‘corpo’ e sua ‘razão’.” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 346).

Em seu estudo da Natureza, Merleau-Ponty transcorre em meio a vários estudos de biologia, embriologia e teorias da evolução, de forma a revelar o ser “pré-empírico, arquitetônico, pré-objetivo, pivôs, articulações, estruturas dos organismos e das espécies” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 335)³⁵. Essa introdução lhe permite tratar do corpo humano a

³⁴ Como na regeneração dos fâneros (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 288), no qual de cada pedaço de um animal surgem dois e, caso haja poucas condições do meio, há ainda a persistência do organismo em sua totalidade, mas o tamanho dos animais regenerados é menor.

³⁵ Compreende-se, com Ferraz (2008), que a ênfase dada por Merleau-Ponty em suas últimas obras aos resultados das ciências ganha um status diferente da abordagem que ele realizava em “A Estrutura do

partir de seu *ineinander* com a animalidade e com a natureza, superando qualquer definição do humano através da adição de um componente racional à massa objetiva do organismo, tal como foi muitas vezes compreendido.

O estudo da noção de *Umwelt* permite conceber o organismo, principalmente no caso dos animais superiores e no homem, enquanto relação entre interior e exterior, organização de suas trocas. O *Umwelt* desses seres é compreendido através da percepção, pois é nela que se dá essa abertura do corpo ao mundo, que não é absolutamente livre, mas sim encarnada, se dá através da disposição dos órgãos sensoriais, de forma que os estímulos exteriores não são recebidos passivamente, eles são provocados pelo movimento dos receptores e do corpo em geral. Merleau-Ponty realiza uma comparação entre a corporeidade do ouriço-do-mar e do homem, esclarecendo um ponto essencial na compreensão desse último: enquanto que o ouriço-do-mar é uma “república reflexa” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 274)³⁶, o homem, move-se e percebe. Há um esquema corporal enquanto sujeito do movimento e da percepção.

Antes, para compreender o alcance dessa noção de esquema corporal, deve-se apreender a relação que nele há entre o mover-se e o perceber. Como dito antes, com a especialização dos órgãos sensoriais, sua mobilidade e sua integração por meio de mecanismos de *feedback* do sistema proprioceptivo, não há como separar o comportamento da percepção: *cada movimento provoca uma estimulação sensorial, cada estímulo é acompanhado de um movimento*. Entrevê-se nessa discussão uma crítica à concepção causal do estímulo, enquanto agente externo da percepção. Mesmo nos estudos da física sobre a luz, Merleau-Ponty destaca (2000a, p. 433) que a cor é “o aparecimento de certas relações sobre fundo de distribuição *provável*”, ou seja, a constituição do estímulo é configuracional, modulação de um espaço único (BARBARAS, 2008), portando em sua estrutura dinâmica vetores de sentido.

Enquanto seres perceptivos, tanto animal quanto homem realizam a transição entre seu corpo e o mundo por meio de seus *Umwelten*, entrelaçamento que garante sua existência (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 285), e que se encontra além da temporalidade casualística do antes e do depois: “entre a situação e o movimento há uma relação de sentido que a expressão *Umwelt* traduz. O *Umwelt* é o mundo implicado pelos movimentos do animal e que

comportamento” (1975d) e “Fenomenologia da Percepção” (1999). Principalmente em seus cursos sobre a natureza (2000a), a constante referência às ciências, mais do que uma forma de alimentar sua reflexão, constituiu-se em parte do seu método indireto, modo de acesso ao *ser primordial*, anterior às capacidades subjetivas (FERRAZ, 2008, p. 119). Para acessar um ser que não se dá diretamente à percepção, como os fenômenos embrionários, torna-se crucial recorrer à metodologia científica.

³⁶ Não há uma integralização do movimento de seus espinhos de locomoção, de forma que o animal não *se move*, ele é movido por esses.

regula seus movimentos por sua estrutura própria” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 284). Essa abertura de sentido evidencia a presença de um “proto-simbolismo” já no animal. Isso, pois sua estrutura garante que, mesmo em condições externas idênticas, haja diversas possibilidades de comportamento, como no caso citado por Merleau-Ponty (2000a, p. 286) da relação entre o caranguejo e a anêmona-do-mar, interação essa que varia, por exemplo, entre alimentação e proteção. Há aí um início da cultura, uma disposição da relação interior-exterior que deixa de se fixar em uma meta pré-definida e que, quanto mais próxima do humano, mais se volta para a interpretação de símbolos.

Também o instinto, analisado por Merleau-Ponty (2000a, p. 308), com base nos estudos de Lorenz, não pode ser tomado por uma causalidade interna em relação direta com um objeto externo, que atuaria como “causa” do comportamento. Para Lorenz, o instinto não está voltado para o objeto, mas pode ligar-se a ele de diferentes formas, enquanto atua como estímulo desencadeador de uma atividade que é endógena ao organismo, e que pode ocorrer mesmo na ausência do objeto. Não sendo uma lei taxativa que só ocorreria em circunstâncias totalmente específicas, ela “está na confluência de uma montagem interna e de uma montagem externa” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 316), relacionada assim com a noção de *Umwelt*.

O comportamento instintivo, realizado na ausência do objeto, pode ser convertido no animal em forma de comunicação entre a espécie – há, mesmo no instinto animal, um caráter onírico, a referência a um inatural e, dessa maneira, uma abertura à atividade simbólica, que se dá na conjugação da esquematização do comportamento e da característica lacunar do esquema desencadeador. Assim, tal como o *Umwelt*, o instinto torna-se “elaboração sistemática do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 317).

O esboço da atividade simbólica, que se dá na conceituação da animalidade a partir da relação do organismo com o meio, abre caminho em direção à corporeidade humana, questão trabalhada por Merleau-Ponty, no final de sua obra “A Natureza”, a partir de três pontos: a estesiologia, o corpo libidinal e o simbolismo. Em sequência, cada uma dessas abordagens se encontra intimamente ligada à outra, todas gravitando em torno da noção de esquema corporal, pela qual Merleau-Ponty trabalha a corporeidade humana.

5. A noção de carne e de esquema corporal

Há uma pré-humanidade na animalidade, nunca há humanidade pura no homem: “Não se muda nem se permanece jamais o mesmo. Se está absolutamente livre e absolutamente prefigurado” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 57). Da animalidade para a corporeidade humana, o que ocorre é um desvio de uma dinâmica já presente, ultrapassamento lateral. O que já havia de humano no animal, silenciosamente, brota em uma nova corporeidade, sem que haja uma ruptura demarcada com aquela.

Ao realizar o exame do comportamento animal, Merleau-Ponty enfatizou o surgimento da vida como a inauguração de uma nova espacialidade e de uma nova temporalidade, que se destacam no caráter complexo do comportamento animal e de sua relação com o meio. Juntamente com essa análise, outros três temas sobre a animalidade devem ser levados em consideração: a questão do mimetismo animal; a aparência animal, tal como compreendida por Portmann, que demonstra a divergência das leis que regem a estruturação do interior e do exterior do organismo³⁷; e a sexualidade animal, com seus complexos comportamentos, que, como já foi salientado, atuam enquanto forma de comunicação dentro da espécie.

Partindo desses pontos, Merleau-Ponty busca traçar a questão da corporeidade em termos de visibilidade, ou seja, de modo mais amplo, por uma ênfase no Sensível. É em “O visível e o Invisível” (2000c) que Merleau-Ponty trabalha mais especificamente essa questão da visibilidade, destacando no corpo humano uma ambiguidade que o compõe: ele não é somente um visível entre os outros, mas também é um vidente, é sujeito da percepção e do movimento, tal como foi dito anteriormente. Nos termos do estudo de “A Natureza”, pode-se dizer que, no caso do homem, seu *Umwelt* não lhe é dissimulado, ele é testemunha de seu *Umwelt*. Ao compreender a corporeidade através da percepção e do comportamento, Merleau-Ponty visa à superação da dicotomia corpo-alma, com suas tendências objetivistas ou idealistas. Para o filósofo, é no próprio seio das relações vitais que emerge uma espécie de racionalidade, uma reflexão do corpo próprio, uma atividade constituinte abaixo da reflexão (MERLEAU-PONTY, 1975a).

O corpo é visível e tangível, mas ele também vê e toca, não apenas as coisas e os outros, ele também se toca, vê-se. “Há uma relação de meu corpo consigo mesmo que o transforma no *vinculum* do eu com as coisas” (MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 437). É nessa relação que o filósofo busca responder ao enigma da posse prévia do visível pelo vidente, ou

³⁷ De forma que o interior se assemelha mais a uma máquina e o exterior a uma obra de arte (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 303).

seja, como que o olho *sabe* o movimento necessário para ver algo, como a mão se movimenta diferenciadamente quando percebe o liso e o rugoso de uma superfície. Seria aí necessário que, “entre a exploração e o que ela me ensinará, entre meus movimentos e o que toco, exista uma relação de princípio, algum parentesco, [...] iniciação e abertura a um mundo tátil” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 130). Assim, é na experiência do tocar-se tocando que ele pode acessar essa possibilidade de abertura, ou seja, encontrando uma ambiguidade no corpo, definindo-o como aquele que vê e que também é visto. Esse pré-saber sensível só é possível se a mão, antes de ser somente tocante, também seja tangível de fora.

O termo usado acima foi *ambiguidade*, mas pode-se dizer que ele também apresenta um caráter de relativa *dualidade*. O corpo que vê e o que é visto, o que toca e o que é tocado, não podem ser totalmente passivos ou totalmente ativos, já que essa dualidade absoluta nos leva aos mesmos problemas da dualidade cartesiana entre corpo e alma, a saber, compreender a mistura entre essas duas instâncias, compreender que é a mesma mão tangível e tocante. Para compreender essa dualidade-ambiguidade, Merleau-Ponty estuda o exemplo da mão esquerda que toca a direita, a tentativa de “tocar o tocar”: não se tem acesso a esse ponto zero de reversibilidade, pois no momento mesmo em que a mão esquerda toca a direita tocando algum objeto, esta deixa de ser tocante e torna-se tocada. O desmoronamento desse esquema não pode ser compreendido como uma falha, fracasso ou falta, ele é “a própria apreensão de meu corpo em sua duplicidade, como coisa e veículo de minha relação com as coisas. São os dois ‘lados’ da experiência, conjugados e impossíveis, complementares” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 358).

Assim, a iminência nunca concretizada dessa reviravolta total do sensível sobre si é o que torna o corpo abertura ao mundo. Tal abertura não significa que há uma identificação total do sujeito com as coisas e com o outro, pois é por sua própria espessura que o corpo acessa as coisas no mundo – há uma espessura da carne entre o sujeito vidente e a coisa vista. Essa espessura é para Merleau-Ponty (2000c, p. 132) “constitutiva de sua visibilidade para ele”, ou seja, distância e proximidade se identificam nessa dimensão, formando aí o invisível da reversibilidade na carne.

Nesse sentido o filósofo introduz o conceito de carne enquanto *elemento*, “emblema concreto de uma maneira de ser geral” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 143), tal como o fogo, o ar, a água e a terra para alguns pré-socráticos. A carne, reversibilidade³⁸ entre ver e ser visto, é a espessura entre o vidente e a coisa que garante sua visibilidade, aquilo que

³⁸ Como dito antes, reversibilidade sempre iminente, mas nunca concretizada. Essa iminência é em si abertura ao mundo e aos outros.

possibilita, por um lado, que a coisa seja vista em seu lugar, distância que é também proximidade, pois garante sua visibilidade para o corpo. Ou seja, ela é um meio, no qual se dá a emergência do que está a nascer (GREEN, 2008, p. 301).

Segundo Tréguier (1996), é a carne que coloca em cena a percepção, momento de uma espécie de diferenciação anterior ao próprio diferenciar pelo qual se dá a percepção. Esse é um princípio não absoluto, enigmático, no qual o visível se faz vidente e o vidente se faz visível, o que só se dá por seu próprio apagamento, enquanto o outro lado da experiência (ausência).

A carne, essa “massa interiormente trabalhada” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 142), garante uma “unidade pré-reflexiva e pré-objetiva do corpo” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 138), ou seja, uma unidade corporal anterior à reflexão, caráter fusional que se distingue do sentido de confusão (GREEN, 2008) e se aproxima mais da ideia de estrutura, distanciamento que é união, *identidade na diferença*. Cada palpação, cada visão, já se encontra ligada a outras, realizando com ela a experiência de um único corpo, generalidade que se constitui como abertura para outros corpos.

A carne é princípio de abertura do sensível a si mesmo, portanto, princípio de interrogação, através da reflexividade do corpo vivo, que é relação entre o dentro e o fora da carne, isto é, entre o corpo e seu mundo (FURLAN, 2008, p. 212).

Enquanto meio no qual se diferenciam sujeito e objeto, ela não porta em si nenhum privilégio egológico. Ela deve ser compreendida em seu enraizamento na Natureza compreendida como mundo sensível (CHAUI, 2009), fundamento do quiasma do corpo e também de toda expressão simbólica, camada originária de definição do Ser. Dessa maneira, pode-se apreender a carne por referência a uma experiência de ultrapassagem, abertura que é preenchida pela carne universal do mundo, ela eleva-se, segundo Tréguier (1996), de um fundo de indivisão. A carne do mundo é assim “pregnância de possíveis” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 227), e pode ser compreendida através da experiência de minha carne como “destituição da ordem das essências e abertura ao Ser, intra-ontologia”³⁹ (TRÉGUIER, 1996, p. 144, tradução nossa).

A relação entre o espírito bruto e o corpo compreendido pela carne, difere-se daquela dada pelo cogito, pois nela vigora o espaço-tempo de simultaneidade verdadeira, de empilhamento, de promiscuidade, de *empiétement* e de proliferação. O tempo é mítico e o

³⁹ “destitution de l’ordre des essences et ouverture à Être, intra-ontologie”.

mundo descoberto pela carne já se encontra montado sobre certas dimensões, eixos e pivôs, que já estão incrustados nas suas juntas (GREEN, 2008, p. 301-302).

Portanto, é a noção de carne que possibilita a compreensão da corporeidade humana, pois ela elucida o enigma do pré-saber fundante da estesiologia humana, o que marca a unidade do sujeito com o mundo. Ou seja, é a ambiguidade corporal de ser simultaneamente visível e vidente que funda a abertura perceptiva ao mundo: “o mundo não é existente fora de si, distinto e separado, ele me é ligado, eu sou tomado em sua trama, como ele é tomado naquela de meus sentidos”⁴⁰ (GREEN, 2008, p. 301, tradução nossa).

Apreender que o corpo é, ao mesmo tempo, visível e vidente não é somente se dar conta de uma mistura homogênea – o corpo estesiológico é uma estrutura complexa de relações com o mundo, dinâmica que deve ser compreendida sob o conceito de *esquema corporal*, tal como foi entalhado pelo filósofo em “A Natureza” (2000a).

Esse circuito é o que o esquema corporal significa: é esquema, organização, não massa informe, porque é relação com o mundo, e isso mesmo porque é relação consigo na generalidade (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 358).

Schilder (1999), uma das fontes de Merleau-Ponty na discussão desse conceito, mostra cautela em sua definição, apontando que o esquema ou imagem corporal não é somente uma percepção do corpo, sensação ou imaginação deste. Também não deve ser compreendido enquanto representações, apesar de salientar que estas podem participar de sua composição (p. 7). Não habitam a consciência, e, citando Head, Schilder mostra que elas formam modelos que modificam as impressões sensoriais, agregam à sensação final relações com uma forma de anterioridade que lhe dá certa unidade com o todo corporal (SCHILDER, 1999, p. 8).

É pelo esquema corporal que se compreende a abertura da percepção⁴¹ no corpo, podendo-se dizer que há uma totalização entre as partes do corpo e na relação desse todo com o exterior (*Umwelt*). A corporeidade também se constitui em uma totalização intersensorial, no qual visão, labirinto e tato formam um sistema unificado que permite a leitura do mundo – a identidade entre mover-se e perceber.

⁴⁰ “le monde n’est pas existant hors de soi, distinct et séparé, il m’est relié, je suis pris dans sa trame, comme il est pris dans celle de mes sens”.

⁴¹ Desde a infância do ser humano, Merleau-Ponty compreende a percepção antes de tudo como uma organização da experiência exterior, (*Gestaltung*, Merleau-Ponty, mimeografado, p. 2) que não se dá por ação intelectual, havendo nessa época uma aproximação entre o modo de organização do imaginário e do percebido.

Na abertura do corpo ao mundo, este age como um taxímetro, exemplo trabalhado pelo próprio filósofo: o taxímetro já dá em si a equivalência entre distâncias e um determinado valor monetário. Do mesmo modo, o esquema corporal é o eixo central de um esquema de relações:

o corpo é uma coisa sensível, mas cujos movimentos formam por si um sistema no simultâneo e no sucessivo – não apenas uma massa individual – *einmalig* –, mas 1º uma massa articulada, um sistema diacrítico, 2º e esse sistema é a pedra angular do mundo ou, inversamente, tem sua pedra angular no mundo e abre para o mundo (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 357).

É preciso, pois, reconhecer sob o nome de olhar, de mão e de corpo em geral um sistema de sistemas voltado para a inspeção de um mundo, capaz de compassar distâncias, germinar o futuro perceptivo, desenhar na unidimensionalidade inconcebível do ser côncavos e relevos, distâncias e aberturas, um sentido... (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 352).

Dois fenômenos podem ser aqui levantados, a título de exemplo:

a) A postura corporal dá ao sujeito um levantamento do mundo. Pode-se aqui referir ao caso estudado por Sacks (1985, p. 81), no qual uma mulher, devido a uma lesão no hemisfério cerebral direito, perde a percepção do lado esquerdo de seu campo visual (heminegligência). Não só a paciente deixa de perceber os objetos à sua esquerda, mas ela também não compreende quando a enfermeira lhe alerta de que o que ela procura está à sua frente, “à esquerda”, só olhando para esse lado quando elas giram sua cabeça na direção exata. Intelectualmente, a paciente compreende o que ocorre, mas não diretamente, pela experiência habitual. A paciente de Sacks perde a noção de que o mundo possui um lado esquerdo. Isso fica claro ao psiquiatra quando a paciente, por exemplo, ignora a comida localizada do lado esquerdo de seu prato. Para poder terminar a refeição, essa foi orientada a, caso não se sentir saciada, girar seu corpo à direita em uma cadeira giratória, enquanto sua postura permanece a mesma, de modo que o alimento, após toda a volta, fique do lado direito de seu campo visual. Apesar de parecer mais simples pedir à paciente que gire seu prato, essa instrução não era compreendida por ela, já que a noção de que o mundo possui um lado esquerdo era-lhe incompreensível – essa dimensão de sua experiência de mundo havia se “encerrado”;

b) As condutas do outro já são dadas ao sujeito decifradas e traduzidas em conversações e debates (há, por exemplo, uma unidade “intencional” entre as mãos, quando

estas se movimentam durante uma conversa). Os gestos corporais encarnam afetivamente as palavras, atuam como uma extensão de sua significação (quando, por exemplo, a palavra união é dita e representada pela junção das mãos ou entrelaçamento dos dedos) ou como forma de ênfase emocional (gestos mais intempestivos ou mais suaves, indicando raiva ou calma).

O esquema corporal, enquanto sistema de equivalências, age então como o taxímetro, ao equivaler diferentes “linguagens” e formações simbólicas, nas percepções e condutas. É nesse sentido que se pode retomar a questão do sonho: em vez da separação entre um sentido manifesto e outro latente, o que leva a necessidade de conceber o sonho como enganoso e de haver uma representação recalcada a ser buscada em algum lugar, pode-se conceber as imagens visuais do sonho como aquilo mesmo que surge na interpretação, sendo ambas, sonho e interpretação, distintas linguagens cujos sentidos se equivalem.

Retomando a linha de investigação arqueológica da corporeidade, deve-se esclarecer como Merleau-Ponty concebe o surgimento da carne como *Empfindbarkeit*⁴². Para o filósofo, a carne na vida, tal como a vida na químico-física, surge enquanto uma nova dimensionalidade. Essa noção é crucial para se compreender em Merleau-Ponty o *aparecer* do sensível. Algo se caracteriza como dimensional na medida em que se encontra para além da individuação espaço-temporal, irradiando-se como um modo de ser (compreendido como *Wesen*), inscrevendo-se em uma unidade da experiência, ou em um “raio de mundo” (DUPOND, 2001, p. 13). Todo sensível já porta em si essa potência à dimensionalização⁴³. De acordo com Barbaras (1997, p. 54, tradução nossa), “a dimensão designa portanto um modo de unidade sem síntese, um princípio de coesão sem conceito e, por consequência absolutamente imanente a isso que ele articula”⁴⁴. Assim, a abertura da carne é imanente às relações vitais, “surge por investimento na vida [...], como um outro-ser, um relativo não-ser; relativo, o único não-ser que cumpre considerar, negatividade natural” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 359), o sentir constrói-se então sobre a estrutura invisível da articulação vidente-visível, tocado-tocante.

⁴² Enquanto é “capaz de sensação” (Tradução do autor).

⁴³ É interessante notar que esse movimento de dimensionalização não se refere a uma mudança substancial, onde o particular torna-se universal, mas sim a um *empiétement* entre particular e universal. Na pintura, por exemplo, a cor se torna dimensão sem nada perder de seu caráter particular, abrindo-se como dominante de um campo e organizando as outras cores.

⁴⁴ “la dimension designe donc un mode d’unité sans synthèse, un principe de cohésion sans concept et par conséquent absolument immanent à ce qu’il articule”.

Compreender o corpo enquanto carne e como relação com um *Umwelt* possibilita apreendê-lo como habitando o mundo e se relacionando com ele através do sistema de equivalências que é: medidor das coisas, em sua unidade com o mundo, as coisas e os outros já se configuram dentro de suas possibilidades perceptivas.

Dessa maneira, torna-se impossível conceber o corpo como massa de sensações privadas. Ele deve ser visto como um sistema, esquema postural e corporal, que realiza a expressão recíproca entre os aspectos exteroceptivos e interoceptivos, e comporta relações apenas esboçadas em relação ao exterior, em suas principais direções. Os dados sensoriais recebidos não se encerram em si mesmos nem são independentes uns dos outros: eles se traduzem entre si, mesmo que incompletamente, ao possuir em comum certo estilo de ação, uma significação gestual que se dá em um determinado conjunto organizado.

Partindo dessa concepção da corporeidade, deve-se agora realizar um exame mais detido de duas características ligadas ao esquema corporal:

a) Percepção e movimento: Como dito anteriormente, a visão e o tato mostram que esses dois modos de ser do corpo se conjugam. No caso do olho, é errôneo conceber em tal órgão uma atitude puramente receptiva, o movimento dos globos oculares provoca os estímulos, ao variar a imagem que se projeta na retina. Há uma ligação entre tais imagens e os movimentos oculares, e entre esses e todo o movimento postural do corpo, de tal forma que esses movimentos depositam um excesso de significação nas imagens – ao mesmo tempo, a despeito do movimento contínuo dos olhos e da cabeça, o mundo é percebido pelo sujeito como estático. Além disso,

Não é o objeto que atrai dos olhos os movimentos de acomodação e convergência: demonstrou-se ao contrário que eu não veria nunca nada com nitidez, não havendo objeto para mim, se não dispusesse os olhos de modo a tornar possível a visão do único objeto (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 352).

Merleau-Ponty radicaliza essa identificação, através da fórmula “perceber=mover-se”⁴⁵, mostrando que o olho, ao mesmo tempo em que interroga o mundo, responde a suas questões. Esse saber corporal prévio, Merleau-Ponty também encontra no tato, no já citado

⁴⁵ Barbaras parece-nos apoiar uma radicalização mais profunda, salientando que a essência mesma do sentir é a motricidade, de forma que o quiasma da carne e do mundo deve ser compreendido por um quiasma mais originário, que seria aquele entre a percepção e o movimento (Barbaras, 2008, p. 194-195). Para ele, a única forma de compreensão da subjetividade merleau-pontyana ligada ao “eu posso” só pode ser vista através dessa identificação originária.

exemplo das mãos que se movem diferencialmente para perceber o liso e o rugoso. O filósofo conclui desses fenômenos que a percepção parte já dessa indivisão com o mundo, é relação de afastamento, diferenciação e articulação no sensível. “É preciso, pois, admitir que o movimento sabe as coisas antes de sabê-las, que a visão se precede nele”⁴⁶ (BARBARAS, 2008, p. 200, tradução nossa).

Deve-se salientar que o mover-se, *sich bewegen*, é diferente do movimento das coisas já que, no caso do sujeito, é ele que se move, ou seja, o si se reencontra a cada movimento, ele “não é exterior ao movimento mas, ao contrário, passa nele”⁴⁷ (BARBARAS, 2008, p. 198, tradução nossa). Como tal, Barbaras define o mover-se enquanto identidade entre sair de si e entrar em si, modo de relação com o mundo no qual, por um lado, o sujeito dirige-se ao exterior pelo seu próprio peso de corpo, retornando a si o sentido de seu movimento. Assim, “O movimento do sujeito é identicamente distância e proximidade a si, deslocamento ao estado nascente, sempre já começado e nunca desdobrado, dinamismo sem extensão”⁴⁸ (BARBARAS, 2008, p. 202-203, tradução nossa).

b) Corpo e mundo: O filósofo também expõe que a visão que o sujeito tem de seu próprio corpo se completa no mundo, já que é impossível ter uma imagem completa e direta de si mesmo. A imagem que ele possui de si se completa no mundo, tal como no espelho, “‘fantasma’: a minha imagem no espelho é algo de mim nas coisas” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 439). Já em relação ao tato, Merleau-Ponty diz que há uma imediaticidade na relação tocar – se tocar, que é quebrada pela visão, pois o que o sujeito vê está à distância, e esse “tocar à distância” da visão restabelece sua unidade no mundo. Há ainda a relação de captação do corpo tátil pela imagem visual, que Merleau-Ponty discute por meio do exemplo dado por Schilder (MERLEAU-PONTY, 2000a), mostrando uma interação entre cada modo perceptivo no todo corporal, de forma que haja, “pelo ver e seus equivalentes táteis, inauguração de um interior e de um exterior e de suas trocas, de uma relação do ser com o que, entretanto, está fora para sempre” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 439).

⁴⁶ “Il faut donc admettre que le mouvement sait les choses avant de les savoir, que la vision se precede en lui”.

⁴⁷ “ n’est pas extérieur au mouvement mais passe au contraire en lui”.

⁴⁸ “le mouvement du sujet est identiquement distance et proximité à soi, déplacement à l’état naissant, toujours déjà commencé et jamais déployé, dynamisme sans extension”.

5.1 O esquema corporal e a questão do outro

Os dois pontos discutidos acima apontam para a ambiguidade da carne do corpo (é visível e tangível, é vidente e tateante), apesar de que a reflexão total entre os dois termos mantém-se sempre iminente e nunca realizada; o esquema corporal, que não se fecha sobre si mesmo, busca sua totalidade na relação com o mundo, não só em relação com coisas, mas em relação também com outrem.

A abertura da carne ao mundo dos visíveis é também a abertura à possibilidade de outros videntes. A mão e o olho do outro não são puros objetos, mas são capazes de tocar e de ver. Se as coisas se abrem ao sujeito por perspectivas, havendo sempre faces visíveis e faces ocultas, pode-se dizer também que há, na possibilidade de perspectivas às quais o sujeito não tem acesso, uma abertura ao outro e à intercorporeidade com este. Para Tréguier (1996), a relação entre o sujeito e o outro só pode ser compreendida quando é reenviada a essa camada pré-egológica de sincretismo e transitivismo, nível em que se encontra o universo carnal e sua matriz polimorfa.

Desse modo, é no contato com a animalidade e a Natureza que se deve buscar a possibilidade da experiência da alteridade. Para Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, Nota 40b, 28 de setembro de 1955, apud FERRAZ, 2008, p. 257, tradução nossa), a natureza comporta uma camada de sociabilidade, “meio ‘geral’ de consortes, sua aparição como ramos de um mesmo tronco”⁴⁹. Nesse sentido,

um é enxertado sobre o outro, como um corpo sobre um corpo. E nós somos enxertados sobre a animalidade, e a animalidade sobre a natureza. O homem não pode tornar-se homem senão na presença de um adulto⁵⁰ (MERLEAU-PONTY, Nota 40b, 28 de setembro de 1955, apud FERRAZ, 2008, p. 257, tradução nossa).

O outro é compreendido também em sua corporeidade, por transposição tácita (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 233): tal como a posição de minha mão no espaço implica todo um posicionamento corporal, que está presente no sentido do gesto, o comportamento do outro, por ser também uma das possibilidades do sujeito, é compreendido por este. Vivo no outro as possibilidades de minhas condutas, e essa relação carnal, esse narcisismo do corpo-próprio, deve ser descrito enquanto abertura à generalidade, pois denota em si a existência de uma abertura à esfera de alteridade.

⁴⁹ “milieu ‘général’ des consorts, leur apparition comme rameaux d’un même souche”.

⁵⁰ “l’une est entée sur l’autre comme un corps sur un corps. Et nous sommes entés sur l’animalité, et l’animalité sur la nature. L’homme ne peut pas devenir l’homme, sinon en présence d’un adulte”.

No exame das teorias psicológicas que versam sobre a constituição de uma imagem corporal e sobre a relação com o outro na infância, Merleau-Ponty conclui que a consciência do corpo próprio e a consciência de que o corpo do outro possui um “psiquismo” formam nela um sistema. O filósofo trabalha essa relação ao avaliar as teorias que versam sobre o desenvolvimento da imagem corporal, para daí analisar as consequências deste para o desenvolvimento da percepção do outro. Esse sistema é auto-organizável, articulado no tempo, podendo também ser compreendido em seu dinamismo pela metáfora da melodia, já que cada fase de desenvolvimento traz em si o germe antecipado de seu desenvolvimento posterior, o que animará a reestruturação da subjetividade (MERLEAU-PONTY, mimeografado, p. 27).

Citando Wallon, Merleau-Ponty indica a existência de uma “impregnação postural” (MERLEAU-PONTY, mimeografado, p. 23) no corpo do sujeito das condutas percebidas no outro. O comportamento deste, seus gestos com a mão, antes de despertarem imagens e lembranças no sujeito, “falam” diretamente ao meu corpo, que apreende imediatamente seu sentido postural. Entretanto, não o faz livremente, não se identifica totalmente ao sentido expresso pelo outro, mas é pela espessura de seu corpo, ou seja, por sua história pessoal e por sua arquitetônica de sentidos que o sujeito pode acessar ao outro. O comportamento do sujeito e o do outro formam assim um todo, uma *gestalt*, de modo que a percepção do outro é para ele um “fenômeno de acoplamento” (MERLEAU-PONTY, mimeografado, p. 24), já que quando o sujeito lhe percebe seus atos, faz seus tais gestos, seu corpo imediatamente apreende o sentido, eles realizam como que uma ação a dois. Assim, não há fusão entre eu e outro, nem uma distância absoluta. O outro se configura então como um

ser não *Urpräsentierbar*, que não é suscetível de ser dado, sem médium interposto, mas isso ele o é absolutamente: *ele é dado como o que não é originariamente doável*⁵¹ (MERLEAU-PONTY, Nota 92a, 11 de janeiro de 1959, apud FERRAZ, 2008, p. 260, tradução nossa).

O estudo do esquema corporal possibilita assim compreender não só como a experiência da alteridade está fundada desde o solo natural, como permite também apreender que esse contato passa por um desenvolvimento, em que o esquema corporal e a experiência do outro se desdobram enquanto uma totalidade. Em suas notas inéditas, Merleau-Ponty chega a afirmar que é no contato com outrem, nessa vivência especular com os pais, que a

⁵¹ “être non *Urpräsentierbar*, qui n’est pas susceptible d’être donné lui-même, sans médium interposé, mais cela il l’est absolument: *Il est donné lui-même comme ce qui n’est pas originellement donnable*”. *Urpräsentierbar*: presentabilidade originária (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 271).

criança chega a “tornar-se homem”, de modo que essa “outra corporeidade” que define nossa humanidade não é uma estrutura carnal já dada, ela é dinamismo, estruturação.

6. O corpo libidinal e a questão do desejo

O corpo é então “padrão de coisas”, ou seja, eixo que estabelece equivalências, e por isso encontra-se aberto ao mundo e aos outros. Essa conexão com o mundo é passiva-ativa, ou seja, uma *retomada* de sentidos que o corpo não constitui, e que funda simultaneamente a possibilidade de instauração de novos sentidos: “O ser é *aquilo que exige de nós criação* para que dele tenhamos experiência” (Merleau-Ponty, 2000c, p. 187). Essa ubiquidade do corpo é a marca do universal, de seu poder de habitar vários meios do mundo, enquanto chave das transposições e equivalências possíveis e que nele se realizam. Tomando a perspectiva de uma distinção entre interior e exterior, sujeito e mundo, o que se vê não é nem uma fusão indiferenciada nem uma alteridade radical, mas um contato no qual são simultâneos a proximidade e a distância, em que identificação é *sinônima* da diferenciação.

Essa relação ao mesmo tempo ativa e passiva é própria da percepção, em seu imbricamento com o mover-se do corpo. Nesse sentido, Merleau-Ponty compreende o movimento enquanto desejo, ou seja, “busca do interior no exterior e do exterior no interior” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 443). No esquema corporal, Merleau-Ponty desvela a dimensão libidinal, integrando já na estesiologia um movimento desejante.

Também o mundo ao qual o corpo se dirige não lhe é estranho, separado objetivamente, o corpo lhe está imbrincado, a carne do corpo brota da carne do mundo, o que garante a presciência da visão e do tocar sobre aquilo que se vê e se toca. Nesse sentido, o corpo não deve ser tomado como uma produção positiva, uma substância separada da do mundo, mas “deiscência, uma fissão, como uma diferenciação que é o movimento mesmo de uma ontogênese”⁵² (TRÉGUIER, 1996, p. 165, tradução nossa).

Mesmo no fenômeno do sono (MERLEAU-PONTY, 2003), involução de nossa articulação com o mundo, movimento de desdiferenciação, não é o fechamento total de relações com o mundo, no qual o sujeito estaria encerrado em si mesmo. Segundo o autor, “ele continua a entreter um mínimo de relações que tornarão possível o despertar”⁵³ (p. 268, tradução nossa). O sujeito enraíza-se no mundo por sua arqueologia, e nele busca fechar o circuito de sua carne. Para Merleau-Ponty, compreender o corpo como uma forma de reflexão, de dobra do visível que o possibilita também ser vidente, não é uma forma de encerrar sobre si uma dimensão de vidência, que seria separada dos visíveis. Pelo contrário, compreendê-lo como dobra é situá-lo entre eles, colocá-lo em circuito com o mundo, torná-lo

⁵² “*déhiscence, une fission, comme une différenciation qui est le mouvement même d’une ontogénèse*”.

⁵³ “*il continue d’entretenir un minimum de relations qui rendront possible o réveil*”.

“capaz de relacionar-se a outra coisa que não sua própria massa, de fechar seu círculo sobre o visível, sobre o sensível exterior” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 337). Tréguier (1996) marca que a sensorialidade, pela presciência de um simbolismo natural e de uma expressividade da carne, coloca o corpo como um poder de ser sempre em outro lugar que nele mesmo, no mundo ou em outros corpos. Assim, o filósofo pode conceber uma relação de sentido do corpo com o mundo sem necessitar da ideia de uma consciência que desceria no corpo e iluminaria as coisas que ele vê. É no próprio sensível que se dá a possibilidade do sentido do percebido, pela carne. Esses dois momentos, visível e vidente, coisa e mensurador das coisas, são dois lados da experiência, impossíveis e complementares, articuladas por uma dobradiça invisível. Assim, o momento pleno do tocar-me tocando nunca se realiza, como diz Merleau-Ponty, “um Si dilacerado” (2000a, p. 358) que se abre ao mundo.

Essa compreensão carnal do esquema ou imagem corporal, pela identificação entre movimento e percepção e pelo circuito do corpo com o mundo, mostra sua abertura desejante. Segundo Barbaras (1999), a subjetividade como movimento originário (não como o deslocamento objetivo e a auto-locomção do ser vivo, mas como condição dos dois) “dá conta da atividade perceptiva enquanto ela implica um auto-movimento, *deve ser compreendido como desejo*”⁵⁴ (p. 136, tradução nossa).

Não se deve compreender o desejo como uma marca que separa radicalmente a corporeidade humana da animalidade, o que impossibilitaria compreender sua origem e florescimento no homem. A inserção do desejo na percepção, na relação com o mundo, surge no homem lateralmente, por desvio da animalidade. O instinto sexual animal não é puro mecanismo, possui uma “abertura para um Umwelt de congêneres” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 361), e sua corporeidade já se encontra voltada para a comunicação. Os comportamentos de corte, por exemplo, são voltados para os animais da mesma espécie. Assim, pode-se dizer que o corpo, enquanto visível, já implica a visão do outro e age de acordo com essa possibilidade.

O esquema corporal é “sistema universal interior-exterior” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 440) que nos abre para as coisas, uma forma de esposamento e de empatia com as coisas e com os outros corpos. Se o corpo é visível, é porque tem em si a possibilidade de ser “visto” por outrem. Essa postura da indivisão originária remete a uma crítica que Merleau-Ponty faz a Sartre (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 443), na retomada que faz de seu exemplo da fechadura. O sujeito olha na fechadura, e esse olhar é uma forma de objetivação, fato com

⁵⁴ “rend compte de l’activité perceptive en tant qu’elle implique elle-même un auto-movement, *doit être compris comme désir*”.

o qual concorda Merleau-Ponty, mas compreendendo que esse fenômeno é somente um caso específico de uma relação mais geral da visibilidade – o sujeito é visto como vidente, há uma relação perceptiva de promiscuidade, anterior à relação de captação e de retaliação descrita por Sartre. É na imbricação entre o sujeito e o outro que um pode reconhecer o outro como sendo visíveis videntes. Se anteriormente chegamos a afirmar que a estrutura mesma da carne possibilita essa abertura ao outro, agora aprofundamos essa relação, mostrando que tal abertura perceptiva é desejante, pautada por um movimento libidinal do qual a psicanálise não só forneceu exemplos, mas que também compreendeu sua lógica de imbricação e de promiscuidade.

Na dinâmica entre o corpo e o mundo, o primeiro abre-se através de uma dimensão libidinal, necessitando de algo além de si para realizar-se. Assim, é imanente à corporeidade sua abertura ao mundo, ao que não é ele mesmo. Mas essa abertura do corpo só se dá *por seu peso próprio*, “coisa percebida que se percebe e desse modo insere o mundo entre si e si” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 340). Ao buscar completar-se no mundo, o narcisismo originário do corpo torna-se seu vínculo com as coisas, e o conjunto de prazeres e dores que nele se articulam não se encerram sobre si, mas se abrem ao mundo para dele desfrutar ou sofrer. Daí a questão trazida por Merleau-Ponty de que o prazer é obcecado pela realidade, definido assim como “integração do que se vê ao que se faz”, “interiorização do exterior ou, inversamente, ejeção” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 443).

O texto freudiano mostra-nos em suas análises de sonhos, atos falhos e sintomas a presença dessa lógica de promiscuidade que atravessa nosso corpo em sua carne. Nela encontra-se marcada a abertura desejante do sujeito, e pode-se tomar como exemplo um caso, analisado por Merleau-Ponty, de uma sensação de premonição do futuro discutido por Freud (2006b).

Nesse caso, uma senhora conta a Freud que havia tido um sonho em que se encontrava com Dr. K. (K2), médico que havia cuidado de seu primeiro marido, e que no dia seguinte esse encontro efetivamente ocorre, tal como sonhado. A senhora, desde a época em que cuida do marido doente, também se relacionava com um advogado de nome semelhante ao médico, Dr. K. (K1), pelo qual era apaixonada, mas nunca revelou seus sentimentos ou investiu em uma relação amorosa com ele. Ela recorda um determinado dia em que estava chorando na poltrona, com o desejo de ver K1, e que pouco depois este aparece em sua casa, fato comum devido à assiduidade das visitas. O sonho, contado pela senhora a Freud, só foi recordado no momento mesmo do encontro com K2. Para Freud, o sonho foi criado *a posteriori*, surgiu através do encontro com K2, que estava associado em sua vida à K1, pelo qual ainda dedicava

grande afeição. Assim, o sonho premonitório expressava, na verdade, seu desejo de encontrar K1.

Merleau-Ponty comenta que o sonho de ter encontrado K2, lembrado no momento em que o reencontra efetivamente, é uma invenção, mas não uma mentira: O desejo de encontrar K1 foi mascarado por essa sensação premonitória. K1 e K2 não estão ligados por um pensamento inconsciente, que possibilitaria o trabalho do sintoma e a substituição do desejo pela premonição, o que se tem aí, segundo o filósofo, é a percepção de K2 em um “halo de pré-existence” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 263), de forma que a premonição nada mais seria do que uma consciência retrospectiva da preparação do presente, o encontro com K2, no passado. Definido assim, o sonho indica o entrelaçamento entre passado e futuro, do interior no exterior, imbricamento que Merleau-Ponty denomina como desejo. Essa relação desejante não supõe a presença atual de um pensamento convencional do desejo de ver K1, essa relação, como um campo, está sedimentada no implexo da sonhadora, de forma que a percepção de K2 lhe dá simultaneamente o significado desse desejo, K2 torna-se símbolo de K1⁵⁵. Já em Freud, K2 é somente um personagem de cobertura, mas isso não dá conta da comunicação que se dá entre os dois na mulher que relata o sonho premonitório. Para Merleau-Ponty, não há, como em Freud, uma relação entre uma imagem consciente que é somente aparência, e uma verdade localizada no inconsciente. A relação de K1 e K2 é da parte ao todo, totalidade presente no implexo da sonhadora como promiscuidade (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 263).

6.1 A topologia desejante do esquema corporal

O filósofo trabalha então com conceitos que implicam a indivisão do sujeito com o mundo. Indivisão essa que não deve ser compreendida enquanto confusão, indistinção, homogeneidade entre eu e o mundo, entre sujeito e objeto. Na relação desejante, a indivisão é uma articulação dinâmica, se dá por estruturações. Em “A Natureza” (2000a), Merleau-Ponty estuda o que se pode chamar de *topologia* do esquema corporal. No decorrer dessa compreensão, ele reabilita alguns conceitos psicanalíticos, traçando assim a dinâmica do corpo em sua relação com o mundo e com o outro.

⁵⁵ Tal como uma cor é percebida de acordo com o jogo de luz e sombra e das outras cores em seu entorno, tal como uma palavra só possui sentido devido à relação diferencial que possui com as outras, o sentido do percebido se dá em relação ao “fundo” emocional que estrutura a percepção do sujeito. Não que os três fenômenos sejam idênticos, mas eles são atravessados pela mesma abertura ao Ser Bruto, às relações de diferença e promiscuidade. É importante compreender aqui a importância que Merleau-Ponty (2000b) dá à noção de Gestalt, de estrutura, colocando-a em oposição à noção de objeto.

Antes mesmo de se dirigir mais especificamente ao corpo em relação, é importante retomarmos um dos autores citados por Merleau-Ponty na compreensão do esquema corporal, Schilder (1950/1999). Com ele, pode-se verificar que o esquema corporal em si se organiza em um sistema de correlação afetiva das diferentes partes do corpo: há uma interconexão dos ossos e protuberâncias que coordenam o valor libidinal do corpo: “Indivisão de meu corpo e dos outros corpos: de suas cavidades, de seus relevos e daqueles dos outros corpos, e destes entre si” (MERLEAU-PONTY, 2000a). É uma disposição valorativa, na qual cada parte equivale a outra, de modo que “As cavidades e reentrâncias são intercambiáveis” (SCHILDER, 1950/1999, p. 189).

Toda protuberância ou projeção corporal (membros, pênis, nariz, dedos), e todo orifício (boca, ânus, vagina, ouvido), tem o potencial de se equivalerem entre si. Mais que isso, não há como considerar esse sentido sem falar que o esquema corporal se constrói no e pelo contato com o mundo, “corpo e mundo são experiências interconectadas. Uma não é possível sem a outra” (SCHILDER, 1950/1999, p. 137). Schilder mesmo aponta que a distância de uma parte do corpo em relação ao seu eixo central tem significado psíquico diferente. As protuberâncias, menos ligadas, aparecem como projeções do corpo no mundo, e agregam a sensação de possibilidade de perda⁵⁶, enquanto que os orifícios representam vias de incorporação do mundo.

Em outras palavras, do ponto de vista do pensamento adulto, o corpo será projetado no mundo, e este será introjetado no corpo. Mas as observações psicológicas da primeira parte mostram que, também no adulto, corpo e mundo estão em constante intercâmbio (SCHILDER, 1950/1999, p. 137).

Uma das experiências relatadas por Schilder e que demonstra de forma clara essa interconexão entre corpo e mundo é a tentativa de se produzir reações corporais por sugestão. Ele relata (SCHILDER, 1950/1999, p. 196) a tentativa de se sugerir, a um indivíduo sob hipnose, que este dilate as pupilas. Não se pode obter essa resposta corporal com um pedido verbal direto para que se dilatem as pupilas, mas somente quando se sugere a ele que está vendo algo muito assustador no mundo externo. O controle voluntário das funções do corpo e seu funcionamento autônomo estão imbricados, e só pode ser compreendido através da

⁵⁶ Castração, que não aparece somente simbolizada na perda do pênis, mas também na perda de membros, dedos, entre outros. Uma brincadeira infantil muito comum, e que atualiza esse medo de “desmembramento”, é aquela na qual um adulto ameaça uma criança de pegar ou de ter roubado seu nariz, geralmente compreendida sob o paradigma do complexo freudiano de castração. Sabe-se que tanto Klein quanto Lacan se referem a um medo mais antigo e originário que o de castração, que é a fantasia do corpo fragmentado, que se associa à prematuração motora do corpo do bebê.

relação que o corpo estabelece com o mundo⁵⁷. Quer dizer, há um entremeio entre a dimensão voluntária e involuntária que representa a existência corporal, propriamente dita, da qual as duas funções são abstrações.

O privilégio dos orifícios corporais, que Merleau-Ponty destaca na relação do esquema corporal com o mundo (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 440), não representa um privilégio unicamente fisiológico, devido ao fato de tais regiões serem grandes fontes de estímulos. Toda a pele é fonte de excitação, principalmente durante a infância, porém há no corpo estruturas que regulam seu campo sensível, não somente por modificações biológicas, mas pelo sentido que tal órgão assume na vivência do sujeito. Tal como Freud, Schilder descreve as zonas erógenas como áreas que recebem intensa carga de energia libidinal. Talvez, apoiando-se em uma abordagem merleau-pontyana, podemos pensar em substituir essa compreensão energética, como também toda análise corporal em funções separadas (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 441), por uma *topologia dos campos*, e compreender que a zona sensitiva do corpo, em especial seus orifícios, forma uma região na qual o sujeito entra em contato com o mundo e efetua a projeção de si nele e a introjeção deste em si, juntamente com a estrutura muscular da motilidade e as sensações de feedback que provocam no encadeamento “melódico” das experiências. Essa tensão contínua entre sentir e ser sentido, em que o corpo, a cada movimento em direção ao mundo, recebe deste e de si mesmo outra série de sensações que se fecham em um circuito regulador, lhe dá um mapeamento de sua postura e posição no mundo, realizando assim uma determinada “dobra”. Entretanto, como já foi dito, essa não se fecha em si mesma, o corpo não consegue atingir a simultaneidade do sentiente-sentido, ainda há entre eles um desequilíbrio que é a realização de si fora de si, no mundo. “Os próprios órgãos forçam o indivíduo a um contato contínuo com o mundo externo, e não há dúvida de que, ao menos em parte, descobrimos nosso corpo através desses contatos” (SCHILDER, 1950/1999, p. 140).

No mundo, destaca-se a intercorporeidade com o outro, havendo uma reverberação entre seus esquemas corporais. O mérito dessa forma de compreensão está em se poder configurar uma topografia da relação corpo-mundo e compreender a dinâmica de dobras,

⁵⁷ Já em “Fenomenologia da Percepção” (1999, p. 226) o filósofo discute essa questão, acerca da passagem ao sono. Ele indica que não há como escolher voluntariamente dormir, a mímica do sono somente “o chama”, mas é ele que vem até o sujeito, a liberdade assenta-se sobre o ser em situação. Retoma-se também aqui sua discussão a respeito da respiração autônoma e voluntária (2003, p. 130), apontando não haver automatismo puro nem mesmo na respiração involuntária. O que se busca com essa enumeração é apenas mapear a importância que a obra de Merleau-Ponty atribui a essa passagem entre o autônomo e o voluntário, sem que se realize uma cisão entre os dois, já que estes são faces diferentes de um mesmo posicionamento do corpo no mundo.

atravessamentos, estruturações que a compõe, sem recorrer a uma linguagem causal em referência a uma causalidade *partes-extra-partes*.

A relação perceptiva com o mundo é então da ordem do desejo, pela necessidade de estar em circuito com o mundo, que mantém uma espessura de si a si no sujeito: “a estrutura estesiológica do corpo humano é, portanto, uma estrutura libidinal, a percepção um modo de desejo, uma relação de ser e não de conhecimento” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 340). Compreender na carne a característica de tais oposições não contraditórias, como as de proximidade e distância, interior e exterior, é instalar no ser uma tensão, um sistema de trocas, uma estruturação que é a própria possibilidade da percepção. Essa profundidade invisível que marca a subjetividade como desejante só pode ser compreendida nessa dinâmica de interiorização do exterior e de exteriorização do interior, e o corpo é o emblema desse movimento.

6.2 Infância e contato primordial com o outro e consigo mesmo

Não se pode compreender de modo estático a existência do esquema corporal e suas relações. Desde a infância o que se concebe é uma construção, intensa reestruturação conforme se dão as vivências do sujeito com as coisas, com o outro, e com seu próprio corpo. O intuito ao discorrer sobre as análises de Merleau-Ponty em relação à infância é traçar, ainda no contexto da arqueologia da corporeidade humana, uma abertura ao originário, lógica imiscuída de afetividade que permeia nossa abertura ao mundo. A infância é uma época privilegiada, não pela simples anterioridade temporal, nem por um retorno ao que ainda não foi construído sobre as leis do intelecto. De acordo com Bimbenet (2002, p. 66, tradução nossa), “a infância é bem mais que nosso passado, ela é um passado que exhibe uma eidética, uma origem que dá a ver o originário”⁵⁸. Ou seja, para o autor, o estudo de Merleau-Ponty acerca da Psicologia genética possibilitou a ele a radicalização do conceito de carne, já que o tema do egoísmo infantil permite a visualização de seu arcaísmo, na indivisão que nela se realiza entre sujeito e objeto, eu e mundo (BIMBENET, 2004). Enfocar-se-ão aqui os textos em que Merleau-Ponty discute a relação da criança com o outro, onde se lê a ideia de que a gênese do esquema corporal se dá imbricadamente à gênese do outro para o sujeito (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 73). Para Bimbenet (2002), o intuito de Merleau-Ponty na discussão das relações entre a infância e o adulto é compreender um fundo de desrazão, um

⁵⁸ “l’enfance est bien davantage que notre passé, elle est un passé qui exhibe une eidétique, une origine qui donne à voir l’originnaire”.

pensamento “bárbaro” inerente a todo processo racional, não como sua falha, mas sim enquanto aquilo que o constitui como tal, seu outro lado, invisível. A relação que se dá entre essas duas épocas da vida não é a de evolução para formas mais adaptadas lógica ou socialmente. Sobre esse ponto, Merleau-Ponty adota, de acordo com Bimbenet, uma posição concordante com a de Scheler contra a teoria evolucionista de Spencer, que se baseia no progresso como direção evolutiva, e demonstra essa ilusão afirmando que a passagem para a idade adulta leva à diminuição da capacidade de “fusão afetiva” (BIMBENET, 2002, p. 66), importantes nos animais, nas crianças, nos povos “primitivos” e em certos casos de regressão.

As principais características apontadas em relação ao pensamento infantil são o transitivismo (modo no qual a criança projeta nos outros seus sentimentos), mimetismo (a criança deixa-se ser invadida pelas condutas do outro), despotismo (age numa complementaridade de papéis, como o de senhor-escravo, implicando assim uma verdadeira combinação com o outro), e o ciúme, considerado o paradigma das relações infantis, a busca de ser aquele outro que é contemplado pelo sujeito. Essas relações são carnisais, e estão baseadas no movimento de identificações generalizadas, “busca indefinida do dentro no fora e do fora no dentro”⁵⁹ (BIMBENET, 2002, p. 71, tradução nossa).

6.2.1 O conceito de prematuraçã o e o estágio do espelho

É o conceito psicanalítico de prematuraçã o que está presente nessa compreensã o do imbricamento entre o pensamento infantil e o adulto, mostrando haver uma antecipaçã o da vida adulta pela criança, possibilidades que ainda não pode efetivamente realizar. Entretanto, esse processo não ocorre tal como no sentido que Lacan dá ao seu estágio do espelho, que encerraria uma espécie de fase negativa da vida do bebê, devido seu nascimento biologicamente prematuro em relação aos outros animais. Adiante, será realizado um importante contraponto entre as concepções de Merleau-Ponty e de Lacan acerca desse conceito, contraste que nos possibilita compreender a posição assumida pelo filósofo. Não se trata aqui, contudo, de um estudo aprofundado da relação entre os dois autores nem de uma descrição detalhada das posições do psicanalista, o que desviaria nosso intento em destacar o que representa a infância quando se fala no contato com o originário.

De acordo com Bimbenet (2004, p. 286, tradução nossa), em Lacan

⁵⁹ “recherche indéfinie du dedans dans le dehors et du dehors dans le dedans”.

O homem se define a partir desse nada vital que o habita, e correlativamente por sua captação redentora no imaginário e no espaço da cultura; no momento onde ele se faz homem a natureza não é mais aí, ela figura no coração de nossa existência sob a forma de uma ‘tendência à morte’ que não saberia ser um instinto ou uma pulsão, no que ela representa justamente o desaparecimento do concurso natural⁶⁰.

Pode-se levantar aqui que o psicanalista descreve a relação entre natureza e cultura inspirado na dialética hegeliana, colocando a segunda como uma negação da primeira. Há então uma valorização da dimensão cultural em detrimento da natural. Essa concepção de prematuração é parte da discussão lacaniana a respeito do estágio do espelho que, de acordo com Simanke (2002), enfatiza o caráter social dessa dinâmica de identificações imaginárias. De acordo com o autor, “o objetivo manifesto do texto de Lacan é destituir os fatores biológicos de sua eficácia explicativa nos fatos concernentes ao funcionamento da família humana” (p. 248). Ou seja, seu caminho teórico visa à gênese do psíquico no social, pela negação do natural. A imagem corporal adquirida a partir do estágio do espelho é compreendida então como uma invasão da cultura então na vida infantil, uma forma de suplementar a insuficiência do biológico para a sobrevivência.

Por outro lado, Merleau-Ponty parte de um movimento ontológico que reabilita o ser natural, em *empiétement* com a cultura. Tanto a natureza compreendida objetivamente quanto a cultura estão fundadas sobre o solo comum do Ser Bruto, e é a respeito dessa região de experiência, na qual as distinções entre natural e cultural estão indefinidas, que se refere o conceito de prematuração para Merleau-Ponty.

Com esse conceito, Merleau-Ponty não foca o caráter biologicamente imaturo do bebê humano como deficiência, mas sim mostra a antecipação que este realiza da vida adulta, de experiências cuja *realização efetiva* não é possível devido à imaturidade biológica. Nesse sentido, é na sexualidade infantil que se visualiza mais explicitamente a prematuração. O polimorfismo sexual descrito por Freud é considerado então como “uma exploração ativa das diferentes possibilidades eróticas propostas ao corpo da criança”⁶¹ (BIMBENET, 2002, p. 72-73, tradução nossa), uma vivência da sexualidade genital, a partir das possibilidades infantis.

Como ser de interrogação e de falta, o ser vivo é seu futuro na mesma proporção que seu presente, ele apenas pode viver seu presente pela antecipação de seu futuro. O homem só faz radicalizar essa possibilitação

⁶⁰ “L’homme se définit à partir du néant vital qui l’habite, et corrélativement par sa captation rédemptrice dans l’imaginaire et l’espace de la culture; au moment où il se fait homme la nature n’y est plus, elle figure au cœur de notre existence sous la forme d’une ‘tendance à la mort’ qui ne saurait être un instinct ou une pulsion, en ce qu’elle représente justement l’évanouissement du concours naturel”.

⁶¹ “une exploration active des différentes possibilités érotiques offertes au corps de l’enfant”.

inerente a toda vida: ele é ser prematuro por excelência; sua inserção em um universo de cultura é apenas o efeito de uma reafirmação da negatividade natural⁶² (BIMBENET, 2004, p. 286, tradução nossa).

Apesar de Bimbenet utilizar aqui o termo falta, que também transpassa a obra lacaniana, ele salienta que na filosofia de Merleau-Ponty essa não é um vazio absoluto: “a falta que define a prematuração deve ser lida no movimento que a leva em direção ao corpo adulto”⁶³ (BIMBENET, 2004, p. 287, tradução nossa). Posteriormente será discutida a noção de negatividade tal como elaborada por Merleau-Ponty, mas pode-se adiantar que essa, estando no interior do Ser e não em seu exterior, deve ser compreendida não como ausência absoluta, mas abertura a determinadas possibilidades.

O filósofo vê na psicanálise freudiana uma relativização do instinto, e seus “Três Ensaio” (2006c) demonstram um movimento de antecipação, pela criança, da discriminação dos sexos. Assim, o complexo de Édipo, antes de ser o desejo da criança por um dos pais é identificação com um deles e, a partir daí, o desejo do outro pai (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 93). Assim, a criança, introjetando um dos pais, age como ele, deseja como ele desejaria. Antes de ser um desejo genital, é o reconhecimento de que seu corpo é sexuado (mais do que o reconhecimento da diferença entre os órgãos genitais, é a descoberta de uma posição sexual do corpo:

A criança tem o poder espantoso de transportar-se para as relações da vida adulta, embora não possa verdadeiramente figurar nela nem nela participar (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 92).

A concepção desse polimorfismo para o autor é correlata da ideia em Freud de que a pulsão não tem objeto definido previamente, de modo que sua variação é vista por ele como infinita. Cabe-nos também ressaltar que o período ao qual Merleau-Ponty se refere com o termo é aquele em que vigoram as pulsões parciais, na qual a relação afetiva da criança extravasa o sistema mamãe-papai e as diferenças sexuais. Desta maneira, ao se falar em polimorfismo, enfoca-se também toda uma variação de posicionamentos no mundo que transbordam a questão da diferença entre sexos, questão privilegiada por Bimbenet na discussão das relações da criança com o outro.

⁶² “comme être d’interrogation et de manque, le vivant est son avenir autant que son présent, il ne peut vivre son présent que par anticipation de son avenir. L’homme ne fait que radicaliser cette possibilisation inhérente à toute vie: il est l’être prématuré par excellence; son insertion dans un univers de culture n’est que l’effet d’une réaffirmation de la négativité naturelle”.

⁶³ “le manque qui définit la prématuration est à lire dans le mouvement qui l’emporte vers le corps adulte”.

O arcaísmo infantil antecipa experiências exploradas através do “circuito de introjeções e de projeções, somadas pela reversibilidade carnal de se fazer aquele que ele não é ainda”⁶⁴ (BIMBENET, 2002, p. 74, tradução nossa). Assim, coloca Merleau-Ponty,

a elaboração intelectual de nossa experiência do mundo é constantemente suportada pela elaboração afetada de nossas relações inter-humanas. O uso de certos instrumentos linguísticos são tomados no campo de forças do meio familiar e humano (MERLEAU-PONTY, mimeografado, p.17, tradução nossa).⁶⁵

O movimento dessa relação arcaica com o mundo e com os outros se dá a partir de um sistema auto-organizável e que se articula temporalmente, através do qual a criança adquire tanto a consciência de seu corpo próprio quanto a consciência de que o corpo do outro possui um “psiquismo”. Merleau-Ponty verifica que o estágio do espelho, tal como discutido por Lacan e principalmente por Wallon, ao atuar na constituição de uma imagem “total” do corpo, correlativamente relaciona-se com o desenvolvimento da relação da criança com o outro, que se inicia em um estágio no qual a alteridade ainda não se define efetivamente, ou seja, no qual o outro e o sujeito são indistintos. É por ele também que a criança chega a uma forma de “identidade de si”, pois sua imagem especular lhe proporciona a vista de um corpo separado do entorno.

Esse sistema, tal como uma melodia, posiciona diacriticamente cada fator, de modo que não há uma substituição total de um sistema infantil por outro adulto. O que se percebe são pequenas reestruturações que aos poucos antecipam condutas futuras, mas também passam por momentos de regressão⁶⁶. Assim, esse movimento abre o sujeito à cultura, sem que ele deixe de estar enraizado na lógica natural na qual se fundamenta.

Na retomada do fenômeno da experiência especular, Merleau-Ponty parte, segundo Bimbenet (2004), de um distanciamento da posição intelectualista que impregna a Psicologia genética. O estágio do espelho, no qual a criança identifica-se com algo exterior a si, a coloca em uma situação ambígua, na qual ela se vê tanto na imagem de si quanto onde está, através das sensações cinestésicas e proprioceptivas. Na interpretação intelectualista, cada conjunto

⁶⁴ “circuit des introjections et des projections, sommé par la réversibilité charnelle de se faire celui qu’il n’est pas encore”.

⁶⁵ “l’élaboration intellectuelle de notre expérience du monde est constamment portée par l’élaboration affectée de nos relations interhumaines. L’usage de certains intruments linguistique, sont pris dans le champs de forces du milieu familial et humain”.

⁶⁶ Cada fase de desenvolvimento trás em si o germe antecipado de seu desenvolvimento posterior, que animará a reestruturação de todo o sistema (MERLEAU-PONTY, mimeografado, p. 27), germe que é ponto de ligação com toda essa lógica arcaica, à qual o sujeito pode retornar, em determinadas situações, de modo normal ou patológico.

de sensações (no caso, a visual e as cinestésicas-proprioceptivas) possui sua própria espacialidade, absoluta, sendo assim o modo pelo qual o bebê se experiêcia em dois lugares diferentes. Só há a imagem como tal quando o bebê compreende haver somente uma espacialidade objetiva, não podendo assim estar em dois lugares simultaneamente. Assim, a resolução do problema é uma síntese intelectual, que visa reduzir o que é considerado um erro, uma ilusão.

Para Merleau-Ponty, apreender que o eu não pode estar em dois lugares diferentes, e que a imagem do espelho não é ele mesmo, é apreender que se é visível. Dessa forma, tal como se vê no espelho, pode ser visto pelo outro. Assim, juntamente com o desenvolvimento da imagem corporal se desenvolve, tal como demonstrado anteriormente, a experiência do outro como algo diferente do sujeito. E, antes de ser uma experiência intelectual, o estágio do espelho é uma experiência vital, operação “na qual a inteligência e a afetividade concorrem simultaneamente para estruturar uma nova conduta”⁶⁷ (BIMBENET, 2004, p. 280, tradução nossa).

O desenvolvimento da objetivação do corpo interage com o desenvolvimento da relação da criança com o outro, no entanto, sem que haja determinação causal de um sobre o outro. Essa relação só pode ser compreendida quando se abole a ideia de que tanto o ego do sujeito quanto o do outro são absolutamente conscientes de si mesmos. O egocentrismo infantil demonstra que não há tal fechamento da consciência sobre si, e sua conseqüente distinção em relação a outras consciências. O contato que o sujeito tem com o outro se dá no mundo:

Minha consciência é de início voltada para o mundo. A consciência do outro, ela também, é antes de tudo uma certa maneira de se comportar a respeito do mundo. É então em sua conduta, na maneira pela qual o outro trata o mundo que poderei encontrá-lo (MERLEAU-PONTY, mimeografado, p. 22, tradução nossa).⁶⁸

O essencial é ver que uma perspectiva é aberta sobre o outro a partir do momento onde eu o defino e me defino como conduta em obra no mundo, como uma certa ‘tomada’ sobre o mundo natural e cultural que nos envolve (MERLEAU-PONTY, mimeografado, p. 23, tradução nossa).⁶⁹

⁶⁷ “dans laquelle l’intellection et l’affectivité concourent simultanément à structurer une nouvelle conduite”.

⁶⁸ “Ma conscience est d’abord tournée vers le monde. La conscience d’autrui, elle aussi, est avant tout une certaine manière de se comporter à l’égard du monde. C’est alors dans sa conduite, dans la manière dont autrui traite le monde que je vais pouvoir le trouver”.

⁶⁹ “L’essentiel est voir qu’une perspective est ouverte sur autrui à partir du moment où je le définis et me définis moi-même comme conduite à l’œuvre dans le monde, comme une certaine ‘prise’ sur le monde naturel et culturel qui nous entoure”.

A discussão realizada por Merleau-Ponty com relação à saída da criança de um estágio no qual vigora o egocentrismo, o estado fusional com o outro (principalmente com a mãe), para a aquisição de uma imagem de seu corpo próprio, e também para a percepção da separação e da independência do outro, não se restringe portanto a uma instância intelectual. É todo um movimento de tomada de mundo que aí se modifica, e a dimensão afetiva da criança passa por grandes reestruturações. Para Merleau-Ponty, é sabido que a percepção não é somente uma operação cognitiva e desinteressada, mas sim um contato emocional da criança com seus centros de interesse do meio (RODRIGO, 2002).

6.2.2 Sexualidade infantil e abertura ao originário

O que interessa à Merleau-Ponty no estágio do espelho, segundo Renault (2003), é a passagem entre uma posição arcaica (os fenômenos de transitivismo e de indistinção entre meu corpo e o do outro) e a posição imaginária. O aprofundamento nesse fenômeno de transição participa de uma preocupação do filósofo que visa a investigação das etapas pré-ediípicas, retomando então “*a questão do especular em sua relação com a encarnação e com o originário*”⁷⁰ (RENAULT, 2003a, p. 119, tradução nossa).

A atenção que Merleau-Ponty dedica ao trabalho de Klein pode ser então compreendida pela importância que o filósofo salienta nas primeiras fases da vida, época na qual também se encontra a gênese de um campo pouco cultivado por Freud, o da psicose, com os mecanismos originários da vida psíquica. Ao dar destaque às noções kleinianas, Merleau-Ponty dá preferência, segundo Green (2008), à relação dual, fusional, de *empiétement* entre mãe e bebê sobre a relação triangular do Édipo. Partindo da posição de que é aí que se deve enfatizar a relação carnal com o mundo, perde importância uma concepção de “objeto perdido”, havendo por outro lado a possível erotização de todos os objetos – o outro passa a estar por toda parte. Também se destaca aqui que Merleau-Ponty valoriza em Klein sua compreensão dos mecanismos psíquicos através da própria atividade corporal, não o corpo concebido objetivamente, mas sim o corpo fenomênico (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 116).

A partir dessa dinâmica erótica na relação do corpo com o mundo o filósofo retoma a noção de libido, não em sua conotação energética, mas sim *dimensional*, ou seja, uma sexualidade enquanto nível, fundo ontológico de onde emerge a relação afetiva com o mundo e com o outro, compreendida por um pensamento da reversibilidade do dentro e do fora, da

⁷⁰ “*la question du spéculaire dans son rapport à l’incarnation et à l’originnaire*”.

presença e da ausência, da introjeção e da projeção (RODRIGO, 2002). Deve-se então entrever a psicanálise como uma dimensão da passividade ontológica (mas que seja também determinante, ou seja, comporte uma atividade).

Assim, o chamado desenvolvimento libidinal, tal como descrito por Freud (2006c), estanca o movimento de exploração da criança de suas possibilidades sexuais, tal como descrito a respeito do fenômeno de prematuraçã. As experiências se depositam sobre o fundo libidinal, fundo a partir do qual se destacam os objetos do desejo infantil, estruturas que modificam aos poucos a relação que o sujeito tem com o mundo e os outros, além das significações que emergirão nas experiências posteriores. Assim, concebe-se que o decorrer das fases freudianas forma um sistema de exploração ativo, mas cujos sentidos assentam-se em uma passividade do sujeito.

A infância como abertura ao originário dá a gênese e a modulação dessa “outra corporeidade” na qual o homem se constitui. É portanto da relação entre natureza e cultura que se trata aqui, e o filósofo concebe entre essas duas instâncias uma continuidade sem que haja submissão de uma a outra. Entretanto, essa relação íntima entre o natural e o cultural só pode se tornar possível através desse processo no qual Merleau-Ponty renova o primeiro, vendo já aí uma teleologia. Mas também renovando o segundo, quando toma a razão em seu enraizamento numa lógica primordial e arcaica, muito diferente do nada absoluto da consciência sartreana.

O discutido conceito de prematuraçã já destaca esse movimento natural que se ultrapassa em cultura, tal como discute Bimbenet (2003). Novamente destaca-se aqui que não se trata de uma ultrapassagem sem retorno, como se, uma vez alcançado o estágio de “ser cultural”, o homem se desligasse completamente dos sentidos naturais que permearam sua vida infantil. Este arcaísmo, sempre presente no fundo de nossa percepção do mundo, é capaz de retornar por meio de regressões. Ou pode até compor um estilo de vida, de comportamentos e de gostos juntamente com o que o adulto tem de mais cultural, tal como as zonas erógenas pré-genitais participam da sexualidade genital. É uma dinâmica na qual a antecipação do arcaico infantil e a regressão do adulto estão sempre entrelaçadas.

Na esfera cultural, Merleau-Ponty aponta que a assunção de papéis sociais, cujas possibilidades já se encontram em germe na criança⁷¹, nunca ultrapassa totalmente o tema da captação imaginária. Estes permanecem na ordem do mito, e escapam à alternativa entre real e imaginário, ponto em que o filósofo segue a interpretação sartreana. No mito, sabe-se ser

⁷¹ Merleau-Ponty refere-se aqui à Lévi-Strauss, e afirma que a criança coexiste em diversos sistemas sociais, para depois se estabelecer naquele pertencente a seu grupo cultural.

falso aquilo que se crê, é uma simulação sincera. O mito então participa de uma terceira ordem, ligada ao onírico. O sujeito deixa-se ser invadido pelos papéis tal como a criança deixa-se ser invadida pelo corpo do outro (BIMBENET, 2004, p. 289), e crê nele como se fosse parte de si. O mito foge assim da alternativa entre o natural e o cultural, posto que o modo de expressão torna-se uma forma de sensibilidade. Mesmo que a cultura imponha determinados ritos, isso não exclui que ele possa ser vivido e sentido como parte do sujeito, que se acredite que esse sentimento é parte de si.

É por um reinvestimento e uma transformação do narcisismo primordial que se aprendem nossos papéis, ou ainda por um ‘superinvestimento’ que leva com ele toda a eficácia desse narcisismo⁷² (BIMBENET, 2004, p. 291, tradução nossa).

O exame da infância revela que toda separação entre o sujeito e o objeto, o outro, o mundo, e mesmo entre o sujeito e seu reflexo, seu dentro e seu fora, parte de um fundo na qual tais distinções são equívocas, ambíguas e permutáveis. Não há separação nem alteridade absoluta, e toda distância tomada e toda separação demarcada simboliza também um contato mais primordial, como na visão, em que o olho toca a coisa à distância. Contudo, também não há fusão plena entre eles, e é nessa região de mistura, de ausência de absolutos, que se deve conceber a abertura ao originário que a infância trás em si.

6.3 Psicanálise e dinâmica do esquema corporal

O esquema corporal, voltado ao mundo, é então compreendido como incorporação, e as noções psicanalíticas de introjeção e projeção, mais do que serem mecanismos de funcionamento psíquicos, são modalidades de relação com o mundo. O corpo pode estender-se às coisas, integrar a si objetos e os outros, torná-los emblemas de seu modo de se abrir ao mundo. Como o vestuário em nossa cultura ocidental, que se torna parte do corpo, adquire sua expressividade e acrescenta-lhe novas dimensões de sentido, ou a bengala do cego que estende a sensorialidade do corpo até sua ponta, também o corpo pode expulsar partes de si, como em casos discutidos por Sacks (1970/1985), no qual pacientes deixam de considerar partes de seu corpo como integrantes do esquema corporal. Contudo, esse complexo sistema não é uma montagem objetiva de partes, um “quebra-cabeça” anatômico, pois tais “partes corporais” não são determinadas. O esquema é lacunar, oco, com regiões mais claras

⁷² “C’est par un réinvestissement et une transformation du narcissisme primordial que s’apprennent nos rôles, ou encore par un ‘surinvestissement’ qui emporte avec lui toute l’efficace de ce narcissisme”.

(privilegiadas de sentido, como o rosto) e outras vagas, imprecisas, que podem servir como pontos de inserção de corpos imaginários (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 440).

O esquema corporal como incorporação se fundamenta na sensorialidade, pois é nela que se pode conceber a passagem dos corpos uns sobre os outros, e os orifícios corporais se destacam nesse movimento mais geral⁷³. A ênfase do esquema corporal em determinadas partes de si define seções de mundo (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 441), e também se pode dizer que determinadas estruturas e acontecimentos externos encontram seu eco no esquema corporal, já que nesse se apreende esse eixo de equivalências. É nesse sentido que podemos compreender as interpretações da psicanálise que associam determinados comportamentos a fixações específicas em determinada zona erógena, e até ligam a ela o sentido de determinadas condutas, tal como na zona anal se vinculam os atos de dar e receber, e através dela, por exemplo, a avareza, como forma de relação e de posse das coisas.

Há a imbricação dos esquemas corporais, relação de indivisão entre o corpo do sujeito e do outro, por seus relevos e cavidades: “Portanto, há indivisão do meu corpo, de meu corpo e do mundo, do meu corpo e dos outros corpos, e dos outros corpos entre si.” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 441). De acordo com Green (2008), é no jogo da pulsão que a experiência do outro surge, já que é nele que o desejo coloca o sujeito fora de si. É devido a essa intrínseca relação com o outro que ele compreende o fato de as pulsões freudianas aparecerem somente aos pares (exibicionista e o voyeur, o sádico e o masoquista). Deve-se compreender aí no jogo das pulsões o movimento silencioso do desejo, que nos abre a um universo de sentidos, regionaliza nosso campo perceptivo por sentidos e condutas privilegiadas, colore afetivamente o percebido, criando, não uma rede de representações atrás da consciência, mas, no mundo mesmo, uma estrutura invisível, como um fundo afetivo que estrutura nossa percepção, sem fazer-se objeto visível e apreensível pela consciência.

No contexto dessa conexão sujeito-outro, Merleau-Ponty aborda na psicanálise kleiniana o ancoramento dos conceitos freudianos no corpo. Para o filósofo, tais conceitos são *dimensionalizados*, representando formas de relação com o mundo, “os pais são os

⁷³ De acordo com Green (2008), as zonas erógenas são locais de cruzamento entre o dentro e o fora, estruturas de incompletude (a boca apela ao seio, o ânus às fezes, o pênis à vagina, etc.). Cabe-nos analisar qual é o status dessa incompletude, pois os seres aos quais as zonas erógenas fazem apelo não agem pela saciação de uma necessidade. O desejo, tal com compreendido por Barbaras, aumenta na medida em que se sacia, não há objeto que o aplaque. Entretanto, a incompletude remete a um modelo de completude, que é a fusão ao mundo. A posição aqui tomada é a de que não há uma verdadeira falta no seio do movimento desejante, o negativo de nossa constituição do ser é, por um lado, o do excesso do mundo frente à carne do sujeito e, por outro, o da impossibilidade do sujeito de incorporar plenamente o percebido (que só se dá por perspectivas, inclusive o sensível exemplar que é seu próprio corpo). Esses dois pontos estão imbricados, e serão discutidos posteriormente na definição da negatividade presente na filosofia da carne de Merleau-Ponty.

mediadores das relações com o mundo” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 132). Por exemplo, é na relação com a mãe que se destaca essa indivisão do bebê com o mundo, pois ela não lhe é um ser objetivo, localizado espaço-temporalmente, mas uma categoria, seu mundo inteiro. Há nos conceitos de Klein, uma generalização dos órgãos corporais que, sem deixar de serem concretos, abrem uma dimensão de sentido ontológico: são categorias da relação com o mundo. O seio e o falo, por exemplo, mais que órgãos biológicos, expressam um sentido existencial ao bebê, uma determinada potência a ser incorporada, que ele vê na mãe e busca possuir passivamente, na amamentação, mas também ativamente, mordendo o seio, por exemplo.

Tal indivisão com o mundo não deve ser encarada como uma confusão, uma homogeneidade entre o sujeito e o mundo e entre as partes de seu esquema corporal e o esquema corporal do outro. Essa promiscuidade das relações se dá por *estruturações*, e tanto as *fases* da sexualidade freudianas quanto as *posições* de Klein expressam esse movimento. A fase oral de Freud demonstra de forma mais clara o esquema corporal como incorporação, e a boca adquire o sentido mais geral de introjeção do outro. No entanto, o outro, também portador de um esquema corporal que se faz acessível a mim pelas minhas próprias possibilidades corporais, também possui a capacidade de incorporação. A boca possui essa capacidade passiva de incorporação, como também comporta um sadismo, principalmente com o desenvolvimento da dentição. Assim, o movimento de incorporação pelo esquema corporal possui uma dimensão sadomasoquista, e a incorporação do outro abre espaço para a retaliação, a vingança desse outro. Também a fase anal exhibe essa dinâmica gratificadora-envenenadora, e as fezes, consideradas partes do corpo que se destacam, possuem o caráter ambíguo de presente valioso e de veneno, ou seja, são emblemas tanto de uma atitude doadora quanto da agressividade.

Em seus cursos na Sorbonne (1990), Merleau-Ponty realiza uma retomada desses conceitos psicanalíticos, mostrando como suas correlações de condutas permitiu a exploração dessa dimensão arqueológica do contato com o outro. Essa discussão levanta a questão de porque Freud fala de uma fase pré-genital, qual seria a relação entre as fases oral e anal e a fase genital da sexualidade. A libido infantil não pode ser a mesma que a do adulto, pois a estruturação sexual do esquema corporal depende de toda uma história individual, que não teria como ser antecipada em si. Mas, o que se mostra em contradição com essa questão, o filósofo identifica em Freud a tendência a conceber a libido como se estivesse destinada ao desenvolvimento genital. Falar de uma sexualidade pré-genital é perceber que o sujeito antecipa, pelo corpo, a genitalidade, mas de forma que essa se encontra misturada, pelas

associações inerentes ao esquema corporal, com o resto do corpo (sistema de protuberâncias e reentrâncias). A libido não pode ser considerada, para Merleau-Ponty, como uma excitação genital não dominada, como ele vê em Freud, que somente no decurso do desenvolvimento sexual estruturar-se-ia a serviço da reprodução. A libido, mais do que excesso pulsional, indica um desenvolvimento que se reestrutura, se rearranja, de modo que o filósofo prefere compreendê-la enquanto “campo, uma polaridade, a iniciação numa dimensão, isto é, num ‘circuito’ corpo-mundo” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 445-446). Assim, ele concebe que a genitalidade é originalmente cega (2000a, p. 445), enquanto possibilidade de múltiplas posições sexuais, ou seja, a libido inicial é indeterminada (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 91), e a palavra “sexual” que Freud atribui às etapas pré-genitais não se referem ao desejo adulto em si, mas a uma atitude da criança frente à diferença entre os sexos, condutas diferenciadas em relação à diferença sexual.

Pode-se, assim, conceber as relações sexuais como uma dimensão permanente da vida infantil, sem que essa sexualidade seja explicitamente conhecida pela criança, ou expressa, ou exprimível na linguagem que convém à vida adulta. Essa sexualidade é ambígua: um corpo que não é ainda genital é, contudo, capaz de comportar caracteres sexuais (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 92).

Enquanto *perverso polimorfo*, a sexualidade é vaga e fantasmática, o que permite a ela assumir variadas posições, inclusive antecipar relações adultas. O Complexo de Édipo é então uma das formas da criança se transportar para a vida adulta, identificando-se com os pais de mesmo sexo e a partir dessa identificação pautar sua relação com o pai do sexo oposto (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 119).

O modelo de antecipação da sexualidade adulta relaciona-se com a compreensão de Merleau-Ponty de uma libido dimensional, ou seja, pela capacidade da afetividade compor com as coisas, os outros e ao próprio corpo uma relação de abertura à generalidade, ou seja, de composição de um campo de sentidos, através do “investimento” que a história do sujeito realiza em determinada relação. Carbone (2003) discute a abertura de uma dimensionalidade através de determinado ser, a partir da posição que ele assume na vida do sujeito. Há uma forma de “fetichismo primordial”, de modo que, para Merleau-Ponty em suas “Notes sur Claude Simon” (2000b, p. 313, tradução nossa), “nossa experiência não é um campo plano de

qualidades, mas sempre sob a invocação de tal ou tal fetiche, abordada pela intercessão de tal ou tal fetiche”.⁷⁴

Em *Fenomenologia da Percepção* (1999), o filósofo compreende que a osmose entre a existência e a sexualidade abria o corpo para a indeterminação e ambiguidade dos sentidos, fundando a sobredeterminação na qual se podem compreender os fenômenos estudados pela psicanálise, sem que seja necessário recorrer a uma duplicação dos sentidos em um conteúdo latente e um conteúdo manifesto. Esse simbolismo corporal não se dá em termos de representação, mas sim de expressão, e o esquema corporal é seu eixo de equivalências. O caráter sobredeterminado e ambíguo passa então a ser considerado, em “O visível e o invisível”, imanente ao Sensível. Nesse movimento, o corpo pode partir para a criação de novos níveis e pivôs de significação, ou seja, a criação de matrizes simbólicas, responsáveis pela dimensionalização de determinados entes e condutas, segundo Carbone (2003).

Sua retomada criativa no interior de uma associação, possibilitada pela sobredeterminação de sentidos, sua coincidência não fortuita⁷⁵. Pela associação, há iniciação de um nível de sentido, invisível ao sujeito, mas em relação ao quais outros acontecimentos adquirem sentido ao sujeito. Essa experiência de iniciação consiste no “encontro com um ser qualquer que, enquanto retirado do horizonte ontológico da carne, é *acentuado* como abertura de uma ‘dimensão do ser’”⁷⁶ (CARBONE, 2003, p. 104, tradução nossa).

⁷⁴ “notre expérience n’est pas un champ plat de qualités, mais toujours sous l’invocation de tel ou tel fetiche, abordée par l’intercession de tel ou tel fétiche”.

⁷⁵ A ideia de um fetichismo primordial, vinculado à dimensionalização de determinadas experiências, deve ser radicalizada, pois por mais que o fetiche se efetive no interior de uma sexualidade propriamente humana, é o próprio sensível que prepara em si essa possibilidade de se dimensionalizar (antes das associações do sujeito, há a capacidade inerente ao sensível de estar sempre fora de si mesmo). Remete-se aí a ontologia merleau-pontyana de um visível prenhe de invisível, cuja discussão será paulatinamente aprofundada, primeiro, através da noção de simbolismo primordial, e depois, na discussão da noção de invisível.

⁷⁶ “rencontre avec un étant quelconque, qui, en tant qu’il est prélevé sur l’horizon ontologique de la chair, est *accentué* comme ouverture d’une ‘dimension de l’être’”.

7. Corporeidade e simbolismo primordial: A estrutura (invisível) da relação com o mundo.

O caráter diacrítico preponderante na relação do corpo com o mundo permite a Merleau-Ponty compreender o corpo enquanto simbolismo. Ao tratar da estesiologia, ele já marcava que o percebido não era um *quale* encerrado em si mesmo, mas sua estrutura é configuracional, e o estímulo já compreende em si seu sentido, revela não somente o mundo como também a postura do organismo. Também a noção de *Umwelt* marca que as condutas do organismo e os estímulos do meio formam uma estrutura na qual o que afeta o indivíduo é antes pré-configurado pela relação mesma desse com seu entorno.

Já no exame do esquema corporal, o filósofo destaca o corpo enquanto sistema de equivalências, aquele que realiza o sistema de trocas entre exterior e interior, se compõe e se decompõe com o mundo. O corpo é simbolismo enquanto um sistema de equivalências não convencional, que se dá na coesão do corpo, de modo que as condutas são expressivas de uma abertura mais geral, cada movimento liga-se a um passado e abre-se a uma série de sentidos possíveis. Esse corpo, com seus órgãos de sentidos, já é “interrogação” e “resposta” (percepção e movimento, MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 341), volta-se para o mundo, o interroga e recebe dele sentidos que não possuía diretamente, mas que o obcecaram, e essa relação se dá através de uma linguagem tácita, e não por categorias e representações:

o dado aparece registrado num certo código, com base num certo sistema de equivalências como variante ou desvio definido em relação a um certo nível humano, que não é ainda uma significação, ideia, saber, visto que a caracterologia permanece por fazer – assim como as palavras ouvidas me aparecem contra um fundo de um certo sistema fonemático e semântico, que ainda não conheço, posto que a linguística está por fazer (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 341-342).

A concepção de Merleau-Ponty, ao tratar o corpo como simbolismo, abre um caminho para a compreensão de como se realiza essa estruturação de sentido na relação do corpo com o mundo. Há aí uma lógica primordial, não subordinada à racionalidade e marcada pela afetividade, tal como se verificou no exame da infância. É importante então trabalhar com os conceitos referentes a essa lógica selvagem, topológica, de modo a apreender suas particularidades. Nesse sentido, destacamos conceitos e fenômenos escolhidos pelo filósofo a fim de compreender os sentidos advindos do contato passivo com o mundo, como o inconsciente, a memória, os sonhos, e conceitos como as matrizes simbólicas, os existenciais,

os complexos. Antes, torna-se importante examinarmos as implicações da definição do corpo como simbolismo, no estudo realizado por Merleau-Ponty da noção de expressão. A discussão desses temas nos permite contemplar, de forma mais precisa, aquilo que lhe é o fundamento e que será discutido posteriormente, a saber, o invisível e a compreensão de uma noção de negativo.

7.1 Expressão e Arqueologia do Corpo

Verifica-se uma mudança importante na filosofia de Merleau-Ponty no tocante à questão da expressão. Em suas primeiras obras, o filósofo enfatiza que essa abertura se dá através da função categorial. Tal como concebida nesse momento, facticidade e contingência não representam ameaça a essa função, que permanece onipotente e acaba assim por impregnar sua filosofia de certo intelectualismo.

Se um dos temas que Merleau-Ponty trata em “Fenomenologia da Percepção” é justamente a indivisão entre alma e corpo, o privilégio que a função categorial adquire frente às contingências do natural restaura então, segundo Bimbenet (2004), uma cisão entre o narcisismo vital e a abertura expressiva, que o abriria a um mundo partilhável. Em “A prosa do mundo” (1992), o filósofo realiza uma análise da função expressiva, e visa eliminar o intelectualismo que permeava seus conceitos. Volta-se então para o momento primordial da emergência do sentido, onde se destaca mais claramente as relações entre a arqueologia simbólica do corpo e os sentidos expressos. Saussure (2006) aqui se destaca, pois possibilita compreender o sentido enquanto *acontecimento*, interior ao jogo de relações interno ao sistema linguístico. Assim, o sentido passa a ser frágil, pois está passível de mutabilidade de acordo com as movimentações do sistema, de modo que a produtividade diacrítica do sistema nada tem de seguro, e o sentido que aí surge abre-se a diversas variações e instabilidades.

É no silêncio da percepção que se funda a expressão. É um sentido mudo que se prepara no interior de si, e não uma função externa, intelectual. A pergunta que se esboça aqui é como que o narcisismo vital pode ser fundamento da abertura ao universal que caracteriza o sentido expresso. Para Merleau-Ponty, o universal que transparece na comunicação já se encontra antecipado na Natureza, e busca descrevê-lo nesse *Logos* selvagem da percepção. É importante salientar que essa investigação enquadra-se no âmbito de sua renovação ontológica. Como salienta Chauí (nota 1, apud MERLEAU-PONTY, 1975a, p. 430), para compreender as relações entre Natureza e Cultura Merleau-Ponty recorre a uma terceira região, aquela do Ser Bruto, que reúne em si tanto uma *arché* quanto um *télos*. Esse

posicionamento tem como consequência uma mudança metodológica: “O novo método visa, portanto, por princípio duas direções opostas: a arché de uma natureza, mas também o télos da razão”⁷⁷ (BIMBENET, 2004, p. 220, tradução nossa).

O exame da arqueologia do contato corporal com o mundo já nos direcionava para essa relação imbricada entre o arcaico e a teleologia característica da comunicação humana:

Toda percepção, toda ação que a supõe, todo uso humano do corpo, em suma, é já *expressão primordial*, não este trabalho derivado que substitui o enunciado por signos oriundos e outras experiências com seu sentido e sua regra de emprego, mas a operação primeira que de início instaura os signos em signos, infunde-lhes o enunciado pela simples eloquência de seu arranjo e de sua configuração, implanta um sentido no que dele carecia, e que então, longe de se esgotar no instante em que acontece, inaugura uma ordem, funda uma instituição ou uma sequência... (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 352).

Essa relação apontada acima coloca em debate essa passagem do corpo como simbolismo primordial para os sentidos expressos, como na linguagem, pois somente assim pode-se apreender que o que o filósofo realiza não é uma redução da cultura à natureza, mas mostra que ambas surgem de um tecido comum, e que não há separação absoluta, nem originariamente nem com o desenvolvimento da criança, o que negaria então uma visão evolutiva do homem pautada em um progresso a partir do narcisismo vital para um mergulho completo na vida simbólica cultural. Ou seja, escapa, por exemplo, de uma concepção hegeliana, na qual a entrada na cultura se dá por negação da natureza. Merleau-Ponty aponta para uma ultrapassagem que conserva, uma entrada no cultural que não abole os laços com o primordial. Tal discussão pode ser melhor visualizada quando se foca o momento da emergência de sentido, como a primeira fala do bebê, pois é nessa “transição” que interação entre fatores naturais e culturais pode ser vista mais claramente.

Ao falar sobre o egocentrismo infantil, tal como estudado na Psicologia genética, apontou-se anteriormente que Merleau-Ponty (mimeografado) destaca nesse não uma atitude centrada no eu, mas sim em uma indistinção eu-outro, que se estrutura durante o estágio do espelho. Os pensamentos infantis também possuem essa característica, e a criança não consegue perceber o caráter privado de seus pensamentos, atribuindo-os também aos outros.

Merleau-Ponty assenta nessa relação arcaica duas características fundamentais da comunicação racional, a saber, a objetividade (a crença de que se está falando ao outro do mesmo objeto exterior, se refere a um mesmo mundo) e a universalidade (o que garante que o

⁷⁷ “La nouvelle méthode regarde donc par principe dans deux directions opposées: vers l’arché d’une nature, mais aussi bien vers le télos de la raison”.

sentido que é expresso pelo sujeito é acessível ao outro, BIMBENET, 2004, p. 302). Assim, é na intercorporeidade que se fundamenta a fala. Bimbenet salienta que não se deve, entretanto, confundir a pré-comunicação infantil com a universalidade buscada pelo adulto, nem o realismo ingênuo da criança com a objetividade adulta. Eles não se confundem, mas pode-se dizer que há uma continuidade entre eles.

Para compreender essa questão de “passagem”, Merleau-Ponty, a partir dos cursos da Sorbonne e conforme destacado por Bimbenet (2004, p. 276), examina os efeitos da emergência da primeira fala no bebê, tal como foi descrito por Jakobson (BIMBENET, 2004, p. 276). Antes de falar, a criança já reproduz diversos sons unicamente por prazer. Ele possui uma grande variedade fonológica, que é drasticamente reduzida quando este realiza sua primeira articulação vocal. Com o aprendizado da fala, parte dessa riqueza fonológica é recuperada, mas somente os fonemas ligados à sua língua materna.

Essa queda apontada por Jakobson demarca uma separação entre a “tagarelice” infantil e a fala significante. Para Merleau-Ponty, essa separação é marca de uma ultrapassagem, na qual o primeiro ultrapassa a si mesmo em direção ao segundo, sem haver uma real cisão entre eles. Compreendendo-o dessa forma, mantém-se uma filiação carnal da linguagem:

A conquista da significação se apresentaria então não como uma negação da indivisão carnal e em particular da identificação ao corpo materno, mas antes como um aprofundamento dessa identificação mesma⁷⁸ (BIMBENET, 2004, p. 277, tradução nossa).

Essa ultrapassagem é compreendida pelo filósofo, de acordo com Bimbenet (2004, p. 278), através do conceito de identificação. O bebê tanto projeta na mãe suas experiências quanto incorpora suas atitudes. Esse sistema de trocas que o bebê institui leva à assunção de determinada postura corporal, de modo que o bebê é levado a antecipar a corporeidade linguageira adulta. Primeiramente, a linguagem se abre ao bebê por um sentido performático, para somente depois, através desse sentido perceptivo, abrir-se aos sentidos propriamente linguísticos. Tal como a criança busca viver através do corpo dos pais, ela se deixa viver pelos vocábulos que ouve (BIMBENET, 2004, p. 278, tradução nossa):

⁷⁸ “La conquête de la signification se présenterait alors non pas comme une négation de l’indivision charnelle et en particulier de l’identification au corps maternel, mais plutôt comme un approfondissement de cette identification elle-même”.

Falar é com efeito fazer-se representar na língua por um conjunto de instâncias lexicais e gramaticais que conferem ao locutor uma identidade assinalável⁷⁹.

Portanto, é voltando ao seio da percepção que se pode compreender a fundação da linguagem. Além disso, tarefa mais pertinente com o presente trabalho, esse retorno permite compreender como que o Sensível se torna, de acordo com Ferraz (2008, p. 250), matriz da expressão, e como o Ser Bruto antecipa em si a linguagem e a história, colocando-se em uma região prévia à distinção entre natural e cultural.

De acordo com Merleau-Ponty, em seu dossiê de candidatura para o Collège de France (2000b, p. 48, tradução nossa),

Há, no fenômeno da expressão, uma ‘boa ambiguidade’, quer dizer, uma espontaneidade que realiza o que parecia impossível, ao se considerar os elementos separados, que reúne em um único tecido a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura.⁸⁰

Essa ambiguidade da expressão, essa espontaneidade que surge do entremeio da contingência dos elementos separados, é aquela que engendra a primeira fala do bebê. Salienta-se a primeira fala, mas o fenômeno se repete toda vez que ocorre o que Merleau-Ponty denomina de “fala autêntica” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 240), ou seja, quando a fala é ato, instituição de sentido, e não uma mera repetição de sentidos já postos.

Essa segunda fala já percorre uma configuração de sentido pronta, nada produz. Já a fala autêntica atualiza a potência expressiva, abre novos caminhos de sentido, não possui nada abaixo ou acima de si que a organize, é deiscência de sentido através do jogo diacrítico, surge do oco ou do entremeio do sistema linguístico que lhe serve de base. Assim pode-se afirmar, juntamente com Bimbenet (2004), que a expressão é movimento, ou seja, é potência enquanto tal.

A fala primeira é práxis, e é assim que ela se dá no seio do sensível. Como já dito anteriormente, Merleau-Ponty considera em “A Natureza” (2000a) o estímulo sensível enquanto configuração que já esboça um sentido. O percebido se desenha sob um fundo invisível, também constituinte de sua significação para o sujeito. O sentido da linguagem, por outro lado, tem como fundo todo o sistema linguístico, que não é possuído por inteiro pela consciência. Além dessa analogia, para Bimbenet (2004) surge uma problemática da

⁷⁹ “parler, c’est en effet se faire représenter dans la langue par un ensemble d’instances lexicales et grammaticales qui confèrent au locuteur une identité repérable”.

⁸⁰ “il y a, dans le phénomène de l’expression, une ‘bonne ambiguïté’, c’est-à-dire une spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible à considérer les éléments séparés, qui réunit en un seul tissu la pluralité des monades, le passé et le présent, la nature et la culture”.

percepção semelhante a da linguagem: como o sujeito pode ter a percepção da coisa se só tem dela seu devir, a mutabilidade que aparece na identificação entre percepção e movimento.

Pode-se descrever essa questão do seguinte modo. Ao voltar-se para o visível, o corpo o faz através de inúmeros movimentos corporais e oculares. Além disso, o objeto mesmo pode estar em movimento, mas a experiência perceptiva resultante disso não é uma miríade de aparências fantasmáticas (tais como na dupla imagem oscilante dos objetos que são colocados muito próximos aos olhos), mas o objeto mesmo, ali, parado ou em movimento. Assim é semelhante o problema da linguagem, que nos abre através da práxis individual a sentidos partilháveis.

Para Bimbenet, a noção de *Gestalt* auxilia Merleau-Ponty na solução para essa questão. A significação emerge no percebido enquanto este se encontra em um sistema de diferenças consigo mesmo, emergindo então do desdobramento sensível⁸¹. Em “O Visível e o Invisível” (2000c), Merleau-Ponty dá maior destaque à noção de *Gestaltung* (formação, configuração), demarcando na *Gestalt* seu caráter imanentemente dinâmico, característica do aprofundamento ontológico em suas últimas obras. Mesmo ao delinear a noção de *Gestalt*, Merleau-Ponty destaca a relação entre sensível e o corpo, ao coloca que este “é uma *Gestalt* e é co-presente em toda *Gestalt*” (2000c, p. 193). Considerada como transcendência, essa noção descreve o ser como serpenteamento, e a relação perceptiva descentra-se do sujeito para se fazer nas coisas (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 184).

Além disso, a concepção de *Gestaltung* implica que o sujeito está aberto a um mundo cujo visível, está sempre para além de si mesmo e define-se enquanto horizonte. Cada visível possui outros em potência, ultrapassa-se, está em diferença consigo mesmo. Ele encontra-se então aberto à generalidade, é em si mesmo pregnância de visíveis. De acordo com Merleau-Ponty, a coisa sensível abre-se ao sujeito como uma modalidade de Ser, é constituída por horizontes externos e internos, sempre abertos e reenviando um ao outro. Ela faz ressoar todo um tecido do mundo, não é nele mesmo e nem fora de si: “a intotalizável totalização que a qualifica é tanto a sua quanto aquela do mundo”⁸² (BIMBENET, 2004, p. 239, tradução

⁸¹ Não há o *quale* como “átomo de qualidade”, mas o vermelho surge primeiramente como uma atmosfera que, ao ser concretizada pelo olhar, só é vermelho com relação a um campo de outros vermelhos, e a um campo maior de outras cores (com as quais estabelece relações de semelhança, contraste, complementaridade), adquirindo no mundo uma generalidade que lhe abre a um conjunto de associações táteis (o “calor” da cor), sentimentais e simbólicas. Não que ela se torne signo encerrado em si e disposto em uma cadeia de relações, mas ela torna-se expressiva: este ou aquele vermelho encarna tal ideal revolucionário, ou determinada bandeira política.

⁸² “L’intotalisable totalization qui le qualifie est aussi bien la sienne qu’elle du monde”.

nossa). É em si um dimensional, ou seja, possui uma essência que “não é nada fora de suas variações particulares”⁸³ (BIMBENET, 2004, p. 240, tradução nossa).

7.2 Os fenômenos da passividade

O estudo dos fenômenos da passividade⁸⁴, realizados no contexto da busca pela construção de uma ontologia do mundo percebido que visa superar os problemas da ontologia objetivista, revelam essa abertura perceptiva a uma camada mais primitiva de sentidos já dados à consciência. Entretanto, a passividade que busca acessar Merleau-Ponty não é frontal, tal como no realismo, mas é uma passividade lateral, ou seja, aquela na qual “o sujeito se reconhece continuando uma certa *Stiftung*, uma certa perspectiva”⁸⁵ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 181, tradução nossa). Isso significa que o sujeito, apesar de não ser soberano desse sentido, se encontra em uma relação de imbricação com ele e com a possibilidade de continuá-lo, retomá-lo. Desse modo, é uma forma de passividade que não impossibilita a atividade, ou seja, não é contrária a uma noção de liberdade (MERLEAU-PONTY, 2003, p.192).

Nesse contexto destaca-se o fenômeno do sono, que não deve ser visto por uma abordagem biológica, nem como um “pensamento de dormir”. Ele é um ato, uma modalidade de relação com o mundo, que se efetua no retorno ao inarticulado, relação de desdiferenciação global com o mundo, nunca total, pois ela conserva o mínimo de relações que permitem o despertar. Mesmo havendo a participação da consciência, por exemplo, na realização de uma “mímica do sono”, de truques para facilitar o sono, não é essa atividade voluntária que o sujeito realiza, “eu invoco o sono, mas é ele que vem”⁸⁶ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 189, tradução nossa), sendo impossível uma “consciência do sono”. Contudo não se trata também de submissão a alguma força estrangeira, ou seja, determinismo. Segundo Merleau-Ponty, o sono só vem por uma decisão do sujeito, decisão que não foi feita por ele, mas sim *permitida* por ele. Assim, o dormir se esboça enquanto uma relação com o tempo, concebendo um presente que é “berço do futuro” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 189).

No dormir, a passividade se mostra pela fusão do sujeito com as coisas, falta de barreiras, de modo que “toda intenção de ver é imediatamente visão”⁸⁷ (MERLEAU-PONTY,

⁸³ “n’est rien em dehors de ses variations particulières”.

⁸⁴ Tal como foram discutidos no início deste trabalho.

⁸⁵ “le sujet se reconnaît comme continuant une certaine *Stiftung*, une certaine perspective”.

⁸⁶ “J’invoque le sommeil, mais c’est lui qui vient”.

⁸⁷ “toute intention de voir est aussitôt vision”.

2003, p. 192, tradução nossa), e tudo o que a consciência pode acessar no sono lhe estará presente sob o modo do imaginário. Este não é um estado puro, está repleto de resíduos do passado e do presente, trabalhados no sonho. O acesso ao conteúdo no modo imaginário não é ato de consciência, e Merleau-Ponty, mesmo se baseando na construção teórica que Sartre faz sobre o imaginário, questiona o fato da consciência presidir o fenômeno do sono⁸⁸.

A passagem ao sonho não é passagem ao nada absoluto da pura significação. É funcionamento parcial da máquina de significar, do aparelho de viver, reduzido, aliás, sobretudo às relações interpessoais (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 199, tradução nossa).⁸⁹

Contra o ativismo sartriano, Merleau-Ponty opõe a ideia de um simbolismo como pedra de toque. A questão principal do sonho é o fato de que ele expressa, por símbolos não convencionais, um sentido presente ao sujeito. Dando privilégio à noção de consciência, Sartre coloca essa discrepância em termos de má-fé, enquanto que Freud descortina um simbolismo onírico, mas acaba subordinando-o como efeito do recalque, separando um sentido convencional, latente, e um sentido mentiroso, manifesto.

Para Merleau-Ponty, o sonho deve ser compreendido como “contato simbólico” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 203), no qual se verifica a imanência do conteúdo latente no manifesto. Assim, o segundo *vale* pelo sentido latente na rede de equivalências, é uma forma do simbolismo primordial. Merleau-Ponty, nesse rumo, iguala o inconsciente à nossa consciência perceptiva, que procederá através de uma lógica de promiscuidade.

O essencial do freudismo não é ter mostrado que há sob as aparências uma realidade completamente diferente, mas que a análise de uma conduta aí encontra sempre várias camadas de significação, que todas elas têm sua verdade, que a pluralidade das interpretações possíveis é a expressão discursiva de uma vida mista, onde cada escolha tem sempre vários sentidos sem que se possa dizer que um deles é o único verdadeiro (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 269, tradução nossa).⁹⁰

Portanto, Merleau-Ponty destaca que o mais importante da herança freudiana é “a ideia de um simbolismo que seja primordial, originário, de um ‘pensamento não

⁸⁸ O que seria uma espécie de “consciência da inarticulação”, impossível na conceituação merleau-pontyana na qual a consciência é a própria diferenciação em relação ao mundo, estabelecimento de uma distância que é simultaneamente proximidade e contato.

⁸⁹ “Le passage au revê n’est pas passage au néant absolu de la pure signification. C’est fonctionnement partiel de la machine à signifier, de l’appareil à vivre, réduit d’ailleurs surtout aux rapports interpersonnels”.

⁹⁰ “L’essentiel du freudisme n’est pas d’avoir montré qu’il y a sous les apparences une réalité tout autre, mais que l’analyse d’une conduite y trouve toujours plusieurs couches de signification, qu’elles ont toutes leur vérité, que la pluralité des interprétations possibles est l’expression discursive d’une vie mixte, où chaque choix a toujours plusieurs sens sans qu’on puisse dire que l’un d’eux est seul vrai”.

convencional' (Politzer), fechado em um 'mundo para nós', responsável pelo sonho e mais geralmente pela elaboração de nossa vida"⁹¹ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 268-269, tradução nossa). A abordagem merleau-pontyana, que entremeia regiões antes consideradas distintas e derruba seus limites precisos, leva a questionar as distinções absolutas entre os sentidos vividos no sonho e na percepção. O filósofo afirma que há uma lógica onírica, vital e narcísica, na qual o mundo mesmo porta de imediato as emoções e os sentidos pessoais, além de destacar uma mistura entre sono e vigília, de forma que o sonho inconsciente e a realidade consciente estão em relação de ambiguidade, deixando aparecer um único (in)consciente, que seria ao mesmo tempo presente e ausente a si mesmo. Nesse contexto, pode-se afirmar com Beaulieu que a vigília torna-se uma "consciência onírica difusa"⁹² (2009, p. 304, tradução nossa).

Destaca-se aqui que o simbolismo primordial é designado pelo filósofo, em seu texto "Langage et inconscient" (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 274), como "latência", na articulação perceptiva que se dá entre visível e invisível. Esse simbolismo primordial está no cerne da questão do inconsciente, fundo inesgotável de onde são retirados os temas dos sonhos, constantemente traduzidos em termos de consciência desestruturada ou enquanto uma causalidade psíquica, concepções de cunho cartesiano e que levam à dificuldade de se conceber a relação entre o sentido inconsciente e esse, expresso pelo simbolismo convencional.

O pensamento causal, com base no postulado do pensamento convencional (POLITZER, 1998), implica no reconhecimento do inconsciente como um segundo "eu penso", que escaparia ao primeiro. Nesse sentido, ele realiza uma crítica ao mecanismo freudiano acerca do trabalho onírico, afirmando que "A sofisticação das explicações freudianas corresponderia a um jogo cego. Mas a sofisticação é somente aparência: é tradução da operação inconsciente em linguagem de pensamento desperto"⁹³ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 259, tradução nossa). Nesse sentido,

O erro de Freud é somente conceber essa potência do inconsciente, de nossa vida distribuída em todo seu campo, passado e presente, próximo e distante,

⁹¹ "l'idée d'un symbolisme qui soit primordial, originaire, d'une 'pensée non conventionnelle' (Politzer), enfermée dans un 'monde pour nous', responsable du revê et plus généralement de l'élaboration de notre vie".

⁹² "conscience onirique diffuse".

⁹³ "La sophistication des explications freudiennes correspondrait à un jeu aveugle. Mais la sophistication n'est qu'apparence: c'est traduction de l'opération inconsciente en langage de pensée éveillée".

indiviso, coerente, como um pensamento mentiroso (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 262, tradução nossa).⁹⁴

Merleau-Ponty retoma o ato falho de Freud, o esquecimento da palavra *Signorelli* (FREUD, 2006a), em uma análise que nos permite compreender o dinamismo desse simbolismo do inconsciente. Não é apenas uma palavra que é esquecida, mas se esquece toda uma categoria, um existencial. O que se recalca na realidade é uma região de sentidos que se equivalem pela sobredeterminação inerente a cada uma, e isso se liga à generalidade do corpo próprio como “potência de um sistema de gestos, lugar de um conjunto de equivalências fundadas por acontecimentos que ensinam”⁹⁵ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 259, tradução nossa).

A potência articulatória *Signorelli* possui em seu interior a presença de *signor*, percebida por Freud como maldita, pois se encontra associada, partindo de suas vivências pessoais, a questões de morte e sexualidade. Não há um pensamento inconsciente que estabeleceria a relação exterior entre *Signorelli* e *signor*. O excesso de sentido, fundante de toda relação expressiva, dá conta dessa associação, de forma que o acontecimento traumático estabelece para o sujeito uma “autoridade regional”⁹⁶ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 260, tradução nossa).

Portanto, o inconsciente porta a estruturação de todo esse bloco de sentido, não pela positividade da significação, mas por que a lembrança do trauma é possuída pelo modo do “não ter”, “o acontecimento conduz ao registro, incorpora ao nosso implexo, isto é, representa atualmente por seu sentido geral”⁹⁷ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 260, tradução nossa).

Merleau-Ponty denomina o inconsciente de “sistema barroco”, comportando relevos e lacunas, o que torna a vida um nó de significações, um sistema de equilíbrio interna, de modo que cada fato parcelar passa a jogar a favor de uma significação mais geral. Enquanto configuração, esse inconsciente é aquele que se sedimenta nas percepções, o que permite a sobredeterminação de sentido. Mais especificamente, o filósofo define o inconsciente como “esquema práxico”⁹⁸ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 260, tradução nossa) já que, tal como o corpo adulto, que possui “sua dinâmica, suas posições privilegiadas, seu estilo de gestos, sua

⁹⁴ “L’erreur de Freud est seulement de concevoir cette poussée de l’inconscient, de notre vie distribuée dans tout son champ, passe et présent, proche et lointain, indivise, cohérente, comme une pensée menteuse”.

⁹⁵ “puissance d’un système de gestes, lieu d’un ensemble d’équivalences fondées par événements enseignants”.

⁹⁶ “autorité regionale”.

⁹⁷ “l’événement porte au registre, incorpore à notre implexe, i. e. représente actuellement par son sens général”.

⁹⁸ “schéma praxique”.

sintaxe, um implexo tem suas rugas, seus processos de equilibração próprios”⁹⁹ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 260, tradução nossa). Enquanto tal, não há necessidade de um pensamento latente oculto que indique a significação do manifesto nos atos falhos, sonhos e chistes, mas o corpo mesmo é um taxímetro, os sentidos entram em um sistema de equivalências no qual cada um já está interligado em um sistema que o determina diacriticamente e o sobresignifica.

Tanto o sonho quanto o inconsciente lidam com um passado do indivíduo, uma memória que não pode ser compreendida em termos de imagens inconscientes positivamente contidas por uma instância psíquica, nem uma construção ativa do sujeito¹⁰⁰. O material do sonho compreende tanto eventos acontecidos no dia anterior, quanto acontecimentos da infância. Para Merleau-Ponty, torna-se necessário tratar de uma teoria da memória, de ver uma subjetividade possuidora de um passado que se lhe apresenta segundo seu modo próprio sem estar totalmente disponível à consciência. No caso da memória, não é a passagem do tempo que determina sua sobrevivência, já que há eventos de um passado longínquo que são lembrados com mais vivacidade que outros mais recentes. Também não há um segundo “eu penso”, atrás de minha consciência e que realizaria a síntese das lembranças e símbolos oníricos, o que apenas recolocaria a questão em um nível diferente (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 249).

Assim, a memória não é constituinte do passado, nem é modalização intencional (TRÉGUIER, 1996). Há, como o contrário de nossa memória voluntária, uma memória que se dá gratuitamente ao sujeito (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 269), de modo que o passado não pode cessar de ter sido, uma memória do mundo, passado indestrutível presente ao sujeito. “A afirmação do passado em seu modo próprio se confunde com aquela de uma memória do mundo, de um lugar onde tudo o que foi não pode doravante cessar de ter sido”¹⁰¹ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 247, tradução nossa).

De acordo com Tréguier (1996), o *Lebenswelt* está implicado em tudo o que se faz ou diz, e é por meio da corporeidade que se deve compreender a relação do sujeito com seu passado. O deslizamento ao passado é da mesma ordem que a relação com o espaço, essa passagem deve ser atribuída “a um esquema postural que detém e designa uma série de

⁹⁹ “sa dynamique, ses positions privilégiées, son style de gestes, sa syntaxe, un implexe a ses rides, ses procedes d’équilibration propres”.

¹⁰⁰ Cabe-nos destacar que a questão da memória e do passado é tratada nesse item através do enfoque nas experiências do sujeito e em diálogo com as noções psicológicas que descrevem tais fenômenos (memória, esquecimento, lembrança). Para uma discussão sobre a teoria filosófica de Merleau-Ponty acerca da relação entre o sujeito e a temporalidade, remetemos o leitor para o capítulo 2 do presente trabalho.

¹⁰¹ “L’arfirmation du passé dans son mode propre se confond avec celle d’une mémoire du monde, d’un lieu où tout ce qui a été ne peut désormais cesser d’avoir été”.

posições e possibilidades temporais”¹⁰² (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 270, tradução nossa). A memória nasce então no corpo enquanto tomada postural em relação ao mundo, movimento que é figura sobre um passado sedimentado como seu fundo. O esquecimento e a lembrança são duas modalidades de relação com esse indestrutível: é o esquecimento forma de conservação, é tornar certos acontecimentos parte do fundo ontológico de nossas vidas, sua transformação em um “invisível” que estrutura a percepção e a conduta, podendo ser reativada na lembrança.

Já essa não pode ser considerada como pontual de um momento específico no tempo. Ela é vaga, dá mais direções de sentido que uma ideia clara, ela tem um certo “estilo emocional”¹⁰³. Dessa forma, pode-se dizer que as lembranças não marcam uma linha temporal e espacial definida, mas uma espacialidade e uma temporalidade de promiscuidade; Merleau-Ponty as define como “seres de transcendência”¹⁰⁴ (MERLEAU-PONTY, nota 1a, dezembro de 1959, apud FERRAZ, 2008, p. 258, tradução nossa). Assim, “lembrar-se de algo é lembrar-se do modo no qual se acessa algo. Ora, vimos que é pelo corpo, é portanto se lembrar de uma certa maneira de ser corpo”¹⁰⁵ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 253).

Tanto o passado quanto o presente estão abertos ao corpo, enquanto “certa ausência ou distância inultrapassável entre esse possível e o atual”¹⁰⁶ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 254, tradução nossa). A emergência do passado pode se dar segundo três possibilidades, destaca Merleau-Ponty com apoio na psicanálise: este pode substituir o presente, levando o sujeito à neurose, pode ser retomado e elaborado por ele, ou até levar a uma nova tentativa de rompimento, um novo recalque.

Compreendendo, portanto, a corporeidade enquanto simbolismo primordial, eixo de equivalências que fundamenta a emergência de um sentido vivido, teve-se a possibilidade de

¹⁰² “à un schéma postural qui détient et designe une série de positions et de possibilites temporelles”.

¹⁰³ Nesse sentido, compartilho aqui um exemplo pessoal: ao percorrer alguns anos atrás o mesmo caminho que traçava ao ir e voltar da escola, quando tinha 11 anos, a memória dessa época veio-me antes como uma forma de “aroma”, uma sensação indefinida que se ligava a certa familiaridade antiga com o trajeto. Assim, era como se estivesse revivendo a mesma época, mas essa sensação, em vez de visual, era aromática, porém sem se associar a um cheiro específico. Tal lembrança não estava associada ao caminho em si por ligações exteriores entre um estímulo objetivo (algum odor particular) e uma imagem mental: a lembrança mesma estava depositada sobre o caminho que percorria, ela pode ser definida como um existencial, um elemento (nem objeto nem indivíduo, MERLEAU-PONTY, nota 1a, dezembro de 1959, apud FERRAZ, 2008, p. 258), um modo de sentir, uma estruturação do campo percepto-afetivo, que, no “entre” dos elementos familiares que percebia, destacava um sentido enquanto “odor temporal”, sem localização específica, mas ali, em meu entorno, um “passado atmosférico”. O presente exemplo relaciona-se com a citação que Merleau-Ponty realiza de Heidegger, sobre a memória do Liceu para aqueles que ali retornam depois de anos, memória difusa, como um odor, “textura afetiva com poder sobre certa vizinhança do espaço” (Heidegger, 1963, apud Merleau-Ponty, 2000c, p. 114).

¹⁰⁴ “êtres de transcendence”.

¹⁰⁵ “Se souvenir de quelque chose est se souvenir de la manière dont on accédait à ce quelque chose. Or nous avons vu que c’est par le corps, c’est donc se souvenir d’une certaine manière d’être corps”.

¹⁰⁶ “certaine absence ou distance infranchissable entre ce possible et l’actuel”.

compreender os fenômenos da passividade descritos acima, sono, sonho, inconsciente e memória, sem recorrer a esquemas objetivos e deterministas, nem a movimentos representacionais de uma consciência. A relação corporal com o mundo e com os outros tem acesso ao passado e realiza em si as equivalências simbólicas que nos dá acesso à dimensão onírica do mundo, por meio de modulações, diferenciações e até pela cristalização de determinadas relações (como na neurose), enraizadas nesse meio de indivisão, imbricação e de quiasma que é a carne. Para melhor compreender essa relação do corpo com determinados esquemas de sentidos, que estruturam seu contato perceptivo com o mundo sem ser objeto da percepção, é importante analisarmos a noção de complexo ou implexo, estudadas por Merleau-Ponty em seu diálogo com a psicanálise.

Há assim uma presença do passado que não procede da reflexão mas que a porta, presença sem imagens nem *Erlebnis* que não é modalização da consciência mas presença pura e arquitetônica, trama existencial de onde se levanta e onde vem se localizar cada uma de nossas experiências atuais (TRÉGUIER, 1996, p. 150, tradução nossa).¹⁰⁷

De acordo com Tréguier (1996), implexo é uma estrutura durável, constituída pela sedimentação de existenciais na abertura originária da corporeidade, formando assim uma segunda corporeidade. Ligada à dimensão temporal do corpo próprio, ela implica em uma posição existencial atual do corpo aberta ao passado. Ela atua na percepção tal como a mudança de iluminação que transforma o campo perceptivo do sujeito. Tais mudanças existenciais não implicam uma autoria subjetiva, pois ela é abertura perceptiva, tácita, que modifica não só os campos perceptivos atuais, mas reflete em outros.

o implexo e o corpo não são análogos, o corpo é nosso implexo originário, o implexo nosso corpo secundário. Se lembrar é se lembrar da corporeidade antiga e ter um corpo é também ter um passado de corporeidade, há um tempo do corpo e do implexo (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 261, tradução nossa).¹⁰⁸

Merleau-Ponty explorou essa relação entre o passado e a corporeidade em sua leitura da obra proustiana, que fornece ao filósofo, segundo Tréguier (1996), a descrição desse passado que se sedimenta nos gestos, mesmo os mais simples, enquanto traços cinestésicos

¹⁰⁷ “Il y a ainsi une présence du passé qui ne procede pas de la réflexion mais qui la porte, présence sans images ni *Erlebnis* qui n’est pas modalisation de la conscience mais présence pure et architectonique, trame existentielle d’où se leve et ou vient se repérer chacune de nos expériences actuelles”.

¹⁰⁸ “L’implete et le corps ne sont pas analogues, le corps est notre implete originaire, l’implete notre corps secondaire. Se souvenir est se souvenir de la corporéité ancienne et avoir un corps est aussi avoir un passé de corporéité, il y a un temps du corps et de l’implete”.

que revelam a “permanência surda de uma indivisão primitiva e sempre atual, subsistência de uma textura polisensível que pré-forma todo sentir diferenciável e reiterável imprimindo nele como que uma curvatura original”¹⁰⁹ (TRÉGUIER, 1996, p. 151, tradução nossa). Em “No caminho de Swann” (PROUST, 1991), apreendemos essa abertura temporal do corpo, quando ele narra as variações de seu campo perceptivo e de sua postura corporal em relação a cada momento que se atualiza, no momento em que o acordar lhe trás a lembrança de cada quarto no qual dormiu, não em simples imagens exteriores umas às outras, mas por sua postura corporal no mundo:

Um homem que dorme sustenta em círculo, a seu redor, o fio das horas, a ordenação dos anos e dos mundos. Ao acordar, consulta-os por instinto e neles verifica, em um segundo, o ponto da terra em que se localiza, o tempo que transcorreu até o seu despertar; mas essa ordem pode se confundir e romper. (PROUST, 2003, p. 11).

Talvez a imobilidade das coisas ao nosso redor lhes seja imposta pela nossa certeza de que tais coisas são elas mesmas e não outras, pela imobilidade de nosso pensamento em relação a elas. A verdade é que, quando eu assim acordava, meu espírito agitando-se para tentar saber, sem o conseguir, onde me encontrava, tudo girava ao meu redor no escuro, as coisas, os países, os anos. Meu corpo, entorpecido demais para se mexer, buscava, segundo a forma de seu cansaço, localizar a posição dos membros para daí deduzir a direção da parede, a situação dos móveis, para reconstruir e denominar a moradia onde se achava. Sua memória, a memória de suas costelas, dos joelhos, dos ombros, lhe apresentava sucessivamente vários quartos onde havia dormido, ao passo que em seu redor as paredes invisíveis, mudando de lugar conforme o aspecto da peça imaginada, giravam nas trevas (PROUST, 2003, p. 11-12).

Como compreender que o corpo possa ser a forma originária de nossa relação com um passado, sem implicar a existência de uma memória objetiva, positiva, no fundo de nossa consciência? Para tal, esse mesmo corpo não pode ser compreendido objetivamente, por meio de conceitos biológicos que o transformem em um conjunto fisiológico de *partes extra partes*, mas sim que ele comporte uma forma de generalidade: “nossa mão que não é fragmento individual concreto, mas potência de um sistema de gestos, lugar de um conjunto de equivalências fundadas por acontecimentos que ensinam (aquisições do hábito)”¹¹⁰ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 259, tradução nossa).

Essa generalidade do corpo tem como contraparte a generalidade do percebido, que é para o sujeito emblema, está aberto a um sentido mais geral, como já foi discutido

¹⁰⁹ “permanence sourde d’une indivision primitive et toujours actuelle, subsistance d’une texture polysensible qui préforme tout sentir différenciable et itérable en lui imprimant como une courbure originelle”.

¹¹⁰ “notre main qui n’est pas fragment individuel concret, mais puissance d’un système de gestes, lieu d’un ensemble d’équivalences fondées par événements enseignants (acquisitions de l’habitude)”.

anteriormente. Carbone (2003) discute essa dimensão de generalidade do percebido, na relação que ela estabelece com o sujeito, ao trabalhar com a noção de fetiche, tal como é vista por Merleau-Ponty.

Em Freud, o objeto de fetiche é algo idealizado para o sujeito, por meio da dissociação do complexo implicado no recalque. Merleau-Ponty critica o texto freudiano “O Fetichismo” (2006d) pelo enfoque que dá ao objeto, em detrimento da *relação* fetichista. O objeto de fetiche, um sapato, por exemplo, é idealizado em sua associação com a fantasia do pênis feminino e da “realidade” de sua angustiante ausência. Há nessa concepção a mesma forma de interpretação encontrada no capítulo 7 de “A Interpretação dos sonhos” (FREUD, 2006b): há um conteúdo latente (o falo materno), localizado em um inconsciente definido como um segundo “eu penso” possuidor da verdade do sujeito, enquanto que a consciência teria acesso somente ao conteúdo manifesto, o objeto de fetiche, que ocultaria a ideia causadora de angústia. Esse mecanismo é fruto, segundo Merleau-Ponty, do “Postulado do pensamento convencional”¹¹¹ (POLITZER, 1998).

Nesse contexto, é ainda um funcionamento segundo os moldes da consciência que é valorizado, em vez da generalidade e promiscuidade do simbolismo carnal, destacado pelo filósofo. O fetichismo descrito pela psicanálise é somente um caso patológico dessa capacidade ontológica da carne, desse “fetichismo primordial” ao qual Carbone (2003) se refere. Para Carbone, (2003), o imaginário do falo é distinto do falo onírico, simbólico, correlativo dos poderes da carne, da lógica de promiscuidade implicada no simbolismo primordial de nosso contato com o mundo. Essa lógica da carne não é característica do sujeito, há uma carne do mundo, ou seja, o sensível por si mesmo apresenta-se como onírico. Tais poderes míticos e oníricos da carne possibilitam às coisas adquirirem uma dimensionalidade para o sujeito, ou seja, o investimento em determinados seres por meio dos quais “nos abrimos ao Ser e que, por essa razão, tornam-se dele ‘emblemas’”¹¹² (CARBONE, 2003, p. 112, tradução nossa). Tais emblemas, submetidos ao “movimento retrógrado do verdadeiro”, referem-se a um originário, e podem ser retomados criativamente pelo sujeito ao longo de sua vida. Seu sentido para o sujeito é mítico, onírico, e “envolvem nas relações com os outros e as coisas um halo mítico decisivo e inextinguível”¹¹³ (CARBONE, 2003, p. 112, tradução nossa).

¹¹¹ No postulado do pensamento convencional, assume-se que todo comportamento humano é determinado por um sentido da linguagem convencional (FURLAN, 1999), ou seja, o sentido corporal subordina-se ao esquema teleológico da linguagem, tal como adotada na vigília.

¹¹² “nous nous ouvrons à l’Être et qui, pour cette raison, em deviennent dès ‘emblèmes’”.

¹¹³ “enveloppant nos relations avec les autres et les choses d’un halo mythique décisif et inextinguible”.

Compreendido pela carne, o complexo não pode ser visto como um conjunto de imagens inconscientes. Consciente e inconsciente estão ligados, de modo que há um transpassamento entre o simbolismo primordial e o convencional. O mundo sensível, com seu caráter onírico, fornece a possibilidade de que determinadas condutas, objetos percebidos e acontecimentos formem um nó de significações, uma estrutura que é em si mesma impercebida, mas que influencia nossas atitudes frente ao mundo, sem que essas ações tenham claramente um significado para o sujeito. O complexo, em leitura que Merleau-Ponty realiza de Lacan (1987), deixa de ser somente uma estrutura patológica e torna-se conceito-chave na abertura ontológica do sujeito ao mundo, mesmo na normalidade. O inconsciente é então compreendido como “pré-objetivo, funcionamento de nós simbólicos que conduzem e generalizam toda uma história”¹¹⁴ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 212, tradução nossa).

A noção de matriz simbólica refere-se a esse sistema de equivalências montado pelo passado que realiza no sujeito determinados agrupamentos, distorções e abreviações em sua percepção do mundo. Tais existenciais indicam a percepção de determinadas ausências, ocos no sensível que são o princípio mesmo de diferenciação (percepção) e posicionamento do homem no mundo. Eles são o fundo dos atos e percepções, que destacam aquilo que aparece ao sujeito. Por ser *fundo*, não podem ser objetos de uma percepção direta, sendo somente acessados por lateralidade. Retornando ao exemplo do esquecimento de *Signorelli*, Merleau-Ponty aponta não o recalçamento desse sentido individualmente, mas sim de toda uma categoria. A palavra associada ao evento traumático estabelece em Freud uma “*autoridade regional*” (MERLEAU-PONTY, 2003): o sentido de *signor* não se associa objetivamente a outro conjunto de palavras, enquanto significações exteriores umas às outras, mas torna-se uma categoria, generaliza-se compondo um campo de sentidos “malditos”, um “bloco de fracasso”, na qual a potência articulatória *Signorelli* encontra seu sentido (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 260).

Esse poder de acesso a um sentido mais geral, esse ato de dimensionalização de determinados sentidos, inserem-se no modo de funcionamento de um simbolismo primordial, característica própria da carne. Cabe-nos agora compreender as noções filosóficas empregadas por Merleau-Ponty para descrever essa abertura e generalização do sensível enquanto seu intrínseco movimento de expressão.

¹¹⁴ “préobjectif, fonctionnement des noyaux symboliques qui conduisent et généralisent toute une histoire”.

8. Sensível arquitetônico e expressão

Dada a importância que o autor atribui à percepção como aquela que nos dá esse contato originário com o mundo, tomamos por justificado nosso caminho através da descrição arqueológica do corpo, desse contato pré-objetivo com o mundo: primeiramente, passamos pelas relações da corporeidade humana com a animalidade e com o tecido mais geral da vida; descrevemos a topologia de nosso esquema corporal e sua abertura libidinal; discutimos os fenômenos que evidenciam nossa passividade; compreendemos a infância como momento de estruturação essencial da relação com o outro e como momento privilegiado para se apreender a abertura ao originário; e finalmente apreendemos como os conceitos de inspiração psicanalítica possibilitam para Merleau-Ponty descrever a dinâmica dessa topologia carnal. O caminho traçado mostrou-se profícuo, pois permitiu-nos acesso ao modo primordial de relação da corporeidade com o mundo, abriu seus aspectos carnis e expressivos, e forneceu uma compreensão da abertura desejante do esquema corporal ao mundo e à alteridade.

O que se evidencia no percorrer do trabalho é que a relação perceptiva com o mundo não se dá nem por determinação causal, nem pode ser compreendida através de categorias do pensamento. Há no contato com o mundo toda uma espessura arqueológica e arquitetônica. Nesse sentido, retomamos no presente capítulo parte do caminho percorrido, de forma a introduzir um novo avanço. Não se visa aqui uma mera repetição de noções já abordadas ou um resumo dos avanços já realizados. Ao se tratar da corporeidade, do mundo, e da relação entre eles, chegou-se à ideia de que o contato arqueológico e arquitetônico estabelecido a partir do Sensível revela uma relação pautada no conceito de expressão. É através desse ponto de chegada que se visa retomar, agora sob novo ponto de vista, o traçado até agora feito, de modo a visualizar as *implicações ontológicas* dessa disposição “estrutural” e onírica da relação com o mundo, e mostrar como que para o autor foi essencial se apoiar em uma noção de negativo que não seja absolutamente contrária a de positivo, compreendida através da ideia de *invisível*.

8.1 Contato arquitetônico com o mundo

“O arquitetônico está por toda parte: na gênese, no funcionamento, na própria percepção” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 345).

“O Ser é, em todos os níveis, infra-estrutura, esqueleto, charneira” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 354).

Desvendando esse enraizamento corporal do sujeito, a arqueologia mesma de seu contato com o mundo, Merleau-Ponty obteve fundamentos sólidos para promover a derrubada do ideal de subjetividade baseada no *kosmostheoros* – aquele que se dirige frontalmente ao mundo, que possui consciência plena de si e que não encontra zonas de penumbra nem lados ocultos no mundo que olha, apreendendo-o de forma límpida. De algum modo o sujeito poderia encarnar esse “raio de saber que deveria surgir de nenhuma parte?” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 112). A resposta do filósofo é negativa, e o exame da experiência lhe dá embasamento para essa negação: mesmo se instalado nesse “ponto-zero do Ser”, ainda ele possui uma relação misteriosa com o espaço e com o tempo, horizontes que sempre lhe escapam da constituição. Mesmo se o sujeito determina-se como *Cogito*, consciência constituinte, ainda se poderia datar e temporizar essa sua visão de mundo.

É no privilégio dado à percepção que Merleau-Ponty apreende uma forma de subjetividade que evita os paradoxos dessa consciência plena de si:

a percepção como encontro das coisas naturais está no primeiro plano de nossa pesquisa, não como função sensorial simples que explicaria as outras, mas como arquétipo do encontro originário, imitado e renovado no encontro do passado, do imaginário, da ideia (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 155).

Assim, retomamos aqui as particularidades da relação sensível. O visível não é visto “do fundo do nada mas do meio dele mesmo, eu, o vidente, também sou visível” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 113). Essa espessura de carne, o peso, a textura, só são apreendidos assim por essa reflexão, essa dobra sobre si do Sensível – o sensível vem a si mesmo, e tem a si sobre os olhos, enquanto uma extensão carnal. Nesse sentido, o espaço e o tempo são “um relevo do simultâneo e do sucessivo, polpa espacial e temporal onde os indivíduos se formam por diferenciação” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 113), e a experiência se dá como

arquitetura, toda uma ‘disposição em andares’ de fenômenos, toda uma série de ‘níveis de ser’ que se diferenciam pelo enovelamento do visível e do universal com certo visível onde se duplica e se inscreve (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 113).

É através dessa concepção estrutural que se compreende o sentido da “identidade na diferença”, ou seja, a indivisão com o mundo se expressa na distância do sujeito em relação a ele, às coisas e a si mesmo. O que surge aí é uma lógica de *oposição sem contradição*, apreendida na ambiguidade do Ser. A coisa, não pode mais ser tomada como objeto separado do sujeito e encerrado em si mesmo. Merleau-Ponty então propõe, em “Colloque sur le mot ‘structure’” (MERLEAU-PONTY, 2000b), trabalhar com a noção de estrutura enquanto “potência de objeto”, mais maleável que a noção de objeto em si. A arquitetura espaço-temporal do corpo, sua relação de pregnância com o meio, com seu passado, com as coisas e com os outros, são modos de relação com o Ser que se pautam no Sensível, na reversibilidade da carne.

Quando anteriormente descreveu-se o trabalho de Merleau-Ponty na tentativa de fundar a comunicação na práxis individual, em analogia com o fenômeno de percepção da coisa através da mutabilidade de suas aparências, o objetivo visado foi o de superar qualquer concepção de experiência na qual o sujeito se depare com um mundo totalmente exterior a si, com fatos, mas apreendendo-os em sua essência. Para o filósofo, essa concepção se dá devido à divisão de um mundo da facticidade e de um mundo essencial, criando assim uma dupla positividade. É a forma de pensamento do *kosmostheoros*, consciência absoluta que tem diante de si objetos absolutos. Descrever a experiência como busca de uma essência dos fatos é então recair nos mesmos problemas do pensamento objetivista e idealista, com os quais Merleau-Ponty trabalhou e criticou durante toda sua obra.

Fato e essência não podem mais ser distinguidos, não porque, misturados em nossa experiência, sejam, em sua pureza, inacessíveis e subsistam como ideias limites para além dela, mas porque o ser, não estando mais *diante de mim*, mas envolvendo-me e, em certo sentido, me atravessando, minha visão do Ser não se fazendo de alhures mas do meio do Ser, os pretensos fatos, os indivíduos espaço-temporais são de repente montados nos eixos, nos pivôs, nas dimensões, na generalidade do meu corpo, e as ideias estão, portanto, já incrustadas nas suas juntas. Não há um ponto do espaço e do tempo que não se relacione com os outros, que não seja uma variante dos outros assim como estes o são dele; não há um indivíduo que não seja representativo de uma espécie ou de uma família de seres, que não tenha, que não seja um certo estilo, uma certa maneira de gerir o domínio do espaço e do tempo sobre o qual tem competência, de pronunciá-lo, de articulá-lo, de irradiar à volta de um centro inteiramente virtual, em suma, uma certa maneira de ser, no sentido ativo (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 113-114).

Remetemos esse “estilo de ser” enquanto *sistema de relações* à ideia de que a relação perceptiva como *Gestalt* é lidar não com um objeto exterior, mas com um “um princípio de distribuição, o pivô de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências” ela é o “*Etwas* de que os fenômenos parcelares serão a manifestação” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 193). Não há então como atomizar a experiência sem que se perca seu modo originário de manifestação. Como já dissemos, para Merleau-Ponty mesmo o “corpo é uma *Gestalt* e é co-presente em toda *Gestalt*” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 193), de modo que a pregnância, a capacidade do sujeito abrir-se perceptivamente à *Gestalt*, é determinada por suas relações intrínsecas, já que ela indica que a “forma que chegou a si [...] se põe pelos próprios meios [...], autoregulação, coesão de si a si” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 195), e implica a concepção de que é o visível que exige de mim determinada precisão. Logo, o corpo não realiza a síntese do sensível, o próprio tecido da Sensibilidade já possui em si essa inerência, esse princípio de coesão. A experiência então pode ser compreendida como um “certo distanciamento do ser e do nada, proporção de branco e preto, certo antecipar sobre o Ser da indivisão, certa maneira de modular o tempo e o espaço” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 195).

Entretanto, o mundo se dá em sua expressividade para uma percepção, e é nessa experiência que se podem apreender suas nuances, seus ritmos e o movimento de nossa relação com ele. Nesse sentido, a descrição realizada sobre a arqueologia do esquema corporal é um modo de abrir essa dimensão de contato originário, demonstrar como a dinâmica do corpo, da libido, do simbolismo, são manifestações da carne, essa “massa interiormente trabalhada” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 142).

8.2 Arquitetônica como proximidade pela distância

As coisas apresentam-se de seu lugar no mundo, com lados ocultos que, todavia, fulguram em minha percepção. Tal como o objeto se dá a mim com perspectivas impossíveis, meu corpo mesmo se apresenta a mim com “lados” não totalmente reversíveis entre si: não se pode ter uma imagem corporal completa de si de forma direta, somente em circuito com o mundo completa-se esse olhar sobre si. Por ser corpo (visível), nossa experiência já possui implicada em si outras visadas sobre ele, e o outro apresenta essa visada sobre seu corpo impossível de ser realizada pelo sujeito mesmo: “o homem é espelho para o homem” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 283). Portanto, esse sistema entre o palpante

e o palpado, o visível e o vidente, a inscrição cruzada entre tato e visão, tais trocas podem ser propagadas a todo corpo semelhante ao meu, isso por fissão ou segregação do sentiente e do sensível, que lateralmente colocam os corpos em comunicação. O outro não é mero fantasma do sujeito, mas meio pelo qual o sujeito completa seu olhar sobre si (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 193).

O mundo ao qual o sujeito e o outro se voltam é uno e não pode ser visto simplesmente como projetivo, já que possui sua unidade justamente em impossibilidades: na do sujeito ver totalmente seu corpo, ou desse ter acesso à visão do outro. Essa “mediação pela ruína, este quiasma fazem com que não haja simplesmente antítese para-Si para-Outro, que haja o Ser como contendo tudo isso” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 200). A Natureza, enquanto “folha ontológica” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p 335), deve então ser descrito como “espaço de transcendência, espaço de impossibilidades, de eclosão, de deiscência” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 201).

Deve-se destacar essa característica que Merleau-Ponty descreve do Mundo enquanto aquele no qual coexistem impossibilidades. Ao se conceber que a abertura ao mundo é deiscência, ou seja, modulação do tecido indiviso e *maciço* do Ser, o corpo, como lugar dessa abertura, também marcado de perspectivas impossíveis, tem justamente nessa “falha”, nessa não-plenitude do fechamento do visível sobre si, o fundamento originário da experiência. Tendo a carne esse poder de “envelopamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente”, é no momento privilegiado no qual “o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 141) que se pode apreender essa identidade que é diferença, essa fusão que é distanciamento¹¹⁵.

Em outro contexto, afirmamos que não há uma reversibilidade total efetiva entre a mão que toca e a que se toca, de modo que, no momento mesmo em que o sujeito toca-se tocando, a mão tocante transforma-se em tocada, e o momento se desfaz. Porém, ele permanece enquanto iminência, prolongando-se no invisível. Não há um fracasso nessa experiência: se sempre há uma distância entre a mão que toca a outra tocando, ou se nunca o sujeito toca o “mesmo” ponto em dois momentos seguintes, ou se ele ouve sua voz unicamente de dentro, como vibração articulatória do corpo, é porque

minhas duas mãos fazem parte do mesmo corpo, porque este se move no mundo, porque me ouço por fora e por dentro; sinto, quantas vezes quiser, a transição e metamorfose de uma experiência na outra, tudo se passa como se

¹¹⁵ Ferraz (2008), buscando delinear a originalidade de “O Visível e o invisível” diante de “Fenomenologia da Percepção”, aponta que a especificidade do termo fé perceptiva em relação ao de percepção é que o primeiro demarca uma “presença irrecusável do ser sem que isso exclua a sua distância irremediável” (p. 185).

a dobradiça entre elas, sólida e inabalável, permanecesse irremediavelmente oculta para mim (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 143).

Através dessa exploração dos entremeios de nosso contato originário com o mundo, pode-se verificar um movimento ontológico no qual o Ser de indivisão é participado pelo sujeito, não enquanto fusão com ele, mas por meio de toda uma arquitetônica desse contato. Assim, evita-se a dificuldade de se conceber como haveria a comunicação entre duas substâncias, tal como Descartes ao traçar uma *res extensa* e uma *res cogitans*. Também se supera o pensamento que transforma nossa experiência ou em um conjunto causal que torna a subjetividade totalmente determinada, ou, por outro lado, que a torne pensamento de ver ou de tocar, subordinando o sensível às funções da consciência. Merleau-Ponty, no conjunto de sua obra, salientou todos os problemas implicados nessas ontologias, de modo que sua Ontologia do Ser Bruto constitui-se em um movimento radical de retorno ao contato originário e eliminação dos preconceitos derivados das concepções descritas acima.

O delineamento desse contato arquitetônico também afasta o risco de se conceber nossa indivisão com o mundo por meio de uma homogeneização na qual não há mais interior nem exterior, nem sujeito nem objeto. É por meio desse sistema de equivalências e de impossibilidades que se pode compreender tal topologia, de modo que o ser aí implicado não é puro Em-si, mas um ser poroso, um “nada atolado em uma abertura local e temporal” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 190). Assim,

Este *distanciamento* que, em primeira aproximação, constitui o sentido, não é um não que me afeta, uma carência que constituo como tal pelo surgimento de um *fim* que me imponho, - é uma negatividade *natural*, uma instituição primordial, já aí desde sempre (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 201).

8.3 Movimento e Expressão

Bimbenet (2004) mostra como que para Merleau-Ponty o visível não é então uma entidade fechada em si mesmo, mas encontra-se aberto, e se ultrapassa em direção ao mundo, à sua generalidade e ao Ser.

É portanto um triplo movimento que conduz o sensível para fora de si mesmo, e que vê o mundo surgir da coisa, o universal do particular, e enfim o ser se confirmar como esse surgimento mesmo¹¹⁶ (BIMBENET, 2004, p. 242, tradução nossa).

¹¹⁶ “C’est donc un triple mouvement qui emporte le sensible hors de lui-même, et qui voit le monde surgir de la chose, l’universel du particulier, et, enfin l’être s’avérer comme ce surgissement lui-même”.

Sendo intrínseco ao sensível estar em movimento para fora de si, ele só pode se abrir, de acordo com Bimbenet (2004, p. 243), a um corpo dinâmico. Retomam-se aqui os encaminhamentos de Merleau-Ponty em “A Natureza”, identificando percepção e movimento. Mesmo a linguagem só pode ser fundada no corpo quando se concebe que antes de explicitar um sentido linguageiro ela se manifeste como ato, um sentido silencioso e corporal (MERLEAU-PONTY, 1975c, p. 334). Para Bimbenet, a relação entre o movimento corporal e a linguagem só pode ser compreendido através de uma *falta*, que o autor define como “‘potência pura’, potência reconduzida em sua atualização mesma”¹¹⁷ (BIMBENET, 2004, p. 244, tradução nossa).

O que Merleau-Ponty realiza então é reconduzir tanto a linguagem quanto a percepção a um fenômeno de expressão, cujas raízes se assentam em uma definição de sentir como aquele que *se dá a sentir*. O visível, por exemplo, está sempre fora de si, remetendo a outros visíveis em potência. Para Bimbenet essa “função de mostração” define a produtividade do Sensível. No privilégio dado ao caráter pregnante do movimento no Sensível, compreende-se a *Gestaltung* como instituição de sentido, e a estruturação de sentido, dinâmica, pode então ser compreendida como aquela que se utiliza do passado no direcionamento para um *télos* que não está dado desde o começo enquanto totalizado.

O Sensível, tomado na *transposição (enjambement)* do tempo e do espaço, aparece ao sujeito como excesso de mundo, movimento que o coloca sempre exterior a si mesmo e nunca totalizado, mantendo em si uma abertura, manifestação da potência enquanto potência. O movimento é, portanto, o “poder ontológico de manifestação” (BIMBENET, 2004, p. 245). O mundo, a coisa e o outro, e mesmo o sujeito para si mesmo, lhe aparece como portadores de uma potência que se manifesta enquanto tal, uma ausência que conta à percepção, e que Merleau-Ponty busca descrever ao apontar que “Essa universalidade do sensível = *Urpräsentation* do que não é *Urpräsentierbar* = o sensível escavado no ser sem restrição, este Ser que está *entre* a minha perspectiva e a do outro, meu passado e meu presente” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 202-203)¹¹⁸.

Compreende-se aqui que a abertura perene que caracteriza o sensível não parece caracterizar ao filósofo uma falta originária, ou seja, um buraco em sua constituição que sempre se manterá vazio ao sujeito. Essa perspectiva surge para um sensível considerado externo ao movimento, que não está inerentemente em movimento. Enquanto “mostração”, o

¹¹⁷ “‘puissance pure’, puissance reconduite dans son actualization même”.

¹¹⁸ *Urpräsentation*: apresentação originária; *Urpräsentierbar*: presentabilidade originária (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 271).

sensível é expressão de si, e é então movimento. Enquanto tal, jamais aparece totalizado, pois essa completude refere-se mais a uma tomada intelectual do percebido do que um contato originário na experiência. Concebido enquanto o que *se move para fora de si*, o sensível possui para o sujeito horizontes abertos, se dá em uma “transcendência silenciosa” enquanto “*Offenheit do Umwelt*” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 198)¹¹⁹. Esse “inacabamento” do sensível ao sujeito não pode então aparecer como falta (“buraco” originário que jamais poderia ser preenchido), noção que surge somente quando se retira o caráter dinâmico do contato com o mundo, o movimento inerente ao sensível. Esse devir caracteriza a relação do sujeito com o mundo em um movimento de equilíbrio e desequilíbrio, no qual o sujeito, remetendo-se ao objeto (*Gestaltung*), é remetido sempre para além dele, tem de realizar uma tomada lateral na experiência do objeto. Entretanto, esse objeto que escapa a todo instante, “que reside sempre ‘mais longe’, é *presentificado* enquanto tal” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 201). Assim, Merleau-Ponty coloca que “o visível deixa de ser um inacessível se o conceito não segundo o pensar da proximidade, mas como englobante, investimento lateral, *carne*” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 201).

Essa concepção do sensível como expressão funda na Natureza a instituição de um sentido que se realiza no homem. Mesmo a vida é compreendida como criação, portadora de um *télos*, possui em si uma abertura histórica. Assim, retornando ao exame da vida, destaca-se em Merleau-Ponty a descrição através da biologia desse movimento de totalização intrínseco à vida. Apoiando-se nos estudos de Coghill (2000a, p. 234) em embriologia, o filósofo afirma que há entre ontogênese e morfogênese uma relação de mútuas interações (que fogem ao esquema linear causal), ao mostrar que há no embrião uma organização distributiva, regulação topológica anterior à totalização neural. Pode-se então descrever o embrião como *Gestalt* articulada, pois os pólos anatômicos determinam, por sua posição em relação aos outros, as oposições morfológicas e funcionais.

Essa totalidade imanente transpassa a causalidade físico-química e transparece como uma “potência de si”:

Em sua generalidade um sistema de dimensões morfológicas e funcionais está aberto sobre um futuro de especificação. O corpo vivo é em potência de

¹¹⁹ *Offenheit*: Abrimento (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 270). Essa noção destaca mais do que uma abertura, aponta para o movimento de abrir-se.

se transformar a si mesmo; é um corpo que constitutivamente bascula para o futuro¹²⁰ (BIMBENET, 2004, p. 251, tradução nossa).

Segundo Bambinet, a totalização topológica está vinculada ao comportamento possível do corpo, em uma interação inseparável entre anatomia e função. Assim se mostra o desenvolvimento do axotl, cujo eixo de desenvolvimento céfalo-caudal já reenvia ao comportamento do nado que, por complexificação interior, liga-se às possibilidades motoras do lagarto. Desse modo, “O corpo é um sistema de dimensões que desenha em oco as ações possíveis do animal, ele é como a falta ou o apelo dessas funções, inscrita mesma em sua anatomia” (BIMBENET, 2004, p. 251, tradução nossa).

Essa imbricação entre corpo e comportamento possibilita compreender como no comportamento do bebê os aspectos fisiológicos podem ser modificados através da inserção cultural na aprendizagem de novos comportamentos, como a mudança dos ciclos de sono ou no controle de esfíncteres, conforme o costume cultural de cada sociedade. Vê-se que há um esposamento da maturação orgânica pelo comportamento aprendido, fenômeno impossível de ser compreendido na dualidade entre instinto e espontaneidade, inato e adquirido, maturação e aprendido.

São pelas analogias musicais, como na noção de tema de Ruyer, que Merleau-Ponty compreende a totalização orgânica, melodia vital que se improvisa na medida em que se desenrola, habitação de um tema sem ter uma meta definida (BIMBENET, 2004, p. 255). É do acaso que se projeta um *télos*, não enquanto finalidade determinada, mas abertura de diferentes possibilidades. É assim que Merleau-Ponty, para Bimbenet, compreende o ser vital como *ser interrogativo*:

Como totalidade incoativa, o vivente é faltante, desequilibrado, e os problemas que ele encontra, de alguma forma lhe pertencem. Na medida em que a totalidade que ele é sempre iminente, e que ele só pode contar com seu próprio futuro, o ser vivo é por princípio um ser problematizado¹²¹ (BIMBENET, 2004, p. 256, tradução nossa).

A vida é marcada pelo excesso *que se reestrutura*, e não pela adaptação pura e simples ao meio. Os rituais de acasalamento, que se dirigem para além da união dos gametas, tornam-se expressivos, esboçam o modo de ser do visível. Há aqui, na discussão de Merleau-Ponty

¹²⁰ “En sa généralité un système de dimensions morphologiques et fonctionnelles est ouvert sur un avenir de spécification. Le corps vivant est en puissance de se transformer soi-même; c’est un corps qui constitutivement bascule vers l’avenir”.

¹²¹ “Comme totalité inchoative, le vivant est manque, déséquilibre, et les problèmes qu’il rencontre, en quelque sorte lui appartiennent. Dans la mesure où la totalité qu’il est n’est jamais qu’imminente, et qu’il ne peut jamais compter que sur son propre avenir, le vivant est par principe un être problématisé”.

sobre a obra de Lorenz, uma temática que se aproxima muito da psicanálise. Este trata de um processo de “ritualização filogenética”, na qual determinados movimentos perdem sua função útil e tornam-se cerimônias simbólicas, chegando a ganhar certa autonomia sobre instintos “maiores” (alimentação, fuga, luta e cópula). Pode-se propor aí uma proximidade com o que Freud chama de *anlehnung* (apoio). As pulsões sexuais se apoiam primeiramente em pulsões de autoconservação e ganham autonomia, como na boca enquanto zona erógena: a excitação de satisfação pela saciação da fome vai com o tempo ganhando um caráter erótico, que estrutura a fase oral do desenvolvimento sexual, destacando-se da satisfação de saciação alimentar para ganhar uma forma de relação própria de obtenção de prazer, como o sugar o dedo (FREUD, 2006c, p. 169). Entretanto, ambas ainda se mantêm ligadas, de modo que a boca enquanto zona erógena fornece um sentido libidinal aos atos alimentares, e estes podem tornar-se símbolos sexuais ao sujeito.

O que se pode compreender dessa comparação não é a equivalência das noções de Lorenz e de Freud, mas sim ver nesses autores uma relação inédita entre a corporeidade animal e a humana, um desenvolvimento sem corte absoluto. Nesse sentido, Merleau-Ponty mostra que

assim como a estesiologia emerge da relação com um *Umwelt*, o desejo humano emerge do desejo animal. Já no animal a cerimônia do amor, o desejo não é função maquinal mas abertura para um *Umwelt* de congêneres (eventualmente fixação em outros), comunicação (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 361).

O que então se deflagra no ser vital não é uma relação objetiva, encerrada em si mesma, seguindo leis mecânicas de determinação físico-química. No seio mesmo desse acaso, se encontra um movimento interrogativo, que varia e explora suas possibilidades, se coloca continuamente fora de si e se bascula devido a um inerente desequilíbrio. A ritualização filogenética que se testemunha nos animais mostra então um proto-simbolismo (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 286), o surgimento da cultura já no cerne do Ser natural.

é justamente porque o instinto representa a resolução de uma tensão endógena, antes de ser relação a um objeto; é porque as cadeias de ‘coordenação motora hereditária’, em seu desdobramento autônomo e mecânico, testemunham certa inatualidade, até mesmo uma relativa cegueira; é enfim porque os ‘stimuli desencadeadores inatos’ são esquemas típicos, abstratos e em grande parte indiferentes à realidade que eles esquematizam, que o instinto aparece como uma atividade narcísica e quase-onírica, capaz de se desdobrar no vazio, e por consequência de se

transformar em uma atividade puramente simbólica¹²² (BIMBENET, 2004, p. 261-262, tradução nossa).

O que se pretende com essa reformulação do conceito de Natureza é verificar a encarnação do espírito e a espiritualização da vida, fenômenos simultâneos como a face e o verso e um mesmo movimento do Ser Bruto. É na análise dessa liberdade, desse tecido de possibilidades situadas inerente à vida, que Merleau-Ponty compreende a noção de negativo. A interrogação humana, enquanto sensível que se dobra e passa a sentir, que abre um “vazio eficaz” capaz de se perguntar sobre o que vê, é uma manifestação mais explícita da interrogação muda em que consiste o próprio Sensível.

O sujeito, a coisa e o outro, envolvidos nesse turbilhão de Sensibilidade anônima no qual se configura o Ser Bruto, devem ser compreendidos ontologicamente como portadores de um negativo que se faz no interior do Ser. Nesse sentido, a filosofia merleau-pontyana questiona a separação absoluta entre Ser e Nada em Sartre, e privilegia noções que destacam o caráter de imbricamento e de *empiétement* entre positivo e negativo.

¹²² “parce que l’instinct représente la résolution d’une tension endogène, avant d’être relation à un objet; c’est parce que les chaînes de ‘coordination motrice héréditaire’, en leur déploiement autonome et mécanique, témoignent d’une certaine inactualité, voire d’une relative cécité; c’est enfin parce que les ‘stimuli déclencheurs innés’ sont des schèmes typiques, abstraits et en grande partie indifférents à la réalité qu’ils schématisent, que l’instinct apparaît comme une activité narcissique et quase-onirique, capable de se déployer à vide, et par conséquent de se transformer en une activité purement symbolique”.

9. Figuras do negativo e desejo

Ver é, por princípio, ver mais do que se vê, é ter acesso a um ser de latência. O invisível é o relevo e a profundidade do visível, e, assim como ele, o visível não comporta positividade pura. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 21).

A análise merleau-pontyana da visão funda no sensível as condições de fenomenalização e retira do sujeito a posição daquele que constitui o sentido de mundo. Assim, antes de partir do vazio de sentido, o sujeito modula com uma estrutura da qual faz parte, seu corpo enquanto senciente o possibilita “medir” o mundo, e assim atualizar significações que o atravessam. Ou seja, ele só pode manifestar um novo sentido deixando que este se faça por ele, tal como a visão e a fala devem através de seu corpo.

Estando no interior do mundo, não há mais espaço para uma ontologia que separa um ser Em-Si e um ser Para-si, um vazio absoluto que se dirige a um ser fechado em si mesmo. É em “O visível e o invisível” (2000c) que Merleau-Ponty trata mais diretamente das implicações ontológicas que a noção de carne propõe, e explora a questão do positivo e do negativo no Ser Bruto que aí descreve.

A distância que demarca a impossibilidade de que o sujeito se funda a seu objeto, ou seja, de que a experiência seja contato direto e absoluto, torna-se ela mesma o meio de contato. Conceber a experiência da coisa como tomada de uma *Gestaltung*, é verificar que o sujeito nunca tem a coisa ou o outro inteiramente sob seu olhar, mas que mesmo assim pode acessá-lo ali, diante de si. Portanto, a experiência acaba por colocar o sujeito em relação com um modo de ser que só se dá *lateralmente*.

Ferraz (2008), em sua análise da ontologia de Merleau-Ponty, faz uma descrição acerca do método indireto que esse assume. Os dados que a presente pesquisa discute implicam essa metodologia, e faz-se necessário compreendê-la para se explicitar a forma de abordagem da noção de negativo tal como se retoma em Merleau-Ponty. Em toda sua obra, o filósofo recorre aos dados das ciências, das artes e da psicanálise, utilizados como material profícuo de reflexão. Por um lado, verifica-se que essa é uma retomada crítica: os dados científicos não são tomados como descrição da realidade, mas sim como índices da manifestação do Ser através dos entes.

Claro que mesmo em algumas dessas disciplinas ou em seus temas o filósofo não cessa de criticar conceitos que levem a concepções metafísicas discutíveis, como as noções

objetivistas presente nas ciências (FERRAZ, 2008, p. 115)¹²³. Entretanto, cabe ao saber filosófico delinear os dados científicos, artísticos e psicanalíticos, destacando-os de tais prejuízos e criando categorias que permitam uma melhor compreensão da abertura ontológica que esses proporcionam.

Mais do que um caminho de acesso à experiência, o método indireto permite acesso ao ser primordial. Em sua renovação ontológica, Merleau-Ponty não se limita mais somente aos dados perceptivos, e para evitar qualquer ameaça intelectualista atenta-se também para toda ordenação de sentido que independa das capacidades perceptivas do sujeito. O exame da passividade inverte o caráter secundário que, para Ferraz (2008, p. 119), o filósofo atribuía aos conhecimentos impossíveis de se apreender pela percepção em “Fenomenologia da Percepção” (1999), e busca nos dados científicos o acesso a esse “invisível”.

É verdade que ainda é afirmado que em sua própria organização o ser se abre para uma percepção possível e, assim, confirma-se como eminentemente sensível. Porém, conforme vimos em relação aos dados da embriologia, também é verdade que Merleau-Ponty reconhece uma *negatividade operante* no interior do ser, a qual não se doa da maneira positiva à percepção. A investigação do ser primordial, por conseguinte, não se limita à descrição de estruturas mundanas perceptíveis em correlação com poderes subjetivos. (FERRAZ, 2008, p. 120).

Assim, o método indireto se torna modo privilegiado para se acessar esse excesso do ser sobre aquilo que se apresenta à percepção. Não há como a linguagem filosófica acessar diretamente o Ser, crítica que Merleau-Ponty (1996) empreende sobre Heidegger. Em vez da relação do ente com o Ser, é na relação entre os entes que se pode ver a fulguração do Ser, nas entrelinhas, esboçado indiretamente na análise dos fenômenos apreendidos pelas disciplinas não-filosóficas.

Admite-se então que o negativo natural, ao qual Merleau-Ponty se refere, não pode ser tomado diretamente em si:

Para mim, o negativo nada quer dizer, e o positivo também não (são sinônimos), e isso não por apelo a uma vaga ‘mistura’ do ser e do nada, a estrutura não é ‘mistura’ [...] Para mim é a estrutura ou a transcendência quem explica, e o ser e o nada (no sentido de Sartre) são duas propriedades abstratas. Para uma ontologia do interno, não há que construir a transcendência, ela existe desde o início, como *Ser forrado de nada*, e o que há a explicar é o seu desdobramento (coisa aliás jamais feita) (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 216).

¹²³ Para essas “a realidade deve ser considerada como um conjunto de eventos ou propriedades cuja ordenação é completamente independente e inacessível para as capacidades perceptivas humanas” (FERRAZ, 2008, p. 116).

O delineamento ontológico da corporeidade, em seu movimento desejante, e do sensível pautou-se em deflagrar essa “transcendência” que marca a relação do corpo com o mundo. Para além da dicotomia ontológica sartreana, mais do que uma mistura, o sensível como *Gestaltung* esboça a transcendência interior aos entes que caracteriza seu modo de Ser. Até agora, o que fez a fundamentação do sentido no interior da articulação do sensível consigo mesmo foi o de abordar o mundo visível, a coisa, o outro e o corpo, lateralmente, definindo-os como aquilo que sempre remete para fora de si (e o corpo como sistema de trocas que bascula essa possibilidade inerente, que atualiza por sua carne a carne do mundo). Ou seja, o método indireto possibilita ver, para além da experiência perceptiva, o outro lado do visível, e destacar nele sua profundidade estrutural e dinâmica¹²⁴.

Como proceder, então, com relação à abordagem do negativo? Percebe-se que este também não pode ser apreendido diretamente, pois se mostra pela transcendência mesma do sensível. Assim, para se acessar esse *Urpräsenziert* que se dá como *Nichurpräsenzierbar*¹²⁵, verificam-se as diversas “figuras do negativo” utilizadas pelo filósofo. Tais “figuras” não são meras analogias ou exemplos, mas conceitos que visam destacar no jogo dos sensíveis essa “ausência que conta para o mundo”, esse negativo que “torna possível o mundo *vertical*, a união dos impossíveis, o ser da transcendência e o espaço topológico e o tempo da junta e membrura, de disjunção e des-membramento” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 209-210).

De acordo com Merleau-Ponty (2000c, p. 232), não há um negativo enquanto sentido lógico (já que o visível mesmo não é objetivamente positivo), de modo que só se pode falar de uma *negação-referência*. Essa atravessa todas as figuras do negativo, principalmente as diferentes noções de invisível adotadas pelo filósofo. É aqui pelo fato do visível mesmo ser dimensionalidade do Ser que Merleau-Ponty compreende a negação-referência, pois “tudo o que dele não faz parte está necessariamente *nele envolvido*, e não é senão modalidade mesma da transcendência” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 232). Assim, é na relação mesma com o sensível que se pode apreender esse negativo natural, lateral, que se dá a perceber somente pela negação-referência que surge em cada “figura” de negativo analisada.

Ferraz aborda as possibilidades interiores da estruturação na qual se define o sensível e que compõe sua negatividade natural, essas “latências estruturais” (FERRAZ, 2008, p. 232), através de três temas: a ontogênese animal, a questão da invisibilidade e a teoria do tempo

¹²⁴ Assim, mais do que um acesso indireto à experiência, na qual a filosofia se pauta nos dados científicos, o dado mesmo se dá lateralmente, e a definição do visível se faz sempre através da abertura deste às suas possibilidades, potências, ao que remete para fora de si.

¹²⁵ Aquilo que “não pode apresentar-se originariamente” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 270), ou seja, o invisível de direito, tal como discutido anteriormente.

enquanto um componente do ser. Através desses temas o autor buscava mostrar como que a teoria merleau-pontyana lidava com os micros e macros fenômenos, sem mantê-los submissos aos poderes perceptivos do homem. O primeiro e o terceiro temas foram abordados mais ou menos diretamente no presente trabalho e auxiliaram a compor o quadro ontológico da arqueologia na obra de Merleau-Ponty. Assim, a fim de se buscar acessar essa região de espessura do ser que o filósofo define *pelo* negativo, buscar-se-á delinear conceitos que denotem a negatividade natural da Natureza, e salientar o quanto ela se distancia de uma falta ou vazio absoluto. Assim, tratar-se-á das noções de invisível e de imaginário, enquanto se configuram como portas de entrada a essa experiência do “vazio eficaz”. Nesse sentido, o delineamento da negatividade natural revela em si sua relação com a noção de desejo carnal,

9.1 As fundações da estrutura invisível

Ao se traçar “estruturalmente” a relação da corporeidade com o mundo, como o surgimento de uma abertura, deiscência no tecido maciço do Ser, a compreensão ontológica desse contato implica concebermos no tecido sensível áreas invisíveis, de modo que se levanta a questão da eficácia dos vazios, ocos, pivôs e articulações na percepção, não como uma percepção do invisível, mas enquanto *impercepções*. Cabe diferenciarmos aqui um invisível de fato, como os olhos do sujeito para si¹²⁶, e um invisível de direito, tal como o fato do sujeito não pode ver seu movimento de fora, como o outro o vê (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 230).

Essa distinção que atinge o invisível e o intocável coloca-nos em posição de descrever, através de dois pontos de vista, a configuração estrutural da relação do sujeito com o mundo:

- *corpo que se abre por uma perspectiva não totalmente reversível*: Essa abertura que marca a relação com o mundo possui pontos sempre invisíveis, que são a dobradiça mesma da reversibilidade inerente à carne. No caso do esquema corporal, em que se dá a igualdade entre perceber (*Wahrnehmen*) e mover-se (*Sich bewegen*), é impossível realizar a reflexão total entre os dois, ou seja, o sujeito não consegue perceber seu movimento em sua totalidade, como se fosse um observador absoluto fora de seu corpo. Não há aí um malogro – esse fracasso é êxito: “*Wahrnehmen* fracassa em atingir *Sich bewegen* (e sou para mim zero de

¹²⁶ Cujá visão pode ser completada no mundo, pois a generalidade do corpo permite que este migre para outrem ou para as coisas nos fenômenos especulares. Assim, o invisível de fato é inerente ao circuito do sujeito com o mundo.

movimento mesmo no movimento, não me afasto de mim) justamente porque eles são homogêneos, e este malogro é a prova dessa homogeneidade” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 230).

É no sentido desse último ponto, em que a dobradiça da abertura ao mundo permanece oculta, que Merleau-Ponty compreende

o intocável do tocar, o invisível da visão, o inconsciente da consciência (o seu *punctum caecum*¹²⁷ central, essa cegueira que a faz consciência) é o *outro lado* ou o *avesso* (ou a outra dimensionalidade) do Ser sensível; não se pode dizer que ele esteja *aí*, embora existam seguramente pontos nos quais onde ele *não está* – Existe como presença por investimento em outra dimensionalidade (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 230-231).

Há na carne uma textura de invisível, ela possui em sua profundidade essa juntura que mantém a reflexão do tocar-me tocando, do ver-me vendo, na iminência, constituindo-se como o seu avesso. A percepção de si dá ao sujeito um *Nicht Urpräsentierbar*, o que não é visível, mas o faz através de um *Urpräsentierbar*, a aparência sensível, mantendo-se latente nela. É o que não é visível ou tocável por ser aquilo mesmo que faz ver e tocar, tal como o ponto cego do olho, por onde passam as fibras nervosas. Em si, essa região não é sensível à luz, mas é por meio dela que os sinais luminosos chegam ao cérebro e permitem a visão. No caso da consciência, seu inconsciente de princípio (aquele que nunca se tornará consciente) é sua “adesão ao Ser, sua corporeidade, são os existenciais pelos quais o mundo se torna visível, é a carne onde nasce o *objeto*” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 225). Como abertura ao mundo, a consciência dá preferência ao objeto, rompe com o Ser no qual nasceu, colocando-se em uma além dessa negação.

- *corpo que se move e se percebe do interior do mundo*: Na identificação entre percepção e movimento do esquema corporal, Merleau-Ponty descreve a primeira como “modulação ou serpenteamento no uno, variante de um sistema perceptivo do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 185). Mesmo a consciência é para Merleau-Ponty a articulação de uma figura sobre um fundo, surgimento de uma distância (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 187). Assim, pode-se conceber o movimento do sujeito no interior do mundo como uma “abertura estruturada”, formação dinâmica e flexível, empreendida não por um sujeito do pensamento, livre e onipotente, mas por um si anônimo, perceptivo, enraizado

¹²⁷ Ponto cego.

em um passado arqueológico, com sentidos já abertos constituindo campos, níveis, instituindo um fundo em relação ao qual emerge o sentido perceptivo da figura.

Os dois pontos acima, que marcam a posição da corporeidade enquanto dobra do sensível no mundo, atuando e apreendendo-o a partir de seu interior, implicam uma determinada topologia da experiência, com suas áreas claras e seus lados obscuros. Ela marca tanto um invisível que varia de acordo com a posição do corpo no mundo, como os lados do cubo que nunca se dão por inteiro à percepção, mas também alguns invariantes, invisíveis de direito e que são a possibilidade mesma da experiência. A carne do corpo é sistema de trocas com o mundo, marcada pela reversibilidade (em potência) entre dentro e fora, de modo que se mantém uma descontinuidade. Assim, mantém-se uma defasagem no circuito com o mundo, desencontro que não é falha na apreensão do objeto, mas sim contato com seu segredo natal, deflagração de sua profundidade, marca da Visibilidade e da Tangibilidade como distanciamento, formação configuracional na qual conta para o sentido perceptivo seu entremeio, as lacunas.

Assim, de acordo com Merleau-Ponty, há quatro camadas de invisibilidade a se compreender: (a) o que não é atualmente visível; (b) o que não poderia ser visto como coisa (existenciais, dimensões, membrura); (c) o que só existe tatilmente ou cinesteticamente; e (d) o cogito. Merleau-Ponty aponta que não se pode reunir todas as formas de invisível sob uma única categoria abstrata, mas afirma que todas são traspassadas por uma “negação-referência” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 232), o afastamento em relação a um nível. Para Ferraz (2008, p. 233), somente os itens b e d possuem status ontológico, e assim requerem mais atenção aqui.

Nesse contexto, a noção de dimensionalidade deve ser retomada aqui, mas agora sobre o prisma de seu caráter invisível. Ao destacar o sensível, delineamos anteriormente que este, enquanto diacrítico, pode generalizar-se na relação com o sujeito, e assim passar, por meio do sensível, ao invisível. A cor dos objetos, por exemplo, pode estar presente como sensível, mas também, enquanto luz colorida de uma lâmpada, formar a iluminação de uma sala, sendo somente perceptível através da mudança que ela gera nas cores de outros sensíveis. Assim se pode compreender a dimensão, ela abre um campo de sentido invisível, estabelece um jogo de vetores que modificam a percepção do conjunto sensível. É nesse sentido que Furlan (2006, p. 115) indica que Merleau-Ponty realiza uma reabilitação ontológica da relação figura-fundo, concebendo o fundo como a “dimensão de deflagração do sentido do Ser”. Carbone (2003) salienta que há uma dimensionalidade de todo fato e uma facticidade de toda dimensão, não havendo necessidade de se duplicar um sentido geral que se ligaria ao ente generalizado.

as dimensões são formadas por componente sensíveis também encontrados nos entes, embora em *uma função diferente*, a saber, aquela de propriedade geral pela qual todo conjunto de indivíduos se arranja. Assim, a dimensão surgiria da generalização dos componentes sensíveis, tornados então matrizes de organização do campo, e não mais atributos individuais (FERRAZ, 2008, p. 235).

É na experiência de iniciação que a dimensionalização ocorre primordialmente. Essa não é uma experiência inicial, ou seja, ela não se dá no vazio, mas é antecipação de toda uma arqueologia de experiências com o mundo, a retomada de sentidos em uma nova dimensão. A primeira percepção, a primeira fala, abrem uma dimensionalidade que impregnará todo sentido perceptivo e linguístico posterior. É durante toda a vida do sujeito que podem ocorrer tais aberturas de sentido, mas é na infância que se verifica de forma mais explícita essas experiências.

Anterior mesmo à atuação do homem no mundo, este aparece sob certas linhas de força, com regiões privilegiadas e outras ocultas. Mesmo o corpo já vem direcionado. A passividade, os sentidos anteriores ao sujeito, são desse tipo. A mão, por exemplo, enquanto potência de determinados gestos, compõe um campo funcional de sentidos. As coisas no mundo aparecem a ela como “pegáveis” ou não, elas direcionam a mão para que sejam apreendidas por determinada posição. Mundo e corpo vivem um diálogo silencioso anterior à consciência, um intimidade originária.

As interpretações psicanalíticas sobre o caráter são desse tipo, são a retomada de determinados acontecimentos como níveis de sentido. Há diversos níveis de organização do percebido frente ao sujeito, e o dimensional, enquanto fundo, é então condição do aparecer, compõe as matrizes invisíveis pelas quais elas se abrem ao sujeito. A psicanálise, como já discutido no presente trabalho, mostra como a vida afetiva do sujeito compõe uma estrutura invisível de valorações das experiências, e destaca a importância da libido dimensional enquanto campo que generaliza determinadas experiência e as torna matrizes. Na sobredeterminação do sensível, pode-se ocorrer “a fixação de um ‘caráter’ por investimento num Ente da abertura ao Ser, que, daqui em diante, se faz *através deste Ente*” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 242). Se os corpos dos pais são já para a criança categorias de relação, se seu corpo já esboça uma “ontologia concreta”, é porque o sujeito em um acontecimento de sentido generaliza determinado ente, de modo que sua relação com ele torna-se protótipo (como na questão do fetiche). Enquanto tal, esse dimensional pode ser suscitado a qualquer momento em que uma situação cuja natureza sobredeterminada constitua uma associação.

Assim são as relações orais e anais na criança: não atuam como causa dos comportamentos associados a eles, mas despertam uma modalidade de lidar com o Ser, com um estilo de ser-no-mundo.

Assim, a noção de dimensão auxilia Merleau-Ponty na renovação de conceitos psicológicos, evitando as dificuldades da ideia como *Vorstellung* (representação, BARBARAS, 1997, p. 54). Segundo o filósofo, essa renovação possibilita compreender os fenômenos psicológicos não mais como positivities ou negatividades, mas enquanto “diferenciações de uma única e *maciça* adesão ao Ser que é a carne” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 242)¹²⁸. Ao conceber a negatividade carnal, não há como descrevê-la separada de certa positividade. Todo positivo é a concreção e um sistema de diferenças, e todo negativo é o “entre” de um sistema de visíveis. A noção de invisível então possibilita compreender que esse negativo não é somente um nada encerrado em si, mas um vazio eficaz, que conta na percepção, que se dá através daquilo que se percebe. Como *distância*, esse negativo não é um não-ser, vazio ontológico, mas “está dominado pelo ser total de meu corpo e do mundo, e é o zero de pressão entre dois sólidos que faz com que ambos adiram um ao outro” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 143). É um nada atolado em uma abertura espacial e temporal, de modo que

o nada (ou melhor, o não-ser) é oco mas não um *buraco*. O aberto, no sentido de *buraco*, é Sartre, Bergson, é o negativismo ou ultrapositivismo (Bergson) indiscerníveis. Não há *nichtiges Nichts*¹²⁹ (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 143).

Há ainda a necessidade de se falar sobre o invisível do sentido, da significação. Merleau-Ponty descreve que a organização dimensional do sensível esboça uma idealidade primordial, que se desdobra no interior do sensível e sustentaria daí as funções do pensamento. O filósofo aponta que

Com a primeira visão, o primeiro contato, o primeiro prazer, há iniciação, isto é, não posição de um conteúdo, mas abertura de uma dimensão que não poderá mais vir a ser fechada, estabelecimento de um nível que será ponto de referência para todas as experiências daqui em diante (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 146).

¹²⁸ É nesse sentido que Merleau-Ponty denomina carne de *elemento*, ou seja, “espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 136).

¹²⁹ “nada do nada” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 367).

O filósofo descreve que a estrutura dimensional compõe o sentido que brota do sensível, do seu *entre*, que se faz nele, traçando “certo oco, certa ausência, uma negatividade que não é um nada, estando limitada precisamente a estas cinco notas entre as quais se instala, a esta família de sensíveis que chamamos luzes” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 146). Na presente citação, o filósofo se refere ao trecho da Sonata de Vinteuil, descrita na obra de Proust (2003). Refere-se então a um sensível, a percepção de um som que dá, em si mesmo, o sentido. A *Gestaltung*, sua possível generalização dimensional, mostra o sentido como diferença, relação dos sensíveis com um determinado nível de sentido.

Nesse contexto, o sentido é invisível, pois se inscreve entre os visíveis, na articulação do campo perceptivo. Cada sentido compõe, para Merleau-Ponty, um mundo “absolutamente incomunicável para outros sentidos, e, no entanto, constrói *um algo* que, pela sua estrutura, de imediato se abre para o mundo dos outros sentidos e com eles constitui um único Ser” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 202). Há uma não-contradição entre a particularidade e a generalidade do sentido, que fundamenta a própria sensorialidade, na medida em que o sentido não é uma representação positiva, mas é uma forma do negativo (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 319), aquilo que está entre as perspectivas do eu e do outro, entre o passado e o presente do sujeito, escavação do Ser ou abertura de um intervalo, o sentido compõe um mundo como campo aberto, marcado pela sobredeterminação.

Busco no mundo percebido núcleos de sentido que são in-visíveis [...] no sentido da *outra dimensionalidade*, como a profundidade se torna vazio atrás da altura e da largura, como o tempo se esvazia atrás do espaço. [...] Mas isso mesmo está encerrado no Ser como dimensionalidade universal (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 216).

Até agora, Merleau-Ponty destacou a camada de sentido que compõe a espessura do sensível. Seu objetivo é assentar na relação carnal a emergência do sentido, sem atribuí-lo a um exterior, a uma idealidade pura cuja ligação com o sensível seria necessário construir, trazendo de volta as dificuldades da separação entre corpo e alma. Entretanto, para o filósofo, resta ainda compreender

como é que se passa da idealidade de horizonte à idealidade ‘pura’, e por que notoriedade se vem juntar à generalidade natural do meu corpo e do mundo uma generalidade criada, uma cultura, um conhecimento que retoma e retifica os do corpo e do mundo (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 147).

Ou seja, é necessário para ele compreender a idealidade do pensamento, da linguagem, da cultura. Ele denota que estes, por mais que se assentem nessa carne natural, instituem

como que uma segunda carne, sublimada, “como se a visibilidade que anima o mundo emigrasse, não para fora do corpo, mas para outro corpo menos pesado, mais transparente, como se mudasse de carne, abandonando a do corpo pela da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 147). Tanto o arranjo sgnico da linguagem quanto a estrutura musical conseguem por si só sustentar um sentido, captá-lo e criar a partir dele. Por mais que haja uma deiscência de sentido na Natureza, deve-se considerar que a Cultura possui um devir que ganha maior liberdade e abre seus próprios campos de sentido e suas dimensões únicas. Em uma nota inédita (MERLEAU-PONTY, nota 24b de 1958, apud FERRAZ, 2008, p. 261), o filósofo denota que os seres culturais são invisíveis, arcos que se unem no invisível, e os compara às matrizes simbólicas.

Por mais que a questão da linguagem e da cultura ainda remeta a um invisível, a discussão de como se realiza essa *sublimação da carne* escaparia dos objetivos do presente trabalho. Cabe somente salientar que há um esforço de Merleau-Ponty no sentido de mostrar que mesmo na Natureza já se esboça uma cultura, que essa sublimação mantm laços com esse sentido natural que emerge da dimensionalidade e da generalidade carnal. Não há então separação absoluta entre percepção e linguagem, pois ambas são possibilidades inerentes ao Sensível.

9.2 Imaginário e onirismo da Natureza: O simbolismo primordial.

Merleau-Ponty discute a questão do imaginário em um contínuo diálogo com a teoria sartreana. Em “A Passividade”, o autor não são discute a compreensão de Sartre a respeito do imaginário como também busca referências nos textos freudianos, retomando aí o conceito de simbolismo. De acordo com Renault (2003), Merleau-Ponty questiona o caráter originário ativo que Sartre confere à subjetividade, e baseia-se na constatação da passividade do sujeito frente aos fenômenos imaginários para afirmar um estado primeiro e primordial de mistura entre passividade e atividade. Para Sartre, o ato de imaginar são  possível por uma subjetividade livre, concepção que se refere diretamente  contraposição que ele realiza entre a noção de imagem e a de percepção: enquanto que essa última recebe sua matéria de forma passiva, a imagem são possui em si aquilo que a consciência lhe atribui:

O fio condutor da crítica merleau-pontyana do imaginário tal como Sartre o via será então mostrar que toda consciência, quer ela seja irrefletida, reflexiva ou imageante,  em seu fundo consciência perceptiva, ou mais precisamente toda consciência se determina necessariamente a partir de um

fundo de acontecimentalidade ou de efetividade, o que interdita concebê-la como pura espontaneidade (RENAULT, 2003b, p. 156, tradução nossa)¹³⁰.

Em Sartre, as imagens constituem-se na *presença de uma ausência*. Para Merleau-Ponty, essa concepção é insuficiente, pois o fato da imagem estar subordinada à consciência imageante não explica, por exemplo, as alucinações positivas, que mesmo tidas como meras imagens pelo sujeito este não consegue evitar crer em sua realidade. Mesmo no caso do sonho, cujas imagens podem indicar situações extremamente fantasiosas, elas acabam tendo valor para a realidade do sujeito (RENAULT, 2003b, p. 156), no momento em que são sonhadas.

Em crítica a Sartre, Merleau-Ponty analisa os argumentos desse na diferenciação entre consciência perceptiva e consciência imageante, conceitos que buscariam compreender a diferença entre o sonho e o pensamento de vigília. Ao associar o primeiro a uma consciência do ser e o segundo a uma consciência do nada, Sartre instaura uma separação entre o imaginário do sonho e a vigília que impossibilita a compreensão dos fenômenos limítrofes, aqueles em que sonho e percepção se imiscuem um no outro. Aqui, pode-se citar o acordar, impossível se o imaginário definir-se como ausência do mundo (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 193)¹³¹, além dos conteúdos imaginários convincentes, que muitas vezes prolongam seus efeitos durante a vigília.

O sonho, com sua estrutura de sentido tal como se delineia na psicanálise, é um fenômeno importante para Merleau-Ponty na compreensão do simbolismo primordial. Em “A Passividade” (2003), o filósofo utiliza-se deste para realizar sua leitura da noção de imaginário em Sartre¹³². No caso do sonho, instaura-se no sujeito um regime de confusão entre o real e o imaginário. Mesmo que Sartre conceba que a consciência se fascine por sua própria imagem, é ainda para um cativo voluntário que ele aponta. Esse jogo de auto-fascinação – a consciência considerando-se submetida a uma força exterior que na realidade vem dela mesma (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 190) –, que Sartre vê no sonho, coloca então

¹³⁰ “Le fil conducteur de la critique merleau-pontyenne de l’imaginaire tel que Sartre l’envisage sera ainsi de montrer que toute conscience, qu’elle soit irréfléchie, réflexive ou imageante, est en son fond conscience perceptive, ou plus précisément que toute conscience se détermine nécessairement à partir d’un fond d’événementialité ou d’effectivité, ce qui interdit de la concevoir comme pure spontanéité”.

¹³¹ De acordo com Merleau-Ponty (2003, p. 193), Sartre mostra que a consciência pode acordar tanto devido a um estímulo externo quando por um encerramento imanente ao sonho (como uma situação na qual a consciência hesita e reflete). Entretanto, para Merleau-Ponty as duas possibilidades implicam que o sujeito ainda possua, durante o sono e o sonho, uma ligação com a consciência perceptiva, o que é negada na dicotomia sartreana.

¹³² O estudo merleau-pontyano do imaginário é realizado em intenso diálogo com a teoria sartreana. Tal diálogo mostra possuir uma posição dupla, na qual Merleau-Ponty tanto aprova a forma na qual ele delineia os fenômenos, mas que também realiza uma crítica acerca da noção de negativo pela qual ele busca compreender os fenômenos imaginários.

o problema de como a consciência sai do sonho, se desenlaça do fascínio em que se encontra e que a impossibilita de atuar pela reflexão.

Para Merleau-Ponty, o imaginário não é um vazio absoluto da consciência, a negatização de si mesmo apontada por Sartre. Ele é povoado de seres oníricos, percepções, e está imiscuído à percepção: “Parece assim que o imaginário não é nada de mundo, pura ausência, mas antes desvio em relação ao mundo, se manifestando em uma dimensão de ser que teria precisamente uma certa *espessura*”¹³³ (RENAULT, 2003b, p. 158, tradução nossa). Muitas imagens constituem-se em ocasiões para a projeção do drama pessoal. Assim, o filósofo considera que há um simbolismo enquanto conteúdo do imaginário, que por outro lado Sartre considera ilusão, inadequação constitutiva da consciência imageante que se considera determinada por significações exteriores a si.

É o simbolismo primordial que dá consistência ao imaginário merleau-pontyano, de modo que “contra uma concepção do imaginário como manifestação da liberdade da consciência, que seria pura espontaneidade porque puro nada, Merleau-Ponty recorre à teoria freudiana da consciência”¹³⁴ (RENAULT, 2003b, p. 159, tradução nossa). Há uma relativa positividade do imaginário para Merleau-Ponty, enquanto parte de um solo de sentidos aos quais o sujeito encontra-se passivo, mas não representando uma causalidade exógena.

toda consciência é consciência e sintoma, de símbolos, i. e., de um termo que é outra coisa que o que ele que é. A leitura psicanalítica da consciência acentua ao mesmo tempo a importância dos ‘stimuli’ abstratos, que agem quase mecanicamente sobre o homem, - e ao mesmo tempo relaciona essa eficácia a um ‘desencadeamento’ de todo um contexto. O desencadeador atua abstratamente, resta ‘inconsciente’, porque é essencial à consciência possuir seu sentido em matrizes simbólicas opacas. A tomada de consciência psicanalítica consiste em revelar o contexto desses símbolos, fazer passar (pela práxis e não simplesmente pela teoria) seu funcionamento do estado de intencionalidade tácita, latente ou [operante] ao estado de intencionalidade de ato. [...] O valor da explicação [causal] ao nível do homem é exatamente medido por essa parte de impercepção que sustenta todas as percepções¹³⁵

¹³³ “Il semble ainsi que l’imaginaire ne soit pas néant de monde, pure absence, mais bien plutôt écart par rapport au monde, se manifestant dans une dimension d’être qui aurait précisément une certaine épaisseur”.

¹³⁴ “Contre une conception de l’imaginaire comme manifestation de la liberté de la conscience, qui serait pure spontanéité car pur néant, Merleau-Ponty recourt à la théorie freudienne de la conscience”.

¹³⁵ “toute conscience est conscience de symptôme, de symboles, i.e., d’un terme qui est autre chose que ce qu’il est. La lecture psychanalytique de la conscience accentue à la fois l’importance de ‘stimuli’ abstraits, qui agissent presque mécaniquement sur l’homme, - et en même temps rapporte cette efficace d’un ‘déclenchement’ à tout un contexte. Le déclencheur agit abstratement, reste ‘inconscient’, parce qu’il est essentiel à la conscience de posséder son sens dans des matrices symboliques opaques. La prise de conscience psychanalytique consiste à dévoiler le contexte de ces symboles, à faire passer (par la práxis et non simplement par la théorie) leur fonctionnement de l’état d’intentionnalité tacite, latente ou [operante] à l’état d’intentionnalité d’acte. [...] La valeur de l’explication [causale] au niveau de l’homme est exactement mesurée par cette part d’imperception qui soutient toutes les perceptions”. Nota de trabalho inédita, presente no volume VIII das notas de trabalho transcritas por Renauld Barbaras.

(MERLEAU-PONTY, 1959, apud RENAULT, 2003b, p. 160, tradução nossa).

Em vez de negação, Merleau-Ponty compreende o imaginário como um *distanciamento* do mundo, que nunca é absoluto mas que garante às imagens certo desprendimento dele: “O imaginário está muito mais perto e muito mais longe do atual” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 280). Para Renault (2003b), em vez de falar da relação entre uma consciência com o mundo, o filósofo atribui a relação imaginária ao corpo enquanto subjetividade anônima, que lida com tipos de situações e de condutas de ser-no-mundo, estilo que ele denomina de *images*, conceito que remete à ideia de *imago* em Freud e Lacan. Assim, é por meio das estruturas existenciais invisíveis, tais como foram elaboradas anteriormente sob o conceito de matriz simbólica e seres dimensionais, que se pode compreender a relação entre imaginário e real (RENAULT, 2003b, p. 160).

O imaginário, sendo o invisível mais imediatamente encontrado quando se segue o movimento de transbordamento do sensível para além dele mesmo, o pensamento do imaginário seria então o avesso mais íntimo do questionamento a partir do sensível¹³⁶ (COLONNA, 2003, p. 111, tradução nossa).

É na psicanálise freudiana que Merleau-Ponty busca conceitos para compreender a dinâmica do simbolismo primordial, que se manifestam também no imaginário. Noções como as de deslocamento, condensação, figurabilidade, identificação, sobredeterminação, além da ideia de que o inconsciente ignora as leis lógicas do pensamento e trata as palavras como coisas possibilitam a compreensão dessa dinâmica simbólica do imaginário, que colore o mundo com toda uma estrutura invisível de sentido. “O imaginário revela assim o quiasma entre o eu e o mundo, entre o fato (o acontecimento) e a essência”¹³⁷ (RENAULT, 2003b, p. 162, tradução nossa).

O filósofo descreve que a vida real do sujeito já é imaginária (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 194). Ele nega que a relação perceptiva atinja o real por meio de uma análise da consciência que verifica o sentido do que é dado na percepção para assim crer no que percebeu. Merleau-Ponty mostra que o mundo perceptivo também é constituído por crenças, que por si são impressionáveis, como as imagens do sonho, que são verdadeiras para o sujeito ao menos no momento em que são sonhadas. A diferença entre o pensamento de vigília e o

¹³⁶ “L’imaginaire étant l’invisible le plus immédiatement rencontré lorsqu’on suit ce mouvement de débordement du sensible au-delà de lui même, la pensée de l’imaginaire serait alors l’envers le plus intime du questionnement à partir du sensible”.

¹³⁷ “La vie imaginaire revele ainsi le chiasme entre moi et le monde, entre le fait (l’événement) et l’essence”.

sonho se encontra no fato de que para o primeiro essa crença “cega” é referida como aberta aos outros em geral, enquanto que no segundo é considerada como um objeto para o sujeito (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 195).

A relação imaginária com o mundo, e seu entrelaçamento com o real, modifica-se com o desenvolvimento humano, e a infância mais uma vez mostra-se enquanto região privilegiada para se analisar a formação dessas estruturas invisíveis de apreensão do mundo. De acordo com Schilder (1999, p. 193-194), as imagens perceptivas e mentais

passam por um processo de desenvolvimento que vai de uma generalidade entrelaçada a unidades nítidas com partes distintas. O processo vai do geral para o individual e do complicado para o simples. O pensamento da criança e da pessoa primitiva é mais repleto de significado do que o do adulto. Eles percebem mais relações, e tudo se relaciona com tudo. Seu pensamento é cheio de simbolizações e condensações. Um objeto significa muito mais coisas do que a mente adulta percebe – ele não é só animado, como ligado a todas as atividades do universo.

Percebe-se então que, no decorrer das relações da criança com o mundo, o que ocorre é um processo dinâmico de estruturação, de distanciamento e de diferenciação, que parte da imbricação perceptiva entre sujeito e mundo, através desse simbolismo primordial. Assim, não há uma passagem de um estágio menos evoluído, cheio de ilusões e falhas, para um estágio mais adaptado e correspondente ao real. Pode-se dizer que “realidade” e “imaginário” desde sempre se encontram articulados no mesmo tecido de Ser, e o desenvolvimento da relação carnal com o mundo atua na *complexificação* dessas relações, que adquirem diferentes estruturas invisíveis que submetem em parte a grande flexibilidade das relações de sentido que permeiam o real.

Na ampla discussão acerca do imaginário, nota-se um diálogo triplo entre Merleau-Ponty, Sartre e Lacan. Cabe então compreender pontos convergentes e divergentes entre os autores, para assim situar o conceito merleau-pontyano dentro de um contexto que destaca suas características principais.

Na opinião de Simanke sobre Sartre e Lacan, na qual se pode agregar a postura de Merleau-Ponty, esses autores buscam tratar de conceitos psicológicos recusando qualquer substancialismo. Nota-se que no texto “A passividade” (2003) Merleau-Ponty elogia a descrição sartreana pela concepção de um imaginário enquanto “um delírio natural da consciência, de uma solidão do sonho que é presença a si, de uma impostura do mundo

imaginário que não é nada (nada de ‘real’) e que contudo vale como mundo”¹³⁸ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 199).

Há em Lacan, segundo Simanke (2002), a estruturação de uma “concepção não-deficitária do imaginário” (p. 286), dotando-o de uma lógica própria diferente daquela da consciência, que nos termos politzerianos é descrita enquanto “pensamento convencional”. Assim, pode-se conceber que entre os três autores há pontos que unem seus esforços, na busca de uma noção de imaginário que esteja na contramão de diversas tendências teóricas da psicologia, principalmente aquelas de cunho substancialista, que levam a sérios impasses conceituais. Entretanto, as convergências terminam por aqui. Merleau-Ponty e Lacan divergem de Sartre quanto ao status autônomo da consciência frente às imagens¹³⁹.

Merleau-Ponty analisa em seus cursos da Sorbonne os conceitos lacanianos de complexo e de *imago*¹⁴⁰, e vê nesse artigo, segundo Bimbenet (2004, p. 125), um alargamento desses conceitos, de modo que eles deixam de ser considerados unicamente como formações patológicas e passam a participar da formação normal do psiquismo humano. O complexo refere-se então a um conjunto estereotipado de atitudes a respeito de determinadas situações, compondo conjuntos mais estáveis de condutas. Já a noção de *imago* refere-se a um conjunto de imagens estruturado a partir da dinâmica de identificações da criança com seus familiares. Para o psicanalista, esse conceito destaca um lugar estrutural no complexo que articula o psíquico ao social, de modo que, de acordo com Simanke (2002, p. 256-257), “a relação entre o complexo e a imago é como que a interface pela qual se exerce a determinação social sobre a esfera subjetiva. Ao mesmo tempo, a passagem do primeiro à segunda é o próprio processo de subjetivação das instâncias exteriores”.

Para Lacan (1987), a família é considerada uma instituição primordial na relação do sujeito com o social. Nesse sentido, tomar-se-á o complexo do desmame como exemplo acerca do posicionamento laciano, de onde se pode marcar sua divergência com Merleau-Ponty. Esse complexo, juntamente com outros dois destacados por Lacan (intrusão e Édipo), referem-se às determinações do sujeito pela esfera do social, pela entrada do sujeito em uma forma de relação imaginária com o outro.

O complexo de desmame inaugura no bebê o rompimento real da relação alimentar da mãe com a criança, costurado então a partir de um vínculo imaginário, que viria tamponar o

¹³⁸ “um délire naturel de la conscience, d’une solidité du rêve qui est présence de soi, d’une imposture du monde imaginaire qui n’est rien (rien de ‘réel’) et vaut cependant comme monde”.

¹³⁹ A distância que Merleau-Ponty toma em relação à noção de consciência sartreana é correlata da crítica que ele empreende a respeito do negativismo presente em Sartre, o que será discutido posteriormente.

¹⁴⁰ Na leitura que realiza de “Les complexes familiaux dans la formation de l’individu”, cujos temas também são tratados em “A família” (LACAN, 1987).

vazio orgânico da prematuração biológica, que Lacan concebe no sujeito¹⁴¹. Essa entrada do imaginário gera uma ação retroativa da *fantasia do corpo fragmentado*, que precede o desenvolvimento da imagem corporal. Schilder (1999, p. 210) já aponta no bebê a existência de um “medo genérico em relação à integridade do corpo, ou, como o denominamos, um motivo genérico de desmembramento e um temor”, fantasia discutida também pela psicanálise kleiniana, e ambos, juntamente com Lacan, colocam o complexo de castração freudiano como um caso específico dessa fantasia mais ampla em relação ao corpo fragmentado.

Merleau-Ponty distancia-se de Lacan na ruptura que este estabelece entre o cultural e o biológico. A questão aqui sobre a relação entre natural e simbólico remete ao estágio do espelho e seu papel perante o imaginário. Em Lacan, o estágio marca o início do imaginário, sendo a imagem corporal (unidade para ele só é possível no imaginário) aquela que funda retroativamente a fantasia do corpo fragmentado. Essa ação retroativa garante que não haja imaginário anterior à dialética cultural da relação do bebê com os pais, que está na base de seu desenvolvimento no bebê. De acordo com Simanke (2002), o reconhecimento de que essa fantasia é anterior à dialética cultural, implicaria na assunção de que a origem das relações imaginárias se assenta no biológico, arcaísmo aceito por Klein e que remete às *Urphantasien* freudianas.

Essa discussão permite que se visualize mais claramente a inovação de Merleau-Ponty em sua concepção de imaginário. Seu estudo dessa dimensão de sentido está intrinsecamente associada aos seus estudos ontológicos sobre a noção de Natureza, realizando uma reabilitação dessa que afasta o biológico do mero determinismo causal, e assenta nela uma abertura cultural, de sentido, abrindo no seio do sensível um simbolismo primordial, através do qual o filósofo pode conceber um imaginário que, tal como Lacan, possui uma lógica própria (e não uma lógica deficitária, como uma falha do “pensamento convencional”), mas sem que seja necessário partir de uma negação do natural, cisão que instaura as dificuldades conceituais que Merleau-Ponty intenta superar com sua ontologia do Ser Bruto.

A noção de simbolismo articula a crítica de Merleau-Ponty à Sartre e, de certo modo, a Lacan¹⁴². Para Sartre, este é determinado negativamente, como incapacidade de se ter

¹⁴¹ Salientamos aqui a discussão já realizada sobre a diferença das concepções lacaniana e merleau-pontyana acerca da prematuração, em que no primeiro tem a conotação negativa de uma falta de completude do biológico, mas que no segundo remete a um devir infantil de antecipação de situações para as quais ainda não se encontra biologicamente preparado, sendo então concebido não como falta, mas como teleologia vital do indivíduo.

¹⁴² Assume-se aqui que não há uma crítica direta de Merleau-Ponty a Lacan, um debate entre seu simbolismo primordial e o simbólico lacaniano. Entretanto, salienta-se aqui a divergência dos dois autores no que se refere à relação entre Natureza e Cultura, e à tendência intelectualista que o filósofo aponta no psicanalista, tendência

consciência direta. Para Merleau-Ponty ele constitui-se como “pedra de toque de uma teoria da passividade”¹⁴³ (2003, p. 197, tradução nossa). No sonho se realiza um “retorno à arqueologia do nascimento”¹⁴⁴, “o sono é o corpo e o campo de existência se retirando do mundo (e se permitindo variações que o mundo não controla mais)”¹⁴⁵ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 198, tradução nossa). O simbolismo primordial assenta-se, segundo Merleau-Ponty, no corpo enquanto “aparelho de viver, posseção de *images*”¹⁴⁶ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 198, tradução nossa), estas enquanto “tipos de situações e tipos de condutas”, mais precisamente, “colocação de situações e condutas em forma favorita” (idem). Assim a carne, enquanto abertura à generalidade, eixo de equivalências de sentidos no mundo, funda-se como simbolismo primordial que recusa qualquer separação absoluta entre o pensamento convencional e o onirismo, dotando a vida de vigília de uma latência imaginária: “[A] relação real-imaginário é não [entre] vazio e pleno, inobservável e observável, dois universos incomparáveis (e não mais entre estado fraco e estado forte do mesmo ‘sensível’), mas toda espécie de estruturação diferente”¹⁴⁷ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 201, tradução nossa).

Ressalta-se aqui que o pensamento de Merleau-Ponty não se firma como recusa total da interpretação sartreana e lacaniana. O filósofo busca resguardar aquilo que vê como importante do que considera inadequado em ambas as teorias, os pontos nos quais eles convergem. Destacam-se aqui as noções de complexo e imago, na concepção do imaginário como estruturas que organizam a visão de mundo do sujeito. Essa concepção estrutural e dinâmica escapa dos dilemas da noção de negativo em Sartre, ao conceber a imagem não enquanto presença de uma ausência enquanto nada absoluto, mas como diferenciação, distância tomada em relação ao percebido, mas distância que é também a espessura desse mundo, pertencente ao seio do sensível, compondo sua abertura e virtualidade.

Pode-se ainda dizer, juntamente com Saflate (2005), que Lacan, apega-se à noção de *Umwelt* ao descrever a relação imaginária, apontando uma organização pelo comportamento do entorno ao sujeito, e que o imaginário é o que marca essa relação narcísica com o

que Merleau-Ponty crê ser mais arriscada à tradição psicanalítica que as noções energéticas freudianas (MERLEAU-PONTY, 2000d, p. 282). Assim, o simbólico lacaniano marca uma negação do natural, enquanto que o simbolismo primordial surge no seio da Natureza, através da renovação ontológica que o filósofo realiza desse conceito.

¹⁴³ “pierre de touche d’une théorie de la passivité”.

¹⁴⁴ “retour à l’archéologie de la naissance”.

¹⁴⁵ “le corps et le champ d’existence se retirant du monde (et se permettant des variations que le monde ne contrôle plus)”.

¹⁴⁶ “appareil à vivre, possession d’*images*”. “types de situations et types de conduites, mise em forme favorite des situations et des conduites”.

¹⁴⁷ “[Le] rapport imaginaire-réel est non [entre] vide et plein, inobservable et observable, deux univers incomparables (et pas davantage état faible et état fort du même ‘sensível’), mais toute spèce de struction différente”.

mundo¹⁴⁸. Entretanto, essa conexão do psicanalista com Merleau-Ponty termina no momento em que para o primeiro esse é um princípio de uma antropomorfização do mundo, enquanto que para o segundo, de acordo com Bimbenet (2004), o que há é um apagamento do tema antropológico, na medida em que o filósofo se dirige para uma Natureza fundante da Cultura e assim constituindo a arqueologia da corporeidade humana.

O simbolismo termina por remeter-se a uma lógica carnal, e a noção de imaginário em Merleau-Ponty é influenciada pelas análises de Bachelard. A concepção do sensível como *Gestaltung* (comportando em si uma abertura generalidade) e de seu fetichismo primordial (Carbonne, 2003) – ou seja, a noção de que o sensível se dá a ver remetendo-se para fora de si, ligado a outros sensíveis e passível de se organizar segundo certos eixos de sensível –, implica que este seja potência de constituir-se como modo de ser, um funcionamento enquanto *elemento*: “todo sensível convoca nossa maneira de ser e irradia de uma maneira de ser, toda qualidade sensível já é uma *qualidade ontológica*” (SAINT-AUBERT, 2004, p. 256, tradução e grifo nossos).

Para Saint-Aubert (2004), a adoção do termo elemento, inspirado na psicanálise bachelardiana no estudo do imaginário, é afim de uma ontologia da mistura, inspirada nos pré-socráticos Anaxágoras e Empédocles. O elemento associa-se à construção de uma teoria acerca da imaginação material, que se opõe ao privilégio dado ao idealismo das formas, de cunho aristotélico, cuja análise ignora qualquer forma de força e devir. A importância desse imaginário material é por fundar o contato com um mundo enquanto *provocação* (SAINT-AUBERT, 2004, p. 262), ou seja, uma relação carnal marcada pela *adversidade*.

Em “O homem e a adversidade” (1991, p. 271), Merleau-Ponty diz:

Quando as nossas iniciativas se atolam na massa do corpo, na da linguagem, ou na deste mundo desmedido que nos é dado completar, não é que um gênio maligno nos oponha suas vontades: trata-se apenas de uma espécie de inércia, de uma resistência passiva, de uma falha do sentido – de uma *adversidade* anônima.

A carne, enquanto sistema de introjeção e projeção, dirige-se a essa carne do mundo, espécie de ambiguidade entre familiaridade (com a carne do corpo, presciência do ver e do

¹⁴⁸ De acordo com Bimbenet (2004), há uma aproximação entre o narcisismo lacaniano e o de Merleau-Ponty, posto que para o primeiro ele possui uma dupla orientação, regressiva (aliena o sujeito a reconhecer-se somente fora de si) e progressiva (pois possibilita sua abertura à dimensão do simbólico). Em Merleau-Ponty, o narcisismo do estádio do espelho é superinvestimento do narcisismo primordial, é antecipação de um progresso, mas também marca seu risco de regressão.

tocar) e adversidade. O problema da passividade constitui-se para o autor justamente em compreender como que o sujeito, em relação com o mundo, possa encontrar obstáculos¹⁴⁹ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 267). Compreender a carne como elemento significa então conceber uma forma de relação na qual o mundo impõe certa resistência a sua tomada, e pede assim do sujeito determinada ação, uma “agressividade epistemofílica fundamental”¹⁵⁰ (SAINT-AUBERT, 2004, p. 262, tradução nossa): “Agressiva e reconfortante, a matéria é bem a primeira a ser *passiva e ativa*. É o que a permite ser, a principal, *carne*; e é o que lhe dá a missão de edificar nossa carne”¹⁵¹.

Pode-se então compreender como a relação perceptiva é também uma relação desejante, tendo em vista que o sensível atual como *provocação*, oferece perspectivas e associações que o sujeito pode explorar, através de sua carne, mas também interpõe certa resistência à exploração. A adversidade da carne dá consistência ao desejo. Segundo Saint-Aubert (2004, p. 267, tradução nossa), os elementos bachelardianos são penetrantes-penetrados, exibem uma “interioridade exposta”¹⁵², de modo que o conceito de elemento, em sua topologia dinâmica entre interior e exterior, antecipa a noção de carne em Merleau-Ponty, e possibilita então compreender como que a reversibilidade iminente da carne do corpo interpela a carne do sensível, cuja “interioridade” (o tecido imbricado entre sensível e imaginário) também interpela a do sujeito.

9.3 Considerações finais: Carne do mundo, negatividade natural e desejo

A análise das “figuras do negativo” possibilitou compreender que a noção de negativo adotada por Merleau-Ponty somente pode ser concebida no interior do Ser, não enquanto entidade independente, mas como diferença, distância, intervalo e oco dele mesmo. O negativo é na instauração de uma topologia do Ser, cujas noções (*empiètement*, enrolamentos, quiasmas, nós, etc.) descrevem movimentos de estruturações e reestruturações ambíguas, que se encontram entre o sensível objetivamente concebido e a ideia (SAINT-AUBERT, 2004, p. 19). O invisível é noção privilegiada na compreensão dessa negatividade natural, pois ela descreve a latência perene das coisas, seu fundo e espessura inesgotável.

¹⁴⁹ Se tais obstáculos fossem colocados por uma consciência onipotente, não seriam verdadeiramente obstáculos. A questão da adversidade então remete diretamente à mistura de corpo e espírito, ou seja, de uma arqueologia que define e determina campos de ação frente a uma teleologia do comportamento, um conceito entre o determinismo e a liberdade absoluta.

¹⁵⁰ “agressivité épistémophilique fondamentale”.

¹⁵¹ “Agressiva e confortante, la matière est bien la première à être *passive et active*. C’est ce qui lui permet d’être, la première, *chair*; et c’est ce qui lui donne mission d’édifier notre chair.”

¹⁵² “intériorité exposée”.

É a ideia de carne que acaba por tornar-se o conceito-atrator que organiza a filosofia de Merleau-Ponty. Enquanto “‘elemento’ do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 136), a carne demarca o estilo de ser que permeia a relação arqueológica com o mundo. Toda a discussão realizada anteriormente sobre esse arcaísmo, que permeia a corporeidade humana e sua tomada de sentido do mundo, esclarece que seu nascimento é desvio, ou seja, tomada de distância de uma natureza que a precede e que se torna o solo de seu devir.

De acordo com Saint-Aubert, Merleau-Ponty realizou uma passagem em sua filosofia, desde a concepção de uma encarnação da alma no corpo - ao buscar evitar na teoria da percepção os vieses empiristas e intelectualistas - em direção à carne, à natureza. Para tal, teve de compreendê-las segundo uma teoria da *expressão da vida perceptiva*, possibilitando assim fundar os fenômenos do pensamento e da linguagem no mundo sensível.

A textura carnal descrita por Merleau-Ponty acentua seu caráter ambíguo: passiva-ativa, sexual (desejante)-agressiva, ela mostra a “união” do sujeito às coisas e aos outros, mas que se realiza por sua espessura e opacidade, que se configuram como o meio de comunicação e expressão (SAINT-AUBERT, 2008, p. 21). Essa ambiguidade, marca da generalidade do corpo cuja estruturação constitui eixos de equivalências e abre-se para uma latência de sentidos possíveis, é radicalizada no estudo merleau-pontyano sobre a Natureza. A potência de transposição da carne do corpo, sua generalidade, induz a uma generalização do próprio conceito de carne.

Meu corpo é, no mais alto grau, aquilo que qualquer coisa é: um isto dimensional. É a coisa universal – Mas enquanto que as coisas só se tornam dimensões a partir do momento em que são recebidas no interior de um campo, o meu corpo é esse campo, i. e., um sensível que é dimensional por si próprio, medidor universal (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 234).

Aqui podemos compreender o diálogo entre uma concepção de corporeidade carnal e sua relação com o mundo. Se o corpo possui uma lógica de incorporação e projeção, e só pode se apreender fora de si (busca do interior no exterior e do exterior no interior), então este só pode “aceder à sua generalidade *se* generalizando”¹⁵³ (SAINT-AUBERT, 2008, p. 23), ou seja, se a unidade corporal só se dá em circuito com o mundo, a identidade da coisa é experimentada quando o corpo esposa seu estilo, incorpora o modo de ser da coisa. O esquema corporal, tal como foi compreendido no presente trabalho, configura-se também em uma estrutura do mundo percebido (o sensível configuracional, sempre se remetendo para fora de si e colocando-se em relação diacrítica). É nesse contexto que Merleau-Ponty refere-se a

¹⁵³ “à accéder à leur généralité em *se* généralisant”.

conceitos como “carne da coisa”, “carne do mundo” e “carne do sensível”. “Corpo e mundo se transfiguram mutuamente um no outro, de modo que eles são simbólicos gerais um do outro”¹⁵⁴ (SAINT-AUBERT, 2008, p. 24).

A noção de carne do mundo, movida à radicalização do *empiétement* e da ambiguidade, levanta, segundo alguns comentadores, o risco de um monismo que apagaria toda negatividade, dissolvendo toda potência significante e toda violência inerente à ligação do sujeito com as coisas e com os outros (SAINT-AUBERT, 2008, p. 25). Entretanto, destaca-se aqui que as discussões sobre as “figuras do negativo”, que vêm no invisível um caráter perene de inacabamento e de inesgotável, levam a uma concepção inovadora de negatividade natural diante da qual, segundo Saint-Aubert, “longe de se encerrar em uma forma de imanência regressiva, a ontologia de Merleau-Ponty quer justamente pensar essa confrontação com O ‘verdadeiro Fora’”¹⁵⁵ (2008, p. 27). Segundo o filósofo, o *dehors*, a confrontação com a alteridade, acaba sendo neutralizada nas filosofias cartesiana e sartreana, dada ao caráter absoluto do *cogito* e da liberdade.

A negatividade interior ao ser atapeta a relação com o mundo de regiões de latência, um fora íntimo ao ser, colocando-o como potência de interrogação. Remete-se aqui à ideia de Bimbenet (2004) sobre o “ser interrogativo da vida”: o fora, como o nada absoluto, acaba por anular-se a si mesmo, pois dele não se pode ter experiência. Entretanto, o princípio interrogativo refere-se a uma alteridade que assedia do interior: “o verdadeiro fora, a começar pelo outro, é sempre já um dentro que nos obseda”¹⁵⁶ (SAINT-AUBERT, 2008, p. 28).

Assim, é com a noção de Natureza que Merleau-Ponty concebe um negativo interior ao ser, concebido na dupla relação entre ser e nada, e que Bimbenet traduz pelo termo *interrogação*. Sua ontologia, que escapa da alternativa entre Ser e Nada e dirige-se à “vibração comum dos seres na negatividade do ser”¹⁵⁷ (SAINT-AUBERT, 2008, p. 30-31), não só trata os seres por conceitos que exprimem sua abertura (como *Gestaltung*), mas também concebe o negativo nessa “topologia dinâmica”¹⁵⁸, como princípio interrogativo da

¹⁵⁴ “corps et monde se transfigurent mutuellement en se configurant l’un à l’autre, si bien qu’ils sont ‘symbolique générale’ l’un de l’autre”.

¹⁵⁵ “Loin de s’enfermer dans une forme d’immanence régressive, l’ontologie de Merleau-Ponty veut justement penser cette confrontation avec le ‘vrai dehors’”.

¹⁵⁶ “Le vrai dehors, à commencer par autrui, est toujours déjà um dedans qui nous hante”.

¹⁵⁷ “vibration commune des êtres dans la négativité de l’être.”

¹⁵⁸ Utiliza-se no presente trabalho o termo “topologia dinâmica” visando salientar na obra de Merleau-Ponty não tanto uma distribuição espacial da negatividade no interior do ser (o que remete ao uso freudiano do termo “topologia”, designando diferentes “espaços psíquicos”), mas sim um *movimento de estruturação da promiscuidade* entre ser e nada. Saint-Aubert (2004, p. 19), ao destacar o surgimento nos textos merleau-pontyanos de termos topológicos, cita aqueles que, em sua maioria, encarnam um sentido de movimento, como se pode ver nos termos *empiétement*, *enjambement* e *enroulements*.

Natureza. Nesse movimento, pode-se compreender como a negatividade natural de Merleau-Ponty se relaciona com a noção de desejo, que marca a relação do sujeito com o mundo. Essa concepção ontológica da relação desejante possibilita ao presente trabalho indicar os direcionamentos e as linhas de força pelas quais ela se confronta com as concepções sartreanas e psicanalíticas de desejo, sem remeter a qualquer ideia de fracasso ou falta fundante como explicação para sua relativa “perenidade”.

A concepção de negatividade interior ao ser, o “ser interrogativo da vida” denominado por Bimbenet (2004), funda então a relação desejante na topologia dinâmica da carne. Merleau-Ponty, em suas últimas obras, assenta na relação carnal com o mundo o movimento desejante, uma relação marcada, nas palavras de Bimbenet, por um desequilíbrio fundante entre interior e exterior, e não por uma falta originária. Se é na *proximidade pela distância* que se configura a vida, se é pelo descentramento de si que a vida se perpetua, e se essa destituição se torna ela mesma restituição no homem (BIMBENET, 2004), então pode-se dizer que *o contato desejante do sujeito com o mundo se aprofunda na medida em que essa espessura entre eles (ou seja, o invisível, a rede de simbolismo e associações, a latência do onírico e do imaginário) aumenta em uma profusão nova.*

Contato desejante, pois o desejo se realiza no sistema de projeções e introjeções do sujeito com o mundo, e que marca, na imbricação entre percepção e movimento, uma relação ativo-passiva. Entretanto, essa relação não é direta, é marcada por um distanciamento, por uma espessura que é ela mesma negativa (latências de invisível e de imaginário). Na ambiguidade dessa relação, em que o distanciamento é aproximação, abertura e desposseção em direção a uma latência, o desejo é a movimentação de um desequilíbrio – movimento de totalização sem modelo final de totalidade, característica de uma relação marcada por uma transcendência imanente.

Nesse sentido, o quiasma entre a carne do sujeito e a carne do mundo manifesta a “via de intrusão em mim de uma alteridade”¹⁵⁹ (ZIELINSKI, 2008, p. 225, tradução nossa). Ou seja, o negativo, presente na relação desejante, mostra que há um mistério do mundo. A experiência carnal demonstra a ausência de uma totalização da percepção do mundo, de modo que “A carne do mundo é em excesso sobre *minha* carne”¹⁶⁰ (ZIELINSKI, 2008, p. 233, tradução nossa).

Conjuga-se aqui, portanto, a ideia de um “princípio interrogativo da vida”, ou seja, a compreensão por parte de Merleau-Ponty de que a Natureza possui uma teleologia sem

¹⁵⁹ “voie d’intrusion en moi d’une altérité”.

¹⁶⁰ “La chair du monde est en excès sur ma chair”.

finalidade definida, e a de negativo como excesso, princípio de um desequilíbrio fundante da relação do sujeito com o mundo. É assim na vida que se renuncia a relação desejante, que se efetiva e marca a corporeidade humana: “O desejo é movimento da carne em direção à carne do mundo (imanência da carne). O desejo é desejo no mundo, e resto do mundo”¹⁶¹ (ZIELINSKI, 2008, p. 245, tradução nossa).

Como não corresponde a uma falta circunscrita, a um objeto perdido para sempre, mas sim a um direcionamento ao excesso do mundo, não se pode definir o desejo como busca de uma satisfação que só seria atingida com a obtenção de um objeto específico: há forma de gozo ou felicidade na fruição do desejo mesmo, pois ele é a descoberta ou a invenção daquilo que não cessa de explorar e de mostrar. Vincula-se, portanto, à percepção, pois esta “não está a espera de outra coisa, ela já está na paisagem, já é gozo da carne do mundo”¹⁶² (ZIELINSKI, 2008, p. 243).

Pode-se então completar aqui o sentido da afirmação de que a relação desejante se aprofunda na ampliação da espessura entre sujeito e mundo. Se o desejo é para Merleau-Ponty, como já foi dito anteriormente, “busca do interior no exterior e do exterior no interior” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 442), essa “busca” não tem uma finalidade específica, nem um modelo de completude: a relação de transcendência que marca o desejo, é abertura do sujeito à espessura da coisa e do outro. Antes de visar um ente específico (o objeto do desejo), seja ele determinado ou um vazio absoluto, o desejo se realiza nessa “busca” mesma, é em si abertura para a transcendência do mundo. Entretanto, o quadro conceitual aqui expresso ainda encontra-se incompleto. Tomar o ser da vida como interrogativo, ou seja, instaurá-lo em uma relação de desequilíbrio frente ao excesso inesgotável do mundo, só permite compreender a relação desejante a partir do momento em que se atenta para o caráter ativo-passivo dessa relação. Privilegiar o desejo como *recherche* é demarcar que não só o sujeito é ativo-passivo, mas que essa ambiguidade tem suas raízes no próprio sensível. Saint-Aubert (2004) demonstra que a espessura imaginária do sensível, os sentidos já dados ao sujeito, não se dão prontos, mas constituem-se, como dissemos anteriormente, como *provocação*.

Nessa co-expressão que nos liga a ele, o ser percebido é sempre ao mesmo tempo muito e muito pouco, inacabado e sobredeterminado. Porque sua

¹⁶¹ “Le désir est mouvement de la chair vers la chair du monde (immanence de la chair). Le désir est désir dans le monde, et reste du monde”.

¹⁶² “n’est pas en attente d’autre chose, elle est déjà dans le paysage, déjà jouissance de la chair du monde”.

incompletude me solicita, mas de imediato lhe dou muito lhe emprestando o que ele não tem¹⁶³ (SAINT-AUBERT, 2008, p. 35, tradução nossa).

É nesse sentido que se pode compreender a afirmação merleau-pontyana de que toda percepção exige do sujeito *criação* (MERLEAU-PONTY, 2000c, p. 187), ou seja, expressão de seu modo de ser. Como apontado por Merleau-Ponty em “A Natureza” (2000a), a estesiologia já se desdobra como um simbolismo primordial, e o imbricamento entre percepção e movimento já são interrogação e resposta. Percebe-se nesse momento que o desejo como movimento de interrogação refere-se à *relação* entre sujeito e mundo, e não uma característica interna do sujeito faltante. O mundo como provocação, apela ao sujeito, é aquele que lhe abre possibilidades, que podem ou não serem assumidas pelo sujeito.

¹⁶³ “Dans cette co-expression qui nous lie à lui, l’être perçu est toujours à la fois trop et trop peu, inachevé et surdéterminé. Car son incompletude me sollicite, mais du coup je lui donne trop en lui prêtant ce qu’il n’a pas”.

Referências

- BARBARAS, R. **Merleau-ponty**. Paris: Ellipses, 1997.
- _____. **Le désir et la distance**. Paris: Vrin, 1999.
- _____. Désir et totalité: Sur l' ontologie sartrienne. In: BARBARAS, R. **Vie et intencionalité**. Paris: Vrin, 2003.
- _____. Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty. In: SAINT-AUBERT, E. (dir.). **Maurice Merleau-Ponty**. Paris: Hermann Éditeurs, p. 191-216, 2008.
- BEAULIEU, A. Les Démelés de Merleau-Ponty avec Freud: Des pulsions à une psychanalyse de la nature. **French Studies**, v.LXIII, n.3, p. 295-307, 2009.
- BIMBENET, E. “Les pensées barbares du premier âge”: Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant. **Chiasmi International**, v.4, p. 65-80, 2002.
- BIMBENET, E. **Nature et Humanité**. Paris: Vrin, 2004.
- CARBONE, M. La parole de l'augure: Merleau-Ponty et la Philosophie du Freudisme. In: CARIOU, M.; BARBARAS, R.; BIMBENET, E. (org.) **Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible**. p. 99-112, 2003.
- CHAUÍ, M. Merleau-Ponty: Da constituição à instituição. **Cadernos Espinosanos**, v.XX, p. 11-36. jan./jun. 2009.
- COLONNA, F. Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire. **Chiasmi international**, n. 5 , p. 111-148, 2003.
- DESCARTES, R. Meditações (trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr.), In: **Descartes** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DUPOND, P. **Le vocabulaire de Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses, 2001

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

FREUD, S. O Mecanismo psíquico do esquecimento (Jayme Salomão, Trad.). In: FREUD, S. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 2006a. v. III.

_____. A interpretação dos sonhos (Jayme Salomão, Trad.). In: FREUD, S. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 2006b. v. IV e V.

_____. Três ensaios sobre sexualidade (Jayme Salomão, Trad.). In: FREUD, S. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 2006c. v. VII.

_____. O Fetichismo (Jayme Salomão, Trad.). In: FREUD, S. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Imago, 2006d. v. XXI.

FURLAN, R. Estrutura e Subjetividade no último Merleau-Ponty. **Dois Pontos**, Curitiba, v.5, n.1, p. 207-222. 2008.

_____. Freud, Politzer e Merleau-Ponty. **Psicologia USP**, 10(2), São Paulo, 1999, p. 117-138.

_____. Fenomenologia e esquizoanálise na psicologia: Um encontro possível?. **Psicologia USP**, 17(3), São Paulo, 2006, p. 105-126.

_____. Arte em Merleau-Ponty. **Natureza humana**, 7(1), São Paulo, jan-jul, 2005, p. 59-93.

GREEN, A. Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty. In: SAINT-AUBERT, E. (dir.). **Maurice Merleau-Ponty**. Paris: Hermann Éditeurs, p. 279-330, 2008.

KANT, I. **Escritos pré-críticos**. São Paulo: Unesp, 2005.

LACAN, J. **A família**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1987.

LAWLOR, L. Le chiasmi et le pli: Une introduction au concept philosophique d'archeologie. **Chiasmi international**, v.4, p. 191-205, 2002.

MERLEAU-PONTY, M. (1975a) O Filósofo e sua Sombra (Marilena de Souza Chauí Berlink, Trad.) In: CHAUÍ, M. (org.), Husserl, Merleau-Ponty, Coleção **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1975a.

_____. O olho e o espírito (Marilena de Souza Chauí Berlink, Trad.) In: CHAUÍ, M. (org.), Husserl, Merleau-Ponty, Coleção **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1975b.

_____. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. (Marilena de Souza Chauí Berlink, Trad.) In: CHAUÍ, M. (org.), Husserl, Merleau-Ponty, Coleção **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1975c.

_____. **A estrutura do comportamento**. (Jose Anchieta Correa, Trad.). Belo Horizonte:Interlivros, 1975d.

_____. **Merleau-Ponty na Sorbonne**: Resumos de cursos de Psicossociologia e Filosofia (Constança Marcondes Cezar, Trad.). Campinas: Papyrus, 1990.

_____. **Signos**. (Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira, Trad.) São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **La prose Du monde**. Paris: Gallimard, 1992.

_____. **Notes de cours**, 1959-1961. Paris: Gallimard, 1996.

_____. **Fenomenologia da Percepção**. (Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Trad.) São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **A natureza**: Cursos no Collège de France, 1957 – 1960 (Álvaro Cabral, Trad.) São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

_____. **Parcours deux**. Paris: Verdier, 2000b.

_____. **O visível e o Invisível**. (José Artur Giannotti e Armando Moura d'Oliveira, Trad.), São Paulo: Perspectiva, 2000c.

_____. **L'institution, La Passivité** - Notes de Cours au Collège de France natureza – 1954-1955. Paris: Belin, 2003.

_____. **Les relations avec autrui chez l'enfant**. Paris: CDU, mimeografado.

MOUTINHO, L. D. S. O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty. **Tran/Form/Ação**, São Paulo, p. 7-18, 2004.

POLITZER, G. **Crítica dos Fundamentos da Psicologia**: a psicologia e a psicanálise (M. Marcolino e Y.M. Campos Teixeira da Silva, Trad.). Piracicaba: UNIMEP, 1998.

PROUST, M. **No caminho de Swann** (Fernando Py, trad.). Rio de Janeiro: Globo, 2003.

RENAULT, A. Merleau-Ponty et Lacan: un dialogue possible? In: CARIOU, M.; BARBARAS, R.; BIMBENET, E. (org.) **Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible**. Milano: L'oeil et l'esprit, 2003a.

RENAULT, A. Phenomenologie de l'imaginaire et imaginaire de La phenomenologie: Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud. **Chiasmi international**, v.5 , p. 149-177, 2003b.

RODRIGO, P. Merleau-Ponty et la psychanalyse: L'inconscient comme "grandeur négative". **Chiasmi international**, v. 4, p. 27-47, 2002.

SACKS, O. **O homem que confundiu sua mulher com um chapéu**. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

SAFLATE, V. **A paixão o negativo: Lacan e a dialética**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SAINT-AUBERT, E. de. **Du Lien Des Êtres Aux Éléments De L'Être**. Paris: Vrin, 2004.

SAINT-AUBERT, E. de. **Maurice Merleau-Ponty**. Paris: Hermann, 2008.

SARTRE, J.-P. **O Ser e o Nada**. Petrópolis: Vozes, 2003.

SAUSSURE, F. de. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHILDER, P. **A imagem do corpo**. (Rosanne Wertman, trad.) São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SIMANKE, R. T. **Metapsicologia lacaniana**. Curitiba: Editora UFPR, 2002.

TRÉGUIER, J.-M. **Le corps selon la chair**. Paris: Kimé, 1996.

ZIELINSKI, A. La Notion de “transcendance” dans le *Visible et l’invisible*: de l’indetermination au désir. In: SAINT-AUBERT, E. (dir.). **Maurice Merleau-Ponty**. Paris: Hermann Éditeurs, 2008. p. 217-249.